

**В.Й. Мансикка**

# **ТРУДЫ ПО РЕЛИГИИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН**



ЧЕЛОВЕК



В КУЛЬТУРЕ



ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН  
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
им. А.М. ГОРЬКОГО

**В.Й. Мансикка**

# **ТРУДЫ ПО РЕЛИГИИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН**

ФОРУМ  
НЕОЛИТ

УДК 94(367)  
ББК 63.3(2)41  
М23

*Редакционная коллегия:*

А.И. Алиева — доктор филологических наук;  
В. Я. Петрухин — доктор исторических наук;  
С.М. Толстая — доктор филологических наук

*Рецензенты:*

В.Л. Кляус — доктор филологических наук;  
А.Л. Налепин — доктор филологических наук

**В.Й. Мансикка**

М23 Труды по религии восточных славян / В.Й. Мансикка. — М.:  
ФОРУМ : НЕОЛИТ, 2016. — 688 с.

ISBN 978-5-00091-182-2 (ФОРУМ)

ISBN 978-5-9905539-8-9 (НЕОЛИТ)

Книга В.Й. Мансикки «Религия восточных славян» дополнена приложениями с важным и малодоступным критическим обзором исследований по славянскому язычеству Е.В. Аничкова, а также работами самого В.Й. Мансикки по славянской заговорной традиции и другими трудами по религии восточных славян.

**УДК 94(367)  
ББК 63.3(2)41**

ISBN 978-5-00091-182-2 (ФОРУМ)  
ISBN 978-5-9905539-8-9 (НЕОЛИТ)

© Подготовка текста, вступительные  
статьи, комментарии А.И. Алиева,  
В.Я. Петрухин, С.М. Толстая, 2014  
© Издательство «ФОРУМ», 2014  
© Издательский дом «НЕОЛИТ», 2014

Есть особый знак в том, что труд моего отца академика Академии Финляндии В.Й. Мансикки, написанный им более 80 лет назад во время его пребывания в России, увидел свет в Москве. Сердечно благодарю Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН и Российский Гуманитарный научный фонд.

*Архитектор*

*Микка Модестус Мансикка*

## HABENT SUA FATA LIBELLI

В этом собрании трудов переиздается монография известного финского слависта, действительного члена Академии Финляндии, профессора Гельсингфорсского университета В.Й. Мансикки (Viljo Johannes Mansikka, 1884–1947) «Религия восточных славян. I. Источники», написанная в первой четверти XX в.

Славистам хорошо известна эта работа, изданная на немецком языке в 1922 г. в серии «Folklore Fellows Communications»<sup>1</sup>. Книга получила высокую оценку современников<sup>2</sup>. И в наши дни она фигурирует в новейших изданиях как один из авторитетных источников по восточнославянской мифологии и религии<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Die Religion der Ostslaven von V.J. Mansikka. I. Quellen // FF Communications. № 43. Suomalainen Tiedekatemia. Helsinki, 1922. Репринт: 1967.

<sup>2</sup> Кагаров Е. [Рец. на] V.J. Mansikka. Die religion der Ostslaven I. Quellen. FFCN° 43. Helsinki 1922 // Этнография. 1926. № 1–2. М.–Л., 1926. С. 365–367, см. в приложении.

<sup>3</sup> Петрухин В.Я. Е.В. Аничков и язычество Древней Руси // Е.В. Аничков. Язычество и Древняя Русь. Репринтное издание. М.: Индрик, 2003. С. 399.

В течение нескольких лет мне посчастливилось работать в Государственном архиве Финского Литературного общества, в Отделе рукописей и редких книг Славянской библиотеки Университета г. Хельсинки и в основном фонде Славянской библиотеки, которая обладает уникальной коллекцией российских изданий XIX — начала XX в.

В те же годы зав. Отделом фольклора Института мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук член-корреспондент РАН В.М. Гацак предложил мне заняться совместными разысканиями в архивах и библиотеках г. Хельсинки материалов по теме «Финско-русские научные фольклористические связи конца XIX — начала XX вв.». Тогда-то я узнала от В.М. Гацака об архиве профессора В.Й. Мансикки. Когда в 1995 г. мы начали работать с этим архивом, он еще не был обработан: на специальных тележках вывозились огромные картонные ящики, в которых были сложены разнообразные рукописные материалы.

Коллекция В.Й. Мансикки включает 20 объемистых папок (Coll. 143.1.–143.20), в которых хранятся разные документы, письма к ученому (официальные и частные) и рукописи различных его трудов, правда, далеко не всех. Здесь нет, например, рукописей его книг «Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen» и «Житие Александра Невского», нет рукописей статей, опубликованных до 1918 г. в финских и российских научных изданиях. Вероятно, архив В.Й. Мансикки составили материалы, привезенные им из России в 1918 г., и те, что собрались у него с 1920 г. и до самой кончины в 1947 г. Изучая архив ученого в поисках материалов, касающихся российско-финских фольклористических связей, я, разумеется, обратила внимание на рукопись на немецком языке «Die Religion der Ostslaven. Von V.J. Mansikka. I.Quellen» (Coll. 143.3), которая составила четыре отдельных папки (№ 1 — с. 1–71; № 2 — с. 72–156; № 3 — с. 157–249; № 4 — с. 250–339).

Тут же обнаружилась следующая за ними в архивной коллекции небольшая (40 стр.) рукопись, которая включает предварительные части русской рукописи «Религии восточных славян». Впоследствии оказалось возможным установить, что они были затем включены (после незначительной доработки и редактуры) в беловую русскую рукопись этого труда. Существование рукописи на немецком языке, представляющей собою наборный экземпляр книги, изданной в 1922 г., было совершенно логичным. Но в следующей папке (Coll. 143.4) обнаружилась рукопись, состоящая из 270 страниц на русском языке, написанная рукою профессора В.И. Мансикки начисто и явно подготовленная к изданию по тем правилам, которые были приняты в России в первой четверти XX в. Рукопись не имеет общего заглавия, данного автором, и в описи архива ученого она обозначена как «Археологический материал» (по названию ее первого раздела).

Внимательное чтение этой рукописи и сравнение ее, страница за страницей, с немецкой рукописью и с книгой, изданной в 1922 г., убедило в том, что в архиве хранятся два варианта одной и той же работы на русском и немецком языках.

Естественно, возник вопрос: какая из них была написана первой? Построчное сопоставление обеих рукописей и книги не оставило сомнений: первым был написан русский вариант<sup>4</sup>. Но к тому времени, когда работа над русской рукописью была завершена, автору, вероятно, стало ясно, что издать ее в ближайшее время на русском языке вряд ли удастся: после обрете-

<sup>4</sup> Правда, в нем нет «Предисловия» (в немецкой рукописи оно есть, причем заключительная его часть сначала была написана по-русски). Отсутствует и раздел «Дополнения» (его нет и в немецкой рукописи). Немецкая рукопись оказалась значительно больше по объему не только потому, что почерк переводчика гораздо крупнее, чем почерк В. Мансикки, но еще и потому, что почти 2/3 примеров из русских летописей давались и в оригинале, и в немецком переводе; только к концу работы в немецкой рукописи и в книге нередко приводится лишь немецкий перевод цитат (возможно, это было вызвано лимитом объема книги).



ния Финляндией независимости оборвались все связи финских ученых с российскими, скончался академик А.А.Шахматов, так много сделавший для публикации работ В.Мансикки в российских изданиях.

Убедившись в невозможности издать свой труд по-русски и получив надежду, что книга может увидеть свет в серии FFC, В.Й. Мансикка (свободно владевший немецким языком) приступил к подготовке ее немецкого варианта.

Немецкий перевод первого раздела — «Archäologische Material» (с. 1–16 немецкой рукописи), как и «Предисловие», написан рукою В.Й. Мансикки. Но дальше вся немецкая рукопись написана другим почерком — очевидно, переводчика книги О.Хакмана<sup>5</sup>. Перевод делался с русского текста, о чем свидетельствуют не только вырезанные из русской рукописи и вклеенные в немецкую страницы с примерами на латыни, польском, немецком языках, но и написанные по-немецки поверх русского текста рукою В.Й. Мансикки имена русских исследователей, русских исторических деятелей, летописцев или мифологических персонажей. В некоторых случаях В.Й. Мансикка сам переводил цитируемые в работе примеры из летописей. Нумерация страниц немецкой рукописи сначала даже повторяла русскую: раздел «Археологический материал» имел собственную пагинацию, а раздел «Летописи» начинался с 1-й страницы, но затем была сделана сплошная нумерация страниц.

Анализ немецкой рукописи убеждает в том, что перевод выполнялся переводчиком при самом активном участии В.Й. Мансикки. Автор не просто тщательно сверял перевод О. Хакмана с оригиналом, нередко поправлял и редактировал

<sup>5</sup> Oskar Hackman (1868–1922) — фольклорист, автор работы «Die Polyphemsage in der Volks-Überlieferung (Academic thesis)». Helsingfors, 1904, написанной под руководством К. Крона, а также ряда исследований, посвященных шведскому фольклору. См.: Finnisch Folklore Research 1828–1918. By Jouko Hautala, Professor of Finnisch and comparative folklore research Helsinki University. Helsinki, 1968. P. 142.

его, но и продолжал работу над текстом исследования. Это выразилось и в уточнении ссылок на цитируемые труды, а в ряде случаев — в новом изложении важных для автора формулировок.

Издание книги «Die Religion der Ostslaven» в 1922 г. трудно переоценить: результаты многолетней работы ученого были включены в научный оборот своевременно.

Вместе с тем, специфический материал исследования — а это прежде всего поучения христианских проповедников, русские летописи и произведения древнерусской литературы во всем их своеобразии и неповторимом обаянии — невозможно передать средствами никакого другого языка. Да и русский язык самого В.Й. Мансикки — присущее российскому интеллигенту начала XX столетия искусство владения словом — придает его исследованию особый колорит.

Вот почему представляется правомерной — хотя бы и осуществленная с таким опозданием — публикация труда В.Й. Мансикки «Религия восточных славян. Часть I. Источники» на русском языке.

\* \* \*

Работа печатается по рукописному автографу, хранящемуся в Отделе рукописей и редких книг Славянской библиотеки университета г. Хельсинки (Coll. 143.4). При подготовке к изданию не допускалось никакого вмешательства в авторский текст, кроме приведения его в соответствие современным правилам орфографии, но были сделаны некоторые дополнения. Поскольку публикация книги в переводе на немецкий отражает последнюю авторскую волю В.Й. Мансикки, представлялось возможным включить в данное издание «Предисловие» и «Дополнения» из немецкоязычной публикации книги 1922 г. в переводе на русский язык.

В русской рукописи труда приводится большое число цитат на древнерусском, польском, французском языках, на

латыни. Для данного издания все эти цитаты (кроме древнерусских), в тексте обозначенные (\*), переведены на русский (они приводятся в постраничных сносках). Оставлена без изменений система ссылок В.Й. Мансикки на источники, принятая во время написания этой работы (в тексте обозначены арабскими цифрами). Уточненные названия цитируемых им работ даются в «Библиографии». Ссылки на комментарии, помещенные в специальном разделе, обозначены римскими цифрами.

\* \* \*

Подготовка данного издания исследования В. Мансикки была бы невозможна без участия целого ряда ученых, к которым я обращаюсь со словами благодарности.

Первым я считаю своим приятным долгом назвать члена-корреспондента РАН В.М. Гацака.

Работа в архивах и библиотеках г. Хельсинки в течение ряда лет не была бы возможна без постоянной поддержки финских коллег — безвременно ушедшего профессора Лаури Хонко, профессора Академии Финляндии Анны-Леены Сийкалы, профессора Университета Хельсинки, доктора философии, доктора филологических наук, директора Фольклорного архива Финского литературного общества Лаури Харвилаhti, в рамках проекта которого «Текстуализация, этнопоэтика и культурная динамика» велась подготовка книги «Религия восточных славян».

Слова сердечной благодарности я обращаю к работникам Отдела рукописей и редких книг Славянской библиотеки Университета г. Хельсинки, всегда готовым помочь в отыскании нужных документов. Неоценимую и постоянную помощь мне оказывали сотрудники Славянской библиотеки Ирина Лукка и Сара Таласниemi.

Благодарю за ответственную работу по переводу на русский язык цитат ученых ИМЛИ РАН: с польского языка —

доктора филологических наук А.Б. Базилевского, с немецкого — кандидата филологических наук Т.В. Кудрявцеву, с латыни — кандидата филологических наук М.Р. Ненарокову. Кандидат филологических наук Э.Г. Рахимова не только перевела многие материалы для этой книги с финского, но и безотказно консультировала меня по самым разным проблемам истории финской фольклористики. Доцент МГУ кандидат филологических наук Л.О. Мошенская перевела цитаты с французского.

Вместе с библиографом Н.П. Дробышевской кандидат филологических наук Д.С. Менделеева составила «Библиографию».

Невозможно переоценить работу, которую провели при подготовке рукописи труда В.Й. Мансикки к печати, ее комментировании, подготовке научного аппарата сотрудники Института Славяноведения РАН доктор филологических наук С.М. Толстая и доктор исторических наук В.Я. Петрухин. В составлении Приложения 2 приняли участие Т.А. Агапкина и А.Л. Топорков, которым издатели признательны за предоставленные материалы.

Наконец, издание рукописи В. Мансикки было бы невозможно без разрешения сына В. Мансикки — архитектора Микки Модестуса Мансикки.

Рано оставшись без родителей, Микка Модестус смог не только сберечь архив отца, но и передать его в Университет г. Хельсинки, сохранив его для потомков. Сердечное ему спасибо за разрешение опубликовать труд его отца академика В.Й. Мансикки.

*А.И. Алиева*

# СУДЬБА И ТРУДЫ АКАДЕМИКА В.Й. МАНСИККИ (1884–1947)

Исследователям финского фольклора, а также мифологии, религии, фольклора восточных славян, древнерусской литературы и русских народных говоров хорошо известно имя В.Й. Мансикки — крупнейшего слависта начала XX в., труды которого стали публиковаться почти одновременно в Финляндии и в России в начале двадцатого столетия. С 1906 г. работы этого ученого печатались в таких авторитетных финских изданиях, как «Finnisch-ugrische Forschungen», «Mémoires de Société Finno-Ougrienne — Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia», «FF Communications», «Tiedeakatemian esitelmät ja pöytäkirjat» («Доклады и протоколы Академии Наук [Финляндии]»), «Kalevalaseuran vuosikirja» («Ежегодник Калевальского общества»), «Studia Fennica», «Mitteilungen des Vereins für finnische Volkskunde» и др.

С 1907 г. статьи, обзоры, рецензии, хроники В.Й. Мансикки появляются и на страницах ведущих российских научных журналов: «Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук», «Журнал Министерства Народного Просвещения», «Живая старина», «Этнографическое обозрение», «Русский филологический вестник».

За 13 лет — с 1909 по 1922 г. — В.Й. Мансикка опубликовал, кроме значительного числа статей, три монографии, освещавшие

щающие сложные и малоизученные проблемы русского фольклора («Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen» / Helsinki: Suomalaisen Tiedeakatemian Kustantamo, J 909), древнерусской литературы («Житие Александра Невского». Разбор редакций и текст // Памятники древней письменности и искусства CLXXX, Петроград, 1913) и религиозных представлений восточных славян («Die Religion der Ostslaven. I.Quellen» // FFC № 43. Helsinki, 1922).

Как и другие финские ученые, на всем протяжении своей научной деятельности В.Й. Мансикка имел возможность заниматься языковедческими и фольклористическими исследованиями в разных европейских странах. До обретения Финляндией в 1918 г. независимости он занимался в архивах и библиотеках Венгрии и Румынии в 1906–1909 гг., в Германии в 1906–1909 гг. и 1913-м, в Дании — в 1913 г. Но больше всего молодой ученый работал в эти годы в России. При поддержке своего учителя К. Крона В.Й. Мансикка получил в 1906 г. стипендию Императорского Александровского университета г. Гельсингфорса, что позволило ему работать в библиотеках и архивах Москвы и Санкт-Петербурга в 1906–1908 гг. над диссертацией, посвященной русским заговорам. Такую же стипендию он получил еще на 1910–1912 гг., а в 1913–1914 и 1916–1918 гг. был стипендиатом Розенберга. В общей сложности В.Й. Мансикка провел в Москве и Петербурге двенадцать лет, и именно в эти годы были созданы и опубликованы преимущественно в центральных российских научных изданиях его основные славистические исследования.

Может возникнуть вопрос: как получилось, что на протяжении 12 лет финский ученый имел возможность работать в архивах и библиотеках двух российских столиц? Более того, он пользовался возможностью выезжать в разные районы Русского Севера для сбора диалектологических и фольклорных материалов. Ему довелось общаться с ведущими русскими

филологами начала XX в. (здесь в первую очередь надо назвать академика А.А. Шахматова, который, как мы дальше увидим, щедро поддерживал молодого ученого). И наконец, В.Й. Мансикка имел возможность оперативно публиковать свои труды в самых авторитетных российских научных изданиях.

Формирование В.Й. Мансикки как ученого и основные вехи его исследовательского пути определил ряд тесно взаимосвязанных факторов и обстоятельств, которые счастливо встретились в судьбе одного человека. Первостепенно значимой предпосылкой можно считать положение Финляндии в составе Российской империи. С этим неразрывно сопрягается тот весомый вклад, который финские ученые внесли в развитие русской академической науки. Начало исследовательской деятельности В.Й. Мансикки приходится на расцвет «финской школы» в фольклористике в начале XX в. Непосредственная принадлежность В.Й. Мансикки к научной школе К. Крона сыграла важнейшую роль и в значительной мере сформировала будущего выдающегося финского слависта как ученого.

Вспомним, что научная деятельность В.Й. Мансикки началась в самом начале XX в. К тому времени Великое княжество Финляндское уже почти столетие (с 1809 г.) входило на правах автономии в состав Российской империи. XIX век стал временем пробуждения национального самосознания финского народа. К его исходу в Финляндии был открыт ряд национальных обществ (Археологическое общество — Suomen Muinaismuistoyhdistys в 1870 г., Финно-Угорское общество — Suomalais-Ugrilainen Seura в 1883 г., Общество народного просвещения — Kansainvalistusseura в 1877 г.). Более того, Финское Литературное Общество (Suomalaisen Kirjallisuuden Seura — SKS), изначально фокусировавшееся на фиксации фольклорного наследия, было основано по инициативе будущего создателя эпоса «Калевала» Элиаса Лённрота уже 16 февраля 1831 г. Одновременно с этим в России возник интерес к культуре и науке Финляндии, так что научно-культурные взаимодействия

стали развиваться весьма динамично. Достаточно привести только один пример: в начале XX в. членами Финно-Угорского общества стали такие крупнейшие русские ученые, как академики Ф.Е. Корш, В.И. Ламанский, Ф.Ф. Фортунатов, профессора Д.Н. Анучин, Н.Н. Харузин и другие.

Исключительно важную роль в развитии отношений с Финляндией сыграл на протяжении всего XIX-го и в начале XX в. Санкт-Петербург<sup>1</sup>; представители разных слоев финского общества находили себе место в Северной столице империи, расположившейся на территории, которую на протяжении 1-го тыс. н.э. населяли преимущественно прибалтийско-финские племена. Петербург в XIX — начале XX в. может быть во многих отношениях признан городом финских писателей, поэтов, художников, композиторов, талантливых ювелиров, работавших в мастерских знаменитого Карла Фаберже. История династии Нобелей, обосновавшейся в Петербурге в 1837 г., также неразрывно связана с историей этого города, как и судьбы финских военных вплоть до генерал-лейтенанта царской армии Карла Густава Эмиля Маннергейма, получавших образование в тамошних военных учебных заведениях.

Но для нас особенно важно, что этот город сыграл важную роль в развитии образования и науки в Финляндии. С одной стороны, система народных школ в этой стране строилась по образцу аналогичной петербургской системы; с другой стороны, для финнов открывались десятки мест стипендиатов в высших учебных заведениях Петербурга. Получение высшего образования открывало финнам путь к занятиям наукой.

Действительными членами Петербургской академии наук был избран ряд финских ученых: исследователь Сибири Эрик Лаксманн (1737–1796), ботаник и энтомолог Кристиан Сте-

<sup>1</sup> Ниронен Ярмо. Финский Петербург. С.-Пб.: «Европейский Дом», 2003; Jarmo Nironen. Suomalainen Pietari kuvina. — Finnish St. Petersburg in Pictures. — Финский Петербург в иллюстрациях. Helsinki: SKS, 2003.



вен (1781–1863), минералог и кристаллограф Аксель Вильгельм Гадолин (1828–1892), математик Андерс Иохан Лекселл. Особое место среди финнов — членов Петербургской академии наук занимает Андерс Иоханн Шёгрэн (Антти Юхана, 1794–1855), по праву признанный основоположником не только финно-угроведения, но и российского академического кавказоведения как специалист по грузинскому, осетинскому, кабардинскому языку и местным диалектам персидского и турецкого языков<sup>2</sup>.

Среди знаменитых финских ученых, работавших в Петербургской академии наук, заслуживает особого упоминания Матиас Александр Кастрен (1813–1852)<sup>3</sup>, также работавший в Петербурге в Академии наук, чьи труды в области финно-угроведения, тюркологии и монголоведения стали неотъемлемой частью не только финской, но и российской академической науки<sup>4</sup>.

Как видим, финские ученые в XIX — начале XX в. становятся активными и, главное, равноправными участниками научной жизни России. Одно из убедительных тому доказательств — включение К.Ф. Тиандера в состав издательской комиссии, учрежденной для издания сочинений академика Александра Николаевича Веселовского, в которую вошли

<sup>2</sup> Ethnology in Finland before 1920. By Toivo Vuorela, Honorary Professor, Docent in Finno-Ugric Ethnology at the University of Helsinki, 1977. P. 28–29.

<sup>3</sup> Oriental Studies in Finland 1828–1918 by Pentti Aalto, Professor of Comparative Linguistics of the Helsinki University. Helsinki, 1971. P. 83–87.

<sup>4</sup> Об этом свидетельствует и исключительно бережное отношение Императорской Академии наук к научному наследию этого ученого. Сразу же после ранней (в 39 лет) смерти М. Кастрена Академия поручила академику А. Шифнеру подготовку к печати трудов Кастрена. В рекордно короткий срок — с 1853 по 1861 г. — Шифнер подготовил и издал 12 томов кастреновских «Nordische Reisen und Forschungen» общим объемом в 3829 страниц. В 1927 г. в Ленинграде был издан сборник статей «Памяти М.А. Кастрена. К 75-летию со дня смерти». В статьях А.Н. Самойловича, Б.Я. Владимирцова, В.Г. Богораза дана высокая оценка трудов Кастрена, посвященных исследованию палеоазиатских, тюркских и монгольских языков.

также Е.В. Аничков, Ф.А. Браун, Алексей Н. Веселовский, А.А. Веселовский, П.О. Морозов, Д.К. Петров, А.А. Шахматов, В.Ф. Шишмарев<sup>5</sup>.

Не менее убедительное свидетельство плодотворной насыщенности российско-финских взаимодействий в гуманитарных науках представляют публикации работ ученых-финнов<sup>6</sup> или рецензий на их труды<sup>7</sup> в таких старейших научных российских изданиях, как «Журнал Министерства Народного Просвещения», «Записки историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета» или «Известия Отделения русского языка и словесности АН».

Такое же пристальное внимание работам финских лингвистов и фольклористов уделял журнал «Живая старина»:

<sup>5</sup> Отчет о деятельности Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук за 1907 год. С.-Пб., 1907. С. 15–16.

<sup>6</sup> Так, только в «Журнале Министерства Народного Просвещения» в 1901–1910 гг. были опубликованы работы знаменитого финского ученого К.Ф. Тиандера: «О происхождении имени Пермь» // ЖМНП. 1901, февраль. Ч. СССXXXIII. СПб., 1901. С. 16–29; его же. Матиас Кастрен — основатель финнологии // ЖМНП. 1904. Ч. ССCLIII. СПб., 1904. С. 1–69; его же. Культурное пьянство и древнейший алкогольный напиток человечества // ЖМНП. 1908. Новая серия. Ч. XVIII, ноябрь. СПб., 1908. С. 203–258; его же. Город Бирка. Эпизод из шведской истории IX–X вв. // ЖМНП. 1910. Новая серия. Ч. 6, отд. II. С. 225–280; работа В.Мансикки «Представление о «море» в Голубиной книге» // ЖМНП. Новая серия. Ч. XXV. СПб., 1910. С. 275–283.

<sup>7</sup> В том же «Журнале Министерства Народного Просвещения» были напечатаны рецензии на работы финских ученых: Шишмарев В.Ф. Новые работы по финскому фольклору (по поводу первых книжек *Finnisch-ugrische Forschungen* К. Krohn'a и Е. Setälä) // ЖМНП. 1902, август. СПб., 1902. С. 436–454; Погодин А.А. Гельсингфорсская школа филологов и лингвистов // ЖМНП. 1903. № 7–8. СПб., 1903. С. 128–156; Шестаков Д.П. [Рец. на] K.S. Laurila. Versuch einer Stellungnahme zu den Hauptfragen der Kunstphilosophie. I. Helsingfors, 1903 // ЖМНП. 1904. Ч. ССCLXI. СПб., 1904. С. 168–185; Майков П.М. [Рец. на] Собрание Постановлений Финляндских. Т. 1-И. СПб., 1902–1904 // ЖМНП. 1904. Ч. ССCLXI. СПб., 1904; Браун А.Ф. [Рец. на] К. Тиандер. Поездки скандинавов в Белое море // ЖМНП. Новая серия. Ч. XI. 1907, сентябрь. СПб., 1907. С. 413–432.

здесь в 1896—1916 гг. увидели свет работы К.Ф. Тиандера<sup>8</sup>, А. Аарне<sup>9</sup>, В.Й. Мансикки<sup>10</sup>. Очень оперативно появлялись на его страницах и рецензии на работы финских исследователей, написанные как русскими, так и финскими коллегами<sup>11</sup>.

Но особенно подробно и регулярно освещалась научная жизнь Финляндии в журнале «Этнографическое обозрение», в котором на протяжении всей недолгой истории его существования (1890–1916) не только публиковались<sup>12</sup> и рецензировались<sup>13</sup> труды финских исследователей, но и рас-

<sup>8</sup> Тиандер К. Заметки по сравнительному изучению народно-эпического стиля // Живая старина. 1896. Вып. II. С. 202–225.

<sup>9</sup> Аарне А. Несколько параллелей финских сказок с русскими и прочими славянскими // Живая Старина. 1898. Вып. I. Отд. II. С. 105–110; его же. Финские сказки // Живая Старина. 1901. Вып. I. Отд. II. СПб., 1901. С. 75–80.

<sup>10</sup> Мансикка В. Представители злого начала в русских заговорах // Живая Старина. 1909. Вып. 4. С. 1–30; его же. Заговоры Шенкурского уезда // Живая Старина. 1912. Вып. I. СПб., 1912. С. 125–136. См. приложение к данному изданию.

<sup>11</sup> Соболевский А.И. [Рец. на]: J.Mikkola. BerUhiungenzwisehenden Westfinnischen und Slavischen Sprachen // Живая Старина. Вып. III. СПб., 1893. С. 400–401; Мансикка В. [Рец. на] Antti Aarne. Vergleichende Marchenforschungen // Там же. 1908. Вып. IV. СПб., 1909. С. 513–515; Зеленин Дм. [Рец. на] Leitfaden der vergleichenden Marchenforschungen von Antti Aarne // Там же. 1912. Вып. II–IV. Пгр., 1914. С. 508–512; Малов С. [Рец. на] C.G. Mannerheim. A visit to the Saro and Schera jogurs. Hels., 1911// Там же. 1912. СПб., 1912; Мансикка В. Из финской этнографической литературы // Там же. 1916. Вып. II–III. Пгр., 1917. С. 199–231.

<sup>12</sup> Так, в «Этнографическом обозрении» были напечатаны работы В. Мансикки: Алеша Попович и Иван Годинович в Финляндии // ЭО. 1907. Кн. LXXIV. С. 28–41; его же. Финские варианты к дуалистической легенде о сотворении мира // ЭО. Кн. LXXXI–LXXXII. №2–3. 1909. С. 170–172.

<sup>13</sup> Н.Т. [Рец. на] V.J. Mansikka. Das Lied von Ogoi und Hovatitsa // ЭО. 1907. № 3. С. 124–125; Е.Е. [Рец. на]: V.J. Mansikka. Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. Helsinki, 1909 // ЭО. 1909. № 1. С. 77–79; Гордлевский Вл. [Рец. на] Elias LOhnrots svenska skrifter utgifna af Jenny af Forselles // ЭО. 1909. № 1. С. 80–81; Е.Е. [Рец. на] В. Мансикка. Представители злого начала в русских заговорах («Живая Старина», IV, 1909) // ЭО. 1909. №2–3. С. 226–228; Е.Е. [Рец. на] Antti Aarne. Die Zaubergaben. Marchenuntersuhung. Helsingfors (Journal de la Soc. Finno-Ougrienne, XXVII) // ЭО. 1909. №4. С. 119–120; Е.Е. [Рец. на] В. Мансикка. Представление о «море»

сказывалось (в разделе «Хроника») о важнейших событиях культурной и научной жизни Финляндии<sup>14</sup>.

Особенно подробно (и всегда доброжелательно) в «Этнографическом обозрении», как и в других научных российских изданиях, рецензировались такие авторитетные финские издания, как «Suomalais-Ugrilaisen seuran Toimituksia» («Мемуары финно-угорского общества»)<sup>15</sup> и «Finnisch-ugrische Forschungen»<sup>16</sup>.

На страницах русской научной периодики подробно освещалась история возникновения такой теперь общепризнанной и авторитетнейшей серии фольклористических трудов,

---

в Голубиной книге // ЭО. 1910. № 1-2. С. 199; Гордлевский Вл. [Рец. на] Hembygden. Tidskrift för Svensk folkkunskap och hembygdsforskning i Finland. Helsinki, 1909–1910. Heft 1–24 // ЭО. 1910. № 3–4. С. 201–202; Богданов Вл. [Рец. на] Каннисто, Артур. О драматическом искусстве у вогул // ЭО. 1911. № 3–4. С. 237–242; Е.Е. [Рец. на] Antti Aarne. Finnische Märchenvarianten // ЭО. 1911. № 3–4. С. 223–225; Богданов Вл. [Рец. на] J.I. Mikkola. Altfo, uiskoi «fährfot» (F.-U-F., В. XIII. С. 138–139) // ЭО. 1912. № 3–4. С. 138–139; Каннисто Артур. По поводу критики на статью «О драматическом искусстве у вогул» // ЭО. 1912. № 3–4. М., 1913. С. 145–152; Богданов Вл. К заметке г. Каннисто // Там же. С. 152–153; Е.Е. [Рец. на] Antti Aarne. Schwänke liber schwerhörige Menschen. Eine vergleichende Untersuhung. FFC № 21. Hamina, 1915 // ЭО. 1915. № 1-2. С. 145; Богданов Вл. [Рец. на] A.M. Tallgren. Collection Zaoussailov au Musée Historique de Finlande, a Helsingfors. I. Catalogue raisonné de la collection de l'âge du bronze. Helsingfors, 1916 // ЭО. 1916. № 1–2. С. 98–102; Гордлевский Вл. [Рец. на] Antti Aarne. Vertailevia arvoitustutkimuksia // ЭО. 1916. № 3–4. С. 166; Гордлевский Вл. [Рец. на] Folkloristiska och Etnografiska Studier. I. Helsingfors, 1916 // ЭО. 1916. № 3–4. С. 163–164; Гордлевский Вл. [Рец. на] Finlands svenska folkdiktning. I. A. Sagor, referatsamling. Första bandet, utgivet av Oskar Hackman. Helsingfors, 1917 // Там же. С. 164–165.

<sup>14</sup> ЭО. 1900. № 4. С. 176–177; ЭО. 1901. № 1. С. 192–193; ЭО, 1903. № 2. С. 192–193; ЭО. 1908, № 3. С. 194; ЭО. 1908. № 4. С. 189–190; ЭО. 1914. № 3–4. С. 224–225.

<sup>15</sup> В статье «Мемуары финно-угорского общества» (Suomalais-Ugrilaisen seuran Toimituksia) // ЭО. 1908. № 1–2. С. 225–227 приводится краткий перечень трудов, которые вошли в 25 томов этой серии, изданных с 1883 г.

<sup>16</sup> Рецензии на первые два выпуска этого издания, появившиеся в 1901 г., были опубликованы в конце 1901 г. в «Этнографическом обозрении» № 4, с. 153–158 и в 1902 г. — в ЖМНП. 1902, август, СПб., 1902. С. 436–454.

как «Folklore Fellows Communications» (FFC), высоко оценивались первые ее выпуски<sup>17</sup>.

Русские ученые не просто внимательно следили за развитием научной мысли в Финляндии — они всячески помогали финским коллегам в получении стипендий от Академии наук или от Императорских университетов (публикации работ М.А. Кастрена, О. Доннера, Х. Паасонена, У. Холмберга (Харва), К.Ф. Тиандера, В.Й. Мансикки и других сопровождается обязательное упоминание о такой стипендии), а также хлопотали о том, чтобы финно-угроведение заняло достойное место в российской науке, не говоря уже о продвижении преподавания финно-угроведческих дисциплин в высших учебных заведениях, прежде всего в Московском, С.-Петербургском и Казанском университетах. Свидетельство тому, например, обращение в 1912 году ряда выдающихся российских ученых — И.А. Бодуэна де Куртенэ, Ф.А. Брауна, С.К. Булича, К.Г. Залемана, С.Ф. Ольденбурга и А.А. Шахматова — в Императорскую Академию наук с запиской «О мерах к обеспечению преподавания и изучения финно-угорских языков в России»<sup>18</sup>.

Как видим, в начале XX в. финская наука развивалась в теснейшем взаимодействии с русской академической наукой, которая, впрочем, вбирала в себя и щедро помогала многим, казалось бы, иноземным ученым, работавшим в ее русле.

Второе из отмененных выше обстоятельств, определивших научную судьбу В.Й. Мансикки, — его принадлежность к научной школе историко-географического метода, которую возглавлял знаменитый Каарле Крон (Kaarle Krohn, 1863–1933).

<sup>17</sup> Е.Е. Союзисследователей фольклора «Ф.Ф.» // ЭО. 1907. № 3. С. 154–157; Гордлевский Вл. [Рец. на] FF Communications, edited for the Folklore Fellows by I. Bolte, K. Krohn, A. Olrik, C. von Sydow. № 1–4. Helsinki, 1911 // ЭО. 1911. № 1–2. С. 258–260.

<sup>18</sup> О мерах к обеспечению преподавания и изучения финно-угорских языков в России... // ЭО. 1912. № 1–2. С. 293.

Под несомненным влиянием этого ученого создавали свои исследования представители нового поколения, пришедшего в финскую фольклористику на рубеже XIX–XX вв. или в самом начале века двадцатого. Это были М. Варонен (Matti Varonen, 1861–1911), К.А. Франссилла (K.A. Franssila, 1869–1950), О. Каллас (Oskar Kallas, 1868–1946), О. Хакман (Oskar Hackman, 1868–1922), К. Левон (Kaarlo Levón, 1867–1936), Й.В. Ювелиус (J.W. Juvelius, 1863–1927), О.Й. Бруммер (O.J. Brummer, 1878–1944), Ф.А. Хэстэско (F.A. Hastesko, позже подписывавший свои труды фамилией в переводе на финский язык: Hesperauta, 1879–1944), А.Р. Ниemi (Aukusti Robert Niemi, 1869–1931), А.В. Рантаcало (A.V. Rantasalo, 1881–1961), К.Ф. Карьялайнен (Kustaa F. Karjalainen, 1871–1919), Е.Н. Сетэлэ (E.N. Setälä, 1864–1935) и другие.

Особое место среди учеников К. Крона занимает А. Аарне (Antti Aarne, 1867–1925) — создатель указателя сказочных сюжетов, получившего международное признание, и У. Харва, до 1927 г. — Холмберг [Uno Harva (Holmberg), 1882–1949 — автор фундаментальных исследований мифологии финно-угорских народов, а также В.Й. Мансикка (Viljo Johannes Mansikka) — Вильо Петрович Мансикка, как уважительно обращались к нему российские коллеги. Этому ученому принадлежит особое место в истории не только финской, но и российской фольклористики XX столетия. С одной стороны, В.Й. Мансикка предпринимал свои научные исследования в магистральном русле финской фольклористики. С другой стороны, актуальнейшую для своего времени теоретическую проблематику он разрабатывал преимущественно на славянском материале, с широким привлечением не только литературы и фольклора западных и южных славян, но и с учетом данных по народной культуре других европейских наций. И вероятно, именно такая ориентация ученого позволила ему вслед за К. Кроном серьезно заняться сравнительным методом — сопоставительным изучением фольклора славянских и финно-угорских народов.

Синтезирующая многодисциплинарность сферы научных занятий В.Й. Мансикки определила и своеобразие его места в истории и финской, и российской академической науки первой половины XX в. Исследователи древнерусской литературы, русских народных говоров, религии восточных славян и заговоров всегда ссылаются на его работы в этих областях. При историографическом описании развития финской фольклористики исследователи справедливо подчеркивают, что «Mansikka represented a special and a very important field in Finnish folklore research»<sup>19</sup>.

Однако до сих пор не существует исследования, в котором жизненный путь и научное наследие В.Й. Мансикки были бы охарактеризованы во всей полноте.

Большинство существующих на финском языке исследований представляют собой лишь развернутые некрологи<sup>20</sup>, а последнее из них опубликовано в издании «Сто лет финской фольклористики»<sup>21</sup>.

Попытаемся восполнить этот пробел, опираясь не только на опубликованные труды ученого (книги, статьи, рецензии на труды коллег), но и на документы, хранящиеся в его личном архиве. Это прежде всего «Список достижений В.Мансикки», составленный им самим (то, что теперь принято называть Curriculum vitae), а также рукописи его неизданных работ и черновые материалы, которые позволяют составить представление не только о том, над чем работал ученый, но и

<sup>19</sup> Finnish folklore research 1828–1918. By Jouko Hautala, Professor of Finnish and Comparative folklore research, Helsinki University. Helsinki, 1968. P. 147.

<sup>20</sup> Sulo Haltsonen. V.J. Mansikka 60-vuotias. Virittaja; V.J. Mansikka. Lud 38. 1948; Martti Haavio. Viljo Johannes Mansikka. — Suomalaisen tiedeakatемian esitelmät ja pöytäkirjat 1947; Sitzungberichte der Finnischen Akademie der Wissenschaften 1947. 1949.

<sup>21</sup> Pekka Hakamies. Viljo Johannes Mansikka // Sata vuotta suomalaista folkloristiikkaa. Helsingin yliopiston folkloristiikan laitoksen toimite 9. Toim. Eeva-Liisa Kinnunen. Helsinki, 1991. S. 25–31.

понять, почему некоторые его замыслы остались неосуществленными<sup>22</sup>.

В.Й. Мансикка родился 7 октября 1884 г. в г. Выборге в купеческой семье. 3 июня 1903 г. он окончил классический лицей г. Выборга, в 1905 г. — Гельсингфорсский Александровский Университет и получил степень, соответствующую бакалавру, — стал кандидатом философии.

Как и другие ученики К. Крона, В.Й. Мансикка обратился к изучению устной народной поэзии. Но если А. Аарне вслед за учителем посвятил себя изучению сказок, то Мансикка, как и другие ученики этого великого фольклориста, оказался под несомненным влиянием его работы, посвященной проблеме возникновения заговоров<sup>23</sup>, опубликованной в 1901–1902 гг. (с концепцией этой работы еще до ее опубликования решительно дискутировал известный финский фольклорист А.Р. Ниemi)<sup>24</sup>.

Возможно, что именно стремление подтвердить концепцию учителя анализом конкретного материала заговоров и обусловило появление диссертационных исследований двух учеников К. Крона — К. Левона<sup>25</sup> и И.В. Ювелиуса<sup>26</sup>. Вслед

<sup>22</sup> «Список достижений» (Ansioluettelo) включает краткую автобиографию ученого и библиографию его трудов, которая, видимо, постоянно пополнялась: почерк автора на первых и последних страницах этого документа существенно различается. См.: Отдел рукописей и редких книг Славянской библиотеки Университета г. Хельсинки. Coll. 143.1. JL 1–10. Перевод с финского Э.Г. Рахимовой.

<sup>23</sup> Krohn K. Wo und wann entstanden die finnischen Zaubervlieder? // Finnisch-ugrische Forschungen. Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach- und Volkskunde nebst Anzeiger № 1. Helsingfors, 1901. S. 52–72, 147–181. no. 2. Helsingfors. S. 106–108.

<sup>24</sup> Niemi A.R. Loitsurunoutemme synnystä (О возникновении нашей заговорной поэзии) // Virittaja, 1899. S. 49–62. Ср.: Finnish folklore research 1828–1918. P. 118.

<sup>25</sup> Levón Kaarlo. Tutkimuksia loitsurunojen alalta. Verensulkusanat ja raudan sanat (Исследования заговоров: слова для остановки крови, слова от железа). Диссертация. Tampere, 1904.

<sup>26</sup> Juvelius J.W. Lansi-Suomen kaarmeen loitsut (Заговоры от змей в Западной Финляндии). Диссертация. Turku, 1906.



за ними к изучению финно-угорских заговоров обратились О.Й. Бруммер<sup>27</sup>, Ф.А. Хэстэско<sup>28</sup> и В.Й. Мансикка, почти одновременно готовившие свои диссертации.

В 1906 г. Александровский стипендиат В.Й. Мансикка приехал в Санкт-Петербург для работы над своими исследованиями, уже состоявшимися как автор обширной статьи «Das Lied von Ogoi und Hovatitsa», опубликованной в получившем признание научной общественности периодическом издании «Finnisch-ugrische Forschungen»<sup>29</sup>.

В этой статье В.Й. Мансикка вслед за Ю. Кроном<sup>30</sup> и К.А. Франсилой<sup>31</sup> исследует проблему финско-русских фольклорных связей на материале финской песни о девушке Огой, ее брате и юноше Ховатица. Для анализа ученый отобрал в Архиве Финского литературного общества десять вариантов этой песни, записанной в трех приграничных карельских приходах: Суйстамо, Импилахти и Суоярви, где она только и бытовала. Причем, как особо подчеркивает автор, он выбрал прежде всего записи, сделанные «с большим перерывом» («in recht grossen zwischenraumen») — в 1846, 1884, 1900 гг., а также в 1847 и 1901 г. Все тексты зафиксировали авторитетные

<sup>27</sup> Brummer O.J. Ober die Bannungsorte der finnischen Zauberlieder // Mémoires de la Société Finno-ougrienne. 28. Helsingfors, 1908; его же. Koin sanat Lansi-Suomessa (Слова от язв в Западной Финляндии) // Suomi IV: 6, 3. С. 94–131. Helsinki, 1909.

<sup>28</sup> Hästeskö F.A. Lansi-suomalaiset tautien loitsut (Западно-финские заговоры против болезней) // Suomi IV: 9, 1. Helsinki, 1910 (и диссертация).

<sup>29</sup> Mansikka V.J. Das Lied von Ogoi und Hovatitsa (Veröffentlichungen des folklörischen Seminars) // Finnisch-ugrische Forschungen. Zeitschrift für Finnisch-ugrische Sprach- und Volkskunde. Unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von E.N. Setaia und Kaarle Krohn. Sechster Band. 1906. Helsingfors; Leipzig. S. 40–65.

<sup>30</sup> Krohn Julius. Suomalaisen Kirjallisuuden historia I. Kalevala (История финской литературы. I. Калевала). Helsinki, 1885. S. 347–350.

<sup>31</sup> Franssila K.A. Kansanrunouden tutkimuksia I. Iso tammi liitteineen (Исследования народной поэзии. I. Большой дуб). Suomi III: 18. Helsinki, 1900.

финские собиратели: D.E.D. Europaeus, Fr. Polén, Hj. Basilier, Iivo Härkönen, O. Relander<sup>32</sup>.

В.Й. Мансикка провел поистине филигранный анализ всех десяти вариантов финской песни в сопоставлении с отдельными мотивами, эпизодами, характеристиками персонажей былин об Алеше Поповиче и братьях Сбродовичах, Хотене Блудовиче, Иване Гоудиновиче, с балладными песнями о вдове, пропившей свою дочь, и с русскими апокрифическими духовными стихами о крещении младенца Иисуса Христа, установив за счет этого, что в мотиве имянаречения имени финской песни взяты из православного календаря. В то же время песня об Огой и Ховатице была систематически сопоставлена с карело-финскими песнями калевальской метрики («Выкуп девицы» — *Lunastettava neito*) и с распространенным мотивом «Песенных саней» (*Runoreki*).

В ходе анализа В.Й. Мансикка установил, что в основе финской баллады лежат мотивы всех названных выше произведений русского фольклора, которые органично соединились с мотивами финских народных песен. Творческий синтез несводим к простой механической контаминации сюжетных элементов (мотивов и эпизодов) — в тексте песни соединились

<sup>32</sup> Записи, сделанные в течение второй половины XIX века, а также Ахтия в 1908 г., Вьяйсяненем в 1917-м, были позднее, в 1931 г., опубликованы в книге 2 «приладожско-карельского» раздела VII финского дефинитивного издания рун «калевальской метрики» — *Suomen kansan vanhat runot* (Древние руны финского народа): SKVR VII. 2, издававшегося в рамках серии *Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia* под номером SKST 143, редактором тома А.Р. Ниemi: SKVR VII. 2. *Raja-ja Pohjois-Karjalan Runot. Muita kertovaisia runoja* [Toisinnot 934–1480]. Варианты руны на этот сюжет составили менее 10 номеров с 1303 по 1313, считая повторные записи от того же исполнителя. Часть вариантов, особенно относящиеся к суоярвскому приходу: записанные И. Хяркконеном, Ахтия и Вьяйсяненем от Васси Григорьевны Харакка в д. Куйкканиеми № 1311, а, б, и Басилиером от Ирины Богдановой из Кодаярви № 1310, — отчетливо запечатлели ливвиковские диалектные черты, отличающиеся от саво-карельского диалекта лютеранских исполнителей из Приладжья. Данные о публикации сообщила Э.Г. Рахимова.

более мелкие компоненты песенной фактуры, что ученый проследил на самых разных уровнях сложившейся художественной системы, обнаружив: «Aus diesem Chaos ist schliesslich ein einheitliches ganzes erwachsen» — «Из этого хаоса в конце концов выросло единое целое»<sup>33</sup>.

Молодому ученому удастся логически стройно обрисовать динамику бытования этой песни во времени — от гипотетического в духе постулатов историко-географического метода складывания безымянным певцом из разрозненных элементов через отшлифованное устным бытованием разнообразие вариантов к постепенной деформации и угасанию ее бытования.

Уже в третьем номере «Этнографического обозрения» была опубликована рецензия семнадцатилетнего Н.С. Трубецкого (который только еще готовился к поступлению на историко-филологический факультет Московского университета) на эту работу В.Й. Мансикки. Отметив, что «движение к изучению финской народной поэзии в связи с русской сильно проникает в среду финских ученых, и талантливым представителем этого направления является молодой финский исследователь Вильо Мансикка», Трубецкой дает краткую аналитическую характеристику этой работы и в заключение особо подчеркивает: «Но для нас, русских, статья В. Мансикки имеет и специальный интерес, как еще новый опыт сравнительного изучения, на которое наши русские ученые смотрят, к сожалению, слишком пренебрежительно»<sup>34\*</sup>.

Как мы увидим дальше, Н.С. Трубецкого и В.Й. Мансикку всю жизнь будут связывать дружеские отношения, основанные на общности научных интересов.

<sup>33</sup> Mansikka V.J. Das Lied von Ogoi und Hovatitsa... S. 64.

<sup>34</sup> Н.Т. [Рец. на] V.J. Mansikka. Das Lied von Ogoi und Hovatitsa (Veröffentlichungen des folkloristischen Seminars) // Finnisch-ugrische Forschungen, 1906 J., B. VI, H. I. S. 40–65 // Этнографическое обозрение. 1907. № 3. М., 1907. С. 124–125.

В том же самом номере «Этнографического обозрения», где напечатана рецензия Н.С. Трубецкого, увидела свет статья В.Й. Мансикки «Алеша Попович и Иван Годинович в Финляндии», представляющая собою русский вариант работы «Das Lied von Ogoi und Novatitsa», чего не скрывает и сам автор<sup>35</sup>, отсылая читателя к более подробному анализу тех или иных положений в публикации в «Finnisch-ugrische Forschungen».

По сравнению с немецкоязычным русскоязычный вариант статьи подвергся значительной переработке: здесь не повторяется анализ песенного текста, главное место отведено аргументированному изложению результатов исследования. Поскольку статья адресована представителям другой научной школы, чем финская, В.Й. Мансикка не просто характеризует материал своего исследования, но прежде всего четко формулирует методологические принципы, которым он следует как сторонник географического метода (иногда он именуется его сравнительно-географическим, иногда — историко-географическим). Это прежде всего убежденность, что для исследователя устной народной поэзии необходимо обращение к сделанным в пределах одной территории в разное время записям одного и того же произведения, чтобы проследить в динамике историю его формирования и развития:

«Географический метод, применение которого возможно там, где имеются записи, сделанные в разные времена из каждого прихода, даже селения, показывают наглядным образом, как происходит постепенный рост какой-нибудь песни приставлением к ней сказителем стереотипных строф и целых выражений, путем заимствования из готового песенного запаса или сочинением новых стихов, по смыслу подходящих и необходимых»<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Этнографическое обозрение. 1907. № 7. С. 28–41.

<sup>36</sup> Мансикка В.Й. Алеша Попович и Иван Годинович в Финляндии // ЭО. № 3. 1907. С. 30.

Написанная на основе статьи «Das Lied von Ogoi und Novatitsa» статья «Алеша Попович и Иван Годинович в Финляндии», наряду с тонкой тщательностью предметного филологического анализа финской песенной традиции, обогатилась теоретическими выводами о путях сравнительно-исторического изучения финско-русских фольклорных взаимосвязей. В этом «нередко открываются заманчивые перспективы сближения, любопытных параллелей с произведениями русской народной словесности, но научное решение их может только основываться на почве реальных данных, необходимых для серьезных выводов»<sup>37</sup> (курсив мой. — А.А.). Эти установки убедительно подтверждаются обобщенными результатами проведенного автором исследования.

Но основное внимание В.Й. Мансикки в 1906–1908 гг. было обращено к исследованию заговоров, результаты которого были изложены в статьях, опубликованных в российских научных изданиях<sup>38</sup>, а затем обобщены в книге «Über Russische Zaubersprüche mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen», опубликованной в 1909 г. и в том же году защищенной в качестве диссертации.

Подчеркивая, как мы увидим, в своей трактовке заговорно-заклинательной поэзии славян христианскую апокрифическую составляющую, христианским элементам он уделял в те годы большое внимание и при обращении к мотивам карело-финской эпической поэзии<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Мансикка В.Й. Алеша Попович и Иван Годинович... С. 28.

<sup>38</sup> Мансикка В.Й. К изучению заговоров (Заметка по поводу недавно появившейся книги А.В.Ветухова) // Известия ОРЯС. Т. XIII. Кн. 3–4. С.-Пб., 1908. С. 376–383; Мансикка В. [Рец. на] Н.Н.Виноградов. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр. 1-й. С.-Пб., 1908–1909; Мансикка В. Представители злого начала в русских заговорах // Живая старина. Вып. IV. С.-Пб., 1909. С. 1–30.

<sup>39</sup> Mansikka V.J. Kleinere Beiträge zur Balder-Lemminkäinen Frage // Finnisch-ugrische Forschungen VIII. Helsingfors, 1908; его же: Ristinpäulegenda ja suomalaisen runo Isosta Tammesta (Легенда о Крестном древе и финская руна

Как указывает сам автор в «Предисловии» к труду о заговорах, книга первоначально задумывалась как исследование заговоров против кровотечения и от вывихов на финно-угорском материале, но возможность систематического привлечения русских архивных материалов (ученый, имевший доступ к книжным фондам в обеих столицах, работал в архивах Императорской Академии наук и Публичной Библиотеки в Санкт-Петербурге, Румянцевской библиотеки, Этнографического общества и библиотеки Св. Синода в Москве) заставила его внести коррективы в свой замысел. Книга получила название «О русских заговорных формулах. С учетом заговоров на кровь и от вывихов». В ней финно-угорский пласт фольклорных материалов привлечен в сравнительном плане (наряду со шведскими, норвежскими, немецкими, латышскими, польскими, украинскими, белорусскими, сербскими, хорватскими, болгарскими, цыганскими, румынскими изустными записями, позволяющими составить представление «о всей европейской народной традиции», а также с привлечением письменных памятников: западноевропейских лечебников и евангельских текстов.

Правда, специальное внимание финно-угорским заговорам уделено в завершающем книгу «Финно-угорском приложении»<sup>40</sup>, в котором анализируются заговорно-заклинательные тексты, записанные от финнов, карелов, вепсов, мордвы, марийцев (до революции именовавшихся «черемисами»), удмуртов («вотяков»). В своих убедительных и предметно аргументированных построениях В.Й. Мансикка, по его собственному признанию, исходит из гипотезы своего учителя: «Den Grund zu einer gedeihlichen Durchforschung der finnisch-ugrischen Zaubersformeln hat K.Krohn gelegt mit seiner gelehrten

о Большом дубе) // Suomalaisen Tiedeakatemia esitelmät ja pöytäkirjat. 1909. № 1. S. 179–200.

<sup>40</sup> Mansikka V.J. Über Russische Zaubersformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. S. 289–305.

Studie, in der er über die Existenz einer gemeinschaftlichen finnischen Zauberspruchpoesie zu einem negativen Resultat gelangt und zugleich den Gedanken ausspricht, dass die Formeln der in Russland ansässigen Völker finnischen Stammes von den Russen übernommen seien. Unsere Aufgabe wird es hier sein diese Ansicht durch neue Tatsachen zu stützen»<sup>41</sup>.

Но основное место в книге занимает исследование заговоров «славяно-русских» (Slavisch-russischen), по терминологии самого ученого. На основе проделанного анализа он стремится доказать, что заговорная традиция не ведет свое начало с языческих времен, что источником эпических элементов в заговорах не являются эпизоды из жизни дохристианских божеств, которых затем вытеснили христианские святые. Исходным пунктом работы В.Й. Мансикки служило программное для историко-географического метода убеждение, что заговоры, оформившиеся и записанные в христианскую эпоху, испытали влияние знатоков библейской, апокрифической и духовной символики<sup>42</sup>.

Анализируя сюжеты и мотивы заговоров (от детского плача, встреча с чертом, о «чудесном» мужике, о падении с неба некоего существа), В.Й. Мансикка выявил их источники —

<sup>41</sup> *Mansikka V.J.* Über Russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. S. 299: «Основы изучения финно-угорских заговоров заложил К. Крон в своем исследовании, в котором он приходит к отрицательным выводам относительно существования общешинской заклинательной поэзии и одновременно высказывает мысль о том, что формулы родственных с финским коренных народов России были заимствованы у русских. Наша задача — подкрепить эту точку зрения новыми фактами».

<sup>42</sup> Примечательно, что по поводу проявившегося у Каарле Крона аналогичного стремления усматривать апокрифические источники в мотиве ранения колена Вяйнямёйнена из героико-мифологической руны в своей работе 2004 г. Лаури Харвилаhti говорит о неподтвержденности этой гипотезы и необходимости сфокусировать внимание на синхронном анализе текстов руны: Харвилаhti Л. Синхронное и диахронное видение калевальского песенного эпоса // Этнопоэтика и традиция. К 70-летию чл.-корр. РАН В.М. Гацака. Ред. А.И. Алиева, В.А. Бахтина, Э.Г. Рахимова. М.: Наука, 2004. С. 407.

различные апокрифы. Так, он считает, что «мотив заговора “встреча со злым существом”» был создан под влиянием апокрифа «Прение Господа с Дьяволом», в основе мотива появления «чудесного мужика» лежит апокриф «Как Христос плугом орал», а заговорные формулы «на кровь» возникли под влиянием апокрифов об убиении Захарии, кровь которого окаменела, и о ранах распятого Христа.

В.Й. Мансикка попытался отыскать упоминание о языческих богах не только в сюжетах и мотивах заговоров, но и в эпических формулах, однако и здесь «выявил исключительно христианские, апокрифические, близкие к преданиям представления. Все, что имело более глубокое значение в жизни Христа, нашло отражение в заговорах»<sup>43</sup>.

Вместе с тем ученый проследил и западное влияние на заговоры, выявив источники различных подробностей в латинских лечебных молитвах, немецких молитвах-напутствиях путешественнику, привел многочисленные примеры из западно- и восточноевропейских лечебников, в которых заговоры фиксировались начиная с XIII в.

Следует особо сказать о «Введении» к работе В.Й. Мансикки. Оно представляет собой источниковедческую и историографическую главу, в которой изложена история публикации и изучения русских заговоров. Но это историографическое введение только на первый взгляд. На самом деле В.Й. Мансикка — один из немногих исследователей того времени, кто рассмотрел историю русской фольклористики в контексте фольклористики европейской, проследив влияние немецкой историко-филологической школы (братьев Гримм, Куна, Шварца, М. Мюллера) на российских ученых, специально очертив эволюцию их взглядов на жанр заговора. Характеристики, которые В.Й. Мансикка дал работам Ф.И. Буслаева, А.Н. Афанасьева, Н.В. Крушевского и даже А.А. Потебни

<sup>43</sup> *Mansikka V.J. Über russische Zauberformeln...* С. 97–98.



и А.Н. Веселовского, пусть даже в них проявились юношеский максимализм и категоричность суждений, основаны, однако, на глубоком и вдумчивом знании предмета.

Совершенно закономерно, что работа В.Й. Мансикки, посвященная заговорной поэзии, получила теплый прием как в Финляндии, где она была защищена в качестве диссертации, так и в России, где была опубликована на нее одобрительная рецензия<sup>44</sup>.

На 1910–1912 гг. В.Й. Мансикка вновь удостоился чести стать Александровским стипендиатом, т.е. получил стипендию от Александровского Гельсингфорского университета, а на 1913–1914 гг. — стипендию Розенберга. Это позволило ему еще более интенсивно продолжать свои исследования в России, где, как писал он сам, «всюду встретил дружеское к себе расположение».

В эти годы ученый публикует преимущественно в научной периодической печати Финляндии ряд работ, посвященных финно-угорским заговорам, иным мифологическим и легендарным представлениям финнов<sup>45</sup> и отдельным сюжетам в повествовательных и лирических рунах «калевалской метрики»<sup>46</sup>. Об этом свидетельствует перечень его основных журнальных публикаций в 1909–1915 гг.

<sup>44</sup> Е.Е. [Рец. на] V.J. Mansikka. Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. Helsinki, 1909. // ЭО. 1909. № 1. С. 77–79.

<sup>45</sup> Mansikka V.J. Ensimmäisistä kristillisistä amuleteista (О первых христианских амулетах) // Historiallinen Aikakauskirja 7, 1909. IV, 137–147; его же. Piritys < Spiritus (О происхождении образа Пиритюса от Спиритуса) // Virittäjä 14, 1910, 137–139; его же. Der Blaue Stein in der finnischen Volkstradition // Finnisch-ugrische Forschungen XI, I. — 22; его же. Taikojen aarraitasta (Из сокровищницы колдовских действий) // Virittäjä 18, 1914, 57–67.

<sup>46</sup> Mansikka V.J. Legendat ihmeellisestä sunnynnäytelmästä (Легенды о чудесном рождении) // Kaukomieli IV; Mansikka V.J. Lauluaihe Kaukaa näkyvästä kylästä (Песенная тема видной издалека деревни) // Virittäjä 14, 1910, s. 82–85; его же. Laulu hirsin Kylvöstä (Песня о посеве проса) // Virittäjä 14, 1910, s. 139–140; его же. Runo Vellamon neidon onginnasta (Руна о выуживании Девы Велламо) // Suomalais-ugrilaisen seuran aikakauskirja 30:21, 1–4, 1913–1918.

Однако главное его внимание обращено на славистические исследования: на изучение древнерусской литературы, с одной стороны, и русских народных говоров, с другой.

В 1913 г. в авторитетной серии «Памятники древней письменности и искусства», CLXXX, «...по распоряжению Комитета, состоящего под Высочайшим Государя Императора покровительством Императорского Общества Любителей Древней Письменности, была издана книга В.Й. Мансикки “Житие Александра Невского. Разбор редакций и текст”».

В нее вошло исследование (с. 1–225), в котором подробно охарактеризована русская литература, «имеющая отношение к татарскому нашествию», и специально «Слово о погибели Русской земли», но основное внимание уделено «Житию Александра Невского». В.Й. Мансикка характеризует содержание этого памятника, обозначает проблему его авторства, стремится выявить различные влияния на него. Но особенно подробно исследуются различные редакции «Жития Александра Невского»: две группы списков первоначальной редакции, его летописные обработки, Список Императорской Публичной Библиотеки, затем новая редакция «Жития», ее Владимирская редакция, редакция Василия-Варлаама, вошедшая в «Степенную книгу». Внимательно охарактеризованы переделки Василюевой редакции «Жития»: «Проложная» и ее новейшая обработка, переделка Тита. Не менее детально описана редакция Ионы Думина и различные ее переделки: сокращенная редакция Викентия, Список Императорской Публичной Библиотеки.

В заключении, опираясь на работы А.Энгельмана, В. Ключевского, С.К. Шамбинаго и А.А. Шахматова, В.Й. Мансикка прослеживает влияние «Жития Александра Невского» на древнейшую литературу, в особенности — на летописную повесть о Мамаевом побоище, на «Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русаго», на «Житие царя Феодора Ивановича», приводит отдельные

указания на общие черты «Жития Александра Невского» со «Сказанием о Довмонте», которое включают Псковские летописи.

В приложении к исследованию (с. 1–137 второй пагинации) опубликованы списки различных редакций «Жития Александра Невского» (первоначальной, второй, Владимирской, Василия-Варлаама, Ионы Думина).

Публикацию каждой редакции сопровождает краткий, но емкий комментарий, где не только приводятся данные о месте хранения печатаемого списка, но и характеризуются его полнота, степень сохранности, называются другие списки этой редакции [иногда — единственный (с. 11 второй пагинации) иногда — многочисленные (с. 16 второй пагинации)], не только хранящиеся в различных архивах, но и опубликованные (с. 16, 18 второй пагинации). В постраничных сносках приводятся разночтения в списках и немногочисленные уточнения публикатора, включаемые в текст.

Не только в заметке «От автора», предваряющей издание, но и при всяком подобающем случае В. Мансикка с искренней благодарностью приводит имена коллег, которые предоставили ему возможность пользоваться своими материалами, как это сделал М.Н. Сперанский (с. 18 второй пагин.) или Н.П. Лихачев, или просто указали ему на существование списка (как это сделал И.А. Бычков, назвавший ему один из списков Владимирской редакции «Жития»), или консультировали его при подготовке того или иного списка (как Л.Н. Майков). «Свою глубокую благодарность» ученый адресует прежде всего «академику А.А. Шахматову, к любезной помощи которого ему не раз приходилось прибегать» и на чьи труды он неоднократно ссылается в этой книге.

Вскоре после выхода в свет книга «Житие Александра Невского. Разбор редакций и текст» была отрецензирована

С. Богуславским<sup>47</sup>. Подробно охарактеризовав содержание этого «капитального труда В.Мансикки» и высказав ряд критических замечаний, С.Богуславский заключает: «Подводя итоги сказанному, мы должны заметить, что труд г. Мансикка, несмотря на предполагаемые нами недочеты, значительно углубил и расширил новыми материалами и выводами малоисследованный вопрос о житии великого князя Александра; поэтому мы вправе говорить о рассматриваемом исследовании, как о ценном вкладе в небогатую монографиями литературу по русской автобиографии»<sup>48</sup>. О ценности этой работы В. Мансикки свидетельствует сам факт появления ее репринтного издания в ГДР<sup>49</sup>.

Одновременно с кропотливой работой над книгой «Житие Александра Невского» В. Мансикка начинает систематически выезжать в экспедиции на Русский Север для сбора материалов по великорусским говорам. Такой поворот интересов ученого не был случайным.

Именно в эти годы все больший размах приобретала деятельность Московской диалектологической комиссии, созданной в 1904 г. «благодаря стараниям академика А.А. Шахматова»<sup>50</sup> при Отделении русского языка и словесности Императорской Академии Наук из молодых московских ученых

<sup>47</sup> Богуславский С. К вопросу о первоначальном тексте жития вел. кн. Александра Невского // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук 1914 г. Т. XIX. Кн. 1–2. СПб., 1914. С. 260–277. (О рецензии на книгу В. Мансикки мне сообщил А.С. Демин, за что приношу ему свою благодарность. — А. А.)

<sup>48</sup> Богуславский С. К вопросу о первоначальном тексте... С. 277.

<sup>49</sup> Mansikka V. Žitie Aleksandra Nevskago. Reprint der Originalausgabe 1913 nach dem Exemplar der Universitätsbibliothek Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik. Leipzig, 1984.

<sup>50</sup> Краткий очерк возникновения Московской диалектологической Комиссии и ее деятельности за первое десятилетие (1904–1914 г.) // Труды Московской диалектологической комиссии. Под ред. Д.Н. Ушакова. Вып. 3. Варшава, 1914. С. 221.

«для составления диалектологической карты великорусских говоров»<sup>51</sup>.

Комиссия получила помещение для хранения своей библиотеки и проведения заседаний в Историческом музее, возможность публиковать программы для собирателей материалов по русским говорам<sup>52</sup> и «Труды» в журнале «Русский филологический вестник».

Академия наук регулярно выделяла средства для организации диалектологических экспедиций. Средства эти были ограничены, и поэтому в большинстве случаев члены Комиссии занимались сбором диалектологических материалов на собственные средства, как правило, во время летних каникул. Несмотря на скудное финансирование, число лиц, готовых приобщиться к сбору диалектологических материалов, постоянно росло. Если в 1904 г. в Комиссию входило 13 человек (председатель — академик Ф.Е. Корш, товарищ председателя — Д.Н. Ушаков, члены Комиссии: проф. Р.Ф. Брандт, В.А. Городцов, В.П. Добровольский, проф. А.Е. Крымский, И.К. Линдерман, А.В. Михайлов, А.В. Марков, проф. В.К. Поржезинский, проф. М.Н. Сперанский, С.А. Шобер и проф. В.Н. Щепкин)<sup>53</sup>, то в 1914 г. Комиссия насчитывала уже 30 членов. Особо выделим среди них акад. Е.Ф. Карского и

<sup>51</sup> В ежегодных отчетах Академии наук она значилась как «Комиссия для составления диалектологической карты русского языка, состоящая при Отделении русского языка и словесности Императорской Академии Наук».

<sup>52</sup> См., напр.: Краткая программа по собиранию особенностей русских говоров // Труды Московской диалектологической комиссии. Вып. 1. Варшава, 1908. С. 65–67; Программа для собирания сведений, необходимых для составления диалектологической карты русского языка. 1. Южновеликорусские говоры // Труды Московской диалектологической комиссии. Вып. 2. Варшава, 1910. С. 40–50; Программа для собирания сведений, необходимых для составления диалектологической карты русского языка. Северновеликорусские и средневеликорусские говоры // Труды Московской диалектологической комиссии. Вып. 3. Варшава, 1914. С. 1–5.

<sup>53</sup> Труды Московской диалектологической комиссии. Вып. 1. Варшава, 1908. С. 1.

молодых филологов — П.Г. Богатырева, Б.М. и Ю.М. Соколовых, Н.С. Трубецкого, Р.И. Якобсона и Н.Ф. Яковлева.

Кроме членов Московской диалектологической комиссии, сбором образцов речи занималось большое число энтузиастов, не всегда получивших филологическую подготовку.

В 1912 г. членом Московской диалектологической комиссии стал и В.Й. Мансикка, в 1911 г. выступавший на ее заседании с докладом «О говорах Грязовецкого уезда Вологодской губернии»<sup>54</sup> и опубликовавший к тому времени уже две работы, посвященные великорусским говорам. Первая — самое обширное диалектологическое исследование этого ученого — была написана на основе материалов, собранных им в 1910 г. во время его экспедиции в Шенкурский уезд<sup>55</sup>, вторая — по результатам его экспедиции в Грязовецкий уезд Вологодской губернии<sup>56</sup>.

Занимаясь сбором диалектологических материалов, В.Й. Мансикка использовал всякую возможность зафиксировать и заговоры.

Так, во время работы в диалектологической экспедиции «летом 1910 года в селениях, расположенных на берегах рек С. Двины, Кодемы и Леди», он фиксировал «“слова” из суеверной практики народа», составившие затем его публикацию «Заговоры Шенкурского уезда». *«В таком виде, как они записаны, с сохранением особенностей местного говора»*<sup>57</sup> напе-

<sup>54</sup> Краткий очерк возникновения Московской диалектологической Комиссии и ее деятельности за первое десятилетие (1904–1914 г.) // Труды Московской диалектологической комиссии. Под ред. Д.Н. Ушакова. Вып. 3. Варшава, 1914. С. 224.

<sup>55</sup> Мансикка В. О говоре Шенкурского уезда Архангельской губ. // Известия ОРЯС. 1912. Т. XVII. Кн. 2-я. СПб., 1912. С. 86–144.

<sup>56</sup> Мансикка В. Говор Грязовецкого уезда Вологодской губ. // Русский филологический вестник. Учебно-педагогический журнал, изд. под ред. Е.Ф. Карского. 1912 г. Т. LXVIII. № 4. Вып. 2. Варшава, 1912. С. 271–279; переиздано в: Труды Московской диалектологической комиссии. Под ред. Д.Н. Ушакова. Вып. 3. Варшава, 1914. С. 41–79.

<sup>57</sup> Мансикка В. Заговоры Шенкурского уезда. С. 125–136.

чатаны заговоры на темы: Обереги общего характера. Уроки, порча и т.д.; Кровотечение; Родимец; Веред; Укушение ужа; Зубная боль; Чесотка; Ожоги; Бородавка; Рождение ребенка; Полуночницы; Любовь приворожить; Тоску унять; Любовь отворотить; Девочек засаживать; Свадебный поезд останавливать; Красоту навести; Пьянство; Скотоводство; Охота; Рыбная ловля; Демонические существа и воздушные явления; Клопы.

К сожалению, В. Мансикка не приводит никаких сведений о своих информантах — только называет место записи заговора: «в селениях, расположенных на берегах рек С. Двины, Кодемы и Леги».

Самую значительную коллекцию северно-русских заговоров В.Мансикка собрал, занимаясь летом 1914 г. диалектологическими изысканиями в Пудожском уезде Олонецкой губернии. Она была опубликована только в 1926 г. в Праге<sup>58</sup>.

В архиве В.И. Мансикки, хранящемся в Отделе рукописей и редких книг Славянской библиотеки университета г. Хельсинки, нет материалов, относящихся к занятиям этого ученого проблемами русской диалектологии. Но в Санкт-Петербургском филиале Архива Российской академии наук в фонде А.А. Шахматова сохранилось шесть писем В.И. Мансикки к этому великому русскому ученому, написанных в 1910, 1914 и 1915 гг., позволяющих хотя бы «пунктирно» воссоздать этот период работы В. Мансикки в России. Нет сомнения, что это лишь часть постоянной переписки двух ученых, поскольку каждое письмо воссоздает какой-то определенный этап научной работы В.И. Мансикки в эти годы.

В одном из писем, датированном «16 мая по н. ст.» (судя по содержанию, 1910 г.) молодой ученый только еще определяет направление своих поисков в области сбора диалектологических материалов:

<sup>58</sup> Об этой публикации см. ниже.

«Глубокоуважаемый Алексей Александрович.

Ввиду того, что я намерен в скором времени поехать куда-нибудь в район сев[ерно]-великор[усских] наречий для изучения народного синтаксиса, я решил обратиться к Вам по следующим вопросам:

Во-первых: куда было бы по Вашему мнению полезнее всего отправиться? Это зависит, может быть, от того, какие местности представляют наиболее живой интерес, и отчасти, какие местности слабее всего представлены в ответах, поступавших в Академию, на программы, рассылаемые Академией. Разрешается ли мне воспользоваться этими ответами, конечно, той лишь частью, которая интересует меня? Еще было бы любопытно узнать, кто нынешним летом куда командирован Академией с диалектологической целью, и поедет ли кто именно в северные губернии... Скажу в заключение, что В.И.Чернышев указал мне города и селения по Сухоне и Двине как подходящее место для изучения народного синтаксиса»<sup>59</sup>.

Вероятно, А.А. Шахматов поддержал выбор для сбора диалектологических материалов мест «по Сухоне и Двине». В.Й. Мансикка отправился летом 1910 г. в Шенкурский уезд, который «...составляет самую южную часть Архангельской губернии. На западе он граничит с Каргопольским уездом Олонецкой губ., а на юге и востоке его ближайшие соседи — Вельский и Сольвычегодский уезды Вологодской губ. Важное культурное значение для уезда имеют протекающие через него реки Двина и Вага»<sup>60</sup>.

Разные районы Архангельской, Вологодской и Олонецкой губерний стали местом проведения диалектологических экспедиций В.Й. Мансикки также в 1912, 1913 и 1914 гг. Из его письма к А.А. Шахматову, датированного 22.XI.1910 года, мы узнаем, что В. Мансикка не ограничивался однократной фик-

<sup>59</sup> Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Фонд/Разряд 134. Оп. 3. Д. 913. Л. 11.

<sup>60</sup> Мансикка В. О говоре Шенкурского уезда Архангельской губ. С. 86.



сацией материалов по великорусским говорам, а стремился перепроверять и дополнять их:

«Глубокоуважаемый Алексей Александрович.

Я до сих пор ничего не писал о результатах своей летней поездки в Шенкурский край. Дело в том, что я намерен еще в декабре месяце побывать там же для проверки некоторых данных и для наблюдений в южной части уезда, где я летом не успел побывать. На основании своих материалов я потом составлю краткий опыт описания говора»<sup>61</sup>.

Вероятно, результаты второй поездки в Шенкурский край в декабре 1910 г. были учтены В.И. Мансикой при подготовке к печати материалов, собранных им летом того же года.

Из писем В.И. Мансикки к А.А. Шахматову мы также узнаем, что ученый не только сам занимался сбором диалектологических материалов, но и привлекал к этой работе новых лиц из числа местных жителей. В его письме от 13.XI.1910 г. читаем: «Адрес желающего заняться собиранием материалов по народному говору Кемского уезда следующий: Архангельская г., Кемский уезд, Село Коложма, ссыльному Александру Александровичу. О. Арк. Грандиловский из Архангельска, писавший о Холмогорском говоре, тоже желал бы продолжить свои занятия по северным говорам. Он был бы не прочь покидать на время свою священническую службу и отправиться куда-нибудь на работу по предложению Академии»<sup>62</sup>.

В другом письме, от 20.XI.1910 г. В.И. Мансикка сообщает А.А. Шахматову:

«Мне пишет один ссыльный Кемского уезда и предлагает мне свой словарный материал, собранный среди поморян и заключающий в себе "более 1000 слов, особо выдающихся в говоре

<sup>61</sup> Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Фонд/Разряд 134. Оп. 3. Д. 913. Л. 4.

<sup>62</sup> Там же. Л. 1.

крестьян-поморов”. Я предложил ему подарить свою коллекцию Академии Наук... Кроме того, он предлагает свои услуги для описания местного говора. Я обещал выслать из Петербурга ему Академическую программу»<sup>63</sup>.

В.Й. Мансикка обсуждал с А.А. Шахматовым маршрут не только своей первой, но и последующих диалектологических экспедиций. К сожалению, их переписку за 1911–1913 гг. нам пока не удалось обнаружить, но письма В.Й. Мансикки к А.А. Шахматову, датированные 1914 г., позволяют высказать такое предположение. Так, В.Й. Мансикка пишет А.А. Шахматову в письме от 16.III.1914 г.:

«Глубокоуважаемый Алексей Александрович. Я опять намерен пользоваться летними каникулами для диалектологических целей. Местом наблюдений я выбрал для первой поры тот же Никольский уезд (Вол. Губ.), где я уже успел кое-что собрать. При изучении назв[анного] района я думаю заняться соседними уездами, хотя впрочем еще не выяснил себе маршрута. Поэтому, прежде чем беспокоить Академию относительно необходимого «открытого листа», я решил обратиться к Вашей любезной помощи и предварительно посоветоваться с Вами. Меня самого очень интересует Олонецкая губерния ... Не меньшую слабость питаю к Псковскому говору. Но не имею понятия, что важнее с Вашей точки зрения, и вообще какой вопрос в настоящее время больше всего занимает специалистов по сев[ерно]-великор[усским] говорам. Буду очень рад, если Вы разъясните мне эти сомнения и вопросы»<sup>64</sup>.

Вероятно, А.А.Шахматов ответил на это письмо, и уже 9.IV.1914 г. В.Й. Мансикка сообщает академику о принятом решении:

<sup>63</sup> Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Фонд/Разряд 134. Оп. 3. Д. 913. Л. 3–4.

<sup>64</sup> Там же. Л. 6–7.

«Я окончательно остановился на Олонецкой губернии], говорами которой я давно интересуюсь. Чтобы не слишком топтаться, я пока откладываю посещение других названных Вами местностей на другое подходящее время»<sup>65</sup>.

В этих же письмах В.Й. Мансикка благодарит Шахматова за присланную ему книгу<sup>66</sup>, сообщает о ходе своих других научных занятий:

«Моя “Тверская письменность” сейчас отдыхает в ожидании случая посетить ее родину, к чему представится возможность не раньше лета. Пока только собран материал для биографии Тверских князей, которую прежде всего буду заниматься»<sup>67</sup>.

К сожалению, нам ничего не известно об этой работе Мансикки: ее названия нет ни в одной библиографии работ ученого, в том числе и в библиографии, составленной им самим; не удалось обнаружить каких-либо ее следов в архиве ученого.

А.А. Шахматов не только помогал В.Й. Мансикке советами в выборе маршрута его диалектологических экспедиций: труды русского академика были стимулом для новых научных поисков молодого финского ученого. В своей статье «Заметки о говоре Никольского уезда», опубликованной в 1915 г., Мансикка писал:

«В первый раз я посетил Никольский уезд, Вологодской губернии, несколько лет тому назад, когда в ученых кругах заинтересовались историей дифтонгов “yo” и “ie” в великорусских говорах. Между тем, после фонетических наблюдений норвежского ученого Брока, изучавшего фонетику Тотемского говора, появилась недавно работа А.А.Шахматова, посвященная изучению одного из переходных говоров Рязанской губ. Этот последний труд,

<sup>65</sup> Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Фонд/Разряд 134. Оп. 3. Д. 913. Л. 4.

<sup>66</sup> Там же. Л. 1.

<sup>67</sup> Там же. Л. 6.

представляющий большую научную важность, благодаря строгой системе и умению автора открывать любопытные исторические перспективы, несомненно надолго останется образцом для русских диалектологов. Под свежим впечатлением прочитанного описания А.А. Шахматова я вторично совершил поездку в Никольский уезд с целью проследить, насколько верно данные Никольского говора укладываются в рамки новой системы»<sup>68</sup>.

Диалектологическая экспедиция, предпринятая В.Й. Мансиккой в 1914 г., — единственная, которая финансировалась Петербургской Академией наук. Член Комиссии по составлению диалектологической карты, получивший финансовую поддержку, должен был представить письменный отчет — он, как правило, публиковался. Увидел свет и «Отчет о научных занятиях В.Й. Мансикки»:

«Благодаря содействию Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук, я имел возможность посвятить лето текущего года изучению двух северно-великорусских говоров.

Во-первых, я занимался говорами восточной части Пудожского уезда по течению рек Кены и Онеги. Заинтересовавшись распространением говоров названной группы, я посетил и западную часть уезда, где уже существует другой говор. Попутно я записал около 200 заговоров и несколько былин.

Во-вторых, я посетил Никольский уезд Вологодской губернии, где я побывал уже раньше, несколько лет тому назад. Настоящая поездка должна была пополнить ранние записи. Особенное внимание я обратил на юго-западную часть уезда, где существуют дифтонги “yo” и “ie”, сделавшиеся в последнее время предметом живого интереса среди ученых диалектологов.

Свои материалы я надеюсь опубликовать в скором времени»<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Мансикка В. Заметки о говоре Никольского уезда // Известия ОРЯС. Т. XIX. Кн. 4. Пгр., 1915. С. 201.

<sup>69</sup> Отчет Комиссии по составлению диалектологической карты русского языка // Отчет о деятельности Отделения русского языка и словесности

Действительно, часть этих материалов: «Заметки о говоре Никольского уезда» и «О говоре северо-восточной части Пудожского уезда», — увидели свет уже в следующем, 1915 г.<sup>70</sup>

Вскоре после публикации этих работ В.Й. Мансикка отправил А.А. Шахматову письмо, в котором писал:

«Глубокоуважаемый Алексей Александрович! Я очень благодарен за то, что Вы поместили обе статьи в одном выпуске. Надеюсь получить в скором времени от Типографии оттиски; я особо не просил их, так как был уверен, что они всегда полагаются. На днях вышлю Вам с К.И. Аробажиным свои “Пудожские заговоры”. Может, для них найдется место хотя бы в Живой Старине»<sup>71</sup>.

Вклад В.Й. Мансикки в поддержание российско-финских филологических взаимосвязей не исчерпывался самоличным внедрением достижений историко-географической методологии в изучение славяно-русского материала в рамках собственных научных изысканий. Следует подчеркнуть, тем не менее, что уже это весомо содействовало продвижению открытий и поисков финских ученых в российскую науку. Однако молодой ученый использовал и другой, прямой путь популяризации достижений финской научной школы в России — он регулярно печатал в ведущих российских научных журналах рецензии на работы своих финских коллег — А. Аарне, К. Крона, К.Ф. Карьялайнена, У. Холмберга-Харва.

Так, в 1909 г. в «Живой старине» была напечатана его рецензия на книгу А. Аарне «Vergleichende Marchenforschungen». Подробно охарактеризовав «наиболее важные и любопытные

---

Императорской Академии Наук за 1914 г., сост. акад. Н.А. Котляревским. Пгр., 1914. С. 86.

<sup>70</sup> Мансикка В. О говоре северо-восточной части Пудожского уезда // Известия ОРЯС. Т. XIX. Кн. 4. Пгр., 1915. С. 143–173; Мансикка В. Заметки о говоре Никольского уезда // Там же. С. 200–216.

<sup>71</sup> Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Фонд/Разряд 134. Оп. 3. Д. 913. Л. 13.

критерии “так называемого сравнительно-географического метода”, представителем которого является Антти Аарне», В.Й. Мансикка затем кратко излагает выводы, к которым пришел финский сказковед в процессе поисков прародины трех сказочных мотивов (о чудесном перстне, о трех чудесных вещах и о чудесной птице с письмом на крыльях), и завершает свой анализ заключением: «Рекомендуем книгу как превосходный образец для русских исследователей сказок»<sup>72</sup>.

В том же 1909 г. в «Этнографическом обозрении» увидела свет рецензия В.Й. Мансикки на книгу Карле Крона «Kalevalan runojen historia» («История рун «Калевалы»»)<sup>73</sup>. Как демонстрирует В.Й. Мансикка, ключевое место в труде Крона занимает гипотеза о миграции рун калевальской метрики с места возникновения (на западе Финляндии или в Эстонии) по обширным территориям вплоть до Беломорской Карелии (в Финляндии именуемой *Vienan Karjala*) — региону проживания близкородственных финнам карелов Архангельской губернии, мы бы сказали, носителей северо-западных диалектов собственно-карельского наречия карельского языка. Этот постулат «сравнительно-географического метода» В.Й. Мансикка не оспаривает. Заметим, что с точки зрения сегодняшней фольклористики ценность миграционистских выводов, сделанных исходя из историко-географической методологии, меньше, чем сам тщательнейший текстологический анализ вариантов территориальных редакций, который доказательство этих гипотетических и ограниченных своим временем в истории науки построений обеспечивает<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Мансикка Вильо [Рец. на] Antti Aarne. Vergleichende Märchenforschungen. Helsingfors, 1907. Akademische Abhandlung if Живая старина. 1908. Вып. IV. СПб., 1909. С. 513–515.

<sup>73</sup> В.М. [Рец. на] К. Krohn. Kalevalan runojen historiija (История рун «Калевалы») // ЭО. 1909. № 4. С. 513–515.

<sup>74</sup> Харвилахти А. Синхронное и диахронное видение калевальского песенного эпоса. С. 404. Его же. Поэтика эпической традиции: Аспекты преемственности и воссоздания (на материале русского, ингерманландского и

Подробно изложив концепцию К. Крона о происхождении образов главных героев изустных рун, знакомых читателю по авторскому своду «Калевала» Э. Лённрота (1835, 2-е изд. 1849) — Илмаринена, Вайнямёйнена, Лемминкяйнена, а также Куллерво и Сампса Пеллервойнена и ответ К. Крона на ключевой для того времени вопрос: «Представляет ли финский эпос из себя отражение исторических событий или мифологических воззрений», — В.Й. Мансикка в заключительной части рецензии очень корректно дискутирует со своим учителем относительно более частных моментов.

В 1916–1918 гг. В.Й. Мансикка во второй раз стал стипендиатом Розенберга и снова получил возможность продолжить свои исследования в России.

Теперь объектом изучения для него стала религия восточных славян. Нет сомнения, что В.Й. Мансикка обратился к этому материалу, с одной стороны, не без влияния работ своих русских коллег — прежде всего Е.В. Аничкова и Н.М. Гальковского, а с другой — в русле исследования религий финно-угорских народов: «Верований финского рода» (*Suomen suvun uskonnot*), которые в первые десятилетия XX в. велись в Финляндии по инициативе К. Крона и при его непосредственном участии как автора и главного редактора серии<sup>75</sup>.

Кроме ведущего специалиста «финской школы», над этим проектом работали Х. Паасонен (*Heikki Paasonen*), К.Ф. Карьялайнен (*Kustaa Karjalainen*), У. Холмберг-Харва (*Uno Holmberg-Harva*). Эти ученые планировали издать труды, освещающие традиционное мировоззрение финляндских финнов и карел, эстонцев, саамов (тогда именовавшихся в России «лопарями»), волжских народов: «черемисов» (марийцев) и мордвы, пермян (т.е. коми-зырян, коми-пермяков и удмуртов,

алтайского эпоса). М.: 1998, С. 51; Киуру Э.С. Из истории собирания фольклора в Ингерманландии // Этнопоэтика и традиция... С. 183.

<sup>75</sup> Finnish Folklore Research 1828–1918... P. 115–117.

по тогдашнему наименованию «вотяков») и угорских народов (т.е. хантов, манси и венгров).

В 1919 г. смерть прервала работу Х. Паасонена над томом о религиозных верованиях мордвы, оставшуюся незавершенной несмотря на многолетнюю полевую работу. Еще ранее увидел свет первый выпуск серии, в котором К. Крон осветил отражение в изустных рунах «калевальской метрики» религиозных воззрений финнов, карелов и эстонцев (т.е. близкородственных с финским народов прибалтийско-финской группы финно-угорской языковой семьи)<sup>76</sup>.

Подготовка значительного числа выпусков была осуществлена силами Уно Холмберга, позднее сменившего свою шведоязычную фамилию на финскую: Harva. В выпуске втором освещались верования саамов<sup>77</sup>, в четвертом — народов пермской группы<sup>78</sup> финно-угорской языковой семьи, в пятом — принадлежащих к волжской группе марийцев<sup>79</sup>.

В третьей части освещается традиционная религия «Югры»<sup>80</sup>, т.е. обско-угорских народов: хантов (по дореволюционному наименованию «остяков») и манси («вогулов»).

Наше предположение о переключках В.Й. Мансикки с изысканиями приверженцев историко-географического метода подкрепляется тем фактом, что разбору вышедших к 1916 г. в свет выпусков «*Suomen suvun uskonnot*» он посвятил детальную рецензию. Эта работа В.Й. Мансикки, которая

<sup>76</sup> *Krohn Kaarle. Suomalaisten runojen uskonto* [Верования в финских рунах] *Suomensuvun uskonnot 1* // *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 137. Porvoo, 1941–1915.

<sup>77</sup> *Holmberg Uno. Lappalaisten uskonto* [Религия лопарей]. *Suomen suvun uskonnot 2*. Porvoo, 1915.

<sup>78</sup> *Holmberg Uno. Permlaisten uskonto* [Религия пермян]. *Suomen suvun uskonnot 4*. Porvoo, 1914.

<sup>79</sup> *Holmberg Uno. Tscheremissien uskonto*. *Suomen suvun uskonnot 5*. Porvoo, 1914.

<sup>80</sup> *Karjalainen K.F. Jugralaisten uskonto* // *Suomen suvun uskonnot*. Porvoo: WSOY, 1918. Этот же труд в дополненном виде в 1922 г. увидел свет по-немецки: «*Religion der Jugra-Völker*». Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск. 1994–1996. Т. 1–3.



была опубликована в России в журнале «Живая старина» под заглавием «Из финской этнографической литературы», по собственному выражению ученого представляет собой их краткий реферат<sup>81</sup>. Подробно (и вместе с тем аналитически) излагая содержание рецензируемых трудов, В.Й. Мансикка во всех подходящих случаях приводит параллели из хорошо знакомых ему мифологии и фольклора восточных славян (чаще всего — русских), а также известные ему мифологические представления ближайших соседей финно-угорских народов — татар и чувашей. Давая высокую оценку работам своих коллег, В.Й. Мансикка характеризует их в постоянном сопоставлении с работами других исследователей языческой религии финно-угорских народов, дискутирует с некоторыми положениями, высказывает критические замечания и пожелания. Ученый словно определяет пути собственного исследования религии восточных славян.

Однако сколь бы мощный творческий импульс ни заключала в себе взятая В.Й. Мансиккой на себя миссия посредника между финской и российской научными школами в фольклористике, сам ученый счел нужным очертить и более широкий гуманитарный контекст своих исследований восточно-славянских религиозных представлений.

В «Предисловии» к изданной в 1922 г. книге он подчеркивает: «Das rege Interesse für das Studium der Religionsgeschichte osteuropäischer Völker, das in letzter Zeit in meinem Vaterlande zum Vorschein gekommen ist, hat den Gedanken wachgerufen, auch das ostslavische, d.h. russische, ukrainische und weissrussische mythologische Material einer erneuerten Durchmusterung zu unterwerfen»<sup>82</sup>.

<sup>81</sup> Мансикка В. Из финской этнографической литературы // Живая старина. Вып. II–III. Прг., 1917. С. 200–231.

<sup>82</sup> Die Religion der Ostslaven. Von V.J. Mansikka. I. Quellen // FF Communications. № 43. S. 3: «Живой интерес к изучению истории восточноевропейских народов, проявляемый в последнее время в моем отечестве, вызвал

В 1916–1917 гг. В.Й. Мансикка внимательно изучит огромный по объему корпус источников по восточнославянской религии и задумает многотомный цикл исследований по этой теме. Но исторические события современности резко изменят его судьбу в науке.

В 1918 г., как известно, Финляндия обрела государственную независимость, и В.Й. Мансикка в начале 1919 г. вернулся на родину, имея «при себе собранные им для предпринятого им ученого труда по древнерусской письменности рукописные и печатные материалы»<sup>83</sup>.

Среди них был и первый вариант работы, хранящейся в архиве ученого под названием «Археологические материалы». О ее судьбе уже рассказано в предисловии к данному изданию.

В 1922 г. увидела свет только первая, как бы теперь сказали, «историографическая» часть труда, посвященного религии восточных славян.

Одним из первых на публикацию этой книги откликнулся Н.С. Трубецкой, которому В. Мансикка отправил свою книгу. «Многоуважаемый Вильо Петрович, — писал Трубецкой в своей открытке из Вены, датированной 25.05.1923 г. — Очень благодарю Вас за присылку Вашей интересной и чрезвычайно полезной книги! В ней на каждом шагу чувствуется мастерская рука представителя славной финской школы фольклористов. С большим интересом буду ждать появления в свет следующей части Вашей работы, т.к. уверен, что именно Вы сумеете как никто другой дать трезвое и строгое научное изображение русского язычества»<sup>84</sup>. В Советском Союзе была позднее так-

---

к жизни идею заново пересмотреть и восточнославянский, т.е. русский, украинский и белорусский материал».

<sup>83</sup> Отдел рукописей Славянской библиотеки Университета г. Хельсинки. Coll. 143.2.

<sup>84</sup> Там же.

же опубликована вполне благожелательная рецензия на новую книгу В. Мансикки<sup>85</sup>.

Как обещал автор в «Предисловии» к немецкому изданию, «Dem ersten Teil des Buches, den „Quellen“, wird in der nächsten Zukunft ein zweiter, dem Totenkult gewidmeter, Teil folgen. Als Fortsetzung dieser Arbeit werden späterhin Bände erscheinen, die die Religionen anderer slavischer Völker, zuerst diejenige der Sudslaven, behandeln»<sup>86</sup>.

Для второй книги серии, посвященной исследованию культа мертвых у восточных славян, В.И. Мансикка еще в России собрал значительный материал. В его архиве (Coll. 143.18; 143.19; 143.20) хранятся многочисленные выписки из огромного количества русских, украинских, белорусских источников, опубликованных как в Москве и Санкт-Петербурге, так и в различных региональных изданиях, всегда с точными и полными библиографическими ссылками. Все они систематизированы по темам.

В течение нескольких последующих лет ученый вел работу над этим томом, о чем он и информировал своих читателей. Так, свою рецензию на номера 1–55 FFC, где охарактеризованы основные направления исследований, опубликованных в этой серии (прежде всего — сказка, меньше — эпос), В.И. Мансикка заключает: «Schliesslich sind vom Gebiet der Mythologie zu erwähnen E. Mogks die skandinavische Mythologie von einem neuen Gesichtspunkt aus beleuchtende Untersuchung „Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule“ (51) und V.J. Mansikkas „Die Religion der Ostslaven“ I, FFC № 43, wovon bald ein zweiter, dem Totenkult gewidmeter Teil folgen dürfte»<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> Катаров Е. [Рец. на] V.J. Mansikka. Die Religion der Ostslaven. I. Quellen. FFC № 43. Helsingki, 1922 // Этнография. 1926. № 1–2. М.; Л., 1926. С. 365–367.

<sup>86</sup> Die Religion der Ostslaven... S. 3–4. «За первую частью книги — „Источниками“ в ближайшее время последует вторая, посвященная культу мертвых. В продолжение этой работы позднее выйдут тома, которые будут посвящены религии других славянских народов, прежде всего — южных славян».

<sup>87</sup> Mansikka V.J. Die Veröffentlichungen des folkloristischen Forscherbunds // Finnisch-Ugrische Forschungen. Band XVII. Heft 1–3. Helsingfors, 1925. S. 55: «Нако-

Несомненное подтверждение того, что В. Мансикка продолжал работу над вторым томом «Религии восточных славян» — публикация в 1928 г. его статьи «Zur altostslavischen Totenklage», посвященной анализу древнерусских плачей<sup>88</sup>. В ней обобщены наблюдения над описанием ритуала оплакивания покойных в старинных русских и иноземных источниках, подробно охарактеризованные в немецком издании книги; тесной взаимосвязи статьи с монографией и по материалам, и по источникам не скрывает и сам В.Й. Мансикка, неоднократно отсылающий к ней читателя (перепечатывается в данном издании в русском переводе).

В значительной мере повторяют положения опубликованной «Die Religion der Ostslaven, I. Quellen» и рукописи небольших по объему работ ученого, посвященные культу мертвых и погребальному обряду. В его архиве (Coll. 143.9) хранятся неопубликованные машинописные варианты статей «Geschichtliches zum ostslavischen Totenkult» (7 стр.), «Slawische Mythologie. Die Leiche liegt im Hause»; также Coll. 143.10 включает ряд рукописей, посвященных культу мертвых: «Der Tod», «Über den Begräbnisriten» и др. и большое число выписок из различных публикаций, посвященных проблемам древнеславянского язычества.

К сожалению, в архиве не удалось обнаружить ни одного раздела задуманного ученым труда, написанного на основе того огромного нового материала, который был им собран и тщательно систематизирован.

Очевидно, отсутствие возможности работать в архивах и библиотеках Советского Союза (В. Мансикка после 1919 г.

---

нец, следует упомянуть в области мифологии исследование Е. Могка "Новеллистика мифологического материала Снорри [Стурлусона. — А.А.] и его школы" и В.Й. Мансикки "Религия восточных славян" I, FFC № 43, выхода второй части которой, посвященной культу мертвых, следует вскоре ожидать».

<sup>88</sup> Mansikka V.J. Zur altostslavischen Totenklage // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. LVIII. (SUST 58, 1928). Juhlakirja Irjo Wichmannin kuusikymmenvuotispäiväksi. Helsinki 1928. S. 138–153. См. Приложение.



Рис. 1. В.Й. Мансикка, А.М. Горький, директор Отдела России библиотеки Университета г. Хельсинки А.В. Игельстрём

лишь дважды и кратковременно побывал здесь: в 1921 г. как член Комитета по организации помощи российским ученым, учрежденного Университетом г. Хельсинки, и в 1925 г. — как представитель Академии Финляндии на торжествах, посвященных 200-летию Петербургской академии наук) не позволило ученому осуществить задуманный цикл работ, посвященных древнеславянской религии.

Самая значительная славистическая работа, опубликованная В.Й. Мансиккой после его возвращения из России в Финляндию, это «Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии»<sup>89</sup>, подготовленная к печати еще в 1914 г.

Текстам заговоров предпослано вступительное исследование, в котором проникновенно воссоздана обстановка патриархальной жизни в Олонецкой губернии в начале XX в., в ус-

<sup>89</sup> Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии. Записал В.Й. Мансикка // Sborník Filologický. Vydává III. Třída České Akademie Věd a umění. Svazek VIII. Část I. V Praze, 1926. С. 185–233. См. Приложение.

ловиях которой, «...несмотря на громадное влияние школы, железных дорог и изменившихся, благодаря городской культуре, жизненных идеалов, еще сохранялись в живом устном бытовании и былины, и сказки, и заговоры»<sup>90</sup>.

В.Й. Мансикка характеризует свою методику сбора заговоров в соотношении с обрядом (в разных его проявлениях), но основное место отводит анализу различных магических средств и символов в произведениях этого жанра и характеристике их эпического содержания. Особенно подробно рассматривается «оригинальная поэзия христианского символизма» (как мы помним, подробно исследованная в его книге 1909 г.) и внимательно прослеживается эволюция и деформация в заговорах библейских сюжетов и образов христианских святых (прежде всего — Девы Марии), приуроченных к местным условиям.

Завершает вступительное исследование к публикации пудожских заговоров подробная характеристика персонажей народной мифологии («водяной и водяница, леший и лешевница, дворовый и дворовица»), в них фигурирующих.

Но основное место в публикации занимают тексты заговоров, сгруппированные по их «назначению»: Обереги общего характера. Заговоры от уроков, призоров, притчи и т.д.; Болезнь ребенка; Отучать ребенка от груди; Кровотечение; Укушение змеи; Зубная боль; Банная нечисть; Лихорадка, «Реснуха»; Золотуха; Усови; Желтуха; Жаба; Летучий огонь; Падучая болезнь; Боль спины во время жатвы; Любовь приворожить; Тоску снять; Любовь отворотить; Свадебный оберег; Красоту невесты; Выиграть дело в суде; Скотоводство; Охота; Рыбная ловля; Клобы; Осы; Дождь.

Как и в предыдущей публикации заговоров, В.Й. Мансикка, к сожалению, не называет имена своих информантов, но точно указывает место записи каждого текста.

<sup>90</sup> Заговоры Пудожского уезда... С. 187.

После 1918 г. В.Й. Мансикка опубликовал ряд работ о карело-финской народной словесности, т.е. о традиционном фольклоре, бытовавшем у карел, ингерманландских и финляндских финнов. Среди них есть обзор традиционной духовной культуры финнов и близкородственных народов, адресованный широкому читателю<sup>91</sup>, характеристика состояния изучения национального фольклора<sup>92</sup>. Ученый всесторонне охарактеризовал в своих опубликованных работах чтимых святых, престольные праздники и календарные обряды<sup>93</sup>. Отдельное место занимает ряд статей о региональной песенной традиции Ингерманландии<sup>94</sup> и об определенных мотивах и персонажах рун «калевальской метрики»<sup>95</sup>. Другой затронутый ученым песенный жанр — похоронные причитания: о повторяемости образов и деталей предметного мира в карельской плачевой традиции написана одна из статей<sup>96</sup>, тогда как в другой гово-

<sup>91</sup> *Mansikka V.* Kansantietous [Духовная культура] // *Suomi. Maa, kansa, valtakunta*. III. 208–211.

<sup>92</sup> *Mansikka V.J.* Yleisesitys kansanrunoudentutkimuksestamme [Общее представление о нашей фольклористике] // *Viriüäjä*, 39, s. 293–295; его же. Quelques aperçus généraux des résultats obtenus dans les recherches effectuées sur l'ancienne poésie populaire finnoise // *Studia Fennica* 3, 1–3.

<sup>93</sup> *Mansikka V.J.* Pyhä Iljan palvonnasta [О культе св. Ильи] // *Kalevalaseuran vuosikirja* 19. S. 1–23; его же. Pyhä Miikkula [Святой Мийккула] // *Kalevalaseuran vuosikirja* 20–21, 1–22; его же. Zum Heiligenkalender der Karelrier // III<sup>e</sup> me<sup>e</sup> congrès international des slavistes. Communications et rapports 1–2; его же. Kokkotulista [Об огнях костров (на Иванов день)] // *Viriüäjä* 44, 1–13; его же. Karjalais-inkerilaisiäpy-himyksiä ja juhlapäiviä [Карело-ингерманландские святые и праздники] // *Virittäjä* 45, 1–10, 1–12; его же. Maanviljelyksen suojelupyhimykset [Святые угодники — охранители земледелия] // *Kotiseutu* 1941, 1–II.

<sup>94</sup> *Mansikka V.J.* Inkeriläisistä kiletoivirsistä [Об ингерманландских песнях с припевом «килетой»] // *Viriüäjä* 33, 1929. S. 312–314; его же. Inkerin liekkulauluista [Об ингерманландских кафельных песнях] // *Suomi* IV, 14.

<sup>95</sup> *Mansikka V.J.* Runojen «onni» ja «osa» [Счастье и доля в рунах (калевальской метрики)] // *Suomi* V, 16. S. 229–240; его же/ *Martin ja Tapanin virsistä* [Стихи о Мартти и о Тapanи] // *Kalevalaseuran vuosikirja* 18. S. 228–241; его же. Das neueste über den Sampo, das viel umstrittene Wunderding der finnische Runen // *Mitteilungen des Vereins für finnische Volkskunde* 1:1–2, 1943.

<sup>96</sup> *Mansikka V.J.* Itkujen Tuonela [Туонела в причитаниях] // *Suomalais-Ugrilaisen Seuran toimituksia* 52. S. 1–21.

рится о культе покойных у прибалтийско-финских народов<sup>97</sup>. В одной работе ученый возвращается к проблемам народной медицины, ранее изученной им на материале заговорно-заклинательной поэзии<sup>98</sup>.

В научном наследии ученого выделяются работы, посвященные эстонскому<sup>99</sup> и литовскому<sup>100</sup> фольклору.

Публиковались его рецензии на труды финских коллег<sup>101</sup> и посмертные статьи памяти выдающихся фольклористов Финляндии Антти Аарне и Каарле Крона<sup>102</sup>.

В архиве ученого хранятся рукописи работ, посвященных фольклору балтских народов: литовскому (на русском и финском языках — Coll. 143.7, 143.11, 143.14), латышскому (Latvialaisen etnografisen kulttuurin tutkimuksen kehitysvaiheista [Об этапах изучения этнографической культуры Латвии] — Coll. 143.9), финно-угорских народов прибалтийско-финской группы: эстонскому («Zur estnische Volksheilkunde» — Coll. 143.9, «Die Quellen der estnischen Volksmedizin» — Coll.

<sup>97</sup> *Mansikka V.J.* Eräs inkeriiais-itäkarjalainen vainajainjuhla [Один ингерманландско-(восточно)-карельский праздник покойных] // *Suomi V*, 1923. S. 173–184.

<sup>98</sup> *Mansikka V.J.* Opferdräuche in der Volksmedizin // *Öpetatud Eetsti Seltsi Toimetused* 30. 1938.

<sup>99</sup> *Mansikka V.* Virolaisista loitsuista [Об эстонских заговорах] // *Viriüäjä*, 33, 1929. S. 211–222; его же: Virilaisten «maa-alused» (maanaluset) tautien lahettäjänä [Эстонские «подземельные» как насылатели болезней] // *Kalevalaseuran vuosikirja* 15. 131–141; его же. Viron kansarunot julkaistaan [Издаются эстонские народные руны] // *Kalevalaseuran vuosikirja* 19. 1–23; его же. Zur etnischen Volksheilkunde // *Mitteilungen des Vereins für Finnische Volkskunde*. 1945, 1–2, 1–14; его же. Virolais-suomalaisten Pahan Karkoitukslukuja [Эстонско-финские слова на изгнание нечистого] // *Kalevalaseuran vuosikirja* 17, 65–72; его же. Parallels between the folklore of Finland and Estonia // *Baltic and Scandinavian Countries IV*:1, 1938.

<sup>100</sup> *Mansikka V.J.* Litausche Zaubersprüche I // FFC № 87. Helsinki, 1929.

<sup>101</sup> *Mansikka V.J.* Die Erforschung der finnischen Zaubersprüche // *Mitteilungen des Vereins für finnische Volkskunde*, I, 1–5.

<sup>102</sup> *Mansikka V.J.* Antti Aarne // *Finnisch-ugrische Forschungen XVII*. S. 51–55; его же: Kaarle Krohn, 10.5.1863–19.7.1933 // *Valvoja-Aika*, 1933. S. 419–426.



143.10), а также румынскому фольклору («Румынские заговоры», «Заговоры колдовские» — Coll. 143.9).

Ученый затрагивал в своих поздних работах и более широкие проблемы развития гуманитарного научного знания, в частности, положение дел в современной ему исторической науке в Финляндии<sup>103</sup>.

На протяжении ряда лет ученый печатал статьи о европейских странах, где ему довелось работать в разные годы, — о Чехословакии<sup>104</sup>, отдельно Словакии<sup>105</sup>, Болгарии<sup>106</sup>, Греции<sup>107</sup>, Румынии<sup>108</sup>.

Немного особняком стоит обзор научного форума историков в Польше<sup>109</sup>.

После окончания Второй мировой войны, когда стали восстанавливаться отношения с Советским Союзом, В.Й. Мансикка опубликовал в периодической печати Финляндии ряд статей о русских писателях — Лермонтове, Чехове, Фонвизине, Карамзине<sup>110</sup>.

<sup>103</sup> *Mansikka V.J.* L'état actuel des études historiques en Finlande // Conférence des Historiens des États de L'Europe orientale et die monde slave. II éone partie., Compte- rex- du et communications. Varsove, 1927.

<sup>104</sup> *Mansikka V.* Tshekkoslovakia. Helsinki, 1923.

<sup>105</sup> *Mansikka V.* Slovakia. Helsinki, 1942.

<sup>106</sup> *Mansikka V.* Bulgaria. Lyhyt yleiskatsomus 32 [Болгария: краткий общий обзор]. Хельсинки, 1937.

<sup>107</sup> *Mansikka V.* Kreikka (Греция). Samaruotsiksi, 1938; *Mansikka V.* Vanhaja Hellas [Старая и новая Эллада] // Suomen solitas 20, 1–9.

<sup>108</sup> *Mansikka V.* Romania. Maa ja kansa. Lyhyt yleiskatsaus (Румыния. Страна и народ. Краткий обзор). Helsinki, 1925; *Mansikka V.* Romania. Vuosikymmenien takainen matkamuistelmia [Румыния: путевые воспоминания спустя десятилетия] // Uusi Suomi, sunnuntailiite 1944, № 19.

<sup>109</sup> *Mansikka V.J.* Historiantukijoiden kongressi Varsovassa [Конгресс исследователей истории в Варшаве] // Hist. Aikakauskirja, 1927. S. 1–8.

<sup>110</sup> *Mansikka V. M.Iu.* Lermontov // Suomalainen Suomi 1946, 1. 14–20; его же. Uutta Tschehovia [Новый Чехов] Uusi Suomi, 20. 1945; его же. D.I. Fonvizininmat kavaikuletmat (Дорожные впечатления Д.И. Фонвизина) // Uusi Suomi, 23. II. 1946; его же. N.M. Karamzin. Venäjän uudemman kirjallisuuden uranuurtaja [Н.М. Карамзин — основоположник новой русской литературы] // Helsingin Sanomat, 5. IV. 1946.

Примечательно, что именно В.Й. Мансикка в послевоенные годы рассказал широким кругам финской читательской общественности об Академии наук СССР<sup>111</sup>.

Среди поздних публикаций ученого выделяются сугубо фольклористические, из которых одна представляет англоязычной научной общественности устное народное творчество в Советском Союзе<sup>112</sup>, а вторая содержит сравнительное исследование фольклорных взаимосвязей<sup>113</sup>.

В 1947 г. в Университете Хельсинки была образована профессура по русскому языку. В.Й. Мансикка выступил одним из соискателей на этот пост и получил его, но скончался до вступления в должность.

Уже первые опубликованные труды В.Й. Мансикки принесли ему заслуженное признание и в Финляндии, и в двух российских столицах — Москве и Петербурге, где его работы регулярно печатались и высоко оценивались коллегами. Это признание молодого ученого выразилось и в том, что с 1911 г. В. Мансикка был членом Московского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, с того же года — членом организованного в Архангельске Общества Исследователей Русского Севера, с 1912 г. — членом Московской академической диалектологической комиссии, с 1916 г. — членом Императорского Русского Географического Общества<sup>114</sup>.

<sup>111</sup> *Mansikka V. Neuvostoliiton Tiedeakatemia [Академия наук СССР] // Uusi Suomi 20.IV.1945.*

<sup>112</sup> *Mansikka V. Folklore Literature of the Soviet Union // Folklore 42.*

<sup>113</sup> *Mansikka V. Suomolais-venäläiset kosketukset kansantietouden alalla [Финско-русские соприкосновения в области народной духовной культуры] // Kalevalaseuran vuosikirja 25. S. 1–11 Helsinki, 1946.*

<sup>114</sup> В Архиве ученого (coll. 143.1) хранится письмо из Императорского Русского Географического общества от января 1916 г., в котором сообщается о том, что В.Й. Мансикка «признан в заседании 14 декабря 1915 г. членом сотрудником Общества» и ему направляется «диплом на это звание и устав Общества».

Еще раньше работы В.Й. Мансикки получили признание на его родине — в Финляндии. С 12 марта 1910 г. он доктор философии. С 4 января 1910 г. — доцент славянских и сравнительных народно-поэтических исследований Императорского Александровского университета г. Хельсинки. Член-корреспондент Академии Финляндии с 1910 г., действительный ее член — с 1924 г. Профессор славянских и сравнительных народно-поэтических исследований Университета г. Хельсинки.

В.Й. Мансикка был членом Финно-угорского и Калевальского обществ с 1932 г., иностранным членом Пражского славянского Института с 1928 г., членом-корреспондентом Эстонского научного общества с 1932 г., членом Финского географического и Финского этнографического обществ, первым заместителем председателя и членом Этнографической комиссии Финского Литературного Общества, редактором издаваемой Финляндской Академией наук серии «Folklore Fellows Communications» (FFC), членом редколлегии периодического издания «Mitteilungen des Vereins für finnische Volkskunde» и многих других научных изданий в Финляндии.

Вступив в юности в науку как достойный ученик Каарле Крона, В.Й. Мансикка осуществлял свои исследования не только в русле «финской школы» в фольклористике, но и творчески претворяя и оригинально обогащая достижения фольклористики российской, с современным ему развитием которой он был органично связан.

Иначе говоря, финский славист стал не только видным финским, но и выдающимся российским ученым начала XX в. Не случайно работы В.Мансикки рассматриваются в одном ряду с работами его русских коллег и современников<sup>115</sup> — П.Г. Богатырева, Р. Якобсона, Б.М. и Ю.М. Соколовых и др.

А.И. Алиева

<sup>115</sup> См.: Р. Якобсон — П. Богатырев. Славянская филология в России за годы войны и революции. «Опояз», (6/А). С. 15.

# ТРУДЫ В.Й. МАНСИККИ В ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫЧЕСТВА

Первая четверть XX столетия ознаменована специальным интересом к проблемам славянского язычества, отличным от того полуромантического отношения к славянскому фольклору, который свойствен был мифологической школе XIX в., — компендиуму А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» и другим работам<sup>1</sup>. Конечно, великие имена Ф.И. Булаева, А.А. Потебни и особенно А.Н. Веселовского много значили для нового поколения исследователей<sup>2</sup>, но их внимание было сосредоточено на древних (средневековых) источниках, приближенных к временам собственно языческим, дохристианским. Поэтому особенно актуальными стали работы И.И. Срезневского и других филологов, в которых древнерусские тексты анализировались в контексте средневековой словесности, с учетом византийских источников, и текстологический метод А.А. Шахматова, позволяющий реконструировать исходный

<sup>1</sup> Трехтомник А.Н. Афанасьева не один раз переиздан: издание со специальными справочно-библиографическими комментариями подготовлено издательством «Индрик»: Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1–3. М., 1994; Справочно-библиографические материалы / Под ред. Т.А. Агапкиной и др. М., 2000. О переиздании сочинений собственно романтической эпохи — Кайсарова и др. — в контексте современного массового интереса к язычеству см.: Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004. С. 106 и сл.

<sup>2</sup> См.: Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997.

текст, выделив исторические наслоения. К ученикам и последователям Шахматова относились В.Й. Мансикка и Е.В. Аничков.

Конечно, эта тенденция не означала, что исследователей меньше стал интересовать фольклор: Мансикка был как раз «практикующим» фольклористом, а Аничков издал объемистую монографию по «весенней поэзии» — обрядовому фольклору славян. Но главным в фольклоре оказались его «историческая поэтика» и проблема исторической глубины: этим проблемам был посвящен, в частности, и вышедший в 1908 г. первый том Истории русской литературы, «Народная словесность», знаменитый тем, что наряду с маститыми филологами (Аничков, Халанский, Елеонская и др.) в нем принимали участие поэты — А. Блок и С. Городецкий<sup>3</sup>. Проблемы «исконного» и «наносного», фольклорного и книжного, древнего и нового занимали интеллигенцию Серебряного века: мифологические компендиумы, в которых мотивы древнеиндийских вед мешались с мифами скандинавской Эдды и славянскими сказками, переставали удовлетворять думающую публику. «Чем глубже мы вдумываемся в какой-либо памятник народной поэзии, — писал во вводной главе к упомянутому тому Аничков, — тем яснее его основной, религиозно-бытовой или ритуально-обрядовой, домашнехозяйственный или “международно-политический” замысел. Постепенно какая-то особая, рождающая поэзию жизнь открывается перед нами. Особая живая вера чисто русского, своеобразного христианства, потом христиански-языческое двоеверие, потом старое язычество древних славян — вот толща, через которую пробиваются лучи исследования памятников народной поэзии»<sup>4</sup>.

Не случайно поэтому, что практически одновременно три исследователя — Е.В. Аничков, Н.М. Гальковский и В.Й. Мансикка стали работать над анализом источников по русскому

<sup>3</sup> См. переиздание: Народная словесность / Под ред. Е.В. Аничкова и др. М., 2002.

<sup>4</sup> Там же. С. 16.

язычеству — древнему пласту «толщи» народной культуры. Аничков обратился к корпусу наиболее ранних источников: летописи, поучениям против язычников, «Слову о полку Игореве»<sup>5</sup>. Независимо от него Н.М. Гальковский собрал в двухтомной монографии практически все доступные ему древнерусские тексты, относящиеся к борьбе церкви с остатками язычества от времен начального христианства до позднего Средневековья<sup>6</sup>. Подходы двух исследователей к проблеме существенно различались. Аничков шел от источников, обнаруживая в текстах два взгляда русских книжников на язычество: в большинстве текстов отношение книжников было ригористическим, древние боги воспринимались как бесы; в «Слове о полку Игореве» был сформулирован новый взгляд, и боги в евгемерической трактовке могли оказаться предками людей и целых народов, как Велес, чьим внуком именовался в «Слове» вещий Баян, или Дажьбог, чьими внуками названы «русичи». Главным предметом обличения книжников оставались пиры и игрища, приравниваемые к языческому культу — жертвоприношениям древним богам. Подход Гальковского можно считать более традиционным — в аналитической части (вышедшей, впрочем, вслед за источниковой) последовательно приводятся данные о богах, демонологических персонажах и т.п., о борьбе с идолопоклонством, волхвами и т.п. Однако и для него характерен историзм в подходе к источникам: и Гальковский отмечает значение византийских образцов для отношения к язычеству, в том числе евгемеризм<sup>7</sup>, перемены в отношении к народным увеселительным обычаям, характерные для Петровской эпохи, и т.п.

<sup>5</sup> См. репринт издания 1914 г.: Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. М.: Индрик. 2003. См. также послесловие: Петрухин В.Я. Е.В. Аничков и язычество Древней Руси. С. 387–399.

<sup>6</sup> Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1–2. М., 1916, 1913.

<sup>7</sup> Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. М., 1916, 1913. С. 10–11.

Мансикка был хорошо знаком с работами непосредственных предшественников и, будучи последователем Шахматова, избрал источниковедческий подход, призванный учесть весь комплекс известных ему источников, которые исследователь разделил по «жанрам». Естественно, что первым разделом тома, посвященного источникам, стал раздел археологический, ибо археология «непосредственно» отражает древность. Конечно, археологические данные, приведенные Мансиккой, значительно устарели, особенно в той части, где они напрямую зависели от методов раскопок: такой археологический казус являет собой киевское «святилище», интерпретированное как культовое сооружение В.В. Хвойкой, но, скорее, оказывающееся скоплением строительного мусора возле Десятинной церкви (см. ниже комментарий II к с. 77). Осторожность Мансикки в отношении языческих «святилищ» вполне оправдана. Вместе с тем нельзя не отметить, что к началу XX в. археологами были исследованы многочисленные древнерусские курганы, в том числе самые большие и богатые, действительно характеризующие развитый языческий погребальный культ. Поэтому характеристика археологических источников, данная Мансиккой (с учетом этнографических параллелей), в целом не потеряла актуальности.

Конечно, главными для Мансикки остаются письменные источники, каковые он также характеризует по жанрам. В первую очередь он приводит данные русских летописей, прежде всего древнейшей — Повести временных лет, составлявшейся тогда, когда летописцы еще могли обратиться к людям, помнившим само Крещение Руси. Все данные позднейших источников, и летописных и учительных, о языческих богах, так или иначе, восходили к Начальной летописи. К характеристике данных русских летописей примыкает главка о польских хрониках, что существенно не только с точки зрения «летописного» жанра, но и с точки зрения взаимодействия двух традиций. Польские хроники, начиная с Хроники Яна Длугоша, использовали русское летописание; но и польская позднесредневековая традиция воз-

действовала на русскую, особенно в связи с позднейшей тенденцией умножения языческих богов, в списки которых включались и персонифицированные песенные припевы типа Леля и Лады (см. ниже стр. 160–165 и комментарий XLIV к с. 160).

Наибольший объем в книге Мансикки занимает характеристика древнерусских поучений против язычества. Здесь «жанровый» метод анализа источников демонстрирует свою продуктивность, ибо сходство самих текстов, восходящих к каноническим правилам Вселенских соборов, позволило Мансикке сформулировать главную для него источниковедческую проблему. Исследователя интересовало, что в поучениях относится к общим местам канонической книжности, а что относится к этнографическим реалиям. Скептицизм Мансикки, находящего минимум «этнографической» конкретики в поучениях, здесь также оправдан: отечественной историографии свойствен, пожалуй, противоположный подход к поучениям, когда построения древнерусских книжников воспринимаются как непосредственное отражение древнерусских языческих или «двоеверных» реалий (прежде всего, в работах Б.А. Рыбакова и его последователей — см. комментарии ниже). Вместе с тем традиционно считающееся «общим местом» обличение языческих обычаев как эллинских — дохристианских греческих — в современных исследованиях воспринимается уже иначе. Термин «эллинский» в контексте церковных поучений значит не «языческий» вообще, а может иметь как раз «этнографический» смысл<sup>8</sup>. Все более очевидными становятся «греко-римские» и византийские истоки европейских фольклорных обычаев, которые обнаруживает и Мансикка в связи с церковными запретами календ, русалий и т.п. уже в следующей главке, посвященной церковному законодательству (см. комментарий XXXIX к с. 122).

<sup>8</sup> Конечно, характерными для древнерусской книжности остаются и ученые конструкции, согласно которым любое иновение есть язычество, и мусульманам может приписываться культ Аполлона, равно как Перун может именоваться «эллинским старцем» и т.п. (ср. комментарий XVIII к с. 123).



К «прочим» древнерусским источникам, помещенным в отдельный раздел, Мансикка относил «Слово о полку Игореве», популярный на Руси апокриф «Хождение Богородицы по мукам», а также поздние житийные повести. Жанровое разнообразие текстов, вошедших в раздел, связано с объединяющей эти тексты тенденцией, характеризующей, по Мансикке, их общее отношение к язычеству. Это отношение было по преимуществу «литературным»: Велес (Бел древнерусских хронографов?) и Троян не были объектами культа, рассказы средневековых житий и легенд о неугасимых огнях, которые поддерживали в капищах возле каменных кумиров языческие волхвы в Ростове или Муроме, и т.п. не находят соответствий ни в ранних источниках, ни в данных археологии (см. комментарий VII к стр. 219).

Разнообразными по жанру оказываются и источники, помещенные в раздел «Свидетельства иностранных писателей». Эти свидетельства объединяются, опять-таки, общей тенденцией: славянские верования описаны «внешними» наблюдателями, которые привносят в свои описания собственные стереотипы. Мансикка справедливо усматривает эти стереотипы, в частности, в описаниях погребальных обычаев руси (ар-рус) и славян у восточных раннесредневековых авторов. Еще в большей мере бросается в глаза прямая зависимость описаний иностранцев, посещавших Россию в XVI–XVII вв., от опубликованных ранее работ их предшественников. Немаловажно, что Мансикка приводит и собственно латинские тексты сочинений иностранных путешественников, что позволяет обнаружить общие принципы их повествования. Вместе с тем именно «внешние» описания и являются по преимуществу этнографическими, содержат множество этнографических деталей (вплоть до древнейшей фиксации собственно фольклорных текстов у Ричарда Джемса в первой четверти XVII в.).

В качестве приложения к книге помещен обстоятельный анализ источников, содержащих упоминания языческих богов, впервые перечисленных в летописи. Под влиянием современ-

ных ему исследований автор не всегда оправданно допускает внешнее воздействие на формирование облика и имен славянских богов (в том числе Перуна), но привлечение им библейских, иранских, скандинавских, балтийских и финских параллелей необходимо для понимания религии восточных славян.

Первый том «Религии восточных славян», включающий издание и характеристику источников, оказался единственным, хотя Мансикка предполагал работу над собственно аналитической частью. Об этом свидетельствует и русская редакция тома, подготовленная Мансиккой: финский ученый рассчитывал на сотрудничество с российскими коллегами. Этому расчету не суждено было осуществиться при жизни Мансикки, как не суждено было продолжить работу над темой язычества в самой России ни Аничкову, ни Гальковскому.

Сравнивая труды Гальковского (1913–1916), Аничкова (1914) и Мансикки (1922), посвященные древнерусским (древнеславянским) верованиям и основывающиеся практически на одном и том же круге письменных памятников, нельзя не заметить, что при общем для трех авторов филологическом (текстологическом) подходе к исследуемым средневековым текстам каждый автор по-разному видел дальнейшие возможности, задачи и методы интерпретации этого материала как источника для изучения древнеславянских верований. Гальковский реконструирует «языческую религию русских славян» в ее целостности, все ее основные культы и институты, а затем анализирует отношение церкви к язычеству и отношение язычества к христианству, выделяя главные «критические» точки, по которым разворачивается многовековая полемика между двумя религиозными системами (идолопоклонство, колдовство, суеверия, игры и пляски, языческие элементы свадебного и погребального обрядов, понятие греха и др.). Аничков остается историком литературы и исследует христианские слова и поучения как явления средневековой литературной традиции, соблюдающие определенный ли-

тературный канон<sup>9</sup> и потому не могущие служить прямым источником для изучения язычества. Его интересует и сам этот канон, и особенно отступления от него, его интересуют культурная программа и позиция (и даже психология) средневековых книжников, переводивших, редактировавших, переписывавших или пересказывавших слова и поучения, причем особое значение он придает «вставкам» как возможным прямым свидетельствам о верованиях и обычаях, актуальных для времени создания текста. Мансикка, продолжая дело своих предшественников, идет дальше по крайней мере в одном отношении — он пытается рассмотреть данные письменных памятников (и археологические свидетельства), так сказать, в их исторической перспективе, проследить их соответствие позднейшим (вплоть до современных ему) данным, относящимся к верованиям и обрядам славянских народов и их соседей. И в этом смысле он выступает не только как филолог, но и как этнограф, соединивший в себе достоинства русской научной филологической школы и финской этнографической научной традиции. Но полностью научный замысел Мансикки, по-видимому, должен был реализоваться во втором томе его исследования, который, как уже было сказано, так и не был написан.

Современником Гальковского, Аничкова и Мансикки был и выдающийся исследователь традиционных верований восточных славян Д.К. Зеленин. Как и Мансикка, он был последователем Шахматова и так же, как Аничков и Мансикка, он не принимал «поэтического» подхода к мифологии, фольклору

<sup>9</sup> Как известно, литературный жанр обличения язычества старше самого христианства, он во многом воспроизводит ветхозаветные образцы, усвоенные и раннесредневековой христианской традицией, и последующей славянской апокрифической литературой. Возможно, древнейшим памятником этой традиции в славянской книжности является «Тетралогия» Новгородского кодекса, датируемая первой четвертью XI в. См.: Зализняк А.А. Тетралогия «От язычества к Христу» из Новгородского кодекса XI века // Русский язык в научном освещении. 2002. № 2(4). С. 35–56. О ветхозаветных параллелях к тексту Тетралогии см.: Бобрик М.А. «Закон Моисеев» из Новгородского кодекса: материалы к комментарию // Russian linguistics. 2004. Vol. 28. № 1. Р. 43–71.

и народным верованиям<sup>10</sup>. Но он избрал совершенно иной, противоположный путь в изучении славянского язычества. Он исходил не из свидетельств письменных памятников о славянских древностях, не изучал древнерусские поучения против язычества как явления средневековой литературы, подобно Аничкову, не искал для этих свидетельств подтверждения в новых этнографических данных, как это делал Мансикка (в первом томе лишь в самых общих чертах), — он пошел «вспять», избрав отправной точкой современный ему или ближайший по времени, но наиболее аутентичный и, главное, массовый этнографический материал, от которого можно было шаг за шагом двигаться вглубь истории, пользуясь сравнительно-историческим методом, так успешно освоенным языкознанием<sup>11</sup>.

Новые времена, наступившие после революции, требовали от науки решения иных задач — «базисных», не связанных с «надстроечными» явлениями, тем более теми, которые, как считалось, навсегда ушли в прошлое. Народные верования могла еще изучать этнография, но и то в контексте развития «прогрессивной» народной культуры. Показательно, что обобщающая работа Д.К. Зеленина — вышла в 1927 г. по-немецки<sup>12</sup>. Возвращение к традиционной для отечественной культуры проблематике стало возможно в науке в период «оттепели» 1950-х — начала 1960-х гг. Эту возможность получила, в первую очередь, этнография, и в 1957 г. вышли книги С.А. Токарева «Религиозные верования восточнославянских

<sup>10</sup> Ср. «С мнениями А.Н. Афанасьева мы вообще не считаемся, поскольку мы не признаем той мифологической теории, страстным представителем которой был названный этнограф» — Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995. С. 154.

<sup>11</sup> О методе Зеленина см.: Толстой Н.И. Труды Д.К. Зеленина по духовной культуре и Зеленин Д.К. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. С. 9–25; Он же. «Очерки русской мифологии» Д.К. Зеленина и развитие русской мифологической науки // Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. С. 10–27.

<sup>12</sup> Zelenin D. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin und Leipzig, 1927. Перевод: Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

народов XIX — начала XX века» и В.И. Чичерова «Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв.», в 1963-м — книга В.Я. Проппа «Русские аграрные праздники». С начала 1960-х к проблемам славянского язычества обратился археолог Б.А. Рыбаков.

Богатство сюжетов и мотивов «светского» декоративного искусства древней — домонгольской Руси вдохновляло Б.А. Рыбакова на воссоздание даже не двоеверного, а «языческого мировоззрения русского Средневековья», присущего не только «народной», но и княжеско-боярской среде — ведь именно высшим слоям принадлежали драгоценные уборы, несущие «языческие мотивы». И хотя эти языческие мотивы представляли бродячие средневековые сюжеты, вроде вознесения Александра Македонского, а сами уборы имели византийское происхождение, что было продемонстрировано, в частности, в прекрасной статье А.Н. Грабара<sup>13</sup>, это не мешало Рыбакову и его последователям усматривать в тератологических мотивах на наручах «семарглов» (если уж летописный Семаргл сопоставим с иранским химерическим Сенмурвом), в пляшущих женщинах — русалок, в каменной резьбе владимирских соборов — культ богини матери и т.п. Систематизация и анализ источников при таком ассоциативном подходе были излишними, но необходима была относительная свобода ассоциаций: эту свободу и предоставлял метод так называемой исторической школы, согласно которому любому фольклорному мотиву должны были соответствовать вполне определенные исторические или археологические реалии. Этот метод, доведенный Рыбаковым до гипертрофии, спровоцировал исследо-

<sup>13</sup> Грабар А.Н. Светское изобразительное искусство домонгольской Руси и «Слово о полку Игореве» // ТОДРА. Т. XVIII. М.; Л., 1962. С. 233–271. Сам Б.А. Рыбаков отмечал расцвет «языческого» искусства на Руси именно в XII в., но характерно, что этот расцвет совпадал с «романским возрождением» в Западной Европе (повлиявшим, в частности, на каменный резной декор древнерусских соборов) и продолжением античной изобразительной традиции в Византии.

вателя на построения, которые приближались уже к пародиям на научные реконструкции. Так, сказочный мотив — бой на Калиновом мосту со Змеем — «чудищем хоботистым» — возводился Рыбаковым к палеолитической эпохе, когда хвостом покрывали ямы-ловушки для мамонтов<sup>14</sup>.

Полная свобода для привлечения к подобным реконструкциям всего восточноевропейского археологического и этнографического материала, начиная с каменного века, конечно, была очень заманчивой — ведь письменные памятники такой свободы не давали: напротив, информация собственно о язычестве в этих источниках чрезвычайно скудна. Не случайно работы Б.А. Рыбакова стали «библией» для неоязычников<sup>15</sup>.

Заметим, что Мансикка не относил славянские верования к разряду «языческих» — дохристианских: он озаглавил книгу «Религия восточных славян». Проблема глубины и истоков славянских традиционных верований остается малоисследованной проблемой, особенно в части, касающейся «язычества». В этом отношении специалисты по книжности все чаще прибегают к ретроспективному методу, стремясь обнаружить древнюю традицию в источниках XVII–XVIII вв. и даже более поздних<sup>16</sup>. Недостача собственных разработок заставляет переиздавать классические работы по славянским верованиям<sup>17</sup> и обращаться

<sup>14</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 129–130. Вызвавшее палеолитические ассоциации у Рыбакова слово «хобот» в древнерусском языке означало «хвост».

<sup>15</sup> См. о неоязычестве: Шнирельман В.А. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. М., 2012.

<sup>16</sup> См., например: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. редакторы А.А. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002.

<sup>17</sup> Издательством «Индрик» переизданы многочисленные работы Д.К. Зеленина, книги Н.М. Гальковского (М., 2000) и Е.В. Аничкова; в 2003 г. в издательстве «Академический проект», СПб., вышел перевод книги Г. Ловмянского «Религия славян и ее упадок» (с польского издания 1979 г.). Когда второе издание книги В. Мансикки готовилось к печати, издательство «Весь мир» выпустило перевод книги и статей польского слависта А. Гейштора «Мифология славян» (М., 2014) с содержательным послесловием Л. Слупецкого.

к опыту зарубежных авторов, у которых была возможность работать над проблемой «народной религии» в российских архивах<sup>18</sup>.

Первое издание вызвало заинтересованные отклики, в том числе рецензии А.Ф. Журавлева («Славяноведение», 2008. № 5) и А.В. Чернецова («Живая старина», 2006. № 2); полезные замечания в связи с первым изданием сделал А.Л. Топорков. Издатели посчитали возможным расширить приложение к книге Мансикки о религии восточных славян: помимо рецензии Е.Г. Кагарова на эту книгу в Приложении 1 публикуется мало известный обзор работ по древней славянской духовной культуре Е.В. Аничкова, ориентированный на книгу В.Й. Мансикки и опубликованный в Праге в журнале *Slavia* в 1924 г. Издатели признательны Л.В. Луховицкому и А.В. Назаренко за помощь в работе с иностранными (античными и латино-немецкими) источниками. В Приложении 2 помещен цикл работ Мансикки по заговорам, собранным в Пудожском и Шенкурском уездах; этот цикл предваряет статья А.Л. Топоркова, характеризующая работу Мансикки над русскими заговорами. Далее следует статья Мансикки о древнеславянском оплакивании покойников (имевшаяся в Приложении к первому изданию) и статьи финского автора о представителях злого начала в русских заговорах и о финских вариантах дуалистической легенды (дуалистические сюжеты объединяют финский и славянский фольклор).

Тем более актуальным представляется издание собрания работ Мансикки, возвращающей исследователей к проблеме источниковедения религии восточнославянских народов.

*В.Я. Петрухин, С.М. Толстая*

<sup>18</sup> См., например: *Левин Ив.* Двоеверие и народная религия в истории России. М.: Индрик, 2004 (с характерным для современной «гендерной» историографии феминистическим акцентом). В издательстве «НЛО» под редакцией А.В. Чернецова издан перевод компендиума: *Райан В.Ф.* Баня в полночь: исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006.

В.Й. Мансикка



# РЕЛИГИЯ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН





# ПРЕДИСЛОВИЕ

Живой интерес к изучению истории религии *восточноевропейских народов*, проявляемый в последнее время в моем отечестве, вызвал к жизни идею заново пересмотреть и *восточнославянский*, т.е. русский, украинский и белорусский мифологический материал. Трехлетняя исследовательская поездка по России во время мировой войны, ставшая возможной благодаря материальной поддержке Гельсингфорсского университета, дала отличную возможность способствовать реализации этой идеи. Русская революция помешала начатой работе, и ее пришлось продолжать в местах, где было спокойнее, но недоставало средств и возможностей. Поэтому автор не мог использовать в полной мере богатства русских библиотек — как рукописи, так и печатные издания. Поэтому результат, который мы имеем, не является окончательным — учитываемый использованный материал — и существенно отличается от первоначального замысла. По этой же причине приводимые для объяснения параллели иногда носят случайный характер.

За первую часть книги — «Источниками» в ближайшее время последует вторая, посвященная *культу мертвых*. В продолжение этой работы позднее выйдут тома, которые будут посвящены религии других *славянских народов*, прежде всего — южных славян.

Автор пользуется случаем выразить глубокую благодарность своему глубокоуважаемому учителю проф. Каарле Кроху (Kaarle Krohn) за его любезность и ценные советы. Кроме того, я хотел бы выразить благодарность проф. Й.Й. Микколе (I.I. Mikkola), который всегда с готовностью меня поддержи-

вал. Также выражаю признательность доктору О. Хакману (O. Hackmann) и барону Б. Хойне (B. Huene), оказавшим мне большую помощь в чтении корректуры.

К моему глубокому сожалению, судьба лишила меня возможности показать результаты моей работы одному из моих лучших русских друзей, который с трогательным участием следил за моими научными исследованиями уже с первых шагов и постоянно поддерживал меня своей помощью: академика А.А. Шахматова уже нет среди живых. Эта выдающаяся благородная личность исследователя навсегда останется в памяти того, кому посчастливилось работать под его руководством.

Гельсингфорс, конец 1921 г.

*Автор*

# ИСТОЧНИКИ

## АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛ

Изображение доисторической культуры восточнославянского племени, т.е. той некогда единой племенной группы, из которой впоследствии образовались нынешние великорусы, белорусы и украинцы, основывается на сравнительно скудных археологических данных. Выделившись из общеславянской семьи задолго до начала своей исторической жизни, до появления первых письменных свидетельств о его бытии, упомянутое племя в VI в. н. э. сидело в предстепных областях к северу от Черного моря между Днепром и Днестром на территории, где незадолго до этого жили готы<sup>1</sup>. В X и XI вв. история застаёт его уже расселившимся на огромном пространстве: в бассейнах Днепра и его притоков Припяти, Десны и Сейма, в бассейнах Западного Буга, Южного Буга и Днестра, в бассейнах верхних течений Дона и Волги, в бассейнах Ильменского озера и Волхова и в бассейне Оки<sup>2</sup>. (I) Каковы были судьбы восточных славян до занятия ими упомянутой территории между Днепром и Днестром в VI в., об этом мы знаем крайне мало\*. Впрочем, не-

---

<sup>1</sup> Шахматов А. Древнейшие судьбы русского племени (Петроград, 1919). С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 28 и след.

\* После слов «крайне мало» в немецкой рукописи вклеен листок, на котором рукою В. Мансикки по-немецки написано: «О странах, которые находятся между Вислой и Черным морем, о северных и восточных склонах Карпат, о Галиции, о западной и юго-западной России мы располагаем лишь скудными историко-географическими сведениями».

которые думают, что славянские племена жили в юго-западной России со времен незапамятных, даже с эпохи каменного века. Ввиду этого мы принуждены двигаться в области археологии очень осторожно и осмотрительно.

Свои суждения о древнем культе мы можем основывать главным образом на археологических находках таких территорий, относительно которых не существует сомнений, что они в период между VI–XI вв. были обитаемы преимущественно славянами. Данные более старых эпох нам непригодны, так как их славянское происхождение не достоверно<sup>3</sup>. Но и в той сравнительно ограниченной области, которую мы могли бы определить преимущественно славянской, встречаются спорные и неясные пункты, случаи, когда славянское происхождение находок подлежит сильному сомнению. Особенно неясны пограничные области на севере, востоке и юге, где обнаруживается сильное смешение культур с преобладанием культурного воздействия со стороны литовцев, латышей, западных и приволжских финнов и туркско-татарских кочевников. На севере славянские могилы с трудом отличаются от могил литовских или финских: не только в их конструкции и обстановке, но и в характере и стиле вещей замечается много сходного. Столь же трудно отличить славянские курганы от финских в нынешней средней России, где последние простираются до Владимирской, Московской, Тверской и Витебской губерний, и от курганов ко-

---

Далее добавлено: «С другой стороны, очевидна важная роль, которую восточногерманские народы играли уже до нашей эры в заселении названных территорий. Восточногерманское культурное влияние Арне (Arne) ощущает даже в урновых захоронениях и в могилах-кострищах (методом сжигания) средней России (Черниговская и Киевская губ.) и утверждает, что следы этого прослеживаются вплоть до V в. до Рождества Христова (T.J. Arne, *Det stora Svitjod* 4 и след., 19). Вследствие этого картина, которую представляют названные области в археологическом плане, оказывается лишенной единства. Поэтому при проведении исследований в области религиозного культа мы должны соблюдать величайшую осторожность.

<sup>3</sup> Cp. Lubor Niederle. *Život starých Slovanů. Teil II, Band I*, 13.

чевников на юге, на нынешней украинской территории, где славяне в продолжение длинного периода времени подвергались сильному восточному влиянию. Внутри славянской области наблюдаются следы скандинавского воздействия. Оно чувствуется в IX и X вв. в первых центрах восточнославянской культуры в Киеве, Новгороде и Смоленске. В Смоленской губернии, где в указанное время соединялись пути с востока, запада и севера и где скрещивались самые разнообразные культурные влияния, нашли типичные для варягов погребения в лодке, и инвентарь могил оказался скандинавского типа<sup>4</sup>. В одном из этих курганов обнаружены следы описанного арабским писателем Ибн Фадланом «русского» обычая сжечь вместе с умершим одну или несколько женщин<sup>5</sup>. Приписывая богато устроенные могилы Смоленска скандинавской знати (Oberklasse), Арне находит, что другие, бедные своим инвентарем могилы, принадлежат славянам<sup>6</sup>. Впрочем, для указанного времени можно установить наличность скандинавских поселений в пределах современных Петроградской, Новгородской, Смоленской, Ярославской, Владимирской и др. губерний<sup>7</sup>.

Относительно доисторических святилищ, капищ, храмов, жертвенников и алтарей у восточнославянского племени археология дает чрезвычайно скудный материал. В числе немногочисленных находок серьезного внимания заслуживает только найденное в Киеве в основании т.н. Десятинной церкви загадочное каменное сооружение, которое считают памятником славянской великокняжеской эпохи. Сооружение, служившее, по-видимому, фундаментом какого-то здания, алтаря или идола, имеет эллиптическую форму с четырьмя выступами, обращен-

<sup>4</sup> Arne. Det stora Svitjod 46, 48; Материалы по археологии России № 28, Сизов. Курганы Смоленской губернии 77, 118; ср.: Известия Императорской Археологической Комиссии 15, 6–70.

<sup>5</sup> Arne, 48.

<sup>6</sup> Arne, 50.

<sup>7</sup> Шахматов, Указ. соч. С. 44, 54.

ными по странам света. Вокруг сооружения находился глиняный пол, а с западной стороны — массивный столб, в котором слои сильно обожженной глины чередовались с прослойками угля и золы. На основании этого, и кроме того, того обстоятельства, что около столба лежало большое количество костей и черепов, главным образом, домашних животных, судят, что сооружение относится к языческому периоду и представляет из себя остатки языческого капища. Столб при этом якобы служил жертвенником, на котором в течение продолжительного времени совершались жертвоприношения, на что намекают кости кругом и слои золы в самом столбе<sup>8</sup>. Но верна ли такая гипотеза о назначении загадочного сооружения, далеко не выяснено. По крайней мере предположение, будто оно относится к восточнославянскому язычеству — времени, непосредственно предшествующему принятию христианства (в конце X в.), слишком слабо обосновано. Доводы, приведенные В. Данилевичем<sup>9</sup>, говорят против него. Автор решительно утверждает, что сооружение не могло быть капищем восточных славян, если даже оно было вообще каким-либо языческим святилищем. (II)

Столь же трудно доказать славянское происхождение и религиозный характер некоторых многоголовых каменных фигур, найденных в восточной Галиции (известная статуя, найденная в реке Збруч) и в Киевской и Минской губерниях<sup>10</sup>. Они, быть может, представляют разновидность т.н. каменных баб — загадочных фигур, рассеянных во множестве на юге и востоке России и в Сибири<sup>11</sup>. Эти последние фигуры не имеют ничего общего со славянской религией. Нельзя также относить к сла-

<sup>8</sup> Хвойко В. Древние обитатели среднего Приднепровья, 66; рисунок напечатан у Niederle. Указ. сочинение, II, I, 192. Болсуновский К. Жертвенник Гермеса-Световида. Киев, 1909, 5 и сл.

<sup>9</sup> Serta Borysthénica 329 и сл.

<sup>10</sup> Граф Уваров. Сборник мелких трудов II, 209; Записки Императорского Археологического Общества V, 181; Антонович, Археологическая карта Киевской губернии 11; Niederle. Указ. соч., 145, 199 и сл.

<sup>11</sup> Ср.: Уваров. Указ. соч.

вянскому язычеству найденные В.Хвойко в Среднем Приднепровье глиняные столбы, напоминающие жертвенники<sup>12</sup>. (Ш)

Из почти полного отсутствия археологического материала, конечно, нельзя заключить, что языческий культ у восточных славян не имеет капищ, жертвенников, идолов. При таком рвении, с которым христианство уничтожало внешние признаки язычества, неудивительно, что от них и следа не осталось. С другой стороны, необходимо принять во внимание, что восточнославянский религиозный культ, отличавшийся вообще простотой, действительно мог не иметь великолепных жертвенников и долговечных, каменных или металлических идолов. Скорее предположить, что он довольствовался скромными, примитивными деревянными алтарями и идолами, которые, естественно, исчезли бесследно. Напомним, что даже главный идол этого культа, Перун, был сделан, если можно доверять древнерусской летописи, из дерева.

Обильный и разнообразный материал зато представляют восточнославянские могилы, отражающие похоронные обряды последних столетий до распространения христианства. Эти обряды в свою очередь стоят в связи с представлениями об умерших и воззрениями на загробную жизнь, вообще с культом умерших. В следующем мы намерены рассмотреть свидетельства могил с целью выяснить, какие заключения они позволяют делать мифологу о доисторическом культе мертвых.

Т.н. славянская эпоха (VI–XI столетия) (IV) получила в наследство от предыдущих археологических эпох разнообразие похоронных типов. Отсутствие единства замечается не только в подробностях, но и в основных явлениях. Рядом с сожжением встречается погребение. Люди одной и той же местности одни сжигали покойников, воздвигая на месте пепелища высокие холмы-курганы, другие тоже сжигали, но место сожжения не совпа-

<sup>12</sup> Хвойко. Древние обитатели среднего Приднепровья 40, Труды XII археологического съезда I, 96, ср.: 99, 104, ср.: Труды XI арх. съезда I, 774, Археологическая летопись южной России I, 1899, 91, 111; 1901, 182.

дало с курганом, который служил только для покрытия собранных остатков костей, третьи зарывали несожженных покойников в землю под курганом, четвертые клали их на материке и насыпали над ними курганы и т.д. Ввиду такого коренного разнообразия в обряде, в котором, казалось бы, традиция должна быть особенно устойчива, необходимо предположить, что отдельные восточнославянские племена еще до рассматриваемой археологической эпохи подверглись различным культурным влияниям, вследствие которых изменились первоначальные обряды и воззрения на покойников, если вообще можно говорить о первоначальных праславянских, т.е. общих всем славянам обрядах и воззрениях.

На вопрос, который погребальный обряд — погребение или сожжение — следует считать древнейшим у восточных славян и вообще у славян, навряд ли когда-нибудь можно будет дать удовлетворительный ответ. Оба обряда, по-видимому, долго существовали наравне друг с другом. Даже могилы каменного века поблизости той области, где следует искать прародину нераздельного славянского народа, представляют сожжение наряду с погребением<sup>13</sup>. Относительно же бронзового века существует мнение, что в течение двух тысячелетий до Рождества Христова все индоевропейские народы Азии и Европы прибегали к сожжению трупов<sup>14</sup>. В связи с этим заслуживает внимания гипотеза новейшей славянской археологии, что древнейшим погребальным обрядом у славян было сожжение, причем наиболее типичным для древнейшей дохристианской эпохи считают т.н. поля погребальных урн (*Urnenfelder*) без курганов, которые местами доходят вплоть до начала первого тысячелетия до Христа и даже до каменного века<sup>15</sup>. По

<sup>13</sup> Самоквасов. Труды VIII археологического съезда III, 46 и сл.; Антонович. Археологическая карта Киевской губернии 9–10, Труды XI археологического съезда I, 226, подольяне; ср. статью Спицына в Журнале Министерства Народного просвещения 1899, VIII, 305.

<sup>14</sup> Helm Karl. Altgermanische Religionsgeschichte I, 153.

<sup>15</sup> Niederle. Život st. slov. II, I, 226 и сл.; Спицын в Журнале Министерства Народного Просвещения 1899, VIII, 300. Оба автора дают прекрасное



словам самого выдающегося защитника этой гипотезы Л. Нидерле, обряд погребения проникает к славянам под влиянием чужих культур — римской, ориентальной, германской, скифо-сарматской — в продолжение первого тысячелетия после Христа. К востоку от Вислы погребение — по этой гипотезе — начинает распространяться приблизительно во II–V вв., когда там впервые появляются предметы римской культуры, как можно судить по погребальному инвентарю<sup>16</sup>. Получив право гражданства под римским и готским влиянием, сначала, как кажется, среди восточнославянского племени полян между II и V вв., погребение мало-помалу вытесняет сожжение и становится в X и XI вв. почти исключительно принятым. Последними из восточнославянских племен сжигали своих умерших северяне, радимичи, кривичи и вятичи<sup>17</sup>. (V)

Не будучи в состоянии определить, какой похоронный обряд искони являлся типичным для славян, мы, тем не менее, следовательно, можем утверждать, что было время, когда у них почти исключительно практиковалось сожжение, сначала без курганов, а потом — в курганах, и что переход к трупоположению в курганах совершился не единовременно, а в разное время у разных племен и в разных областях в зависимости от чужого влияния. Среди восточнославянских племен погребение в курганах распространяется в славянскую эпоху.

Произошел ли в связи с переходом от сожжения к погребению какой-нибудь перелом в воззрениях на умерших и загробную жизнь? На этот вопрос мы не в состоянии дать точного ответа, пока мы не располагаем вполне точными сведениями о том, какие основания заставляли славян придерживаться сожжения и какие

---

обозрение славянского и восточнославянского материала. У Niederle, кроме того, приводится редкая по полноте библиография.

<sup>16</sup> Niederle, 228 Anm.

<sup>17</sup> Niederle, 236. По мнению Спицына (308), обряд погребения сожженного трупа господствует в русских землях в течение всего X в., но проявляется уже в IX в., и притом в Новгородской области, по-видимому, под чужим влиянием.

представления в свою очередь связаны были с погребением. Некоторые общие мотивы и представления, впрочем, выступают наружу при обоих обрядах погребения. Из них самые главные — страх перед могуществом покойника, стремление препятствовать его возвращению в круг живых, почитание его, верование в загробную жизнь, представлявшуюся отражением жизни на этом свете, представления о судьбе и нуждах души в царстве теней. (VI) Все это, по крайней мере, в основных очертаниях, так или иначе отражается на деталях как сожжения, так и погребения. Обратимся теперь к рассмотрению каждого обряда в отдельности, останавливаясь на наиболее типичных их явлениях.

*Сожжение* происходило на костре, на который покойника клали одетого, как кажется, в лучшую одежду, и снабженного предметами домашнего обихода, быта, напр., принадлежностями для добывания огня, специальными предметами (напр., сбруей, даже весами, если покойник был купец) и предметами вооружения и украшения (при женщине). Среди вещей изредка попадаются и монеты восточного и византийского происхождения<sup>18</sup>. Судя по костям домашних животных — быка, барана, свиньи, лошади, птицы и остаткам пищевых продуктов, находимым часто на кострище, вместе с покойником сжигали и часть его домашних животных и продукты питания<sup>19</sup>. После сожжения зола и несгоревшие остатки костей и предметов собирались в одно место, или клались в урну, или просто оставались на месте сожжения. Над останками насыпался полукруглый или конический земляной курган — внешний признак могилы. Местами урна с костями помещалась в центре или сверху насыпи кургана или же ставилась на самом кургане, иногда на деревянном стол-

<sup>18</sup> Ср., напр.: Чтения в Обществе летописца Нестора, VI, 32.

<sup>19</sup> Чтения в Обществе летописца Нестора, VI, 21, Дреговичи; Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии XXXV, ч. I, вып. 1, 349, Северяне, Черниговская губ.; Самоков. Курс истории русского права, Дополнения, 30, Северяне; Материалы по археологии России № 28, 17, Кривичи.

бе<sup>20</sup>, (VII) в зависимости от традиционной практики данного рода или местности. В горшок с костями изредка клали острые предметы — железный нож, шпильку, шило и пр.<sup>21</sup> Местами горшки закрывались плосковатыми камнями и обкладывались камнями<sup>22</sup>. Иногда горшки стоят вверх дном<sup>23</sup>. (VIII) Поблизости урны или костей помещались в сосудах или без них еще особенные приношения (Beigaben). Из них самые главные — урны с пищей (кости рыбы и птиц) и питьем и убитые во время сожжения покойника домашние животные, лошадь, собака и пр.<sup>24</sup> Существовал ли у восточных славян обычай сжигать вместе с мужскими покойниками и женщин, и рабов, о чем повествуют древние писатели (см. ниже), об этом археология не представляет точных и определенных свидетельств<sup>25</sup>. В насыпи кургана над прахом покойника обыкновенно встречаются отдельные слои золы и угля, смешанных с костями домашних животных, быка, свиньи, собаки, птиц и с другими остатками пищи, а также горшки. Очевидно, насыпь делалась не вся сразу, а насыпалась постепенно, периодически, причем каждый раз устраивали угощение, остатки которого оставались на месте. Черепки, разбросанные на месте сожжения тела или в насыпи кургана, указывают на битие посуды, (IX) происходившее при погребении тела или при названном периодическом угощении<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Ср., напр.: Чтения в Обществе летописца Нестора VI, 22, Полесье.

<sup>21</sup> Материалы по археологии России № 28, 16, Кривичи.

<sup>22</sup> Материалы по археологии России № 28, 17, Кривичи.

<sup>23</sup> Чтения в Обществе летописца Нестора VI, 38, Дреговичи; Труды Московского предварительного комитета по устройству XIV Археологического съезда II, 37, Вятичи.

<sup>24</sup> Материалы по археологии России № 28, 11–13, Кривичи; Древности, Труды Московского Археологического общества IX, 5, Кривичи; Антонович. Археологическая карта Киевской губернии, 44, Древляне.

<sup>25</sup> Ср. Самоквасов в Трудах XIV археологического съезда 9; Niederle 251–252.

<sup>26</sup> Материалы по археологии России № 28, 18, Кривичи; Чтения в Обществе летописца Нестора VI, 30, Дреговичи; Труды IX археологического съезда 1, 237, Радимичи; Могилевская губ.; Древности, Труды Московского Археологического Общества XIII, 146, Могилевская губ.

Местами сожжение происходило на стороне, вне кургана. Курган насыпался над собранными костями<sup>27</sup>. В курганах порою находят остатки деревянных столбов или других деревянных сооружений, вроде памятников, на которых, как полагают, ставились урны с костями<sup>28</sup>. Изредка в курганах с сожжением встречаются следы деревянного помоста, на котором помещался покойник при сожжении, или гроба<sup>29</sup>. В могилах иногда попадает на месте сожжения слой просеянного белого песку, который, несомненно, имел ритуальную подоплеку<sup>30</sup>. Такая же песчаная подстилка встречается часто, как ниже будет указано, и при зарывании несожженного покойника в землю. (X)

Относительно расположения курганов обращает внимание стремление располагать их по берегам рек, даже как можно ближе к воде, или на покатых возвышенностях, спускающихся к реке, или вообще на возвышенностях, в лесу и отчасти на перекрестках<sup>31</sup>. Это касается как курганов с трупосожжением, так и курганов со скелетом. При этом нужно заметить, что курганы, содержащие трупосожжения, выше и круче, чем курганы с погребениями, и что вышина курганов уменьшается по мере исчезновения сожжения<sup>32</sup>. (XI) Средняя вышина колеблется между 1 и 2 м.

Присматриваясь к подробностям сожжения, невольно убеждаешься в том, что самым главным мотивом для них выступает *страх перед покойником*. Это чувство является типичным для

<sup>27</sup> Ср.: Материалы по археологии России № 28, 7, Кривичи.

<sup>28</sup> Отчет Императорской Археологической Комиссии за 1889 и 1890 год, 62, Дреговичи, Минская губ.; Труды IX археологического съезда I, 223, Минск; Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии XXXV, I, I, статья Самоковасова. С. 349, Северяне, Черниговская губ.

<sup>29</sup> Антонович. Археологическая карта Киев. губ. 18; Спицын 324.

<sup>30</sup> Материалы по археологии России № 28, статья Сизова. С. 7, Смоленская губ.; ср.: Древности, Труды Московского Археологического Общества XIII, 46, Могилевская губ.; Niederle 332, Спицын 316.

<sup>31</sup> Труды IX археологического съезда I, 237, Радимичи; II, 130; Записки Императорского Русского Археологического Общества VIII, кн. I–V; 84, Бранденбург, Журнал раскопок 203; Niederle 370.

<sup>32</sup> Niederle, 314.

эпохи сожжения. Посредством сожжения тела думали удалить и душу покойника из мира живых. Чем совершеннее было уничтожение телесной оболочки, тем меньше было оснований опасаться вреда от оживлявшей ее некогда души, которую можно назвать телесной душой (*die Körperseele*). Совершенно уничтожить ее ведь не было возможности, как нельзя было совершенно уничтожить тело. Она продолжала жить где-то в стране теней. С другой стороны, она поддерживала связь с останками, покрытыми под курганом. Она могла возвращаться к ним, пребывать около них. (XII) Курган назначен был своей тяжестью мешать ей выходить в круг живых. Для той же цели служили острые предметы, влагаемые в урну, и закрывающие ее камни. Обычай ставить урну с костями вверх дном, несомненно, преследовал ту же цель. Чтобы поставить преграду для желающей возвращаться на этот свет души, курганы располагали поблизости воды, которой она не в состоянии переплыть, или на перекрестке, откуда она не может найти настоящей дороги до прежнего дома<sup>33</sup>. (XIII) Есть, с другой стороны, основание думать, что высокий сам по себе и к тому же возвышающийся на холме курган, со стоящим на нем столбом-памятником мог служить еще признаком могилы и местом остановки и отдыха для души, стремившейся к покоящимся под ним останкам.

*Тот свет* мыслился в образах, являющихся отражением условий этого света. Где он помещался — над землей ли, в воздушном пространстве, куда исчезал дым от костра, или в подземелье, где покоились останки, из нашего материала не видно. Там душа продолжала иметь те же потребности, интересы и занятия, какие покойник имел при жизни. Ей нужны были там одежда, предметы быта и специальности, пища, огонь, деньги, домашние животные. Все это сопровождало покойника на костре, переправляясь посредством сожжения на тот свет. Тот же смысл имели приноше-

<sup>33</sup> Может быть, обычай сжигать тело в одном месте и схоронить золу в другом тоже когда-то служил той же цели, чтобы ввести душу в заблуждение.

ния около урны. Они назначены были для пребывающей около останков души. Но заботы об удовлетворении нужд покойника в его новой жизни не ограничивались этим одновременным снабжением его всем необходимым. Сознвая свою зависимость от продолжающего жить в ином мире подкурганного жителя, наследники приносили на его могилу периодические приношения. Через установленные промежутки времени они приносили туда пищу и питье, а вероятно, и горящие угли для согревания незримо присутствующей души, устраивая в честь покойника поминки, пирование, в котором он сам участвовал и остатки которого оставались для него на месте, на котором потом насыпали новый слой земли. Этому соответствуют современные поминки. Так образовались слои угля и костей в насыпи кургана. Возможно, впрочем, что часть этих слоев образовалась тут же при помещении урны, когда впервые засыпали курган. Отметим при этом как параллель современный черемисский обычай при зарывании могилы: когда тело уже покроют слоем земли, убивают *какое-нибудь животное* и, съевши его, бросают его кости в могилу, которую затем окончательно засыпают<sup>34</sup>. Относительно же приношения на могилу горящих углей небезынтересно напомнить, что современные белорусы Могилевской губернии в день поминаения покойника до сих пор приносят горшки с горящими углями на могилу<sup>35</sup>. (XIV) Битье посуды во время погребения и поминок, наблюдающееся еще до сих пор у восточных славян, является также актом жертвоприношения для покойника.

Разнообразие деталей обряда, которое встречается нам при сожжении, в той же мере, если не больше, отличало погребение несожженного покойника, в особенности в конце славянской эпохи. В обряде погребения, несмотря на общую простоту и бедность обстановки, трудно найти единство, единую установленную норму, как не было единства вообще в области культуры, представляющей пестрое разнообразие племенных и мест-

<sup>34</sup> Varonen M. Vainajainpalvelus muinaisilla, suomalaisilla, 84.

<sup>35</sup> Труды IX археологического съезда, I, 237.

ных отличий. Покойника хоронили одетого и обутого, причем иногда попадаетеся кожаная обувь<sup>36</sup>. Из предметов обихода, которые сопровождали покойника в могилу, самые распространенные — железный нож, принадлежности для добывания огня (огниво с кремнем, иногда — с серой), горшки и деревянное ведро у ног. Довольно часто встречаются еще серп, топор, веретено, хозяйственная посуда, реже зато — украшения (при женщине), оружие, принадлежности сбруи. (XV) У детского трупа раз нашли игрушки<sup>37</sup>. Изредка снабжали покойника монетой и амулетами<sup>38</sup>, — обычай, который, несомненно, заимствован у других народов<sup>39</sup>. (XVI) Отмечены случаи, когда украшения для лучшего сохранения покрыты были берестой<sup>40</sup>. В горшках, которые помещаются у ног или в головах покойника или вне гроба<sup>41</sup>, находили или остатки пищи, или угли. Что угли были назначены для поддержания огня и света в загробной жизни, на это указывают случаи нахождения свечи в горшках<sup>42</sup>. (XVII) В могилах встречаются, кроме того, кости домашних и лесных животных, а также кости птиц и рыб. Очевидно, при погребении убивали домашних животных, которые тут же съедались как жертва покойнику. Находимые иногда при костяках лошадиные остовы указывают на обычай хоронить с покойником и его лошадь, хотя в славянском происхождении этого обычая можно

<sup>36</sup> Самоквасов. Могилы русской земли, 192, Черниговская губ., Археологическая летопись южной России 1904, IV–V, 141, Воляняне.

<sup>37</sup> Отчет Императорской Археологической Комиссии за 1889 г., 40. Дреговичи.

<sup>38</sup> Просверленные зубы и кости животных, Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии XLIX, I; Антропологическая выставка IV, ч. I, 69, Смоленск.

<sup>39</sup> См.: Niederle, 265 сл.

<sup>40</sup> Записки северо-западного отдела Императорского Русского Географического общества, III, 1912, 50, Могилев.

<sup>41</sup> Труды IX археологического съезда II, 132, Полесье; Археологическая летопись южной России 1904, IV–V, 141, Воляняне.

<sup>42</sup> Отчет Императорской Археологической Комиссии 1892, 140, Стоянка на Березине, Труды IX археологического съезда, I, 228.

сильно сомневаться<sup>43</sup>. О мнимом обычае хоронить вместе с мужчиной и его жену и рабов, убиваемых при погребении, наш материал не представляет свидетельств<sup>44</sup>. (XVIII)

Могила, где лежит покойник, помещается или в яме ниже уровня земли, или на уровне, или выше него в самой насыпи кургана. Покойник лежит на спине, головой к западу, ногами к востоку, так что лицо обращено как бы к восходящему солнцу. Исключения из этого общего правила ориентации, кажется, зависели от направления восхода солнца во время погребения. Очень часто дно могилы покрыто слоем золы и угля, что местами стоит в связи с обычаем сжигать на месте погребения особенный погребальный костер, являющийся, как полагают<sup>45</sup>, отражением прежнего трупосожжения<sup>46</sup>. Угли и зола между тем иногда окружают покойника со всех сторон<sup>47</sup>. Кроме золы и угля под костяком в качестве подстилки встречаются белый песок, большей частью речной или озерный, и глина. Ясно, что в большинстве случаев подстилки делались с целью лучшего сохранения тела. Как подтверждение этого мнения приведем случаи, когда той же цели служили известь, которая иногда плотно облегает скелет, и береста, которую подкладывали под тело или которой обматывали его или об-

<sup>43</sup> Труды VIII археологического съезда, III, 49, IV, 68; Труды X археологического съезда I, *Brandenburgs Abhandlung*, в которой автор высказывает мнение, что обряд принадлежит восточным кочевникам; *Самоковасов*. Могила русской земли 194, 223.

<sup>44</sup> *Niederle*, 251 сл. Южнорусские могилы, содержащие мужские костяки наряду с женскими, не относятся к славянам, а к каким-то черноморским варварам, у которых, судя по рассказам древних писателей, действительно существовал рассматриваемый обычай. Материалы по археологии России VIII, 88, ср.: *Niederle*, 254.

<sup>45</sup> *Спицын*, 319, Записки Императорского Русского Археологического Общества VIII. I–II, 88, Радимичи; Труды IX археологического съезда, II, 132, Полесье.

<sup>46</sup> Высказано еще мнение, будто пепелища образовались от сожжения стружек после приготовления гроба. Чтения в обществе летописца Нестора, VIII, 9.

<sup>47</sup> Материалы по археологии России № 11, статья *Антоновича*, 7, Древляне, Записки Императорского Археологического Общества VIII, 120–1, Радимичи, ср.: *Niederle*, 296.



кладывали внутри всю могилу<sup>48</sup>. Местами могилу выкладывали досками или устраивали в могиле или над нею особенные могильные постройки, погребальные камеры — срубы из жердей с крышами или простые навесы с подпорами, которые как бы охраняли лежащих под ними покойников от тяжести земли. Эти могильные комнаты могли иметь форму гроба и, для лучшего сохранения, быть обложены берестой<sup>49</sup>. Часто встречаются, в особенности в позднейших могилах, остатки деревянных, большей частью дубовых, гробов, устроенных или из цельного древесного ствола (т.н. «колоды»), или из досок, скрепленных металлическими гвоздями или без них<sup>50</sup>. (XIX) Как более примитивная форма гроба попадаетея доска под или над телом, или две доски по обеим сторонам его, или бревна и доски, которыми покойник обкладывался<sup>51</sup>. Против быстрого гниения обжигали гроб и доски<sup>52</sup>, обкладывали гроб берестой, обмазывали его смолой, обсыпали его известью<sup>53</sup>.

В кургане, который насыпали над покойником, находятся на разных уровнях зольные и угольные прослойки, нередко с костями домашних животных и другими остатками пищи и черепками. Это остатки погребальной трапезы, которую устраивали тут же при погребении, или поминок, которые имели место позже, через известные сроки<sup>54</sup>. Местами попадаются

<sup>48</sup> Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии XLIX, кн. I, 70, Смоленск, кн. III, 21, Известия IX археологического съезда 1893, № 6, 3, Радимичи; Бранденбург, Журнал раскопок 203, Труды IX археологического съезда II, 116.

<sup>49</sup> Отчет Императорской Археологической Комиссии 1892, 140, Березина.

<sup>50</sup> Ср.: Спицын 322.

<sup>51</sup> Труды IX археологического съезда II, 116, Минск, Чтения Общества летописца Нестора. VIII, 14, Радимичи.

<sup>52</sup> Труды IX археологического съезда II, 116.

<sup>53</sup> Труды IX археологического съезда I, 230, II, л. 16, Минск, Отчет Археологической Комиссии. 1892, 140, Березина; Самоквасов. Могила русской земли, 206, Чернигов.

<sup>54</sup> Труды XI археологического съезда I, 135 (Антонович), Воляняне; Материалы по археологии России № 11, 5 (Антонович), Труды IX археологического съезда II, 116; Niederle, 284 сл.

в верхней части насыпи следы деревянных надмогильных домиков с крышами, построенных на могиле<sup>55</sup>.

Тут же считаем уместным прибавить, что изредка в курганах находят скелеты, которые несут признаки обжигания или, как полагают, частичного, неполного сожжения<sup>56</sup>. Следует отнести обжигание к числу способов лучшего сохранения трупа<sup>57</sup> (ср. выше — угольная подстилка и окружение тела со всех сторон углем), или надо ли считать его переходной стадией от обряда сожжения к обряду погребения; ввиду крайней немногочисленности случаев этого мы не в состоянии решить<sup>58</sup>.

Как видно было из предыдущего, при погребении довольно часто обнаруживаются подробности, имеющие целью *лучшее сохранение тела*. Стремление к сохранению тела умершего проходит вообще красною нитью через весь обряд. Против быстрого гниения клали покойника на угольную, зольную, песочную подстилку<sup>59</sup> или окружали его со всех сторон известью, берестой. В практической жизни народа углю (ср. обжигание), песку и бересте и теперь приписывается свойство предо-

<sup>55</sup> Материалы по археологии России № 11. Статья Антоновича, 6; *Niederle*, 325 и сл.

<sup>56</sup> Записки северо-западного Отделения Императорского Русского Географического Общества IV, 1913, 255, Радимичи; Труды IX археологического съезда I, 237, 239; Известия XI археологического съезда 151, Воляныне; *Niederle*, 239.

<sup>57</sup> Однако автор (в нем. рукописи с. 18, стр. 3 вместо этих слов — *Ein Archäologe*), обнаруживший случай частичного сожжения, говорит только о найденном им костяке, окруженном множеством углей, причем тазовые кости и ноги оказались нетронутыми огнем. — Записки северо-западного Отделения Императорского Русского Археологического Общества I, 1910, 240 и сл.

<sup>58</sup> Ср. также: *Niederle*. С. 240.

<sup>59</sup> Песок и зола имели иногда при похоронах и другое значение как средство от изгнания злого демона — души. Когда на Тонга хоронят труп знатного человека, женщины и мужчины отправляются с корзинами на берег за песком. Песок рассыпают вокруг могилы (*Zetschrift des Vereins für Volkskunde* (XVIII). 378). В Богемии девицы в канун Вальпургиевой ночи посыпают песком порог дома и хлева, чтобы изгнать гномов (*Lippert. Christentum, Volksglaube und Volksbrauch* 631). В Арауко во время похорон за гробом следует женщина, она посыпает дорогу песком, чтобы тем самым отрезать отошедшей душе дорогу назад (*Zetschrift des Vereins für Volkskunde*, edenda).

хранения от гниения. Для защиты тела умершего устраивали также погребальные камеры и гробы, против скорого гниения которых также принимались меры. Даже вещи, которые давали покойнику в могилу, обматывали берестой.

Устройство погребения показывает, что оно должно было служить *жилищем покойнику*. Своим видом (вид домика с крышей, комнаты) оно напоминало о жилом доме. В этом своем новом жилище душа продолжала свое посмертное существование, имея то же самое, что и живые: ей нужны были одежда, пища, тепло, предметы обихода, быта, хозяйства и своей прежней специальности, чтобы она могла продолжать заниматься тем, чем покойник занимался при жизни. Живые должны были заботиться об удовлетворении нужд души даже после погребения: приносить на могилу пищу и огонь в установленные традицией времена\*. По своему характеру душу можно считать т.н. телесной душой. Она была привязана к телу и обитала у места погребения. Ее дальнейшее существование зависело от сохранности тела. Какая судьба постигала душу, когда тело окончательно сгниет, об этом наш материал не позволяет говорить ничего определенного. (XX) Точно так же мы ничего не знаем о существовании особенного загробного мира. Некоторые черты указывают на то, что душа могла находиться и вне места погребения. Деревянные надмогильные домики с крышами наверху курганов, несомненно, имели целью служить как место отдыха и место пребывания для оставляющей свою могилу и возвращающейся туда души<sup>60</sup>. (XXI)

О других представлениях о душе могилы погребенных, кажется, не дают повода распространяться.

<sup>60</sup> Такие т.н. теремки, т.е. невысокие надмогильные срубы с двускатными крышами попадаются местами до сих пор. Отчет Императорской Археологической Комиссии 1892, 55; *Niederle*, 325–326, XXI.

\* После этих слов в немецкой рукописи и в книге рукою В. Мансикки по-немецки вписано: «Эти периодически проводившиеся на могиле праздники поминовения усопших очень мало отличались от тех, что были приурочены к поминовению сожженных покойников».

## ЛЕТОПИСИ

В ряду источников древнерусской мифологии самое выдающееся место по относительной точности и достоверности сообщаемых известий принадлежит летописи. Передавая факты политической и духовной жизни родной земли, летописец иногда подмечает и такие черты, которые позволяют проникнуть в область внутренней, бытовой жизни самого народа и составить представление о его религии и мировоззрении. Значительная часть интересующих нас известий заключается в знаменитом труде Нестора — «Повести временных лет», основная редакция которой относится, по мнению покойного академика А.А. Шахматова, к 1112 г.<sup>1</sup> Так как известия Нестора в большинстве случаев восходят к более ранним памятникам древнерусской письменности, прежде всего — к предшествующим летописным сводам, то мы имеем возможность установить более ранние даты для отдельных известий, определить степень их достоверности и проследить отдельные моменты их литературного развития. В основание своего летописного труда Нестор, как известно<sup>2</sup>, положил так называемый «Начальный свод», возникший ок. 1095 г. путем соединения первых летописных памятников Киева и Новгорода. Свой основной источник Нестор дополнил подробностями и вставками, заимствованными из многочисленных посторонних источников — как переводных, так и оригинальных русских.

Прежде чем приступить к разбору отдельных летописных известий, следует напомнить, что изложение событий, относящихся к самой ранней эпохе исторической жизни Руси, к эпохе Рюриковичей и Владимира, отличается фантастическим, легендарным характером. В нем местами представляются как действительные факты догадки летописца о том, как должно было совершиться то или другое событие.

<sup>1</sup> Шахматов. Указ. соч., XXIII, XLI.

<sup>2</sup> Там же.

В числе дополнительных источников, использованных Нестором, были договоры, заключенные русскими князьями с Византией. Эти государственные акты были первоначально составлены в Константинополе греческими чиновниками на греческом языке, вероятно, в двух экземплярах. Второй экземпляр, специально назначенный для русских послов, после приезда последних на родину хранился, по всей вероятности, в архиве официальных документов в Киеве<sup>3</sup>. Существовал ли официальный древнерусский перевод договоров, мы не знаем. Не известно также, при каких обстоятельствах Нестор черпал из этих официальных актов.

Первые несомненные отрывки официального договора встречаются у него под 907 (6415) г. при описании Олегова похода на греков. Установлено между тем, что отрывки перенесены сюда из договора 912 (6420) г.<sup>4</sup> (I) Поход Олега, по описанию Нестора, кончился тем, что греческие цари:

«миръ сътвориша съ Ольгѣмъ, имѣшеся по дань и ротѣ заходивѣше межю собою, цѣловавѣше сами крѣсть, а Ольга водивѣше на роту и мужа его по русьскому закону, и кляшася оружиемъ своимъ, и Перунѣмъ, богѣмъ своимъ, и Волосѣмъ, скотиемъ богѣмъ, и утвърдиша миръ»<sup>5</sup>. (II)

Так как, во-первых, описанный акт клятвоприношения не входит в состав текста самого договора, и во-вторых, трудно допустить, чтобы Нестор для этого известия располагал каким-нибудь другим, более древним историческим докумен-

<sup>3</sup> О договорах см.: Лавровский. О византийском элементе в языке договоров Русских с греками; Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв.; Гегедеонов. Варяги и Русь, 1, 260 и т.д.; Сергеевич в Журнале Министерства Народного Просвещения. 1882, 1; Rożniecki в Archiv für Slavische Philologie, XXIII, 488–502.

<sup>4</sup> Шахматов. Повесть временных лет, 31, 39.

<sup>5</sup> Приводя текст «Повести», мы пользуемся новейшим изданием ее Шахматова, восстанавливающим ее вероятный оригинал.

том, чем его предшественники по летописанию, составители предыдущих сводов, естественно предположить, что рассказ о клятвоприношении сочинен самим Нестором. При составлении рассказа он мог пользоваться некоторыми выражениями того же договора 912 г., отрывки которого приведены им выше в той же связи; ср. в договоре 912 г.: «кльнѣшеся оружїемъ своимъ», «по вѣрѣ и по закону нашему», «мирѣ сътворихомъ», «мы же кляхомъся ... по закону и по покону языка нашему», «на утвържение мира». Имя Перуна он, по всей вероятности, взял из договора 945 (6453) г., заключенного в Царьграде послами Игоря. (III) Здесь языческий бог упоминается в следующей связи:

«И иже помыслѣть отъ страны Русьскыя раздрушити такую любовь, и елико ихъ крещение прияли суть, да примуть мсть отъ Бога вседѣржителя, осужение на погыбѣль въ сѣ вѣкъ и въ будущи, а елико ихъ есть не крещено, да не имуть помощи отъ Бога, ни отъ Перуна, да не ушитѣться щиты своими, и да посѣчени будутъ мечи своими и отъ стрѣлъ и отъ иного оружия своего, и да будутъ раби въ сѣ вѣкъ и въ будущи».

Далее, в том же договоре 945 г. приводится следующее описание обряда самого клятвоприношения, которым также Нестор мог пользоваться при составлении вышеуказанного рассказа:

«...да на роту идуть наша хрѣстіяная Русь по вѣрѣ ихъ, а нехрѣстіянии по закону своему ... Мы же, елико насъ крѣстїлись есмы, кляхомъся църкѣвию святаго Илиѣ въ съборѣнѣи църкѣви и предълежащѣмъ чьстѣнымъ крѣстѣмъ и харатїею сею, храните все, еже есть написано на ней, ни преступити отъ него ничѣтоже; а иже преступитъ се отъ страны нашея, ли кѣнязь, ли инъ кѣто, ли крещенъ, или не крещенъ, да не имать помощи отъ Бога, и да будетъ рабъ въ сѣ вѣкъ и въ будущи и да заколенъ будетъ своимъ оружіемъ. А не крещении Русь да полагають щиты своя и мечѣ свои нагы и обручѣ свои и прочая оружїя и да кльнутьсѣ

о вѣсемь, яже суть написана на харатии сеи... Аще ли же кѣто отъ кѣнѣзь или отъ людий Русьскыхъ, ли хрѣстіянь, или не хрѣстіянь преступитъ се, еже есть писано на харатии сеи, будетъ достоинъ своимъ оружіемъ умрете, и да будетъ клятъ отъ Бога и отъ Перуна, яко преступи свою клятву».

За подлинным текстом договора следует описание самого клятвоприношения, которое имело место на этот раз в Киеве:

«И наутрия призѣва Игорь сълы и приде на хѣлмъ, кѣде стояше Перунъ, и покладоша оружіе свое и щиты и злато; и ходи Игорь ротѣ и людие его, елико поганыхъ Руси; а хрѣстіяную Русь водиша ротѣ въ цѣркѣви свѣтаго Илиѣ, яже есть надъ Ручаемъ, конѣць Пасынчѣ бесѣды; се бо бѣ съборная цѣркы, мѣнози бо бѣша Варязи и Козаре хрѣстіяне».

На основании соображений, приведенных выше в связи с рассказом об Олеговом походе, можно думать, что и только что приведенный рассказ, как не вошедший в текст самого договора, подобно предыдущему, сочинен самим Нестором из элементов, большею частью заключающихся в самих договорах. Из текста договора 945 г. ведь видно, что христианская часть русских клялась «цѣркѣвию св. Илиѣ» в соборной церкви, несомненно, в св. Софии в Константинополе<sup>6</sup>, (IV) между тем как язычники клялись своим оружием, призывая, в случае клятвoprеступления, в каратели Перуна. Холм, на котором стоял Перун, был известен Нестору, можем предположить, из Начального свода (ср. ниже рассказ о Владимировых богах). Золото, которое фигурирует в приведенном описании, упоминается в договоре 971 г., заключенном Святославом. В этом последнем договоре впервые встречается имя Волоса, скотия

<sup>6</sup> Ср.: *Приселков*. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси, 5, 8. Упоминание церкви Ильи-пророка в тексте договора *Сергеевич* считает позднейшей вставкой. С. 92 указ. соч.

бога, отсюда оно, очевидно, попало в рассказ об Олеговом походе. Из договора 971 года:

«Аще ли тѣхъ самѣхъ преже реченыхъ не съхранимъ, азъ же и иже съ мною и подѣ мною, да имѣемъ клятву отъ Бога, въ ныже вѣруемъ, и отъ Перуна и отъ Волоса, скотия бога, и да будемъ злати, якоже злато се, и своимъ оружиемъ да исѣчени будемъ».

Замечательно, что в двух важных летописях, восходящих к «Повести», в Софийской I и Воскресенской, вместо Волоса читается имя Св. Власия. В описании Олеговой клятвы в них говорится: «и Власіемъ, скотіимъ богомъ». В только что приведенном отрывке договора 971 г. Воскресенская летопись изменяет Волоса во Власа. Замена Волоса Власием встречается и в других летописях: Новгородской IV, Тверской, Никоновской. Очевидно, она была присуща наиболее ранним общерусским сводам, непосредственно восходящим к труду Нестора. (V) Нет решительно никаких препятствий идти далее и признать возможным, что имена Волос и Власий читались наряду друг с другом, заменяя одно другого даже в первых редакциях самой «Повести». Это показывает, что в сознании многих поколений тружеников древнерусского летописания, начиная с первых его проявлений, эти два имени представлялись тождественными, причем Волос считалось как бы простонародной формой для христианского Власий и Влас. Как увидим ниже, св. Власий в России до сих пор пользуется почетным званием «скотского бога».

Таким образом, внутренняя и текстуальная связь, которая существует между договорами и рассказами о подробностях клятвоприношения, неминуемо ведет к заключению, что последние составлены позже под влиянием первых, и что, вследствие этого, для мифологических выводов можно пользоваться только текстом самих договоров.

Не подлежит сомнению, что в договорах 912 и 945 гг. Русь официально представлена почти исключительно варягами. Из текста же договора 971 г. не видно, какой национальности



были те «лучшие мужья» Святославовой дружины, которые подписали мирный договор. Среди варягов, участвовавших в акте составления первых двух договоров, были и христиане (ср. свидетельство самого Нестора: «мънози бо бѣша Варязи и Козаре хръстяне»); большинство же их были язычники. Эти последние приносили клятву «по закону своему» над оружием и призывая в свидетели — по договору 945 г. — Перуна. Считалось ли последнее обстоятельство, призывание Перуна, обязательным для варягов, мы не знаем. Важно, что в договоре 912 г., в котором варяжский бытовой элемент, *arjōgi* рассуждая (самый ранний договор), должен был бы сохраниться в наиболее чистом виде, этой религиозной черты нет. Главный момент варяжского обряда заключался в произношении клятвы над оружием. Те многочисленные и поразительные по сходству скандинавские и древнегерманские параллели, с которыми сопоставляют клятвенные выражения договоров<sup>7</sup>, могут действительно, как полагают ученые, указать на то, что мы здесь имеем дело с норманнским обычаем, сохранившимся у некрещеной «Руси». Произнося клятву над оружием, «Русь» могла следовать своему норманнскому «закону»<sup>8</sup>. Упоминаемый в клятвенной формуле 6453 г. «будущий вѣк» также скорее относится к сфере скандинавских религиозных представлений, чем древнерусских: свободный скандинавский воин ничего так не боялся, как рабского состояния в Вальхалле.

С другой стороны, нельзя все же не согласиться с мнением Рожнецкого (Rożniecki), будто бы клятва над оружием была

<sup>7</sup> Grundtvig Sv. On de gotiske folks vabened; Rożniecki St. Perun und Thor (Archiv für slavische Philologie XXIII) 488–503, см. еще: Тиандер К. в Известиях русского языка и словесности Академии Наук VII, кн. 3, (1902). О норманнских клятвах имеется целый ряд интересных статей, см., напр.: Golther B. Handbuch der germ. Mythologie 548; Meyer E.H. Mythologie der Germanen 290, 314 и т.д.

<sup>8</sup> См. указ. статью Рожнецкого, 494.

совершенно неизвестна другим народам. Мы располагаем в этом отношении, напр., свидетельством клятвы над оружием у остяков. Перед клятвоприносителем лежат лук и стрелы, топоры и секира, и он должен подымать одно из этих оружий; в случае, если он поклялся неверно, затронутое им оружие причинит ему смерть<sup>9</sup>. (VI)

В договоре 945 г., носящем, по-видимому, более определенный характер общенародного договора, обнимающего все слои населения (ср. слова «посълании отъ Игоря, великого кѣнязя Русьского, и отъ всякоя кѣняжия и отъ всѣхъ людий Русьскыя земля»), и в договоре 971 г., который заключает один Святослав от имени «всей Руси» и в котором характерных варяжских имен нет, упоминаются русские национальные боги, в первом — Перун, а во втором — Перун и Волос. Очевидно, именами русских божеств закрепляется клятва от имени неваряжских, русских народных масс, принимавших условия договора. Но других указаний на то, чтобы русские имели обычай клясться своими богами, мы не имеем. На скандинавском же севере, на родине варягов, клятвы именами одного или нескольких богов были чрезвычайно распространены, причем особенно важное значение придавалось клятвам, подкрепленным именем громовника Тора<sup>10</sup>.

Исходя из этих фактов, мы вправе поставить вопрос — не научились ли русские клясться своими богами у варягов. Если действительно этот упоминаемый в договорах русский обычай окажется результатом норманнского культурного воздействия, то мы поймем и то, почему громовник Перун играет такую выдающуюся роль при клятвоприношении. Призывая в свидетели Перуна, русские подражали своим учителям — варягам, признававшим за Тором значение главного карателя за нарушение клятвы. Что касается, наконец, заклинательной

<sup>9</sup> *Karjalainen K.F. Jugralaisten uskonto* 504.

<sup>10</sup> *Meyer E.H. Mythologie der Germanen* 290.

формулы «и да будемъ злати, якоже злато се», то мы считаем ее русской, а не варяжской, на том основании, что в договоре 971 г., в котором она находится, как указано выше, преобладают национальные русские элементы и черты, и еще потому, что для нее ученым не удалось найти скандинавских параллелей<sup>11</sup>.

Мифологический материал, заключающийся в договорах, состоит, таким образом, в следующем. Принося клятву, некрещеная Русь призывала в случае нарушения клятвы в каратели своих богов Перуна и Волоса, скотья бога. Последний сливался в представлении летописца со св. Власием. Существовала вера в загробную жизнь; в ней допускалось рабское состояние. Последняя черта все-таки может восходить к скандинавскому культурному влиянию. На скандинавские нравы указывает, сверх того, обычай клясться оружием и призывать при этом на помощь богов, в особенности бога-громовника. (VII)

Относительно древнерусских божеств в «Повести временных лет» под 980 г. приводится следующее важное известие:

«И нача кѣняжити Володимеръ въ Кыевъ единѣ, и постави кумиры на хѣлмѣ, вѣнѣ двора теремнаго, Перуна древяна, а главу его сѣребряну, а усь златѣ, и Хѣрса и Дажьбога и Стрибога и Сѣмарьгла и Мокошь. И жѣряху имѣ, наричюще я боги, и привожаху сыны своя и дѣщери, и жѣряху бѣсомѣ, и осквѣрняху землю требами своими; и осквѣрнися крѣвьми земля Русьская и хѣлмѣ. Нѣ преблагии Богѣ, не хотя сѣмѣрти грѣшныкомѣ, на томѣ хѣлмѣ нынѣ цѣркви святаго Василия есть, якоже послѣди съкажемѣ. Мы же на предѣнее възвратимѣся.

<sup>11</sup> Рожнецкий (496) считает формулу номаннской, объясняя «злато се» обычаем сложить при клятвоприношении вместе с оружием и золотые украшения (502). Но об особом значении украшений у нас нет никаких сведений. По мнению же Тиандера (указ. статья, 389), золото, которым клялись, представляло просто ту сумму, которая должна была быть заплачена в случае нарушения договора.

Володимеръ же посади Добрыню, уя своего, въ Новѣгородѣ. И пришьдѣ Добрыня Новугороду, постави Перуна кумиръ надѣ рѣкою Вѣховѣмъ; и жрьяху ему людие Новѣгородѣстии акы Богу»\*.

По мнению покойного Шахматова, приведенное сообщение, восходящее к Начальному своду в части, касающейся Киевских кумиров, представляет существенные отличия от текста своего оригинала, каковым считается Древнейший свод. Главная разница состоит в том, что в этом последнем Владимировы кумиры не названы по имени<sup>12</sup>. Новые имена богов появились позже в виде вставок среди новых исторических материалов Начального свода. Составитель последнего дает нам ряд конкретных сведений о состоянии языческого культа во времена Владимира. Он выставляет князя в роли ревностного язычника, по инициативе которого на видном месте резиденции<sup>13</sup> воздвигаются идолы для всенародного служения. Один из идолов описан подробно, остальные же перечислены только по имени.

Описание внешнего вида Перуна и приурочение языческого культа к холму, где впоследствии построена была церковь св. Василия, по всей вероятности, основано на устном местном предании о существовании какого-то кумира на холме: по воспоминаниям старого поколения возможно было спустя 100 с лишком лет (Начальный свод был составлен ок. 1095 г.) восстановить главные, выдающиеся моменты Перунова почитания. Что же касается перечня имен остальных кумиров, то для него вряд ли можно указать источник в существовавшей во время на-

\* Сразу после этого примера в немецкой рукописи и в книге вставлена фраза: «Как видно из типичного выражения “Мы же на предънее възвратимъся”, описание Киевского события содержит позднюю интерполяцию».

<sup>12</sup> Шахматов. Разыскания. С. 555; в немецкой рукописи (с. 1 бе) добавлено: *Rożniecki*, 504 ff.

<sup>13</sup> «Двор теремный», вблизи которого стоял холм, упоминается несколько раньше, в рассказе о приходе Владимира в Киев. См.: Ляскоронский В.Г. Киевский Вышгород (Киев, 1913). С. 62, 64.

писания Начального свода местной традиции. Скорее предположить, что он составлен летописцем из случайных, где-то им услышанных, отчасти даже литературных, чуждых, во всяком случае, непопулярных и нерусских языческих имен. Характерно опущение Волоса: летописец, очевидно, не признавал его языческим богом. Ввиду искажения позднейшими переписчиками первоначальной формы имен, мы не имеем возможности восстановить тот вид, в котором это из случайно подобранных имен составленное место впервые читалось в летописи. (VIII) По степени своей оторванности от действительно существовавших условий быта оно напоминает непосредственно за ним последующее сообщение о кровавых жертвоприношениях в Киеве. Это последнее сообщение в приведенном летописном отрывке, по крайней мере, в данной литературной передаче, не внушает доверия. Правда, оно подтверждается рядом литературных фактов, м.пр. помещаемым ниже Сказанием о мучениках-варягах, но эти факты, к сожалению, слишком отвлеченного, книжного характера. Вернее всего искать его источники в литературной традиции. В этом отношении важные точки соприкосновения представляет т.н. «Речь философа», религиозная проповедь греческого священника, пришедшего в Киев, которая, прежде чем попала в Летопись, составляла отдельное сочинение<sup>14</sup>. Текстуальная связь между «Речью философа» и указанным летописным сообщением о кровавых жертвоприношениях не подлежит сомнению.

«Речь философа», которая также оставила следы в других местах летописи<sup>15</sup>, содержит в себе рассказ о ветхозаветном язычестве библейских народов. Следующие выражения в этом рассказе заслуживают нашего внимания: «Посемь же (во времена Серуха) дияволъ въ большее прельщение въвѣрже челоуѣкы; и начаша кумиры творити, ови древяны, ови медяны, а друзии мраморяны

<sup>14</sup> Шахматов. Разыскания. § 104. С. 558.

<sup>15</sup> Rożniecki в Archiv 23, 506.

и златы и сребряны, и кланяхуся имъ, и привожаху сыны своя и дъщери своя и закалаху предъ ними, и бѣ вся земля осквърнена».

«Речь философа» в свою очередь восходит к какому-нибудь переводному популярному сочинению, трактующему библейскую историю вроде т.н. Палеи. Эту зависимость подтверждают текстуальные параллели<sup>16</sup>. С другой стороны, можно привести такие же параллельные места из переводных хроник, распространенных на Древней Руси. Так, напр., в Хронике Георгия Амартола упоминается о человеческих жертвоприношениях евреев м.пр. следующими словами: «еще же сыны и дщери своя бѣсомъ жертвы творяху; жертву створилъ еси сынми своими и дъщерми Вельфегору и бѣсомъ, церковь оскверни, родъ забылъ еси, горы, поля, холмы, источники ... скверныхъ жертвъ исполни; и святую ону землю оскверниша»<sup>17</sup>. (IX)

Из Библии, первоначального источника указанных популярно-библейских и исторических сочинений, можно привести следующие места: Они (израильтяне) служили истуканам их (язычников)... и приносили сыновей своих и дочерей своих в жертву богам, проливали кровь невинную, кровь сыновей своих и дочерей своих, которых приносили в жертву идолам ханаанским, и осквернилась земля кровью (Пс. 105: 36–38); и взяла (дочь Иерусалима) сыновей твоих и дочерей твоих, которых ты родила Мне, и приносила в жертву на съедение им (Иез. 16, 20–21; vgl. Иез. 19,4–5, Иез. 36, 17–18; Второзак. 12, 31).

Говоря о «Речи философа» и ее влиянии на летопись, мы считаем нужным привести в этой связи следующую мифологическую подробность Начального свода, почему-то не попавшую в Повесть Нестора. О легендарных основателях Киева говорится:

Бяху же погани, жьруще озеромъ и кладяземъ и рощением, якоже погочии погани.

<sup>16</sup> Ср.: Rożniecki в Archiv 23, 506.

<sup>17</sup> По рукописи Московской Духовной Академии № 100, листы 133, 169, 179. Мы пользовались копией академика В.М. Истриша.

Эти слова заимствованы из «Речи философа», где они относятся к рассказу о почитании богов родом Авраамовым. По смешении языков народы, — говорит философ, — оставили Бога, «и по дияволю научению ови рощениемъ и кладяземъ и рѣкамъ жьряху, и не познаши Бога»<sup>18</sup>.

Таким образом, благодаря литературным воздействиям в изложении летописца русское язычество сливается с общечеловеческим. Летописец только *предполагает*, что до обращения в христианство русские жили, «якоже прочии погани». Искусственно восстанавливая картину предполагаемого русского язычества, он пользовался готовыми литературными образцами, относящимися к нерусским условиям. Все это звучит в его изложении так же абстрактно и гипотетически, как следующее общее выражение обязательств, помещенное во вступительной части Начального свода<sup>19</sup>:

«Великъ бо есть промыслъ Божии, еже яви въ послѣдняя времена! Куда же древле погани жьряху бѣсомъ на горахъ, туда же нынѣ святыя църквы стоять златовѣрхыя, каменозданыя, и монастыреве велици поставлени быша».

Спрашивается, можно ли считать вполне правдоподобным летописное известие, будто во время Владимира особенно процветал языческий культ. Взвешивая причины, почему особенно (ср. еще ниже) подчеркивается языческое настроение Владимира и усиленно выставляются его заботы об обновлении культа, необходимо остановиться на следующих предположениях. Во-первых, летописец мог искусственно приписать Владимиру особенную приверженность к язычеству с той целью, чтобы усугубить впечатление контраста: из ярого,

<sup>18</sup> Шахматов. Повесть 365, Разыскания 539, Прим. 4, § 68; Rożniecki 506. In den gekürzten Palea begegnen uns an der betreffenden Stelle folgende Worte: a преже кланялись ови рощениемъ, а иныя кладезем, ови рекам. Rożniecki. Там же; Попов А. Книга бытия небеси и земли, Приложение, 17–18.

<sup>19</sup> Шахматов. Повесть 362.

убежденного язычника князь превращается в идеального христианина и апостола новой веры, которая благодаря ему на пути своего торжества быстро разрушает все преграды; здесь мог поэтому сказаться обычный агиобиографический мотив. Во-вторых, приверженцы древнего культа при виде приближающейся опасности со стороны христианства действительно могли принять меры, содействующие развитию и распространению традиционного культа и поднятию его из хаотического состояния в степень организованного института<sup>20</sup>. Ввиду всего вышеизложенного первое предположение кажется нам наиболее, если не сказать исключительно, приемлемым.

Что касается летописного известия о поставлении кумира в Новгороде, то и его должны признать в некоторой степени схематичным, не вполне отвечающим действительности. Высказано мнение, что оно восходит к раннему Новгородскому своду (1050 г.), где оно читалось наряду с другими самостоятельными новгородскими известиями<sup>21</sup>. Восстанавливая первоначальный текст приведенного известия, акад. Шахматов придерживался чтения Лаврентьевской и Радзивилловской летописей, где не указано, какому богу посвящен был кумир. Зато ряд других летописей, м.пр. Новгородская I, определенно свидетельствуют, что кумир изображал Перуна. Принимая, кроме того, во внимание, что и ниже, в связи с искоренением язычества, Новгородская I летопись, являющаяся в данном случае единственным источником, опять называет имя кумира: «Перуна посѣче», нельзя не высказать предположения, что как в первом случае, так и здесь Новгородский свод действительно выставлял имя Перуна. Но сама форма летописного известия возбуждает некоторые сомнения. Можно поставить вопрос,

<sup>20</sup> *Приселков* считает, что вступление Владимира на Киевский стол было связано с каким-то оживлением языческого культа и введением человеческих треб. Начальное время Владимирово княжения отличалось резким язычеством. Очерки, 22.

<sup>21</sup> *Шахматов*. Разыскания, 267–290.



не существует ли какое-нибудь искусственное соответствие между известиями, касающимися водворения языческого культа в двух разных пунктах объединенной Руси — в Киеве и Новгороде; там и здесь начало идолопоклонства приурочивается ко времени Владимира. Из этого вытекает предположение, что новгородское известие сочинено было под влиянием Киевского свода, положенного в основание Новгородской летописи, в подражание ему. (X)

Под 983 г., упомянув о возвращении Владимира с похода на ятвягов, летописец приводит рассказ о мученической смерти двух варягов-христиан, приурочив его к человеческим жертвоприношениям, приписываемым Владимиру. Князь вернулся в Киев

«и творяше потребу кумиромъ съ людьми своими. И рѣша старьци и бояре: “Мещимъ жребии на отрока и дѣвицу; на негоже падеть, того зарѣжемъ богомъ”. И бяше Варягъ единъ, и бѣ дворъ его, идеже есть църкы святыя Богородица, юже създа Володимеръ. Бѣ же Варягъ тѣ пришълъ изъ Грькѣ, и държаше въ таинѣ въру хръстіяньску, и бѣ у него сынъ краснѣ лицьмъ и душею; и на сего паде жребии по зависти дияволи. Не тѣрпяшетъ бо дияволъ, власть имы надъ всѣми; и съ бяшетъ ему акы тѣрнъ въ сѣрдьци, и тыщашеся потребите оканьныи, и наусти люди. И рѣша, пришѣдъше, посълании къ нему: “яко паде жребии на сынъ твои, изволиша бо и бози собѣ, да сътворимъ потребу богомъ”. И рече Варягъ: “Не суть то бози, нѣ древо; дньсь есть, а утро изгниеть; не ядятъ бо, ни пиятъ, ни мѣвають, нѣ суть дѣлани руками въ древѣ секирою и ножьмъ; а Богъ есть единъ, емуже служатъ Грьци и кланяются, иже сътворилъ небо и землю и звезды и сълнце и луну и человека, и далъ есть ему жити на земли; а си бози чѣто съдѣлаша? сами дѣлани суть; не дамъ сына своего бѣсомъ”. Они же, шѣдъше, повѣдаша людьмъ. Они же, възьмъше оружие, поидоша на нь и разьяша дворъ около его. Онъ же стояше на сѣнхъ съ сынѣмъ своимъ. И рѣша ему: “Вѣдай сына своего, да вѣдамы богомъ”. Онъ же рече: “Аще суть бози, то единого себе посълютъ бога, да поимуть сынъ мои; а вы чему претребуете

имъ?» И кликнуша и подѣсѣкоша сѣни подѣ нима, и тако побиша я, и не съвѣсть никѣтоже, кѣде положиша я. Бяху бо тѣгда челоуѣци невѣгласи и погани. И дияволъ радовашеся сему, не вѣды, яко близъ погыбель хотяше быти ему...»

Легенда об убиении варягов, первых христианских мучеников на Руси, читалась уже в Древнейшем своде. Там она, по мнению А.А. Шахматова, помещена была несколько раньше, в связи с началом княжения Владимира<sup>22</sup>. Легенда представляет из себя отдельное произведение, внесенное в готовом виде в летопись и искусственно приуроченное летописцем к определенному историческому моменту<sup>23</sup>. По своему характеру Легенда о варягах принадлежит к сочинениям самой ранней агиографической литературы на Руси. Потрясающий факт убийства Киевской толпой двух из первых христианских пионеров на Руси — неизвестно, с какой целью, — послужил темой для первого русского мартирия. Его литературные особенности отвечают стилю и приемам византийских образцов. Излюбленным приемом византийских мартирологов является противопоставление беспомощных языческих кумиров всемогущему Творцу; святых мучеников заставляют изобличать бессмысленность идолопоклонства. Как, например, можно привести слова св. Аполлония: «Не буду поклоняться золоту, серебру, меди или железу, деревянным или каменным ложно именуемым богам, которые не видят и не слышат, потому что они... художественные произведения рук человеческих; я служу Богу сущему на небесах, и ему одному поклоняюсь»<sup>24</sup>. Нельзя не напомнить, что материал для подобных типичных обличений почерпнут отчасти из книг Священного писания. Так, напр., во Второзаконии встречается фраза (4; 28): «и будете там служить другим

<sup>22</sup> Шахматов. Разыскания. С. 555; Rożniecki, 504 ff.

<sup>23</sup> Шахматов. Разыскания, § 11, 96, 104, 257–258.

<sup>24</sup> Византийское обозрение, 1915, 1–II, статья Г. Безобразова. С. 180–182, 204, ср. продолжение статьи там же, 1916, I. С. 68.

богам, сделанным руками человеческими из дерева и камня, которые не видят и не слышат, и не едят, и не обоняют» (ср. еще IV Царств. 19; 18; I Кор. 8, 4). В древнерусской Палее в связи с идолопоклонством в семье Авраама встречается фраза: «сиі бози древо суть ... и сиі бози не имѣють душа в себѣ и очи имѣюще не видятъ и уши имѣюще не слышатъ и руци имуще не осяжутъ и нозе имѣюще не поидуть, ноздрѣ имѣюще не обоняють и нѣтъ гласа во устѣхъ ихъ»<sup>25</sup>.

Литературная связь с переводными сочинениями до известной степени затемняет исторический фон Сказания. Мы не имеем возможности точно установить, какие реальные явления скрываются под покровом его традиционной оболочки. Кроме основного факта — убийства христиан-варягов — к числу реальных фактов можно отнести разве только одно указание на существование в Киеве каких-то кумиров. Степень достоверности других бытовых черт несколько ослабляется еще тем обстоятельством, что автор мартирия мог сгруппировать вокруг главного факта, мученической смерти варягов, ряд вымышленных деталей для того, чтобы нарисовать язычество в возможно отталкивающем виде.

Разбирая Легенду о мучениках-варягах, мы таким образом пришли к заключению, что это сочинение, в котором действительность слишком слабо пробивается через традиционную литературную оболочку, лишь впоследствии оказалось присоединенным к известию о походе на ятвягов. Находящееся в этом известии сообщение о человеческих жертвоприношениях должно относиться к последующей легенде, «так как оно является ее необходимым началом»<sup>26</sup>.

Надо прибавить, что Легенда оказала влияние на помещенный ниже в летописи под 986 г. рассказ о приходе западных

<sup>25</sup> Порфирьев И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях, III, по рукописи XVI–XVII вв.

<sup>26</sup> Rożniecki, 508.

проповедников; в их уста влагаются известные из предыдущего слова: «кланяемся бо Богу, иже сътвори небо и землю и звезды и мѣсяць и всяко дыхание, а бози ваши древо суть»<sup>27</sup>. (XI) Приняв крещение в Корсуни в 988 г., Владимир, по летописной редакции Начального свода (Повести временных лет), возвратился в Киев,

«и яко приде, повелѣ кумиры испроврещи, овы исѣщи, а другы огневи предати; Перуна же повелѣ привязати коневѣ къ хвосту и влещи съ горы по Боричеву на Ручаи, и 12 мужа пристави тети жъзлиемъ. Се же не яко древу чююще, нѣ на поругание бѣсу, иже прельщаше сим образъмъ чловѣкъ, да възмѣстие прииметь отъ чловѣкъ. Велии еси, Господи, чюдѣна дѣла Твоя! вчера чѣстимъ отъ чловѣкъ, а дньсь поругаемъ. Влекому же ему по Ручаевѣ къ Днѣпру, плакахуся его невѣрнии людие, еще бо не бяху прияли святаго крещения. И привлекъше и, вѣринуша и въ Днѣпръ. И пристави Володимеръ, рекъ: “аще кѣде пристанеть вы, то отѣрѣвайте и от берега, донѣдеже пороги проидеть, ти тѣгда охабитесь его”. Они же повелѣная сътвориша. И яко пустиша и, проиде сквозѣ пороги, и извърже и вѣтръ на рѣнь, и отѣтолѣ прослу Перуня Рѣнь, якоже и до сего дѣне словеть».

Свержение кумиров сопровождается, как принято было излагать в истории распространения христианства, построением церковей на языческих капищах. Так и Владимир

«повелѣ рубити църкѣви и поставляти по мѣстомъ, идеже стояша кумири, и постави църкѣвь святаго Василия на хѣлмѣ, идеже стояше кумиръ Перунъ и прочии (идеже требы творяху кѣнязь и людие» — как было в Древнейшем своде).

По мнению покойного Шахматова, сообщение о свержении кумиров в Древнейшем своде отличалось краткостью; событие излагалось в нем в самых общих чертах: «Володимеръ же повелѣ кумиры испроврещи, овы исѣщи, а другы огневи

<sup>27</sup> Шахматов. Разыскания, § 104. С. 558.

предати»<sup>28</sup>. Нелишним считаем указать на литературные параллели, которые могли повлиять на литературную форму данного сообщения. Во второй книге Паралеомонон (16) читаем: «И ниспровергъ Аса истукана ея (т.е. Астарты) и изрубилъ в куски и сжегъ на долина Кедрона» (ср. еще III кн. Царств, 15; 13; IV кн. Царств, 23; 6, 13–15). Передавая краткое сообщение древнейшей летописи, составитель Начального свода прибавил к нему в виде вставки подробности, касающиеся поругания Перуна. Но откуда взят этот любопытный рассказ, как будто не лишенный живой, исторической перспективы? Не имея пока более точных данных, которые позволили бы найти удовлетворительное разрешение заданного вопроса, мы ограничимся лишь указанием на то, что рассказ носит типичные признаки устной традиции, в которой исторически достоверные черты сплелись с фантастическими. Предание о гибели Киевского кумира могло держаться в народной памяти до конца XI в. К нему могли присоединиться черты из местной легенды, объясняющей происхождение названия местности «Перуны Рѣнь». (XII)

В статье «Корсунская легенда о крещении Владимира»<sup>29</sup> и в добавлениях к ней<sup>30</sup>, при обсуждении вопросов, связанных с идолопоклонством Владимира, А.А. Шахматов придерживается несколько иной точки зрения, чем мы в предыдущем. Исходным пунктом для него служит древняя, *не дошедшая* до нас Корсунская легенда, общие контуры которой, раскрытые покойным ученым, несомненно, являются одним из замечательных открытий русской историко-литературной науки. Считая Корсунскую легенду одним из источников Начального свода, Шахматов возводит к ней все то, что в этом своде говорится об идолопоклонстве Владимира сверх кратких известий

<sup>28</sup> Шахматов. Разыскания, § 100. С. 561.

<sup>29</sup> Во втором томе Сборника в честь В.И. Ламанского.

<sup>30</sup> Разыскания, § 92 и сл.

Древнейшего свода<sup>31</sup>. В доказательство того положения, что в легенде действительно сообщалось об идолопоклонстве и свержении кумиров, им приводится ряд данных, извлеченных из памятников, так или иначе отражающих влияние легенды: в начале т.н. «обычного» жития Владимира, которое считается соединением легенды с летописью и «проложным» житием<sup>32</sup>, читаем: «сии князь Владимиръ ... первое к идоломъ много тща-ние творя»; далее в том же памятнике приводится новый для нас эпизод, сообщающий о свержении «Волоса идола»:

«яко прииде въ Кіевъ, идолы повелѣ испроврѣщы, овы повелѣ изсѣчи, а другыя изжещы, а Волоса идола, егоже именоваху скотія бога, повелѣ въ Почаину рѣку вѣврѣщы, Перуна же идола»

и т.д.<sup>33</sup>; наконец, по Погодинскому списку «Слова о томъ, како крестился Владимиръ», Перун называется Аполлоном:

«і предста Владимиръ и рече такъ: аще гдѣ предстанеть Аполонъ, і вы его отреваите отъ берегу».

Эта последняя черта — замена Перуна греческим божеством, дает, по мнению А.А. Шахматова, основание для предположения о греческом происхождении лежащей в основе Слова Корсунской легенды. Нам же указанная черта представляется сомнительной, неоригинальной: вряд ли можно придать такое исключительное значение позднему (XVII век!) списку Слова, где интересующая нас замена имен могла произойти по прихоти позднего переписчика — грамотея, для которого классический Аполлон, так часто упоминаемый в византийских житиях и мартириях, был более известен, чем забытый традицией Перун. Относительно данных «обычно-

<sup>31</sup> Разыскания, §§ 96 и 100.

<sup>32</sup> Шахматов. Корсунская легенда, 1134.

<sup>33</sup> А.И. Соболевский в Чтениях Общества летописца Нестора, II. С. 26.

го жития» Владимира мы должны признать, что его показания вообще возбуждают в нас скептические мысли; мы сильно сомневаемся в подлинности и древности приведенных мест. Обоснование этого скептицизма неминуемо привело бы нас к попыткам разрешить сложную и, к сожалению, до сих пор невыполненную задачу выяснить взаимные отношения летописного сказания о крещении Владимира и других памятников, посвященных этому событию. Здесь мы удержаны ограничиться только разбором того, что в этих памятниках говорится об язычестве.

Начнем с данных «Проложного жития», списки которого отличаются относительной древностью (XIV в.). В самом начале жития говорится:

«Си быс сынъ Святославль, первѣе къ идоломъ много тщанье творя, по отчю преданью, да егда Богъ въсхотѣ исъбрати собѣ люди новы, водъхну въ сего благодать Святаго Духа, и възбнувъ, акы от сна, лютаго идолослуженья»<sup>34</sup>.

После рассказа о крещении в Корсуни следует сообщение: «и пришедъ въ Кыевъ, изби вся идолы, Перуна, Хурса (вар. Хърса), Дажьбога и Мокошь и прочая кумиры». Не подлежит сомнению, что последнее известие основано на летописи: автор жития, вообще отличающийся краткостью, передает вкратце содержание летописных известий, причем перечень богов перенесен им сюда. В целях краткости изложения в перечне пропущены Стрибогъ и Сѣмарьгль, на пропуск намекается словами «и прочая кумиры». Что касается приведенных вступительных слов жития, где общими выражениями говорится о приверженности к идолопоклонству по отцовской традиции, то о них можно сказать только то, что они с буквальной точностью повторяются и в начале «обычного жития». Списаны ли они автором последнего из Проложного жития,

<sup>34</sup> По указанному исследованию А.И. Соболевского. С. 28.

или наоборот, как думает А.И. Соболевский, взяты ли они из общего для обоих житий источника, считается загадкой. Перечислим остальные совпадения «обычного жития». О свержении кумиров<sup>35</sup>:

«Яко приде въ Кіевъ и долы повелѣ испроврѣщы, овы повелѣ изсѣчи, а другыя и зжещы, а Волоса идола, егоже именовашу скотіа бога, повелѣ в Почаину рѣку въврѣщы, Перуна же идола повелѣ привязати къ конѣву хвосту и влѣщы с горы по Боричеву на Ручей, и слугы своя пристави бити кумира жезліемъ; се же не яко дрѣву чующу, но на поруганіе бѣсу, иже прелщаше симъ образомъ челоувѣкы... Плакахуся о немъ невѣрнии людіе, еще бо не бяху пріали крещеніа. Привлекшы кумира Перуна, и въ вергоша его въ Днѣпръ въ рѣку ... и проплы сквозѣ пороги, изверже вѣтрѣ на брегъ и ста тугора и прослы оттолѣ Перуна гора».

О построении церквей:

«и повелѣ рубити церкви ... по томъ мѣстомъ, идѣже куміры стояли, и постави церковь на холмѣ святаго Василія, идеже стоялъ кумиръ Перунъ».

Из анализа видно, что автор любил вносить в текст своего источника поправки и пояснения. Не только здесь, но на всем протяжении жития замечается такая же склонность к распространениям. Сверх отмеченных А.И. Соболевским случаев распространения и подновления летописного текста<sup>36</sup> приведем еще следующие примеры: слова Владимира во время совещания с боярами «воля Господня да будетъ» (их нет в летописи); рассуждения князя в связи с намерением взять Корсунь: «і умысли бо в себѣ: поплению градъ ихъ і учителя

<sup>35</sup> Слова, которых нет в летописи, печатаются курсивом; разрядкою обозначаются синонимы и замены летописных выражений новыми, а многоточием — пропуски сравнительно с летописным текстом (прим. В.И. Мансикки).

<sup>36</sup> У Соболевского. С. 10–11.



обрящу» (нет в летоп.); в момент крещения на Почайне (летоп. на Днѣпрѣ) младенцы от берега «не далече стояху» (нет в летоп.). К числу подобных распространений, несомненно выдуманных словоохотливым автором жития, принадлежит и приведенный эпизод, сообщающий о свержении Волоса<sup>37</sup>. Но откуда автор взял этого бога, который до появления Повести временных лет ни разу не был упомянут в летописных сводах? Думаем, что как раз из Повести временных лет, где Волос, скотий бог, как выше указано, впервые упоминается. Описание ввержения идола в Почайну сочинено самим автором под влиянием рассказа о судьбе Перуна. Мы уверены, что в Корсунской легенде не было эпизода с Волосом. (XIII)

В т.н. «Древнем житии» Владимира, изданном в труде А.И. Соболевского, о язычестве говорится отвлеченно, с преобладанием риторики. В начале: «Блаженны князь Владимиръ ... всю Рускую землю крести отъ конца, и храмы идольския и требища всюду раскопа и посѣче и идолы съкруши». В самом конце: «отвержесе діавола и вся службы его». «Древнее житие» вошло в состав «Памяти и похвалы», написанной мнихом Иаковом. К отвлеченным выражениям Древнего жития Иаков прибавил целый ряд подобных же риторических общих мест:

«отвержесе всяя діавола лъсти и приде от тмы діавола на свѣтъ ... уклонився от службы діавола ... и діавола отвръгшесе и службы его поругашася и поплеваша бѣсы ... якоже онъ (т.е. Константин) раздруши храмы идольския съ лжеименными богы ... и требища бѣсовская потреби и храмы идольския раздруши ... такоже и блаженны князь Володимиръ створи съ бабои своеи Олгои ... (по поводу возвращения Ольги из Царьграда) и потомъ требища бѣсовская съкруши и нача жити о Христѣ Іисусі»<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Ср. у Соболевского. С. 11.

<sup>38</sup> По изданию В.И. Срезневского в Записках Академии Наук по историко-филологическому Отд. I, ср.: Голубинский, История русской церкви, I, 1-ая пол. 238; Соболевский. Назв. сочинение, 17.

Лишь в одном месте, в статье о крещении, сообщаются более или менее фактические сведения, восходящие или к прологу, или к летописи:

«Крести же и всю землю Рускую от конца и до конца, и поганьскыя боги паче же и бѣсы, Перуна и Хъроса (вар. Хорса) и ины многы попра и скруши идолы и отверже всю безбожную лествь, и церковь созда каменну во имя пресвятыя Богородица».

Из остальных статей, посвященных крещению, заслуживают внимания «Слово о том, како крестися Володимир», «Житие Владимира особого состава» и «Южнорусское житие», напечатанное А.И. Соболевским<sup>39</sup>. Первый из названных памятников при описании свержения кумиров и построения церквей на их месте представляет почти буквальное сходство с летописью, если не считать немногих несущественных сокращений<sup>40</sup>. В «Житии Владимира особого состава», напечатанном А.А. Шахматовым<sup>41</sup>, об язычестве говорится в самых отвлеченных выражениях: «і раскопа капища идолская і боги их пожже». По списку летописного сборника, принадлежащего Публичной библиотеке: «и пришедъ пожже огънем вся капища идолская и вся кумирницы сокруши ... а Новуграду еписко-

<sup>39</sup> Назв. соч. 32.

<sup>40</sup> В одной группе списков Слова (XVI–XVII вв.), представляющей, по мнению А.А. Шахматова, третий вид этого памятника, Перун в одном месте заменен Аполлоном: «и рече тако: аще гдѣ пристанеть Аполонъ». Выше нами был высказан скептический взгляд на подлинность этой замены. Ведь рассматриваемая группа и так обнаруживает следы поздней редакционной работы, в виде вставок и комментариев, имеющих, по выражению самого А.А. Шахматова, характер «чисто редакционного произвола». Благодаря любезности А.А. Шахматова мы имели возможность пользоваться его неизданным трудом, посвященным Житиям Владимира.

Академик Н. Никольский, издавая «Слово» в Сборнике отд. рус. яз. и слов. Акад. Наук. Т. 82, придерживается того взгляда, что «Слово», представляя более первичную форму сказания о крещении, чем летопись, служило источником для летописца.

<sup>41</sup> Корсунская легенда.

па Иоакима Херсонянина, сеи ж Перуна идола сокруши и в воду его вверже».

Последнее известие, как указано А.А. Шахматовым, взято из Хронографа 1512 г. Что же касается позднего южнорусского жития, то о нем уместнее будет говорить в другой связи, когда речь будет о Густынской летописи<sup>42</sup>.

На основании всего вышеизложенного можно прийти к тому выводу, что в «Житиях» Владимира не заключается таких фактических черт относительно идолопоклонства, которые указывали бы на какие-нибудь более древние источники сведений, чем летопись. Все фактические сведения житий могут быть возведены к летописи. Точно так же не имеется основания предполагать, чтобы недошедшая до нас Корсунская легенда передавала о русском язычестве какие-нибудь точные, нериторические сведения. Поэтому дальше летописи литературным путем идти некуда. (XIV)

Анализ Новгородского летописания показывает, что в Новгородском своде 1050 г. под 989 г. сообщалось о свержении кумира и разрушении требищ<sup>43</sup>:

«Приде Новугороду архиепископъ Иоакимъ Кърсунянинъ и требища раздруши и Перуна (по тексту, восстановленному А.А. Шахматовым, — «кумиры») посъче».

Более подробное описание этого события представляют позднейшие памятники Новгородского летописания. Приведем описание по спискам Новгородской I летописи, в которой оно помещается под тем же 989 г.:

«И прииде къ Новуграду архиепископъ Акимъ Корсунянинъ, и требища разруши, и Перуна посъче и повелѣ влещи

<sup>42</sup> В «Слове о начальствѣ Рускыя земля», известном по рукописи XVI в. Румянцевского музея, № 358, встречается выражение «и приехав Владимир князь сокруши идола Мокошь и прочіи». Слово приводится А.А. Шахматовым в названном неизданном труде.

<sup>43</sup> Шахматов. Разыскания. С. 616.

въ Волховъ. И поверзъше ужи, влечаху его по калу, биюще жезлѣмъ. И заповѣда никомуже нигдѣже не прияти. И иде Пидьблянинъ рано на рѣку, хотя горнци вести въ городъ. Сице Перунъ приплы къ берви, и отрину и шистомъ. “Ты, рече, Перушице, досыта еси пилъ и ялъ, а ныне попллови прочь”. И плы съ свѣта окошное».

Легко определить, что часть описания сочинена под влиянием известного нам из предыдущего летописного рассказа о свержении Киевского Перуна<sup>44</sup>. Остались даже общие выражения: «повелѣ влещи», «биюще жезлѣмъ». Как появилось оригинальное окончание рассказа, отдающее свежестью устного предания, об этом можно судить лишь гадательно. Так как Новгородская I летопись восходит к своду 1167 г.<sup>45</sup>, позволительно думать, что приведенное описание впервые читалось в этом своде. Устное предание о насмешливом выражении Пидьблянина могло до указанного времени сохраниться в народной среде<sup>46</sup>. В том же виде, как в Новгородской I летописи, рассказ о свержении Перуна читается во Львовской летописи, сходство объясняется происхождением последней летописи<sup>47</sup>. Сравнительно с обеими названными летописями, другие летописи, в которых приводится данный рассказ, содержат ряд дальнейших подробностей, которыми дополнен подлинный рассказ<sup>48</sup>. Типичным видом распространенной версии является текст, приведенный в Новгородской IV и Софийской I летописях:

<sup>44</sup> Шахматов. Разыскания. С. 214.

<sup>45</sup> Шахматов. Разыскания. С. 196, 212.

<sup>46</sup> Слово «окошное» заменяется в Софийской летописи словом «некошное». «Некошный» обозначает, по Срезневскому, «презренный» (*despectus*). По Васнецову (Материалы для объяснительного областного словаря Вятского говора), слово имеет в Вятской губ. значение: «мифологическое существо, подобное лешему, черту, бранное слово». (XV)

<sup>47</sup> В числе ее источников была Новгородская I; ср.: Шахматов. Разыскания. С. 237.

<sup>48</sup> В Никоновской летописи рассказ передается в сокращенном виде.

«И прииде к Новугороду архиепископъ Якимъ, и требища разори и Перуна посѣче и повелѣ влещи въ Волховъ. И поязавше ужы, влечахуть и по калу, биющи жезліемъ и пихающе. И в то время вшелъ бѣаше бѣсъ въ Перуна и нача кричати (в Соф. нет: и нача кричати): “О горѣ! охъ мнѣ! достахся немилостивымъ симъ рукамъ”. И вринуша его въ Волховъ. Онъ же поплоче сквозь Велии мостъ, верже палицю свою на мостъ (В Соф. нет: на мостъ) [и рече: На семъ мя поминають Новгородскыя дѣти — из Соф.] Еюже нынѣ безумніи убивающіеся утѣху творять бѣсом. И заповѣда нікомуже нигдѣже не перекрестити его. И иде Пидѣблянинъ...».

Из новых подробностей фраза «и вринуша его въ Волховъ» восполнена на основе рассказа о свержении Киевского Перуна, источника первой части повествования<sup>49</sup>. Остальное является, вероятно, вымыслом летописца, причем эпизод с палицею, содержащий едкий намек на новгородские нравы, как бы указывает на новгородского сочинителя. В палице, впрочем, можно видеть древний атрибут Перуна. Определенных сведений о том, кем и когда были внесены эти новые детали, мы не имеем. Как известно, Новгородская IV и Софийская I восходят к Новгородскому своду 1448 г., который в свою очередь отражает, с одной стороны, более ранние Новгородские летописи (Софийский временник), и, с другой, общерусские летописные своды<sup>50</sup>. А.А. Шахматов склоняется к тому мнению, что дополнения читались уже в Новгородском своде 1167 г. и что они опущены редактором Новгородской I летописи<sup>51</sup>. С другой стороны, представляется не менее вероятным, что интересующие нас дополнения появились значитель-

<sup>49</sup> Из рассказа о крещении Владимира могла быть взята мысль о сетовании беса, вошедшего в Перуна. По Начальному своду дьявол при виде крещения, «стѣня глаголаша: увы мнѣ, яко отъсюду прогонимъ есмь...».

<sup>50</sup> Шахматов. Разыскания. § 167–8.

<sup>51</sup> Шахматов. Разыскания. С. 214, 496.

но позже, в одном из позднейших источников свода 1448 г.<sup>52</sup>, и что по крайней мере часть их относится к перу не новгородского сводчика. (XVI)

Любопытная подробность местного новгородского происхождения читается в той поздней летописи, которая редакторами Полного Собрания Летописей (III т.) названа Новгородской III летописью. К словам Новгородской IV «и требища разори и Перуна посѣче» в ней прибавлено<sup>53</sup>: «что въ Великомъ Новѣградѣ стоялъ на Перыни». Следует прибавить, что версия Софийской I попала в Воскресенскую летопись и Тверской сборник. Редактор последнего, вообще отличавшийся свободным отношением к своим источникам, не отказался от собственных домыслов и здесь. По его словам, «верже нѣкто нанъ палицу древяну, онъ же врьже палицу намость». Эпизод с палицею оказался вообще благодарным предметом для редакторских распространений. Так, редактор т.н. Архангелогородской летописи<sup>54</sup>, сокращенно передавая содержание Софийской версии, заставляет Перуна произнести слова: «Еще кои не крещеніи, поминайте и бойтесь, безумніи челоуѣцы, на мосту семъ».

В тех же Ипатьевском и Хлебниковском списках Повести временных лет сохранилась под 1114 г. знаменитая вставка об языческих божествах Свароге и Дажьбоге. Рассказав — по словам жителей Ладоги — о каменном дожде и о животных, которые падали из туч в северных странах, летописец, в под-

<sup>52</sup> Напр., можно указать на то, что фраза «и заповѣда...» может вызвать недоразумение относительно предполагаемого подлежащего (Иоакимъ). Очевидно, первоначально она стояла ближе к началу, так что повторение подлежащего, общего ей и словам «и повелѣ вовлещи...», не было нужным. Лишь впоследствии фразы разделены были друг от друга вставками, и вторая фраза очутилась как бы вне логической связи.

<sup>53</sup> Кроме того, слово «окошное» вызвало пояснение: «сирѣчь во тму кроушнуну».

<sup>54</sup> Летописец, содержащий в себе Российскую историю от 6360/852 до 7106/1598. Москва, 1781.

тверждение возможности сообщенных чудес, ссылается на «хронограф», приводя аналогичные известия Георгия Амартола и Иоанна Малалы<sup>55</sup>:

«поча цѣсарьствовати първое Местромъ отъ рода Хамова, по немъ Еремия, по немъ Феоста, иже и Сварога (исправлено из Соварога, Зварога) нарекоша Егвптыяне. Цѣсарьствующю сему Феостѣ въ Егвптѣ, въ время цѣсарьства его, съпадоша клѣщѣ съ небесе, и нача ковати оружие, преже бо того палицами и камениемъ бивахуся. Тѣже Феоста законъ устави женамъ за единъ мужъ посагати и ходити говѣючи, а яже прелюбы дѣющѣ казнити повелѣваше. Сего ради прозваша и богъ Сварогъ. Преже бо сего жены блудяху, к немуже хотяху, и бяху акы скотъ блудящѣ. Аще родяшеть дѣтищѣ, которыи еи любѣ бываше, дѣяшеть: “се твое дѣтя”; онъ же сътворяше праздньство и приимаше. Феоста же съ законъ расыпа и устави единому мужю едину жену имѣти и женѣ за единъ мужъ посагати; аще ли кѣто переступить, да въвѣргуть и въ пещь огньну. Сего ради прозваша и Сварогѣмъ, и блажиша и Егвптыяне. И по семь цѣсарьствова сынъ его, именемъ Съльнце, егоже наричють Дажьбогъ ... Съльнце цѣсарь, сынъ Свароговъ, еже есть Дажьбогъ, бѣ мужъ сильнъ; слышавъ же нѣ отъ коего жену нѣкую отъ Егвптыянь богату и в сану сущу и некоему въсхотѣвшю блудити съ нею, искаше ея, яти ю хотя, не хотя отца своего закона расыпати, Сварожа. И поимъ съ собою мужъ нѣколько своихъ, разумѣвъ годину, егда прелюбы дѣеть нощю, припаде на ню, и не удоси мужа съ нею, а ону обрѣте лежащую съ инѣмъ, съ нимъже хотяше. Имъ же ю и мучи и пусти ю водити по земли въ укоризнѣ, а того любодѣица усѣкну. И бысть чисто житие по въсей земли Егвптьстѣи, и хвалити и начаша».

А.А. Шахматов относит все статьи 1110–1117 гг., читающиеся в Ипатьевском и Хлебниковском списках, в состав третьей редакции Повести временных лет, составленной в 1118 г. По его мнению, автором указанных статей был современник

<sup>55</sup> Истрин В.М. в Журнале Министерства Народного Просвещения 1897, XI. С. 84, 85; Шахматов А.А. Повесть временных лет, 350.

Владимира Мономаха, человек начитанный (ср. его ссылки на Мефодия Патарского и Хронограф) и бывалый, как видно из приведенных им чудесных рассказов, записанных им лично в Ладогe и в Новгороде<sup>56</sup>. Из остроумных выводов покойного академика мы не можем разделять только одного: на наш взгляд, вставка, касающаяся Сварога и Дажьбога, не может быть приписана современнику Мономаха, трудившемуся в 1118 г. Она более позднего происхождения, лишь впоследствии она была внесена в редакцию 1118 г. тем, кто составил протограф Ипатьевского и Хлебниковского списков. Исходным пунктом для нас служит тот факт, что та же вставка читалась в одном из древнерусских переводов самой хроники Малалы, откуда она попала в летопись.

В.М. Истрин, который специально занимался этими вопросами<sup>57</sup>, окончательно доказал принадлежность рассматриваемой вставки славянскому переводу Малалы.

Глоссы, касающиеся Сварога и Дажьбога, которыми переводятся или заменяются древнегреческие Гефест и Гелиос, читались в той редакции славянского перевода Хроники, которая дошла до нас в знаменитом Архивском хронографе XV–XVI вв. Как дело обстояло в других, более ранних редакциях перевода, невозможно судить за неимением данных. Из указанной редакции отрывок Хроники вместе с мифологическими глоссами потом попал в Протограф Ипатьевского и Хлебниковского списков. Весь интерес, таким образом, заключается в том, когда, где и кем были внесены глоссы в славянский перевод Малалы.

Только что поставленный вопрос тесно связан с вопросом о происхождении другой мифологической вставки в той же древнерусской редакции Малалы, вставки, касающейся древнелитовских религиозных представлений о проводнике душ

<sup>56</sup> Повесть временных лет. С. IV–VII, XXXVII–XXXVIII.

<sup>57</sup> Указ. статья в Журнале Министерства Народного Просвещения 1897, XI, 88–91. Связь летописной вставки с хроникой Малалы отмечена была уже Шафариком, см.: Archiv fur slavische Philologie IV, 417, ст. Ягича.



Совии, о сжигании мертвых и жертвоприношениях «сквернымъ богомъ Андаеви и Перкунови рекше грому и Жворунѣ рекше суцѣ, и Теля, великъ кузнецъ, сковавше ему солнце, яко свѣтити по земли, и възвергъшу ему на небо солнце»<sup>58</sup>.

Очевидно, один и тот же глоссатор, интересующийся мифологическими вопросами, внес обе вставки — как эту, так и предыдущую, касающуюся Сварога и Дажьбога. Любопытно, что не только глосса о славянских божествах, но и вставка об языческих богах Литвы была известна составителю протографа Ипатьевского и Хлебниковского списков. Под 1252 г. в этих списках читается длинное сообщение о литовских событиях; м. пр. здесь говорится о жертвах богам «первому Ньнадѣви и Телявели и Диверикъзу, заеячому богу и Мѣйдѣйну» и о сжигании мертвых (ср. 1258 г.). Литовская вставка в переводе Малалы важна тем, что в ней содержится указание на время внесения вставки: ок. 1262 г. Можно думать, что одновременно была внесена и другая мифологическая вставка, касающаяся предполагаемых славянских божеств. На основании выражения «в Литве нашей», сохранившегося в заглавии литовского отрывка в Виленском хронографе, В.М. Истрин предполагает, что отрывок был составлен в Литве<sup>59</sup>. С этим предположением нельзя не согласиться. Ввиду этого, вполне вероятно, что глосса, касающаяся Сварога и Дажьбога, также впервые появилась на Литве и что обе глоссы попали ок. 1262 г. в готовый славянский перевод Малалы или, как думает академик Истрин<sup>60</sup>, в особую русскую редакцию компилятивного хронографа («иудейский хронограф»)<sup>61</sup>. Отсюда вставки, в свою очередь, попали в протограф Архивского и Виленского хронографов<sup>62</sup>. В протограф же Ипатьевского и

<sup>58</sup> О литовской глоссе см.: *Mierzyński A. Źródła do mytologii litewskiej* 1, 126.

<sup>59</sup> Истрин. Александрия русской редакции, 360.

<sup>60</sup> Указ. статья в Журнале Министерства Народного Просвещения. С. 90.

<sup>61</sup> Ср.: Срезневский. Сведения и заметки, 84, 139.

<sup>62</sup> Истрин. Александрия, 134–136.

Хлебниковского списков мифологические отрывки проникли или непосредственно из того же сочинения, где они впервые появились ок. 1262 г., или через посредство какого-нибудь западнорусского хронографа, вроде оригинала Архивского и Виленского списков. Такое предположение не противоречит и установленной А.А. Шахматовым схеме историко-литературной эволюции указанных летописных списков: оба они восходят к одному оригиналу<sup>63</sup>.

Принимая в расчет, что вставка о предполагаемых русских божествах впервые появилась в переводе Малалы, мы вправе судить о характере божеств преимущественно на основании данных этого перевода.

Приведем отрывок, сохранившийся в начале 2-й книги перевода по Архивскому списку, выделяя курсивом лишние против оригинала места<sup>64</sup>:

«По умрътвіи же Θεοостовѣ, *егож и Сварога наричить*, и царствова Егѣптяномъ сынъ его Солнце (в оригинале: Гелиос) *именемъ, егож наричють Дажьбогъ* ... Солнце же царь, сынъ Свароговъ (в оригинале: Гефестов), *еже есть Дажьбогъ, бѣ муж силенъ*. Слышав же нѣ от коего жену нѣкую египтянину, богату въ сану сущю, нѣкому въсхотѣвшу блудити с нею, искаше ея яти ю, хотя Свароже (в оригинале: Гефеста) отца своего закона рассыпати, и поемъ съ собою муж своих нѣколико, разумѣвъ годину, егда прелюбодѣть ношю, припаде на ню, и не удаси мужа с нею, ону обрѣте съ инѣмъ лежащу, ему ж хотяше; емъ же ю, мучивъ, пусти ю водити по всеи земли укоризнѣ, а того любодѣицю уѣкну. И быс чисто житіе по всеи земли египетстѣи, и блажити и начяша, акож рече Омиръ творецъ о нѣмъ, акы Дажьбогъ, рече, обличи Афродиту, блудящу съ Аріемъ, и Афродиту нарече похоть блудную, от Солнца царя обличену».

<sup>63</sup> Шахматов. Повесть временных лет. С. LIII–LIV, ср. III.

<sup>64</sup> Вторая книга Малалы издана Истриным в Летописи Историко-филологического Общества при Новороссийском Университете X, 465 и сл.

Итак, при греческих именах Ἡφελίδης и Ἡλιος переводчиком прибавлены параллельные названия, по-видимому, относящиеся к области славянских мифологических преданий; отчасти греческие названия прямо переводятся этими предполагаемыми славянскими мифологическими именами. Очевидно, память о названных мифологических существах жила еще в середине XIII в. где-то на Западной Руси. Что касается Сварога, соответствующего, по показанию переводчика, греческому Гефесту, то мы, принимая во внимание свидетельство поучений (см. ниже) о наименовании огня «Сварожичем», и известные сведения о боге Zvarazic у западных балтийских славян, имеем основание предполагать, что миф о Свароге как об отце солнца и огня действительно существовал, по крайней мере, на Западной Руси, у балтийских славян и, вероятно, на Литве<sup>65</sup>. (XVI)I

Другие следы существования преданий о Свароге на русской почве, кроме рассматриваемой глоссы и поучений (огонь-Сварожич), совершенно исчезли. Был ли его «сын» Дажьбог действительно русский солнечный бог, нельзя определить. По нашему мнению, того факта, что имя Дажьбога в глоссе XIII в. приписывается олицетворенному солнцу, недостаточно для того, чтобы объявить Дажьбога древнерусским богом солнца. Замена Гелиоса Дажьбогом могла быть такой же случайной, как объявление последнего «сыном» Сварога, что могло быть просто вызвано греческим оригиналом<sup>66</sup>. Имя Дажьбога дает скорее основание признать его специальным эпитетом верховного существа, когда это последнее выступало в роли бога-подателя, *deus dator*. Случайное отождествление Дажьбога с Гелиосом могло быть зависящим от того, что глоссатор не знал других, более подходящих славянских богов. Ведь в той же второй книге Хроники приводится ряд

<sup>65</sup> Ср. соображения акад. Ягича в Archiv für Slav. Philologie IV, 426.

<sup>66</sup> Ср. статью Ягича. С. 427.

первостепенных классических богов, для которых переводчик не нашел славянских замен: Зеусъ, Дый, Діюсъ, Аполонъ, Посидонъ, Діонисій, Арій, Афродита и пр. Невольно обращаешь внимание и на то обстоятельство, что мифологические глоссы попадают лишь во второй книге перевода. Переводились ли отдельные части Малалы в разное время и разными лицами?

Попав в общий для Ипатьевского и Хлебниковского списков летописный источник, вставки, внедренные в перевод Малалы на Литве в XIII в., подверглись небольшим изменениям. Глосса «иже и Сварога нарекоша Егвптыяне», внесенная в первый отрывок (о Феосте) из второй книги Малалы, показывает, что летописец не узнал в Свароге славянского божества, приняв его за бога египтян. Еще два раза он считает нужным подчеркивать, что речь идет о египетском боге: «Сего ради прозваша и богъ Сварогъ», «сего ради прозваша и Сварогъмь и блажиша и Егвптыяне». Очевидно, западнорусско-литовское предание о Свароге не было известно там, где жил летописец. (XVIII) Главная причина культа усматривается в нравственных узаконениях Сварога, между тем как в хронике Малалы прежде всего обращается внимание на его мудрость и изобретательность. Подчеркивая главное достоинство Гефеста-Сварога как законодателя, водворившего супружескую мораль в развратном Египте, летописец даже уклоняется в сторону: в дополнение к хронике он сочиняет рассказ о прежнем невозддержании египтян; материалом служили, по-видимому, хронографические повествования о нравах разных народов. Впрочем, не лишено основания и такое предположение, что дополнительный рассказ внесен позднейшим переписчиком<sup>67</sup>.

Считая, следовательно, мифологические глоссы, сохранившиеся в древнерусском переводе Малалы и двух летописных списках случайными и поздно внесенными, мы не признаем возможным

<sup>67</sup> Академик В. Истрин, см.: Журнал Министерства народного Просвещения. 89–90.

пользоваться ими как надежным материалом для реконструкции древнерусской мифологии. Для критического исследователя Сварог и Дажьбог этих глосс остаются только пустыми именами, глухими, случайно уцелевшими в предании названиями, смысл которых был темен даже для глоссатора. Из них Сварог или Со-варог или Зварог может быть поставлено в связь с балтийско-славянским *Zuagazis'* ом. Но миф о нем может быть и другого (литовского?) происхождения. Дажьбог в свою очередь мог быть взят из литературной традиции, совершенно произвольно, без какого-то ни было отношения к живой традиции.

Обратимся теперь к таким летописным известиям, которые содержат сведения о похоронных обычаях и связанных с ними представлениях об умерших, загробной жизни и душе. На одной из первых страниц летописи мы встречаем рассказ о быте, нравах и преданиях разных древнерусских племен, относящийся к перу Нестора-летописца. Описывая древний быт радимичей, вятичей и Севера, Нестор м. пр. приводит следующие факты:

«И аще кѣто умьряше, творяху тризну надъ нимъ, и посемъ сътворяху краду велику, и възложашу на краду мъртвыца, и съжъ-жашу, и посемъ, събравъше кости, възложашу въ судину малу, и поставляху на стълпѣ на путьхъ, еже творять Вятичи и нынѣ. Сиже творяху обычая и Кривичи и прочии погании».

В достоверности этого описания нельзя сомневаться: очевидно, Нестор знал о традиционных брачных и погребальных обычаях вятичей, существовавших еще в его время\*. (XIX)

\* В немецкой рукописи (с. 45) после этого абзаца рукою В. Мансика по-немецки вписан следующий абзац: «То, что он лично знал о вятичах, как ему казалось, можно было отнести и к другим упомянутым выше народам. Что касается указания на последних, то слова Нестора относятся к давно минувшим временам. Можно предположить, что во времена Нестора у остальных восточнославянских племен обычай сжигать трупы давно был заменен погребением несожженных трупов. Этот обычай был распространен и у первых варяжских князей, в то время как на их скандинавской родине широко практиковалось и сжигание трупов».

В приведенном известии мы обращаем внимание на «тризну», которую справляли над мертвецом до положения его на костер, и на «стълпъ на путьхъ», на котором клали остатки нескоревших костей, собранные в маленькую посудину. Под тризной обыкновенно разумеют военную игру, состязания, бой, битву, *pugna\**, *certamen\*\**, устроенные в память умершего при погребении или после него в дни поминок (ср. чешское *truzniti* — мучить, томить, терзать, бить/ударять), или празднество над могилой, состоящее из игр, сопровождаемых угощением<sup>68</sup>. (XX) Подобные *ioci profani\*\*\**, устраиваемые над умершими в их честь, засвидетельствованы у многих народов, как древних, так и ныне живущих.

У древних греков праздничные игры, с помощью которых пытались смягчить душу усопшего, были погребальным ритуалом. Эти игры и соревнования повторялись каждый год. Ничего, что любит смотреть народ — состязания всякого рода, бега на колесницах и пешим ходом и т.д., — не утаивали от покойника<sup>69</sup>. Состязания в честь Патрокса рассматриваются Роде (Rohde) как часть культа покойника<sup>70</sup>. Состязания в честь покойника были известны и фракийцам<sup>71</sup>. После погребения, после окончания поминальной трапезы древние пруссы устраивали состязания в беге; в качестве приза на кон ставилось все состояние усопшего<sup>72</sup>. Покойники месяц или два лежали в своих домах и не сжигались, и все это время устраивались пиршес-

\* бой, битва (лат.)

\*\* состязание (лат.)

\*\*\* народные игры (лат.)

<sup>68</sup> Котляревский А. Сочинения III, О погребальных обычаях языческих славян 134; Niederle. Slovanské starožitnosti. Oddíl kulturní. Život starých slovanů I, B. 1, 275 сл.; Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук 1910, Т. 88, статья Соболевского, 273.

<sup>69</sup> Lippert. Die Religionen der...

<sup>70</sup> Hirt. Die Indogermanen 11, 477.

<sup>71</sup> Hirt, 731.

<sup>72</sup> Hirt, 495, 730.

ства. Все что еще оставалось от имущества, предназначалось для призов на бегах.

Приведем несколько соответствующих фактов из нравов современных восточных народов для того, чтобы подробнее характеризовать рассматриваемый древний обычай. Во время похорон и поминок у каракиргизов устраивается т.н. байга (ср. русское *бега*), скачки, в которых принимают участие гости разных родов, причем целью служит могила умершего. В этом состязании видят не состязание личностей, а родов, поэтому приз получает не победитель, а род его, который делит приз между собою. Кроме байги на каракиргизских похоронах устраивают единоборство. Два молодца на хороших конях, вооруженные копьями, стараются вышибить друг друга из седла и уронить на землю. Иногда таким образом состязаются две женщины. Победитель получает приз: у богатых — 7 скотин, у бедных — 5 или 3. Иногда до начала байги забавляются борьбой. Байгу устраивают также в честь покойной женщины; местами же она полагалась только при поминках по белобородым умершим, достигшим 60–70-летнего возраста<sup>73</sup>. Перед скачками чувашки недавно соблюдали следующую церемонию: молодые люди из родственников стреляли в кольцо из лука, и кто первый попадет в кольцо, тот брал лошадь, на которой обыкновенно ездил при жизни покойник, и до трех раз ездил на ней вскачь на могилу и оттуда назад. После этого лошадь закалывали в память умершего<sup>74</sup>. Обычай единоборства при поминках существует и у мордвы: поминая покойника в 40-й день после смерти, два выборных старика или старухи устраивали какую-то борьбу<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Гродеков И. Киргизы и Каракиргизы 1, 253, 257, 258, Известия Общества Археологии, Истории и Этнографии при Казанском университете XIV, Heft 2, 185, 187.

<sup>74</sup> Известия Общества Археологии ... Казанского Университета XIX, 238.

<sup>75</sup> Смирнов И. Мордва, 275; Тамбовские Епархиальные Ведомости 1876, № 12–13. С. 375.

Скачки в дни поминовения умершего известны до сих пор у осетин, причем приз состоит из одежды покойного, его оружия, седла, иногда из лошади, быка или денег<sup>76</sup>. Даже у финнов сохранились следы этого обычая. Во время общественных поминок, устраиваемых около Ильина дня на островах северной части Ладожского озера, наблюдался еще в 1890-е годы обычай после окончания жертвенной трапезы забавляться в честь почитаемых духов скачками. Местом для них служили луга вблизи деревенского кладбища. В состязаниях принимал участие каждый, кто приехал на место праздника на лошади, не исключая даже женщин. Во время езды у каждого к шляпе прицеплена была ложка. У кого не было лошади, тот участвовал в танцах молодежи<sup>77</sup>.

Вопрос, что представлял из себя «столп на путях», до сих пор возбуждает оживленный интерес среди русских археологов. Следов таких столбов, сохранивших несторевающие останки сожженного мертвеца, тщетно искали в курганах и на местах раскопок<sup>78</sup>. Для объяснения этого загадочного обычая мы считаем не лишним обратить внимание на существующий до сих пор у русских, а также и других народов обычай ставить на дорогах столбы, имеющие какое-то отношение к культу умерших. Такие столбики, заменяемые иногда крестиками или часовенками, стоят, напр., во Владимирской губ. на рубежах полей, на том месте, где проходит граница селенной земли. У этих столбиков бросают при похоронах горшки, из которых обмывали покойника, и другие остатки обряжения тела. Горшок или ставят здесь у столбика или бросают его, стараясь попасть в столбик. (XXI) Этот столбик служит, кроме того, при погребении тем конечным пунктом, куда жители деревни провожают покойника. Здесь у столбика прощания останавливаются, и провожа-

<sup>76</sup> Сборник сведений о Терской области I (1878), 301–302.

<sup>77</sup> Varonen M. Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla, 348.

<sup>78</sup> Ср.: Niederle. Život starých Slovanů. I, I, 324.



ющие, получив здесь от родственников покойного через гроб какую-нибудь милостыню и простившись с покойником, возвращаются обратно. При этом же происходит бросание горшка к столбику тем лицом, которое умывало покойника<sup>79</sup>. Посредством этого обряда хотят помешать покойнику, чтобы он не являлся и не страдал бы живых. Ввиду присутствия душ погребенных на кладбище покойников около этих столбиков они и места кругом них считаются чрезвычайно опасными<sup>80</sup>. Особые места на поле, куда гости, присутствующие на поминках, провожают душу покойника после ее угощения, существуют и у черемис. Здесь участники поминок ставят для души столбик с маленьким столиком на нем. Столбик называется столом умершего. На нем ставят пищу для души. Подобных столбиков имеется здесь несколько, смотря по числу прежних поминок<sup>81</sup>. Говоря о столбах, поставленных на пути к кладбищу для отдохновения, остановки и приманки возвращающихся душ, мы не можем не упомянуть мимоходом о намогильных столбах, встречаемых местами в пределах бывшей Российской империи и замененных у русского населения почти повсюду крестами<sup>82</sup>. Такие столбы, украшенные вырезками и разнообразными фигурками и снабженные сверху крышей с крутым скатом, своей формой напоминающей крышу жилого дома, встречаются на кладбищах православных карел бывшей Архангельской Карелии. Вместо этих столбов, находящихся в восточном конце могцлы, в новейшее время начали ставить кресты русско-православного образца<sup>83</sup>. Крыша, несомненно, назначена для того, чтобы дать защиту от ветров и непогоды душе, прилетающей отдыхать на углублениях и фигурах

<sup>79</sup> Этнографическое Обзорение (Москва) 1914, III–IV, 90, 94.

<sup>80</sup> Этнографическое Обзорение, 92.

<sup>81</sup> Holmberg U. Tsheremissien uskonto, 25.

<sup>82</sup> Ср. русское голубец = «деревянный столбик с крышею, поставляемый на могилах». Записки русской и славянской археологии Императорского Русского Археологического Общества VII, Ч. II, 51.

<sup>83</sup> Suomen Museo 1895, Nr. 3–4, Blomstedt's Aufsatz.

столба. Такие же столбы — деревянные или каменные, с фигурками на вершине или с выдолбленными на верхушках ямками, встречаются на чувашских и черемисских могилах<sup>84</sup>. (XXII)

Подробности, относящиеся к похоронному ритуалу, встречаются далее в летописных известиях, касающихся полулегендарной жизни княгини Ольги. После смерти мужа, убитого древлянами, Ольга послала им весть:

«“Се, уже иду къ вамъ, да пристроите меды многы у града, идеже убиете мужа моего, да поплачюся надъ гробъмъ его и сътворю тризну мужю своему”. Они же, то слышавъше, съвезоша меды многы зѣпо, и възвариша. Ольга же, поимъши мало дружины, и льгко идущи, приде къ гробу его и плакася по мужи своемъ. И повелѣ людѣмъ съсуги могилу велику, и яко съсъпоша, повелѣ тризну творити. Посемъ сѣдоша Древляне пити, и повелѣ Ольга отрокомъ своимъ служити предъ ними».

Рассказ этот, в котором упоминаются обычаи плакать над могилой, устраивать над ней высокий курган и делать на кургане тризну, сопровождаемую питием меда, читался уже в Начальном своде (ок. 1095 г.), куда он попал из какого-то постороннего источника<sup>85</sup>. Несколько ниже под 969 г. в летописи (Начальный свод и Повесть) помещено известие о смерти самой Ольги:

«И по трѣхъ дньхъ умьре Ольга. И плакася по ней сынъ ея и вѣнуци ея и людие вси плачѣмъ великѣмъ. И несѣше, погребоша ю на мѣстѣ. И бѣ заповѣдала Ольга не творити тризны надъ собою, бѣбо имущи презвѣтеръ, и тѣ похорони блаженую Ольгу».

<sup>84</sup> Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры 166, ср. 244. В немецкой рукописи (с. 49) здесь вставлена фраза: «Над головой умершего вбивается кол; во время поминовения около этого кола льется пиво и вино, и бросаются кусочки яиц и хлеба»; *Holmberg Ibid.* 16, а заключительная русская фраза опущена.

<sup>85</sup> Шахматов. Разыскания, § 72.

Известие восходит к Древнейшему Киевскому своду (1039 г.)<sup>86</sup>. Высказано предположение, что составитель этого свода извлек его из отдельного сказания о жизни Ольги<sup>87</sup>. Судя по древнерусскому Прологу, в котором читалась статья об Ольге, восходящая к указанному отдельному сказанию, в этом последнем рассматриваемое место летописи передавалось в несколько распространенном виде: «и призвавши сына своего Святослава, заповѣда ему погрестися съ землею ровно, а могилы не суди, ни тризны творити, ни бѣдына дѣяти»<sup>88</sup>.

Возможно, кроме того, что погребальная подробность предыдущего отрывка («съсути могилу велику ... тризну творити») находится в текстуальной связи с указанным местом отдельного сказания.

Что значит в приведенном отрывке сказания «ни бдына дѣяти», служащее как бы дополнением к «ни тризны творити», об этом высказаны разные предположения. Выяснение значения этой фразы затрудняется тем, что вследствие непонимания ее переписчиками разные списки сказания передают ее по-разному. Так, вместо «бдына» встречаются чтения «дына», «дыни», «бды не»<sup>89</sup>. Первоначальное слово, к которому восходят эти искаженные формы, несомненно, стоит в связи с корнем бѣд-, содержащимся в древнерусских словах бѣдѣти — «vigilare», бѣдѣние — «vigilia», ср. будити. Им, несомненно, обозначался обряд сидения ночью над телом усопшего с целью караулить душу, а также веселить ее до предания тела земле. Душа в это время считается опасной для живых: она легко может увести душу спящего. Обряд известен

<sup>86</sup> Шахматов. Разыскания. С. 548.

<sup>87</sup> Там же. §§ 73, 75–76, 78–79, 256.

<sup>88</sup> Там же. § 76; А.И. Соболевский в Чтениях в Историческом обществе Нестора Летописца, кн. II (1888). С. 68.

<sup>89</sup> Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка, Чтения в Обществе Нестора Летописца II, 67, Великие Четы-Минеи Макария, 11 июля, Литературный Сборник, изданный галицко-русской матицею 1887, 37.

до сих пор у русских и многих других народов. Интересно, что этот обряд у литовцев носит название, происходящее из того же корня — *budyne*; это слово означает, по Беценбергеру (*Bezenberger*), «собрание, которое проходит в ночь перед погребением, и в которую раньше совершали разные озорные действия»<sup>90</sup>; ср. также лит. *budu*, *budeju* «сторожить, бодрствовать, охранять, в особенности охранять покойника, сторожить покойника»; *budetuwes* — «бдение при покойнике и праздник в канун погребения тела»<sup>91</sup>. (XXIII)

Как литовцы справляют *budyne*, об этом имеется несколько известий. Собравшиеся на ночь к покойнику соседи предаются веселью, играм, игре в фанты с ударами и поцелуями. Затем причитают, поют духовные песни и играют в игры, затем опять смеются и веселятся, местами перебрасываются горохом, пляшут и т.д. Эти обряды повторяются каждую ночь до погребения<sup>92</sup>. Приведем еще несколько примеров из жизни других народов. Если у чувашей покойника придется продержат дома через ночь, то семейные его созывают на ночь соседей и родственников, которые при свете лучины «шумят, хохочут, играют, болтают всякий вздор» и таким образом проводят ночь до зари<sup>93</sup>. Так же поступают и крещенные татары Уфимской губ.<sup>94</sup> У них продолжается обряд и после погребения, так как они думают, что душа умершего во время первых трех дней навещает дом, и потому хозяева дома в обществе родственников

<sup>90</sup> Известия Императорского Русского Географического Общества (1885) XXI, 105.

<sup>91</sup> *Nesselmann*. Wörterbuch der Littauischen Sprache; *Kurschat*. Littauisch-deutsches Wörterbuch и т.д.

<sup>92</sup> Известия Географического общества XXI. С. 104–105; Этнографическое Обозрение 1915, I–II, 189.

В немецкой рукописи (с. 52, сн. 1) сноска уточнена: «Известия Императорского Русского Географического Общества» (1885), XXI, 105.

<sup>93</sup> *Magnitskij*. Ibidem 163.

<sup>94</sup> Известия Общества Археологии ... при Казанском Университете XV, кн. III, 246; *Magnitskij*. Ibidem.

и соседей проводят эти ночи без сна при свете лампы или свечи. Если у них умерла девица, то в дом приходят подруги умершей, нередко с парнями, и проводят ночь в игре в карты или в шашки. Этот обычай называется «хранением места», так как «нередко на том месте, где умер человек, хозяева стелют постель»<sup>95</sup>. У тюркских племен Минусинского округа существует такой же обычай проводить 3 суток без сна, рассказывая сказки и распивая водку, причем тех, кто случайно заснет, будят, «чтобы не пришла душа умершего и не стала ходить по спящему»<sup>96</sup>. (XXIV)

Некоторые другие тюрко-татарские племена, у которых тоже было принято проводить ночи «бдения» с рассказыванием сказок, объясняют этот обычай тем, что без бдения при покойнике душа усопшего могла прийти и задушить или вселиться в спящего<sup>97</sup>. Обычай охранять труп ночью за рассказыванием сказок наблюдался и у финно-угорских народов югра. Там называют ночи бдения либо «злые», либо «святые» ночи»<sup>98</sup>.

Покойный К.Ф. Карьялайнен (K.F. Karjalainen) справедливо относит обычай к числу средств защиты от духа умершего.

У финнов обычай называется *valvaiset* (ср. *valvoa* — «бодрствовать») или *öinistuuset* — «ночи бодрствования». Сидя при покойнике, о нем говорят только хорошее, его даже целуют, «чтобы он другом пришел на встречи в загробном мире»<sup>99</sup>. «Ночи бодрствования» знают и мордва, и черемисы<sup>100</sup>, у последних сидящие над телом наблюдают, возвращается ли душа покойника обратно в свой дом. Старые немецкие

<sup>95</sup> Известия Общества Археологии ... при Казанском Университете XV, III, 251.

<sup>96</sup> Известия Общества Археологии ... при Казанском Университете XV, кн. II, 119. 126–127.

<sup>97</sup> *Karjalainen K.F. Jugralaisten uskonto* (издано также на немецком: *Die Religion der Jugra-Völker*), 112.

<sup>98</sup> *Karjalainen. Jugralaisten uskonto*, 84 сл.

<sup>99</sup> *Varonen* 59, ср. 80.

<sup>100</sup> Известия Общества Археологии ... при Казанском Университете XI, кн. VI, 539. *Holmberg U. Tscheremissien uskonto* 13.

«vigiliae cadaverum mortuorum»<sup>101</sup> — бдения у тела покойников производятся, главным образом, чтобы веселить душу усопшего; душу, отделившуюся от тела, следует развлекать в светлом помещении, иначе она будет докучать<sup>102</sup>. К Alter Hundem (букв. «старая собака», видимо, название праздника) в Вестфалии и на Нижнем Рейне друзья покойника собирались у его тела, особенно ночью перед погребением, и проводили время за громкой молитвой, песнопениями и рассказами. Чем больше было число бдящих, тем почетнее это было для памяти усопшего. Всю ночь они проводили за едой и питьем, иногда за играми, даже сумасбродными, связанными со всякого рода безобразиями, часто сопровождавшимися непристойными действиями<sup>103</sup>. Славянские народы также знают этот обычай. У вендов в прежние времена было принято «у тела покойника петь и танцевать, и пить всю ночь»<sup>104</sup>.

По известию Маршалка (Marschalk, 1470–1525), у мекленбургских славян в доме умершего до выноса тела собирались люди и целую ночь проводили в питье и в беседе<sup>105</sup>. То же самое мы знаем о чехах<sup>106</sup>. В современном славянском быту бодрствование при умершем, как увидим в другом месте, сохранилось почти в первобытной свежести у украинцев: на

<sup>101</sup> *Burhard von Werms*: «interfuisti vigiliis cadaverum mortuorum, ubi christianorum corpora ritu paganorum custodiebantur, et cantasti ibi diabolica carmina et fecisti ibi saltationes, quas pagani diabolo docente adinvenerunt» — «ты участвовал в бдениях у тела покойников, где тела христиан сохранились по языческому обычаю, и пел там диавольские песнопения, и исполнял там <ритуальные> танцы, на которые сходятся язычники по наущению диавольскому». *Hirt. Die Indogermanen*, II, 727.

<sup>102</sup> Lippert. *Christentum*. В немецкой рукописи и в книге (FFC № 43, S. 86; см. 6): Lippert. *Christentum, Volksglaube und Volksbrauch*, 404, 406.

<sup>103</sup> Lippert. *Christentum*, 407.

<sup>104</sup> Там же.

<sup>105</sup> *Kotljarevskij*. 221; относительно трудов Marschalk'a или Marschalkus Thurius см.: *Jahrbücher des Vereins für mekl. Geschichte und Alterthumskunde* IV (1839), 92–162.

<sup>106</sup> Lippert. *Christentum*, 408.

ночь в дом покойника собираются люди, которые проводят ночь в веселых играх и шумном веселье, иногда производя шутки над лежащим в избе покойником. (XXV)

Возвращаемся к летописи. Рассказывая о смерти Владимира под 1015 г., Нестор (по Древнейшему своду) передает следующее:

«И нощю межю клѣтьми проймавъше помость, в ковьрь обьртѣвъше и, ужи съвѣсиша и на землю, и възложише и на сани, везъше, поставиша и въ святѣи Богородици, юже бѣ създалъ самъ. Се же увѣдѣвъше людие, бес числа сънидошася, и плакашася по немъ, боляре акы заступника ихъ земли, убозии акы заступника и кѣрмителя. И възложиша и въ кѣрсту мраморяну, и съхраниша тѣло его съ плачьмъ, блаженаго князя».

В выражении «проймавъше помость» сохранился след древнего, распространенного обычая, в силу которого тело покойника выносят не через дверь, а через особое, нарочно сделанное отверстие, причем обыкновенно раскрывают стену. Это обычай, встречающийся у многих первобытных народов в различных частях света, относящийся к числу защитных средств от духа умершего: посредством его хотят вводить в заблуждение душу, которая, по примитивному воззрению, имеет тенденцию возвращаться домой и беспокоить живых. (XXVI) Вынесенный из дома необычным путем покойник, который вообще почему-то может возвращаться только по старым следам, забудет обратный путь и не может найти дороги в старое жилище. Ввиду популярности обряда у соседних народов<sup>107</sup> можно думать, что его знала и Древняя Русь и что применение его при погребении Владимира было отражением общенародного ритуала. На его существование у древнерус-

<sup>107</sup> Многочисленные примеры приведены в интересной работе Анучина: Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда в Древности, Труды Императорского Московского Археологического Общества, XIV, 1890. С. 88 сл.

ских племен может указать современный обычай разрывать при кончине часть потолка<sup>108</sup> (см. в другом месте этого труда). С другой стороны, при объяснении Владимирова погребения нельзя обойти молчанием древнескандинавский похоронный ритуал, который может представить и другие точки соприкосновения с летописным известием. По описанию Вайнхольда (Weinhold), древние норманны приступали к погребению тотчас же после смерти. По всей видимости, труп ни в коем случае не оставляли в доме на ночь. Святой обязанностью оставшихся в живых считалось накрыть труп тканью. Покойника нельзя было выносить через ту же дверь, в которую входили и выходили живые. Поэтому часть стены, которая находилась за головой покойника, взламывалась, и его выносили через отверстие, пятясь (задом), или делали отверстие «под полом» у южной стены, через которое вытаскивали тело. Могилу рыли в каком-то примечательном месте, на горе, например<sup>109</sup>. (XXVII) Между приведенным описанием и летописным отрывком наблюдается, как видно, некоторое сходство. Кроме того, из летописи известно, что первых варяжских правителей по скандинавскому обычаю похоронили «на горе» (так сообщает летопись относительно погребения Асколда и Олега). Прибавив к этому те факты древнескандинавского культового влияния, которые сообщены нами в другой связи (см. выше и ниже в связи с почитанием Перуна), мы могли бы поставить вопрос, не сохранились ли следы норманнских обычаев, соблюдаемых в кругу пришедших в Россию варягов, в силу традиции, в жизни их первых потомков<sup>110</sup>. На основании имеющегося в нашем

<sup>108</sup> Котляревский, 127. У вотяков описан обычай разрывать потолок и выносить тело этим путем. Holmberg. Permakaisten uskonto, 26.

<sup>109</sup> Weinhold K. Altnordisches Leben, 474 и сл., 498; Paul. Grundriss der germanischen Philologie III, 2 426, ср. 254. Обычай сохранился в Скандинавии и Германии до наших дней, ср.: Golther. Handbuch der germanischen Mythologie, 91.

<sup>110</sup> «Многие мотивы в былинах указывают на то, что при дворе Владимира господствовали скандинавские, а не византийские обычаи», — говорит Т. J. Arne в труде Det stora Svitjod 72. (XXIX)



распоряжении материала мы, к сожалению, не в состоянии высказаться по этому поводу определеннее. (XXVIII)

Древним и несомненно общенародным является в летописном отрывке указание, что покойника везли на санях, несмотря на летнее время (середина июля), и что над телом плакали. Сани как принадлежность древнерусского похоронного обряда упоминаются в летописи довольно часто<sup>111</sup>. Этот первобытный способ передвижения удержался, как увидим ниже, у восточных славян местами до наших дней. Причиной употребления саней вместо телеги при перевозке тела считают — кроме их большой древности по сравнению с колесницей — желание сделать последнее путешествие умершего спокойным и солидным. У некоторых народов наблюдается обыкновение оставлять повозку на могиле для пользования покойником<sup>112</sup>.

Обычай ближних плакать над телом покойника упоминается в летописи очень часто (ср. описание смерти Олега, Игоря, другого Олега под 977 г., Бориса и Глеба под 1015 г., Ярослава под 1054, Изяслава под 1078, Ярополка под 1086, Всеволода под 1093, Ростислава под тем же годом, точнее, под годами 1097, 1113, по Ипатьевской летописи — 6634, 6654, 6659, 6662, 6683, 6770, 6796 и т.д.). Обычны выражения: плакаться, желети, карити. Иногда приводятся интересные отрывки самих причитаний, показывающие, что в те отдаленные времена в плачах повторялись те же основные черты, как и до сих пор (см. в другом месте этой книги<sup>113</sup>): выражается горе, постигшее ближних, и готовность их умереть вместе с усопшим или вместо него, обращаться к покойнику как к живому человеку, увещевая его встать и отрясти сон. Когда тело Володимира Васильковича лежало на санях в церкви, то над ним

<sup>111</sup> Примеры собраны Ануциным в указ. соч. 99 сл., ср. выражение в поучении Владимира Мономаха «сѣдя на санѣхъ», которое обыкновенно толкуется в смысле «при дверях гроба».

<sup>112</sup> Ануцин. Сани... 151.

<sup>113</sup> Ср. с моей работой Житие Александра Невского, 38 сл.

плакали, и летописец (Ипатьевская летопись 6796) как бы от себя присоединяется к плачу:

«Возстани отъ гроба твоего, о честная главо, возстани, отряси сонъ, нѣси бо умерлъ, но спиши до общѣго возсташи».

Приведем еще как пример отрывок плача, сохранившийся в Ипатьевской летописи под 6686 г.:

«Добро бы ныны, господине, съ тобою умерети; уже не можемъ тебѣ узрѣти, уже бо солнце наше зайде ны». (XXX)

В летописных известиях подготовка тела к погребению обыкновенно выражается глаголом «сопрятать», что соответствует современным выражениям «спрятать», «обрядить», «убрать покойника», «приготовить к погребению»<sup>114</sup>. В слове «спрятать» Анучин усматривает первоначальное значение связывать, обертывать, увязывать в ковер, плащ, одеяло (ср. в приведенном известии о погребении Владимира: въ ковьрь обьртѣвъше); в подтверждение этого мнения он ссылается на обычай перевязывать тело умершего, встречающийся у многих культурных и первобытных народов<sup>115</sup>.

Воззрение, что мертвые могут причинять живым болезни, встречается в следующем летописном сообщении, помещенном под 1092 г.:

«Предивно бысть чюдо Полотьсцѣ, въ мьчѣтѣ: бывъши нощи, тутнѣ станяше, по улици яко чловѣци рищюще бѣси; аще кѣто вылѣзаше ис хоромины, хотя видѣти, абие уязвенъ будяше невидимо отъ бѣсовъ язвою, и съ того умираху, и не смѣяху излазити ис хоромъ. По семь же начата въ дѣне являтися на конихъ, и не бѣ ихъ видѣти самѣхъ, нѣ конь ихъ видѣти копыта. И тако уязвляху люди Полотьскыя и его область. Тѣмъ и чловѣци глаголаху, яко навие биють Полочаны ... и мѣнога знаменія бываху по мѣстомъ, и рать велика бяше отъ Половьць отъвьсюду».

<sup>114</sup> См. Словари Срезневского и Даля.

<sup>115</sup> Анучин. Сани..., 84 сл.

Старорусское *навѣ* = *mortuus* сохранилось, как в другом месте увидим, до сих пор у восточных славян в разных формах<sup>116</sup>. (XXXI) Реальным основанием для приведенного рассказа, ярко окрашенного фантастическими чертами, очевидно, служит свирепствовавший в то время мор, от которого целые области опустели; ср. известие под тем же годом: «Въ сѣже времена мѣнози челоувѣци умираху различными недугы» и т.д. Симптомы эпидемии, внезапное заболевание и скорая смерть, по всей вероятности, вызвали мифологическое толкование, по которому бесы и души умерших наказывают половчан. В соседних областях слух о Полоцком бедствии принял еще более фантастические формы: карательное выступление загробных духов было связано с подземным гулом, быть может, с тем самым, который описан под предыдущим годом («въ сеже время земля стукну»), и атмосферными знаменами, которыми изобиловала вся данная эпоха. Фантастический слух был подхвачен летописцем, который занес его на страницы Начального свода, предварительно, быть может, снабдив его деталями из литературных источников<sup>117</sup>. Из более достоверного источника летописец не мог черпать. Это, между прочим, видно как из формы<sup>118</sup>, так и из характера сообщаемых им сведений.

Верование, по которому смерть или обиженные души умерших разъезжают на конях и поражают людей заразными болезнями, встречается и у других народов. Согласно древнегерманским воззрениям, смерть скачет на коне. От Хель, которая во времена чумы скачет на трехногом коне, древние скандинавы пытались откупиться овсом. Как гласит одно предание, в Риме однажды во время войны забыли про

<sup>116</sup> *Niederle S. Život st. sl. I, I, 268, II, I, 37 сл., 53, 64.*

<sup>117</sup> Ср. помещенный под 1063 г. рассказ Хронографа о воздушных полках, разъезжающих на конях по Иерусалиму. О суеверной подкладке подобных известий см.: *Вольтер Е. Материалы для этнографии латышского племени I, 375–376.*

<sup>118</sup> Мы имеем в виду выражение «тѣмъ и челоувѣци глаголаху» и «въ мьчѣтѣ».

праздник (поминовения) души. Тогда толпы душ вышли из своих могил, проникли в город и в результате случился большой мор. После этого снова ввели Parentalia [поминальные празднества в честь покойных родственников (лат.)], и эпидемия прекратилась.

Способность загробных теней возвращаться в круг живых отражается и в другом месте древнерусской летописи. Под 1090 г. встречаем известие: «Приведе Янѣка митрополита Иоана скопчину, егоже видѣвъше людие вѣси, рекоша: “Се, навѣ есть пришьль”. Отъ года бо до года пребывѣ, умьре».

Указание на народное поверье, по которому солнце во время затмения съедается какими-то мифологическими существами, приведено под 1065 г. в связи с другим небесным знамением: «Предѣ симъ же временѣмъ и сѣльнице премѣнися, и не бысть свѣтло, нѣ акы мѣсяць бысть, егоже невѣгласи глаголють снѣѣдаему сущю». (XXXII)

Одинаковое сообщение приводится под 1115 г. Следы того же поверья сохранились в южнославянском номоканоне 1262 г. Виновниками затмения считаются там влокодаки — превращенные в волков люди: «егда оубо погибнеть лоуна или слнце, глаголють: влокодаци лоуноу изѣдоше или слнце, си же вса басни и льжа соутъ»<sup>119</sup>.

Украинцы в Галиции до сих пор объясняют фазы луны тем, что ее грызут и едят вовкулаки<sup>120</sup>.

Под 1097 г. в летописном рассказе об ослеплении Василка мы находим отражение народного воззрения на душу: ушедшая было душа входит обратно в человека, которого уже считали умершим, и он опять оживает:

<sup>119</sup> Starine, na svet izdaje Jugoslavenska Akademija znanosti i umjetnosti VI, 83. Ср.: Zibrť. Seznam pověr a zvyklosti pohanských (Rozpravy České Akademie, ročník III, třída I číslo 2). S. 116–117.

<sup>120</sup> Етнографічний Збірник (Ethnographische Sammlung, herausgegeben von der Ethn. Kommission der Ševčenko-Gesellschaft der Wissenschaften in Lemberg). (XXXII), 86.

«...сѣволокошася него сорочьку, крѣваву сущю, и вѣдаша попадии опьрати; попадия же, опьравъши, вѣзложи на нь ... и плакатися нача попадия, яко мѣртву сущю оному... И въпроси воды; они же даша ему, и испи воды, и вѣступи въ нь душа, и помянуса, и пощюпа сорочьки и рече...».

В этой связи можно упомянуть о другой детали, относящейся к воззрениям на душу и встречающейся в одном из позднейших летописных сборников под 1534 г. в описании последних минут Василия Ивановича:

«и такъ положили евангеліе на грудѣхъ, и видѣ Шигона духъ его отшедше аки дымець малъ; бѣ же въ тѣ поры плачь и рыданіе во всѣхъ людехъ и зѣланое стенаніе отъ великихъ людей и до простыхъ, паче же и во всей земли». (XXXIII)

Здесь же можно прибавить, что древнерусские поминальные торжества — русалии и радуница — несколько раз упоминаются в летописи как определенные календарные вехи. В другом месте укажем, что оба праздника сохранились до наших дней. Из них русалии, или русальная неделя, восходящие, как увидим ниже, к древнерусским и балканским *Rosalien*, которыми обозначался отбываемый во время цветения роз, в мае или в июне, праздник роз, древний поминальный праздник, во время которого могила украшалась розами и могильными жертвоприношениями, состоявшими из плодов и цветов, причем и на могиле устраивался пир<sup>121</sup>, — упоминаются в Ипатьевской летописи под годами 1174, 1177 и 1195 с обозначением недели, предшествующей Троицкому воскресенью, причем под первым годом время ее определяется точно: «мѣсяця маія въ 30, русальной недѣлѣ въ недѣлю». Радуница же, упоминаемая в Новгородской IV (1372) и II (1555: «мѣсяця априля въ 22 день в понедѣльникъ на второй недѣли после Велица дни, канунъ радуницы») и Псковской I (1540: «апреля 7-го на завтрея радуницъ»), пред-

<sup>121</sup> Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie, «Rosalia».

ставляет из себя, как ниже будет показано, также весенний поминальный праздник, происходящий еще по настоящее время, во вторник на второй неделе после Пасхи на могилах умерших родственников и отличающийся грустным характером — на кладбище много плачут и причитают.

В другом месте мы займемся вопросом о происхождении названия «радуница». Здесь только упомянем, что звуковая форма слова и его географическое распространение (по памятникам и по теперешним данным распространения радуница встречается главным образом на западе у белорусов и отчасти в центре у великорусов — см. подробности ниже) заставляют искать его происхождение на Западе именно у литовцев; ср. литовские слова *gauda* «жалоба», *gaudoju* «жаловаться», «убиваться», «горевать», «плакать об умершем», *gaudojimas* «жалоба, оплакивание умершего», *gaudinu* «горевать об умершем»<sup>122</sup>. (XXXIV)

«Купалья» как обозначение летнего праздника в канун Иванова дня встречается в Ипатьевской летописи под 1262 г.: «Литва же изъгнаша Ездовъ наканунеъ Ивана дни, на самая купалья». В старых западнорусских актах мы находим еще форму «купала» (мн. ч.) со значением самого Иванова дня: «перед купалы святого Ивана» (1396), «до Ивана дне до купаль» (1349)<sup>123</sup>. Формы «купала», «купалы», «купальни», «купальница» известны, как увидим в другом месте, до настоящего времени<sup>124</sup>. Типичной чертой этого праздника до сих пор является купанье в реках или озерах. Всеобщим купаньем он сопровождался, как увидим ниже, в главе о наставлениях и предписаниях по покаянию, и в более древние времена. (XXXV) С другой стороны,

<sup>122</sup> Kurschat's und Nesselmann's Wörterbucher s. v.

<sup>123</sup> Словарь Срезневского; Соболевский А. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук 88. № 3. С. 25 сл.

<sup>124</sup> Ср.: Соболевский. Материалы 260; ср. «от купаліа» в одном древнерусском сборнике XV в.

мы знаем, что празднества, устраиваемые в честь умерших, весной и даже зимой заканчивались купаньем или спрыскиванием участников водой. Эта черта послужит нам, когда мы в другом месте займемся детальным изучением этого праздника, одним из оснований, почему мы приписываем празднику Купала преимущественно манистический характер.

Нередко встречаются в летописи упоминания о волхвах, причем имеются в виду главным образом люди, снабженные необыкновенным, чудесным, основанным на искусстве предсказания знанием. Полулегендарный Олег, который приобрел славу «вещего»: «и прозваша Ольга вѣщии: бяху бо людие погани и невѣгласи», и который вообще описан фантастическими чертами, свидетельствующими о том, что этот непобедимый варяг после своей смерти сделался героем народных сказаний; в одном из этих сказаний, приведенных Нестором, спрашивает «волхвов и кудесников, отчего ми есть умерети». Один из них предсказывает ему смерть от любимого коня. Сказание обнаруживает доходящее до деталей сходство с популярной исландской сагой о смерти норвежского героя Орвар-Одда. Можно думать, что оба сказания имеют общий источник в виде скандинавского предания, которое через посредство варягов занесено было на Русь, где оно потом приурочено было к Олегу, современнику Одда<sup>125</sup>. (XXXVI)

<sup>125</sup> Более раннюю версию о смерти Олега содержит Начальный свод (ср.: *Шахматов*. Разыскания, § 207): «Друзіи же казаять, яко идущю ему за море, и уклону зміа в ногу, и с того умре». Кончина, следовательно, связывается с возвратом Олега на заморскую родину. По упомянутой исландской саге знахарка предсказывает Орвару-Одду смерть от любимого коня Факси (Faxi) на месте рождения в Беруриод (Beruriodr). Чтобы помешать исполнению предсказания, Одд, как и Олег, убивает коня и зарывает его глубоко в землю. После этого он отправляется путешествовать в далекие страны. Во время путешествия, полного сказочными приключениями, он м.пр. посещает страны Южной Европы и русские земли (Hunaland, Bjalkaland, Gardariki). Однажды им овладевает сильная тоска по родине. Не будучи в состоянии побороть это чувство, он отправляется в Норвегию. По пути он заезжает в Беруриод и посещает могилу Факси. В тот момент, когда он пре-

Под 1024 г. помещен рассказ о появлении в Суздале волхвов, убеждающих взволнованный народ, что испытываемый в то время голод является последствием чародейства старых людей. «Волхвы избиваху старую чадь по дияволу наущению и бѣсованию, глаголюще, яко си държати гобино».

Ряд известий о появлении волхвов помещается чаще в летописи под 1071 г. Один из волхвов действовал в Киеве, утверждая, что ему явились пять богов, которые предсказывали ему, что в пятый год Днепр потечет назад и произойдут крупные перемены в расположении всех стран. Потом приводится детальный рассказ о двух волхвах, появившихся «в Ростовской области». Они ходили по Волге и указывали на женщин, держащих «обилие»; кто жито, кто мед, кто рыбу, кто шкуру. Уверяя народ, что по истреблении виновниц будет урожай, они убивали «мъногы жены», предварительно показав народу, что у них задержанное жито, рыба и белка спрятаны где-то за плечами. Этот рассказ, записанный, судя по обстоятельству изложения, со слов очевидцев, несколько напоминает вышеприведенный Суздальский эпизод. И там, и здесь появление волхвов связано с голодом; параллельность наблюдается даже в деталях, в тех суеверных толках и репрессиях, которые воз-

---

зрительно, подобно Олегу, смеется над предсказанием знахарки, он спотыкается о лошадиный череп, из которого выползает змея. Укушенный змеей в ногу, Ода умирает.

Любопытно, что как в Норвегии, так и на Руси предание связывалось с местной традицией о месте погребения героя. Нестор говорит: «погребоша и на горѣ, яже глаголетъся Щековица, есть же могила его и до сего дъне». Предание же о месте погребения Ода сохранилось в Беруриод до времен Торфеуса (Torfaeus, *Historia rerum Norvegicarum* I, 274, ср. также: *Antiquites russes*, I, 93 сл.). Сходство русского сказания с северной сагой замечено уже Карамзиным (см. его «Историю» I, гл. V, прим. 332). Сага издана Р. Боером (R.C. Boer) в *Altnordische Saga-Bibliothek* II, *Orvarr-Odds Saga*. Ср. статью того же автора в *Arkiv för nordisk Filologi* VIII, *Ny följd* IV(1892).

Кроме намеченных точек соприкосновения, можно было бы установить еще целый ряд других сходных черт, сближающих летописного Олега с полумифическим героем исландской саги. Кое-что в этом направлении сделано Боером, ср. <sup>^</sup> *Arkiv för nord. Filologi* 110 сл.



ники на почве неурожая, в отдельных выражениях изложения<sup>126</sup>. Это дает основание предположить литературную связь. Отчасти все-таки сходство зависит от того, что оба рассказа посвящены параллельным явлениям, одинаковым суеверным представлениям, упорно повторявшимся при каждом новом бедствии. Любопытно, что оба случая зарегистрированы на севере, в районах, где русские колонии могли сталкиваться с финскими племенами. Отсюда заключают<sup>127</sup>, что приведенный ростовский эпизод вовсе не относится к русскому язычеству. Интересно, что вслед за рассмотренным ростовским эпизодом летописец поместил рассказ о «чудском» кудеснике, т.е. о шамане какого-нибудь финского племени.

После отвлеченного рассуждения о волхвовании вообще и после указания на ряд конкретных примеров<sup>128</sup> летописец сообщает еще об одном случае появления волхва, на этот раз в Новгороде. Волхв, «творяся акы Богъ», прельстил многих, уверяя, что он знает все, что он перейдет по Волхову перед всеми и пр. Положительных данных для суждения о дохристианских мифологических воззрениях в этом рассказе еще меньше, чем в предыдущих. (XXXVII)

Краткие сообщения о волхвах приводятся под годами 1091, 1227 (в Новгородских летописях), 1411 (Псковская II —

<sup>126</sup> Шахматов. Разыскания, § 253. С. 455–456. Примеч.

<sup>127</sup> Мельников. Русский вестник 1867, IX, 248 сл.; Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, I, 136; Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха XI, 110.

<sup>128</sup> Кроме Симона волхва (см. Дѣяния Апостолов 8; 9–24), здесь упоминаются египетские маги «Аньни» и «Маврии». О последнем см.: II Тимоф. 3: 8, и Хронику Малалы по извлечениям, напечатанным Поповым в Обзоре хронографов русской редакции, 22. Назван еще Кунопъ, который «творяше мьчтаниемь бѣсовьскимь, яко и по водамъ ходити и ина мьчтания творяше, бѣсмь льстимъ, на пагубу собѣ и инѣмъ». В житии ап. Иоанна (по Великим Четым-Минейм Макария, под 26 сентября, столбец 1626) о том же Кунопе говорится, что «вси сущи въ островѣ том имя — хуть его яко Бога за прельщеніа дѣла, бывающаа имъ отъ бѣсъ ... и поклонишася ему вси купно, и хотяхуть Иоанна бити».

Псковичи сожгли 12 вещей женщин), 1480 (Софийская летопись: мать Григория Мамона сожгли за волшебство). Волхование, связанное с рождением ребенка, упоминается под 1044 г. О князе Всеславе говорится здесь:

«Сего же роди мати отъ вѣлхования; матери бо родивъши его, бысть ему язва на главѣ его; рекоша же вѣлси матери его: “се язвѣно навязи на нь, да носить е до живота своего”; еже носить Вѣселавъ и до сего дѣне на собѣ; сего ради немилостивъ естъ на крѣвопролитие»<sup>129</sup>

В 1228 г. — по Новгородским летописям — ненависть народа пала на еп. Арсения за то, что по его вине, как думали, стояла неблагоприятная погода:

«Того дѣля стоить тепло долго, выпроводилъ владыку Антоніа на Хутыню, а самъ сѣлъ, дав мзду князю. И аки злодеа пѣхюще, за воротъ выгнаша, бьюще и глаголюще, яко “тебѣ ради бысть зло се”».

Почти аналогичный случай зарегистрирован в Псковской летописи под 1407 г.:

«А тогда бяше мор во Псковѣ великъ, и тогда отрекошася Псковичи князю Данилу Александровичю: “Тебе ради моръ сей у насъ”. И выѣха князь Данило изо Пскова».

Как средство волхования упоминаются «злая зелья» в Новгородской IV, 1379 и в Ростовской летописи 1498<sup>130</sup>.

Суеверный взгляд, по которому необыкновенные явления в природе служат предзнаменованием будущих событий, в особенности несчастий и бедствий, отражается в летописи очень часто. Большею частью эти предсказания высказыва-

<sup>129</sup> Ср.: Шахматов. Разыскания. С. 625, § 290.

<sup>130</sup> См.: Карамзин. История, IV, гл. VI, прим. 444.

ются в связи с разными небесными знамениями. Под 1065 г. отмечается появление где-то на западе Звезды с кровавыми лучами. По этому поводу летописец заявляет:

«Се же проявляше не на добро; по семь бо быша усобицѣ многы и нашествие поганых на Русскую землю; си бо звезда бѣ яку крѣвава, проявляючи крѣвопролитие ... Знаменія бо въ небесе, или звѣздахъ, ли сѣльници, ли пѣтицами, ли етерѣмъ чимъ не на благо бывають, нѣ знаменія сица на зѣло бывають, ли проявленіе рати, ли гладу, ли смѣрть проявляють».

Одинаковые мысли и рассуждения вызвали у летописца небесные знаменія, отмеченные в 1102 и 1113 гг. Иногда записываются случаи появления небесных змей, напр., в 1091 г.: «сѣпаде превеликѣ змии от небесе».

Летающий змей записан в Новгородской I летописи под 1214 г.: «и потом тѣгда же змѣй видѣша лѣтящѣ».

Ср. еще 1028 (знамение змиево), 1144, 1265 (Ипатьевская летопись: «звезда хвостатая»).

В связи с сообщением под 1063 г. об обратном течении Волхова летописец замечает: «се же знаменіе не на добро бысть, на четвертое бо лѣто пожже Всеславъ градъ».

По поводу землетрясения в Ипатьевской летописи под 1195 г. читаем: «Сіи знаменія не на добро бывають, но на паденіе многимъ и на кровопролитѣ и на мятежъ много въ Руской землѣ; еже и сбѣсться».

Несколько иной характер, чем обыкновенно, носит знаменіе под 1249 г. по Ипатьевской летописи:

«Не дошедшимъ же воемъ рѣкы Сяну, сосѣдшимъ же на полѣ оружитися, и бывшу знаменію надъ полкомъ сице: пришедшимъ орломъ и многимъ ворономъ, яко оболочу велику, играющемъ же птицамъ, орломъ же клекѣющимъ и плавающимъ криломы своими и воспрометающимъ ся на воздухъ, якоже иногда и николи же не бѣ, и се знаменіе на добро бысть».

Еще можно указать на следующие случаи: 1091 (солнце «погыбаеть»), 1099, 1104, 1110, 1113 (знамение въ сълньци), 1115 (погыбе сълньце), 1161 (Ипатьевская), 1185 (Ипатьевская: видѣ сълньце, яко мѣсяць), и т.д. (XXXVIII)

Наконец, о древнерусских суевериях и предрассудках имеются сведения в помещенном под 1068 г. Поучении о казнях Божиих, внесенном в Начальный свод в виде механической вставки. Посредством многочисленных ссылок на Библию в Поучении проводится такая мысль, что все несчастья, постигающие людей, — смерть, голод, опустошения неприятелей и пр. являются последствием человеческих согрешений, возбуждающих гнев Божий. Для того чтобы опять заслужить Божию милость, следует воздержаться от злых дел и каяться, «слъзми омывающе вся прегрешения, не словѣмъ нарицающесе хрѣстіяни, а поганьскы живуще». (XXXIX)

«Се бо, — спрашивает здесь автор поучения, — не поганьскы ли живемъ, аще въ сѣрѣчю верующе? Аще бо кѣто усьрящеть чѣрноризыца, то възвращаеться, ли единычъ, ли свинию; то не поганьскы ли естъ се? Се бо по дияволу научению кобѣ сию държати; друзии же зачиханию вѣрують, еже бываетъ на сѣдравіе главѣ. Нѣ сими дияволъ лѣстити и другими нравы, всѣякими лѣстми превабляя ны отъ Бога, трубами и скомрахы и гуслями и русалиями. Видимъ бо игрища утолочена и людии мѣножьство на нихъ, яко упихати начьнуть другъ друга, позоры дѣюще отъ бѣса замышленаго дѣла, а цѣркѣви стоятъ...».

Летописная редакция поучения представляется переделкой «Слова о ведрѣ и о казнѣхъ Божиыхъ», которое находится в т.н. Симеоновском Златоструе XII в. По этому болгарскому списку оно издано И.И. Срезневским<sup>131</sup> с параллелями из летописной переделки. Какова история Слова в болгарской письменности, является ли оно переводом с какого-нибудь византийского оригинала или самостоятельной болгарской

<sup>131</sup> Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, XXIV, 36.

комбинацией, составленной из разных источников<sup>132</sup>, об этом нет возможности определенно высказаться. В «Словѣ о ведрѣ и о казнѣхъ Божияхъ» по списку Златоуструя об языческом культе говорится больше, чем в летописном поучении. В нем есть указание на жертвоприношения: «пожрьѣмъ стоуденъ-цемъ и рѣкамъ и сѣтьмъ, да оулоучимъ прошения своя».

Далее говорится об играх: «роуки бо наша и ноги ослаблены соуть къ църкѣвамъ и къ добрымъ дѣломъ, а на игрища и на трѣбы и на прониравая дѣла оутлачены грѣховными плясани».

Затем приводятся слова Господни, предостерегающие от многобожия:

«не нарицати си бога на земли, ни въ рѣкахъ, ни въ источни-  
цѣхъ, ни на аярѣ, азъ бо роукою моею оутвердихъ небо, азъ на во-  
дахъ основахъ земаю. К тому же относятся слова: нѣ оуклонишася въ  
слѣдъ соутынныхъ бѣсъ и поклонишася тварьмъ роуку своею».

Наконец, приведенное место летописного поучения, где говорится о прелестях диявола, имеет несколько иной вид:

«всякими льстѣми превабляя ны отъ Бога, трубами и  
скомрахи и инѣми игръми вѣдьми къ собѣ, гоусльми, свирѣльми  
и плясани, смѣхы поустошьными, лъжами, сѣрящами, кобьми,  
вѣльшбами».

Одним из источников Слова г. Чаговец признает Слово Григория Богослова об избииении града, древнеславянский перевод которого издан по списку XI в. И.И. Срезневским<sup>133</sup> и Будиловичем<sup>134</sup>. Число параллельных мест, отмеченных Чаговцем, можно увеличить еще следующими. В древнеславянском переводе Слова Григория, в отличие от греческого оригинала, говорится

<sup>132</sup> Чаговец. Жизнь и сочинения преп. Феодосия, 123–124 (Из Киевских Университетских Известий).

<sup>133</sup> Известия Отделения русского языка и словесности Академии Наук (старая серия) IV, 295.

<sup>134</sup> XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской публичной Библиотеки XI в.

об языческих жертвоприношениях. После выражения, восходящего к греческому оригиналу Слова, «овъ пожре неводоу своему имъшю мьного» (Аввак. 1,16), вносится вставка:

«Отъ трѣбоу створи на стоуденьци, дѣжда иски отъ него, забывъ, яко Богъ съ небесе дѣждъ даеть; овъ не сущимъ богомъ жьреть и Бога, створышаго небо и землю, раздражаеть; овъ рѣку богыню нарицаеть, и звѣрь живуущъ въ неи яко бога нарицаь, трѣбу творитъ; овъ Дьно жьреть, а дroupи Дивии, а инъ градъ чьтеть, овъ же дьрнь въскроущъ на главѣ покладая, присягоу творить; овъ прісягы костьми чловѣчами творить; овъ кобени пьтичь смотреть; овъ сьрѣтения сумьнитьсѣ, овъ моущнь (приписка на поле: тѣстмь) скоть творя оубияеть; овъ въ неделю и въ свѣтѣ днь дѣлаеть, прибытъкъ себѣ творя, свою погыбѣль, да елико въсею недѣлею сьдѣлаеть, тѣмъ дьньмъ погоубить; овъ на мощьхъ лѣжею присязаетъ».

Трудно предполагать, чтобы приведенная вставка, содержащая указания на остатки неславянского язычества, например, жертвы Дьно — Зевсу, была сделана славянским переводчиком. Гораздо больше основания думать, что она читалась уже в недошедшем до нас византийском подлиннике, отличном от известного нам греческого списка Слова Григория. Ведь и в другом отношении славянский перевод отличается от греческого текста<sup>135</sup>, причем Срезневским отмечены выражения, на которых отпечатались дословность перевода с греческого. Все это говорит против участия славянского переводчика в деле изменения греческого оригинала.

Как видно из предыдущего, в греческом подлиннике «Слова об избіеніи града» говорилось о жертвоприношениях неводу, о «трѣбахъ» студентам, об обоготворении рек, о раздражении идолопоклонством единого Бога, творца неба и земли, о ложных клятвах, о вере в птичью «кобь» и встречу. Все это отразилось на златоуструевском «Словѣ о ведрѣ и о казнѣхъ Божиыхъ».

<sup>135</sup> См. примечания Срезневского и Будиловича.

Из сравнения летописного поучения с его источником, «Словомъ о ведрѣ и о казньхъ Божияхъ», видно, что первое отличается от своего прототипа пропусками и дополнениями<sup>136</sup>. Между прочим, в летописной переделке пропущены указания на жертвоприношения, «трѣбы» и вообще на идолопоклонство. Редактор, очевидно, не наблюдал их в народе. Зато число суеверных представлений и игр увеличено против «Слова о ведрѣ...»; для объяснения веры во встречу, о которой упоминается уже в Слове Григория, приводятся подобные факты из народной жизни, упоминается о вере в «зачихание», о русалиях, и описываются «позоры». Начало летописной переделки применено к частному обстоятельству, к нападению половцев. О вставочном характере поучения летописец не преминул упомянуть и в самом конце Слова: «Да сего ради казни приемлемъ отъ Бога всякыя, и нахождение ратьныхъ по Божию повелению приемлемъ казнь грѣхъ ради нашихъ; мы же на предълежащее паки възвратимъся», — подтверждают, что летописец сознательно применил настоящую редакцию поучения к волнующему его народному горю.

Кроме редакции Начального свода, известны и другие древнерусские редакции «Почуения о казняхъ Божиихъ». Одна из них издана по списку Румянцевского торжественника XV в. преосв. Макарием в числе сочинений преп. Феодосия Печерского, так как в надписании редакции поучение приписывается Феодосию<sup>137</sup>.

Установлено, что Феодосий не мог быть автором данной редакции<sup>138</sup>. Редакция обнаруживает большое сходство с летописной переделкой; последняя или ее протограф должны быть признаны источниками Румянцевской редакции<sup>139</sup>. Перечисление суеверий и игр отличается некоторыми новыми

<sup>136</sup> Ср. анализ Срезневского. Сведения и заметки, 42.

<sup>137</sup> Ученые Записки 2-го отд. Академии Наук II. Вып. 2, 193.

<sup>138</sup> Чаговец. Назв. сочинение, 128.

<sup>139</sup> Ср.: Чаговец. 101.; ср. описание Румянцевского музея.

подробностями: «Аще кто усящетъ черньца или черницю, то възвращаются, ли свинію, ли конь лысь (вместо летописного: единый) ... влѣхвованіемъ, чародѣніемъ ... скоморохи, гусльми, сапѣлми и всякими играми (вместо летописного русалиями)».

Одна переделка Поучения попала в Измарагд второй редакции<sup>140</sup>. Здесь оно приписывается Иоанну Златоусту<sup>141</sup>. Отметим следующие выражения как характерные для Измарагдовской редакции: «и на игрища и на позоры бысте быстры нози ваши и на проклятая плясания;... трубами, скоморохи и гусльми, плесашемъ, лжами, срящами и волхвованіемъ».

Уже на основании этих выражений можно говорить о большем сходстве этой редакции с основной редакцией, помещенной в Симеоновском Златоструе, чем с летописной. Дальнейшие признаки зависимости Измарагдовской редакции от Симеоновской выяснены г. Петуховым<sup>142</sup>. Судя по выражению Измарагдовской редакции, в котором говорится об опустошениях языческого племени, редакция принадлежит к монгольскому периоду<sup>143</sup>.

«Поучение Иоанна Златоуста о казняхъ Божиихъ и о страстехъ», встречающееся в «Златоустахъ», представляется дальнейшим развитием Симеоновской редакции<sup>144</sup>. К тому, что в этой последней говорится об остатках язычества, новый редактор не сумел прибавить ничего нового.

В поздней Никоновской летописи встречается небольшое дополнение к тому месту «Поучения о казняхъ Божиихъ», где говорится о злых встречах:

«Се бо не поганьски ли живемъ, аще бо кто усящетъ инока или инокиню или попа или жену или единицу или свинію или конь лысь, то плюють и возвращаются назад».

<sup>140</sup> Яковлев. К литературной истории древнерусских сборников, 184.

<sup>141</sup> Издано Петуховым. Серапион Владимирский. 216.

<sup>142</sup> Указ. соч. С. 215 и сл.

<sup>143</sup> Там же.

<sup>144</sup> Мы пользовались рукописным Златоустом XV–XVI вв. Академии Наук (17. 11.6).



Возможно, что составитель Никоновской летописи пользовался каким-нибудь дополнительным источником. По крайней мере, выражения «или инокиню» и «или конь лысь», встречающиеся и в редакции Румянцевского торжественника, указывают на использование одной из нелетописных редакций Поучения.

Вообще, просматривая позднейшие летописи, находишь, что некоторые отмеченные нами в предыдущем изложении известия передаются в них иногда в более пространной и рас пространной деталями форме, чем в Повести временных лет и в других, более ранних сводах. Это явление в большинстве случаев стоит в связи со стремлением позднейших редакторов вставлять собственные догадки и комментарии<sup>145</sup>. Среди этих распространенных летописных версий совершенно особое место принадлежит той редакции рассказа о Владимировых богах, которая встречается в так называемой Густынской летописи под заглавием «о идолахъ Русскихъ». Как известно, Густынская летопись, напечатанная во 2-м томе Полного собрания летописей, составлена по южнорусскому летописному оригиналу

<sup>145</sup> Склонностью вставлять собственные объяснения и комментарии отличались редакторы Тверского Сборника, Переяславской и Никоновской летописей и др. Отметим, напр., следующие случаи распространения подлинного текста в Тверском сборнике: (сообщение о смерти Ольги): «на мѣстѣ, идеже бѣ заповѣда Олга и не сыпаша могилы надъ нею, не велѣ бо творити тризны надъ собою; (о свержении кумиров): а друга въ воду въ мѣстѣ тѣхъ, а иныя огневи предати». В сообщении Переяславской летописи о похоронных обычаях древнерусских племен говорится м.пр.: «творяху тризну велію и потом склад грамаду дровъ велію ...на стлѣпѣи въ курганы сыпаху». Рассказ о смерти Ольги распространен явно вымышленными подробностями: «Она же рече: „Нынѣ у васъ нѣсть меду, ни скарѣ, но мало у васъ прошю дати богомъ жрътву отъ васъ и ослабу вамъ по дати себе на лекарство главныя болѣзни, дайте ми отъ двора по три голуби“».

Можно отметить целый ряд подобных же вымыслов в рассказах о поставлении и свержении кумиров, о волхвах и т.д. Такое же свободное отношение к источникам наблюдается на всем протяжении летописи. Об источниках летописи и о редакторских приемах ее составителя см.: *Шахматов. Корсунская легенда, 1125 и Повесть временных лет. С. LIV.*

(ср. Хлебниковский список Повести временных лет) с дополнениями из польских хроник<sup>146</sup>. Она издана по списку 1670 г. (XL) На полях отмечаются польские источники, из которых для составления рассматриваемой статьи использованы: Кроммер (Kromer), Гвагинн (Guagninus) — «О Польше», «О Москве» и «О Пруссах» и Мартин Вельский (Martin Bielski). Та же статья в стилистически переработанном виде и с некоторыми фактическими дополнениями вошла в так называемое южнорусское житие Владимира, списки которого А.И. Соболевский относит к XVII в., причем автором жития признается один из киевских ученых того же XVII в.<sup>147</sup> Наконец, статья «о идолѣхъ» известна по Синопису, составленному стараниями Иннокентия Гизеля (Innokentjy Gizel) и вышедшему первым изданием в 1674 г. По сравнению со статьей Густынской летописи редакцию Синописа следует считать распространенной версией рассказа: в нее вошли новые подробности, преимущественно из современного южнорусского быта. Источники, к которым восходят исторические сведения Синописа, помечены, подобно Густынской летописи, на полях. В отношении данной статьи они совпадают с указанными источниками Густынской летописи с той лишь разницей, что к ним прибавлен Стрыйковский (Strykowski). Статья «о идолахъ Владимировыхъ», выписанная из Синописа, известна в отдельном виде по рукописи конца XVII в., принадлежащей московскому Румянцевскому музею. Она издана Гальковским<sup>148</sup>.

Не предreshая вопроса о взаимных отношениях перечисленных версий, приведем сначала статью Густынской летописи, отмечая разрядкой места, которых нет ни в южнорусском житии Владимира, ни в Синописе:

<sup>146</sup> Шахматов А.А. Повесть временных лет, LIV.

<sup>147</sup> Указ. статья акад. Соболевского в «Чтениях в обществе летописца Нестора», 12–13.

<sup>148</sup> Борьба Христианства с остатками язычества. Т. II, 295–300.

«Здѣ нѣчто скажемъ о богахъ Рускихъ, не яко достойни суть воспоминанія, но да увидимъ, какавою слепотою тогда діаволь помрачилъ бѣше челоуѣки и въ таковое безуміе приведе, яко не токмо не знаху истиннаго Бога, но еще приведе ихъ въ се, яко и худымъ и бездушнымъ вѣщемъ и стихіямъ богоподобную честь воздаваху. Во первыхъ Перкунось, си есть Перунъ, бѣше у нихъ старѣйшій богъ, созданъ на подобіе челоуѣче, емуже въ рукахъ бѣше камень многоцѣнный аки огонь, емуже яко богу жертву приношаху, и огонь неугасающій дубового древія непрестанно паляху (XLI); аще ли бы случилось за нерадѣніемъ служащаго іерея когда сему огню угаснути, таковаго іерея безъ всякого извѣста и милости убиваху. Второй Волось, богъ скотій, бѣше у нихъ во великой чести. Третій Позвиздъ, ляхи его нарицаху Похвистъ, сего вѣрили быти бога аеру, си есть воздуху, а иньи погоды и непогоды, иньи его вихромъ нарицаху, и сему Позвизду или вихру, яко богу кланяющеся, моляхуся. Четвертый Ладо, си есть Pluton, богъ пекелный; сего вѣрили быти богомъ женитвы, веселія, утѣшенія и всякого благополучія, якоже Еллины Бахуса; сему жертвы приношаху хотящіи женитися, дабы его помощію бракъ добрый и любовный былъ. Сего Ладона бѣса по нѣкакихъ странахъ и донынѣ на крестинахъ и на брацѣхъ величаютъ, поюще своя нѣкія пѣсни и руками о руки или о столъ плещуще “Ладо, Ладо” преплетающе пѣсни своя, многожды поминають. Пятый Купало, якоже мню, бѣше богъ обилія, якоже у Еллинъ Цересь, емуже безумныи за обиліе благодареніе приношаху въ то время, егда имяше настати жатва. Сему Купалу бѣсу еще и донынѣ по нѣкоихъ странахъ безумныи память совершають, наченше іюня 23 дня, въ навечеріе Рождества Іоанна Предтечи, даже до жатвы и далѣй, сицевымъ образомъ: съ вечера собираются простая чадъ обою полу и соплетаютъ себѣ вѣнцы изъ ядомого зелія, или коренія, и препоясавшеся быліемъ, возгнѣтають огонь, индѣ же поставляютъ зеленую вѣтвь, и емшеся за руцѣ около обращаются окрестъ оною огня, поюще своя пѣсни, преплетаютъ Купаломъ; потомъ презъ оный огонь прескакають, оному бѣсу жертву себе приносяще. Шестый Коляда, емуже праздникъ прескверный бѣше декаврія 24; сего ради и нынѣ, аще и благо-

дать Рождествомъ Христовымъ осія насъ и идола погибоша, но единаче діяволъ еще и доселе во безумныхъ память свою удержа: сему бѣсу въ память простая чадъ сходятся въ навечеріе Рождества Христова, а поють пѣсни нѣкія, въ нихже еще о Рождествѣ Христовомъ поминають, но боліе Коляду бѣса величаютъ. И негодѣ бысть безумнымъ людемъ сихъ боговъ, недовѣряху бо имъ, ниже смѣяху положити на нихъ совершенную надежду и въ лѣпоту не бысть бо на кого уповати; но имѣяху еще и болѣе боговъ, си есть Хорса, Дажбога, Стрибога, Семаргла, Мокоша, иные же кладяземъ, езеромъ, рощеніямъ жертвы приношаху. Отъ сихъ единому нѣкоему богу на жертву людей топяху, емуже и донынѣ по нѣкоихъ странахъ безумный память творять: въ день пресвѣтлого Воскресенія Христова, собравшеся юнии и играюще, вметають челоуѣка въ воду, и бываетъ иногда дѣйствомъ тыхъ боговъ, си есть бѣсов, яко вметаемый во воду или о древо или о камень въ водѣ разбиваются и умирають, или утопають; по иныхъ же странахъ не вкидаютъ въ воду, но токмо водою обливають, но единаче тому же бѣсу жертву сотворяють».

Как видно, краткое сообщение Начального свода разрослось в целый трактат об язычестве, большую часть которого составляют наблюдения над современными народными обрядами. Из всего приведенного к Начальному своду восходят только названия богов, причем Волос заимствован из другой связи (договор 6479 г.), фразы ироде «емуже яко Богу жертву приношаху» и сообщение о жертвоприношениях «кладяземъ, езеромъ и рощеніямъ». Почти все остальное составлено из данных тех польских источников, которые помечены на полях. в той третьей книге, на которую есть ссылки на полях Хроники Кромера по польскому переводу 1611 г.<sup>149</sup>, говорится об язы-

<sup>149</sup> Kronika polska Marcina Kromera, [na język polski z Łacińskiego przełożona przez Marcina z Błażowa Błażowskiego по изданию 1857 г. С. 22 и сл.]. Латинское издание называется: *Martini Cromeri. De origine et rebus gestis polonorum. Historii Polonicae historiae corpus II*. Польский перевод был сделан в 1611 г.

честве поляков и славян. Ее вступление, заключающее в себе отвлеченное описание общеязыческих заблуждений, напоминает начальные выражения приведенного отрывка. Далее Кроммер и его переводчик, идя по стопам своих предшественников Длугоша и Miechowski<sup>150</sup>, в своем описании польского язычества придерживаются древнеклассической мифологической системы: предполагаемые польские божества ставятся ими в связь с богами античной религии. Названы, между прочими, Nya–Pluton, Marzana–Ceres, Lado–Bacchus. Культ последнего, по словам Хроники, выражается в играх и увеселениях, сохранившихся до XVI в. на Руси и на Литве. Так как мы намерены привести описание этих игр ниже, здесь мы можем ограничиться следующей цитатой:

\* «Ladona narody ruskie miały niekiedy za boga takiego, któremu rządy w powodzeniach i sprawach pociesznych przypisując, panem go wszelakiego szczęścia czynili, zaczęły na chrzczinach dziatek swych, na grach, biesiadach, weselach i wszystkich inszych podług myślных pociechach wzywali go, nie inaczej, jako łacinnicy Hymena, Grekowie Jea albo Bachusa... Wszystka tedy Ruś pamiątkę pogaństwa podziśdzien' zachowując zwłaszcza w pieśniach swadziebnych na weselach Ladona pomienionego wyrażają, gdy lub to dłońmi w stół, lub też rękę o rękę bijąc na każdym wierszu pieśni Ladona opiewają. ... Mieli k temu więcej bogów Polacy... Pogode,

<sup>150</sup> См. ниже.

\* Эта цитата вырезана из русской и вклеена в немецкую рукопись на с. 83.

«Ладона народы русские почитали некогда богом таким, которому власть над удачей и делами радостными приписывая, владыкой всякого счастья его делали, чего ради на крестинах детей своих, на играх, пирах, свадьбах и всех иных мыслимых праздниках призывали его не иначе, как латиняне Гименя, греки — Зевса или Вакха... Посему всякая Русь, и по сей день воспоминанья об язычестве храня, особенно в свадебных песнях, на свадьбах Ладона упомянутого величают, когда ладонями в стол, либо рука в руку бия, в каждом стихе песни Ладона воспевают... Погода, Похвист, коего Меховит воздухом, а я — непогодой называю... Ибо я сказал бы, что Похвистель — это ветер или вихрь свистящий» (польск.).

Pochwist, co Miechowita powietrzem, a ja niepogodę wykładam...  
Jabym się rzekł, że Pochwiściel wiatrem świszczącym jest<sup>151</sup>.

<sup>151</sup> Приведем соответствующее место *Длугоша*, к которому восходит рассказ *Кромера*: «Constat autem Polonos ab initio suae originis idololatræ extitisse et pluralitatem deorum et dearum, videlicet Iovem, Martem, Venerem, Plutonom, Dianam et Cererem, caeterarum gentium et nationum errore lapsos credidisse coluisseque. Appellabant autem Iovem Yeszam (var. Iessem) lingua sua ... Martem vocabant Lyadam ... Venerem nuncupabant Dzydzyleya, quam nuptiarum deam existimantes, proles foecunditatem et filiorum atque filiarum ab ea sibi deposcebant numerositatem donari. Plutonom cognominabant Nya ... Habebatur et apud illos pro deo Temperies, quæ sua lingua appellabant Pogoda, quasi bonæ auri largitor; item deus vitæ, quæ vocabant Zywy ... Diana lingua eorum Dzewana, et Ceres Marzyana vocatae, apud illos in præcipuo cultu et veneratione habitæ sunt. His autem diis, deabusque a Polonis delubra, simulacra, flammæ et sacra instituta, atque luci et in præcipuis frequentioribusque locis sacra et veneratio habita, solennitates cum sacrificiis institutæ, ad quas mares et feminae cum parvulis convenientes, diis suis victimas et hostias de pecoribus et pecudibus, nonnunquam de hominibus in prælio captis offerebant ... in eorumque honorem ludi certis anni temporibus decreti et instaurati, ad quos peragendos multitudo utriusque sexus ex vicis et coloniis in urbes convenire pro diebus institutis iussa, ludos huiusmodi impudicis, lascivisque decantationibus et gestibus, manu-umque plausu et delicata fractura, caeterisque venereis cantibus, plausibus et actibus, deos, deasque præfatas repetitis invocando observationibus depromebat. Horum ludorum ritum et nonnullas eorum reliquias Polonos ... usque in præsentia tempora annis singulis in Pentecostes diebus repetere, et veterum superstitionum suarum gentilium annuali ludo, qui idiomate eorum Stado, id est grex, appellatur ... meminisse». *Joannis Dlugossii. Historiæ Polonicae libri XII, B. I, (1873) S. 47.* — «Известно, что с начала своего появления среди прочих народов поляки были идолопоклонниками и верили во множество богов и богинь, а именно: в Юпитера, Марса, Венеру, Плутона, Диану, Цереру, созданных заблуждениями прочих племен и народов, и поклонялись им. Юпитера они на своем языке называли Несшей (вар. Иессем), ...Марса звали Лядой, ...Венеру именовали Дзидзилелей. Они считали ее богиней брака и просили, чтобы она даровала им обилие потомства и многочисленных сыновей и дочерей. Плутона прозывали Ниа... Умеренность климата, которую они на своем языке называют Погодой, почиталась у них в качестве богини, подающей благоприятствующий ветер; также бог жизни, которого называют Живье ... Диана на их языке зовется Девана, а Церера — Маржана, и обе пользуются у них особым почитанием. Для этих богов и богинь поляками построены святилища, созданы изображения, назначены жрецы и установлены священные обряды, а также [священные] рощи, и в главных и наиболее посещаемых местах отправляются обряды и почитание; установлены празднества с принесением жертв, на которые сходятся мужчины и женщины с детьми и предлагают своим богам жертвы и приношения в виде скота и денег, а подчас и пленников, захваченных в битвах ... и в их честь устраивают игры, предписанные и установленные в определенное время года, на которые из сел

Аналогичные сведения о польских божествах встречаются и в других вышеуказанных источниках Густынской статьи, и в исторических компиляциях Александра Гвагнина (Alexander Guagninus)<sup>152</sup> (XLII) и Мартина Вельского (Martin Bielski)<sup>153</sup>. Кроме того, эти источники заключают в себе мифологические данные, которых нет у Кромера. Из характеристики черт Хроники Гвагнина, которые могли отразиться в разбираемой статье, назовем следующие: Ладо оказывается заменой Плутон<sup>154</sup>, болван русского Перуна «*miał w sobie formę człowieczą kamień ognisty na kształt piorunu w ręku trzymając, bo Perun z ruskiego piorun znaczy. Na cześć tedy tego bałwana ogień z drzewa dębowego ustawicznie w dnie y w nocy gorzał. A iesliby ten ogień za nieopatrnością tego, który tam na ten czas był tey rzeczy dozorcseb zgasł, na tych miast go na gardle karano*»<sup>\*155</sup>.

---

и деревень в города стекается множество людей обоего пола в дни, установленные предписаниями [жрецов]; игры такого рода сопровождаются непристойными и распутными песнями и деяниями, рукоплесканиями и времяпрепровождением в чувственных удовольствиях и прочими посвященными Венере песнями, хлопаньем в ладоши и деяниями; и [участники этих игр], обращаясь к вышеупомянутым богам и богиням, призывают их в повторяющихся молениях. Обряд этих игр и некоторые их обычаи поляки... вплоть до настоящего времени каждый год повторяют в дни Св. Троицы, и вспоминают свои древние языческие суеверия ежегодной игрой, которая называется словом их языка "Стадо", то есть "стадо"» (лат.). (XLUI)

<sup>152</sup> Польский перевод, сделанный с латинской редакции (1578) хроники Alexander Guagninus (1538–1614), вышел в 1611 г. под названием: «*Kronika Sarmacyeу Europejskiej*», в Кракаш. Известно, что Guagninus (1538–1614) без ведома Strykowski воспользовался рукописью последнего и выдавал многолетний труд польского автора за свое собственное сочинение.

<sup>153</sup> Хроника Marcina Bielskiego. Wydanie KJ. Turowskiego. Biblioteka polska, t. 21.

<sup>154</sup> Хроника Гвагнина. Отдел польской истории, 26.

\* «имел форму человеческую, камень огненный в виде молнии в руке держа, ибо Перун по-русски значит "молния". Итак, в честь того идола постоянно день и ночь горел огонь из дубового дерева. А если этот огонь гас по недосмотру того, кто там в это время был сторожем этого огня, то его немедленно предавали смерти» [досл.: «горломо его карали»] (польск.).

<sup>155</sup> Там же. Отдел Москвы, 11. Это место восходит к Хронике Стрыйковско-го, рукописью которой Гвагнин пользовался. См. ниже.

Приведенное описание внешнего вида и культа Перуна возникло таким образом, что на Перуна перенесены были черты, которые приводятся в связи с культом прусско-литовского Перкунаса. Об этом последнем говорит Вельский в одном из вышеотмеченных мест, приводя данные более древних источников, следующее<sup>156</sup>: под священным дубом помещается знаменитая святыня пруссов. На одной стороне этого дерева был бог, которого звали «*Pieguno*» в честь молнии; там же постоянно и день, и ночь горел огонь из дубовых дров, посвященный этому богу; если бы огонь погас по небрежности священников, то этих последних казнили бы за это.

Приведенные выписки из польских Хроник убедили нас в том, что пометки на полях соответствуют действительности: пользование со стороны составителя Густынской статьи или ее протографа названными источниками не подлежит сомнению. Таким образом, остается еще выяснить происхождение таких частей и деталей статьи, которые не могут быть возведены ни к указанным польским источникам, ни к Начальному своду. Из них наиболее важны: 1) описание обрядов, связанных с почитанием двух украинских «божеств» — Купала и Коляды, 2) описание обряда обливания водой на Пасху и 3) название Позвизд, которому соответствует *Pochwist* и *Pogwizd* (Гвагинин) польских источников. Ниже будет указано, что описание купальской обрядности приводится в хронике Стрыйковского (*Strykowski*) как добавление к описанию «сарматского» язычества. Там же в числе других «*starodawnych zabobonow poganских*»<sup>\*</sup> перечислены и «*wieczory Święte po narodzeniu Panskim*» (святые вечера после Рождества Христова)<sup>157</sup>. С другой стороны, мы знаем по многочисленным пометкам на полях Густынской летописи, что хроника Стрыйковского действительно была в числе источников летописи. Из этого

<sup>156</sup> Kronika. С. 22.

<sup>\*</sup> старинных языческих суеверий (польск.)

<sup>157</sup> Kronika *Macieja Strykowskiego*. Warszawa, 1846, I, 137.



заключаем, что в данном месте составитель или переписчик позабыл сделать соответствующую пометку. По сравнению с изложением Стрыйковского описание Густынской статьи отличается большей обстоятельностью: оно распространено самостоятельными наблюдениями, сделанными самим автором статьи. В том, что Купало превращено в отдельное божество Киевского пантеона, мы видим стремление автора последовать примеру польских хронистов, которые в области изображения новых богов проявляли крайнее увлечение, толкуя, напр., часто повторяемые песенные припевы и возгласы вроде *ладо, лели* как названия древних божеств. (XLIV) Таким же путем подражания польским авторам возник шестой «бог» Коляда, почитание которого описано чертами современных Рождественских колядских обрядов. Из той же окружающей автора действительности взята им картина обливания водой на Пасху. Что касается, наконец, имени Позвизд, то оно, по-видимому, обязано недоразумению: этим именем, по летописи, назывался один из сыновей Владимира. (XLV)

В южнорусском житии Владимира, написанном обычным литературным языком юго-западной Руси XVI–XVII вв., изложенная статья Густынской летописи переведена на этот язык. При этом она подверглась некоторым изменениям внутреннего характера. Вообще, сравнивая Густынскую летопись в части, касающейся Владимирова княжения, с житием, можно заметить большое сходство между обоими произведениями. Местами житие только сокращенно передает то, что в летописи изложено обстоятельно, со ссылками на многочисленные источники. Этой общей своей тенденции сокращать летопись автор жития был верен и включая в его состав статью об идолах: опущены древнеклассические параллели и целый ряд мелких подробностей, напр., имя Перконось, то, что в честь Купала начинали праздновать «июня 23 дня» и что праздник продолжался «даже до жатвы и далее».

Но помимо пропусков попадают и незначительные вставки. Кроме описанных купальских обрядов «и иных мно-

го вымысловъ бѣсовскихъ брѣдкихъ на той часъ на оныхъ соборыщахъ чинятъ, що неслухная и писмомъ подати». Праздник в честь Коляды продолжается «презъ всѣхъ святыхъ»; при нем наблюдаются еще особые игры: «Тамъ тежъ на соборищахъ своихъ туры (вар. тура) и иннѣ брѣдкіи речи вымышляютъ, того ся такъ же не годить и писмомъ выдати». Мы предполагаем, что эти обрядовые детали почерпнуты автором жития из живой действительности<sup>158</sup>. (XLVI)

Легко убедиться в том, что из двух вышеизложенных версий ближе к статье Синописа стоит последняя, т.е. житийная версия. Но легший в основу Синописа текст житийной версии местами подвергся пополнению новыми подробностями. Перун, бог «грому, молния и облаковъ дождевныхъ»<sup>159</sup>, поставлен был «на пригорку високомъ надъ Буричевымъ потокомъ», «тулувъ его бѣ от древа хитростна изсѣченъ, главу имущъ слянну отъ сребра, уши златы, нозѣ желѣзны, въ рукахъ же держаше камень по подобію Перуна палающа, рубинами и карбункулемъ украшенъ». Дополнение относительно местоположения Перуна сочинено на основании рассказа Начального свода. Все остальное представляет из себя заимствование из хроники Стрыйковского (см. ниже), что, с другой стороны, подтверждается соответствующей пометкой на полях лишней, как выше указано, против Густынской летописи. К тому же польскому источнику восходит фактическая часть следующей вставки о почитании Лада:

«Сія же мерзость отъ древнѣйшихъ идолослужителей прои́зыйде, иже нѣкихъ боговъ Леля и Полея почитаху, ихже богомерзкое имя и доннынѣ по нѣкимъ странамъ на сонмищахъ игралищныхъ пѣніемъ “лелюмъ, полелюмъ” возглашаютъ; такожде и мать Лелеву и Полелеву Ляду, поюще “ладо, ладо”, и того идола ветхую прелесть діаволскую на брачныхъ веселіяхъ руками пле-

<sup>158</sup> См. указ. статью А.И. Соболевского. С 13.

<sup>159</sup> Мы пользовались изданиями 1674 и 1680 гг., почти буквально сходными между собою.

щуе и о столь біюще воспѣвають. И отъ сего православному християнину всячески блюстися подобаетъ, да не возбужденіе казни Божія бываетъ».

У Стрыйковского читаем:

«Castora też i Poluxa, rzymskich bożków, chwalili, których Lelusem i Polelusem nazywali, co jeszcze i do dzisiejszych czasów u Mazurów i Polaków na biesiadach, gdy sobie podleją, jawnie słyszymy, kiedy Lelum po Lelum wykrzykają chwalili i matkę Lelowę i Polelowę Ledę ... niewiasty u panny do tańców się gromadą schodzą, tam wzięwszy się za ręce “łado y łado moja” powtarzając spiewając na pamiątkę Ledy albo Ladony matki Kastora y Poluxa»<sup>\*</sup>.

Интересно, что Стрыйковский приводит те припевы, из которых сфабрикованы были новые «божества» Леля и Полеля. (XLVII) После описания купальных обрядов составителем Синописа вносится следующая вставка, сочиненная на основании того же Стрыйковского:

«По семь св. Іоанна Крестителя праздику еще и о праздницъ святыхъ верховныхъ апостолъ Петра и Павла свою сѣтъ діаволь запинаеть чрезъ колыски, на нихже бо колысущимъся приключается внезапу спасти на землю, убиватися и злѣ безъ покаянія душу свою испущати. Сего ради и колысокъ, яко сѣти діаволскія хранитися всякому христіанскому человеку, да не впадетъ и увязнетъ въ ню, нужда есть».

В описание обрядов в честь Коляды, которая названа «праздничнымъ богомъ», вносятся следующие подробности, сочиненные, по всей вероятности, самим автором Синописа на основании личных наблюдений:

<sup>\*</sup> «А еще Кастора и Поллукса, римских божков, хвалили, которых Лелем и Полелем называли, да еще и в нынешние времена у мазур и поляков на пирах, когда они друг другу подливают, мы явственно слышим, как они выкликают “Лелем-Полелем”. Славил и мать Леля и Полеля Леду... жены и девы к танцу кучкой сходятся, тогда, взявшись за руки “ладо, ладо и ладо моя” повторяют, поют, вспоминая, Леду или Ладону, мать Кастора и Поллукса» (польск.).

«иныи лица своя и всю красоту челоуечѣскую, по образу и по подобію Божію сотворенную, нѣкими лярвами или страшилами, на діаволскій образъ пристроенными, закриваютъ, страшаще или утѣшающе людіи, (XLVIII) Творца же и Зиждителя своего укаряюще и аки бы не доволствующе или мерзюще ся твореніемъ руку Его, что всячески подобало бы христіанскому челоуеку оставити, а симъ образомъ, имже его сотвори Господь, доволствовати. И протчія богопротивныя мерзостѣ измышляемы бываютъ».

Наконец, перечень остальных богов читается в следующем пополненном виде: «Услядъ или Ослядъ, Корша или Хорсъ, Дашуба или Дажбъ, Стриба или Стрибовъ, Симаергля или Семаргль и Макошъ или Мокошъ». (CXIII)

В этом сводном списке искаженных имен наглядно отражаются оба источника Синописиса: основной — житийная статья, и дополнительный — Стрыйковский. У последнего приведены *Uslad*, *Korssa*, *Dassuba*, *Striba*, *Symaergla*, *Makosz*. (XLIX) Эти же имена встречаются у Герберштейна (*Baron Herberstein*), которым Стрыйковский действительно пользовался. Как давно уже замечено, название *Uslad* получилось по недоразумению из «усъ златъ», в летописном описании внешности Перуна. Из вышеизложенного видно, что статья Синописиса является самой поздней из трех версий статьи о Владимировых идолах. В ее основу легла версия южнорусского жития. Эта последняя, в свою очередь, представляется переделкою Густынской статьи или ее протографа<sup>160</sup>. Так как Густынская летопись детально не исследована, мы лишены возможности установить, сочинена ли данная особая с татьа составителем основного списка летописи или же она включена в нее впоследствии в виде готовой статьи. Во всяком случае, следует заметить, что статья является как бы лишним повторе-

<sup>160</sup> А.И. Соболевский в указ. статье, с. 13, констатирует, что в Густынской летописи встречаются те же известия об идолах, которые нашли себе место в житии.

нием того, что в той же летописи несколько выше приводится вкратце: обычный летописный рассказ о поставлении кумиров и об их именах помещается впереди в связи с сообщением о вокняжении Владимира (6489 г.).

Статья «Об идолах» характерна для данной эпохи: она отражает взгляд ученых историков XVII в. на русское язычество. Вместе с тем она является первой попыткой осветить русскую мифологию сравнительными данными и выяснить положение и значение каждого божества в древнерусском и современном культе. Составитель первичной версии задался целью установить связь русской мифологии с явлениями древнеклассической религии. Но это стремление к классическим прообразам, как мы видим, не зародилось впервые у киевских ученых. Им были одушевлены уже их предшественники, польские историки. Эти последние, гоняясь за мнимыми польско-русскими параллелями для древнеклассических божеств, пускали в ход всю свою изобретательность. Они впервые выдумали такие «мифологические» названия, как *Lela*, *Polela*, *Lado* и *Leda*, воспользовавшись для этого часто повторяющимися песенными припевами и возгласами, определили культовый характер этих «божеств» и объяснили их родственные отношения при помощи классических мифов, руководствуясь при этом чисто случайным сходством, созвучием имен и пр.<sup>161</sup> Примеру поляков последовали киевские ученые. Похвист, *Lado*, *Леля* и *Полеля* были признаны полноправными членами древнекиевской семьи богов. Кроме них в число Владимировых богов были приняты вновь вымышленные *Купало* и *Коляда*, которые обязаны своим возникновением обрядам, до сих пор наблюдаемым у восточных славян в связи с празднованием летнего *Купала* и зимней *Коляды* — *calendae*, относящихся к циклу праздников в честь умерших душ (см. в другом ме-

<sup>161</sup> К объяснению припева «ладо» они привлекали миф о Леде, матери близнецов *Кастора* и *Поллукса* и сестры их *Елены*. Этим путем они дошли до соответствующих русских близнецов *Лели* и *Полели*.

сте). Эти «божества», вымышленные киевскими мифологами XVII в., так прочно потом обосновались в литературной традиции, что трудно до сих пор найти учебник, в котором они бы не были упомянуты наравне с другими, более авторитетными древнерусскими божествами.

Из дальнейших литературных обработок статьи о Владимировых богах назовем то описание языческих божеств, которое встречается в поучении неизвестного киевского проповедника «В понедельник святого духа», извлеченном Гальковским из Синодальной рукописи XVII в.<sup>162</sup>

«Но еще сицевая слепота нѣгдѣ в препростыхъ людехъ обрѣтается, иже бога плодовъ земныхъ Дида и бога от строения орудій всякаго дѣла рѣчнаго Лада, якоже тогда Еллини почитаху, возгнѣвшие огни скакахъ плещуще руками и пояху “дидо, ладо”, и приносяще всякие вещи от сосудовъ и ризъ и обоши оба ставише во огонь вмѣтахут и тако возгорѣвшью огню прек него скакахут, і суть и таковыя, иже бога скотом і всякого животнаго быти разумѣют и того почитают, егоже нарицают Колядою, емуже в вечеръ празднуют, а во дни дѣлают, — суть и таковыя, иже бога воднаго нарицают и того хвалят и почитают, дабы от волнения морского сохранилъ, и того именуют Лоло, и сего ради в память ему водою поливаются».

Из этого курьезного отрывка видно, что киевские мифологи выдумали еще одного лишнего бога, Дида, название которого якобы скрывается в припевах купальских обрядовых песен «Дидъ, ладо». Кто распределил функции Дида и Лада, автор ли фантастического отрывка или другие авторитеты киевской школы, неизвестно. Очевидно, на долю переписчика следует отнести замену божества Купала водяным богом Лоло.

В позднем исповедном уставе при вопросах, касающихся празднования Великого четверга, Светлой недели, рождества Иоанна Предтечи и дня Петра и Павла, приводится пояснение, написанное под влиянием статьи Синописиса:

<sup>162</sup> Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества II, 302.

«Аще кто вышепомянутые дни водою облевается и кает, таковой помраченъ лестію бѣсовскою и идолу Купалу жертву приносить, якоже идолопоклонникъ, понеже рещи самому сатанѣ поклоняется; иніи же воспѣвають Коледу или же Ладу, их лелю, лелю, мняше себѣ веліе добро и веселіе быти, иніи же руссалія плещеще и о столѣ бѣюще повторяют, воспѣвають Ладу, Лада, иніи же лица свои нѣкими страшилами закрывают, страшашех и утѣшаше людей, а иніи соплетают себѣ венць от разноцвѣтных травъ и возлагают на главы своя, и опоясываются ими, иніи же огонь кладут и взявшеся за руцѣ, около огня ходят и чрез огонь скачут и пѣсни поют, часто повторяют сквернаго Купала, иніи обыкоша качатися и скакати, и оттого не малый вредъ тѣлу бывает, иногда же и смерть случается. Иныя дѣйства діавольскія много на гудбищах и пиршествах взмышлят и дѣлают и радостно смотрят и хвалят, ихже писанію предати нелѣпо есть»<sup>163</sup>.

Мы привели мифологические басни киевских ученых с целью установить, откуда авторы черпали свои сведения, и выяснить, не отразились ли в них какие-нибудь древние, до нас не дошедшие источники. В результате оказалось, что таких источников не было. С такой же целью мы должны еще остановиться на мифологических данных Татищева, приведенных в его Истории Российской. Особенного внимания заслуживает четвертая глава, посвященная летописи Иоакима Новгородского, содержащая сведения о раннем, дохристианском периоде Новгорода<sup>164</sup>.

<sup>163</sup> Алмазов. Тайная исповедь III, 228, по рукописи XVIII в.; перепечатано у Гальковского, II, 303.

<sup>164</sup> Еще раньше, во второй главе, Татищев описал славянское русское язычество. Здесь читаем:

«О Рускомъ идолослуженіи Несторъ въ произвожденіи народовъ о Славянахъ говорить, что почитали солнце, луну, огонь, озера, кладези и древа за боговъ, потомъ на разныхъ мѣстахъ именами нѣкоихъ божитковъ положилъ, что ниже объявлю... а которыхъ Несторъ описалъ, то всѣ суть зваши Сарматскія или Варяжскія, какъ въ летописи № 151 показано, Стрыковскій въ кн. 4. Гл. 4 изъ рускаго древняго летописца казуеть: 1. Перунъ богъ грома, ему же неугасимый огонь содержат, отъ дровъ дубовыхъ, подобно какъ у Грекъ Юпи-

Здесь, м. пр., говорится о Гостомысле, что он отправился в «Колмоград вопрошити боги о наслѣдїи возшедь на высокая, принесе жертвы многи, и вещуны угобзи. Вѣщуну же отвѣща-ша ему, яко боги обѣщаютъ дата ему наслѣе отъ ложеснь его».

Глеб, один из сыновей Ольги, оказался в числе самых ранних мучеников за веру. Он «Съ радостию на мучеше идяху, а вѣры Христовы отрещися и идоломъ поклонитися не хотяху».

Крещение Новгорода происходило при следующих обстоятельствах:

«Въ Новѣградѣ людіе увѣдавши, еже Добрыня идеть креститися, учиниша вече, и заклѣшася всѣ, не пустити въ градъ и не дати идолы опровергнути ... вышшїй же надъ жрецы славянъ Богомилъ,

теру, у Варягъ же Торъ именованъ; 2. Стрибо, мнится Марсъ; 3. Мокось, богъ скотовъ; 4. Хорсъ, подобны Бахусу; 5. Дидо, богиня любви и брака, подобна Венерѣ; 6. Ладо или Лѣло, сынъ Диды, равный Купидъ, Димитрій Лѣло мнить быть Меркурію; 7. Торъ, тотже что и Перунъ, оба значать громъ; 8. Купало, мнится Нептунъ, ибо празднуя ему въ водѣ купались; 9. Русалки, Мауроурбинъ мнить нимфы. О сихъ Димитрій Ростовскій, яко достохвальнѣйшїй рачитель о просвѣщенїи народа, пространно писалъ, которое я у него предъ лѣтъ 45 видѣлъ и читалъ, но въ его оставшихъ книгахъ, келейномъ лѣтописцѣ, о бородахъ и въ розыскѣ на раскольниковъ не находится, развѣ есть особое напечатанное, въ Берлинѣ, памятую, напечатана была о сихъ книжка подъ именемъ Московитише Религія, токмо я ея нынѣ достать не могъ». (L)

Не зная всех литературных источников, на которые ссылается здесь Татищев, мы лишены возможности определить, откуда взяты все те детали, в которых изложение Татищева отличается от данных известных источников, т.е. Стрыйковского и использованных автором русских летописей. Ясно только одно, что описание древнерусских богов составлено в духе знакомых нам польско-южнорусских мифологических статей. Из новых мифологических параллелей, которыми отмечается сходство русских явлений с мифологическими образами других народов, кое-какие можно приписать самому Татищеву — м.пр., указание на тождественность Перуна с Тором. Новыми являются русалки и отчасти Дидо, богиня любви, и ее сын Ладо = Лѣло. Дидо, восходящее к песенному припеву, очевидно, состоит в связи с богиней Dzydzilelya или Zizila, которая у польских хронистов приводится как соответствие Венере (Длугош, Стрыйковский и др.). Таким же путем возник образ Дидына сына Ладо-Лѣло, название которого скомбинировано из тех «мифологических» припевов, которые дали повод для польских хронистов говорить о соответствующих божествах Ладо и Лели.



сладкорѣчія ради наречень Соловей, вельми претя люду покори-  
тися... Тогда тысяцкій Новгородскій Угоняй, ѣздя всюду вопилъ:  
Лучше намъ помрети, неже боги наша дати на поруганіе... Добры-  
ня же собра вой, запрети грабленіе, и абіе идолы сокруши, древян-  
ніи сожгоша, а каменніи изломавъ, въ рѣку ввергоша, и бысть не-  
честивымъ печаль велика. Мужіе и жены видѣвше тое, съ воплемъ  
великимъ и слезами просяще за ны, яко за сущіе ихъ боги. Добрыня  
же насмѣхаяся имъ вѣща: Что, безумніи, сожалеете о тѣх, которые  
себя оборонить не могутъ, кую пользу вы отъ нихъ чаять можете!  
И посла всюду, объявляя, чтобы шли ко крещенію».

Нельзя придавать серьезного значения этим фантастиче-  
ским рассказам, явно вымышленным каким-нибудь поздним  
книжником с целью восполнить ими скудные сведения древних  
источников о дохристианском Новгороде. Описание крещения,  
отчасти, составлено в подражание известному летописному рас-  
сказу о крещении Киева и о свержении киевских кумиров<sup>165</sup>.

<sup>165</sup> Для полноты картины необходимо к приведенным данным присово-  
купить и другие наиболее существенные отступления *Татищева* от лето-  
писного изложения. Передавая известие Начального свода о языческом  
культе у полян, автор кроме озер, кладезей и «ращений» называет и другие  
предметы почитания, отвечающие данным приведенной главы о язычестве:  
«солнце же и огонь и иная почитаху яко бози». Об Олеге говорится в одном  
месте: «Олег же принесе жертвы многи, умиловляя боговъ своихъ нечи-  
стыхъ». Под 6491 г. в связи с человеческими жертвоприношениями встре-  
чается следующая деталь: «принося имъ (т.е. кумирам) отъ людей плѣнен-  
ныхъ и скотовъ множество». Приказание Владимира бить низверженного  
Перуна мотивируется несколько подробнее, чем в летописи: «на поругаше  
зловѣрія, паче же да посрамятся не хотящіе креститися и познають, яко сіи  
боги, на нихъ же такъ твердо надѣющесе, отъ нихъ милости просили, уз-  
рять, яко ни себѣ самимъ помощи и отъ сокрушеша избавитися не могутъ».

Ни одна из этих деталей не заключает в себе черт, указывающих на поль-  
зование какими-нибудь древними, не дошедшими до нас источниками. Ко  
всем в одинаковой степени применим один и тот же вывод: они основыва-  
ются на догадках и домыслах самого Татищева.

## ИЗ ПОЛЬСКИХ ХРОНИК

Вместо того, чтобы поместить известия польских хроник в отделе иностранных источников, мы считаем нужным дать место им здесь, руководствуясь тем, что то, что эти хроники знают о восточнославянском язычестве, основывается на известиях русских летописей. Кроме того, все то, что мы в предыдущем изложении узнали о мифологических увлечениях польских историков, заставляет нас относиться к их сведениям с осторожностью. Новейшие исследователи даже совсем не считаются с ними<sup>1</sup>. (I)

Как указано покойным Шахматовым<sup>2</sup>, известия польского историка архиепископа Яна Длугоша (J. Długosz, 1415—1480) восходят к русским летописным источникам. Приведем его сведения о киевских святилищах:

«Firmato principatus sui solio, Wlodimirus Dux Russiae ad religiones versus, in montibus Kyoviensi castro proximis fana, simulacra et idola locat, templeaque et delubra aedificat. Inter omnes tamen suae profanae superstitionis deos, Fulminis numen in praecipua apud ilium et cultura et veneratione habebatur, cui et plura templa instituit, et excellentiori illud simulacro ornavit. Nec ipse Dux tantum, sed et universus Ruthenorum populus detestabiles ritus huiusmodi secutus, Fulminis numen praestantioribus immolationibus et holocaustis venerabatur. Fabricavit autem Wlodimirus deo suo principali Fulmini corpus et simulacrum ex ligno, caput ex argento, et aures (vap. nares) ex auro, caeteris quoque diis lucos et simulacra constituit, et adducens filios suos et filias, sacrificat diis, et coinquinat se et terram Russiae idolis»<sup>\*</sup>.

<sup>1</sup> Lubor Niederle. *Život starych Slovanu*, II, I, 12, 281.

<sup>2</sup> Шахматов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах, 343, ср. 347. Мы пользовались сочинением: *Długosz Joannis. Senioris Opera omnia X, Historiae Polonicae libri XII, tomus I* (1873).

<sup>\*</sup> «Укрепив главенство своей власти, Владимир, князь Руси, обратился к религии и поставил в горах, ближайших к киевской крепости, изображения богов и идолов в капищах, построил храмы и святилища. Среди прочих богов их языческой религии у них по преимуществу пользовался почитанием и покло-».

Под 992 г. говорится о свержении идолов:

«*Sacrilegos ritus, quibus priscis temporibus Ruthenorum gens dedita erat, Wlodimirus Russiae Dux eliminaturus, tertio ex quo Christi fide illuminatus erat anno, idola, lucos, arasque et templa eorum con- fringit, incendit et comminuit. Simulacrum vero Fulminis, quod praecipua veneratione a Ruthenis colebatur, ad caudam equi alliga- tum, spectante multitudine Ruthenorum, per terram trahi et in flumen Dnyepr mergi, gentilibus Ruthenis ex utroque sexu deorum et simulacrorum suorum fletu et eiulatu ingenti confractionem prosequentibus, mandavit*»<sup>\*</sup>.

Не подлежит сомнению, что лишние против Повести временных лет подробности (*fana, simulacra, templa, delubra; lucos, aras, sacrilegos ritus*; особенная популярность Перуна — *Fulminis*) придуманы самим Длугошем. При этом польский автор руководствовался, с одной стороны, намеками и указаниями своего летописного источника, а с другой — своим собственным описанием польского идолослужения, помещенным в одной из предыдущих глав (*delubra, simulacra, luci; apud illos in praecipio cultu et veneratione habitae sunt*). В этом последнем описании ничего не говорится об идолах других славян.

---

нением бог молнии, которому Владимир и возвел многие храмы, и посвятил замечательное изображение. Не только сам князь, но и весь народ рутенов, следуя ужасным обычаям такого рода, почитал бога молнии заклинанием и сожжением лучших жертв. Владимир изготовил своему главному богу — богу Молнии — статую, тело которой было сделано из дерева, голова из серебра, уши (вар. ноздри) из золота, также и прочим богам поставил изображения в священных рощах и, приведя своих сыновей и дочерей, принес жертву богам, и осквернил себя и Русскую землю поклонением идолам» (*лат.*)

<sup>\*</sup> Нечестивые обычаи, которым в древние времена был предан народ рутенов, Владимир, князь Руси, собрался уничтожить на третий год после того, как он был просвещен Христовой верой; он разрушил, сжег и разорил их идолов, рощи, алтари и храмы. А изображение [бога] грозы, которому в особенности поклонялись рутены, он приказал на глазах множества рутенов протащить по земле, привязав к конскому хвосту, и бросить в реку Днепр, в то время как рутены-язычники обоего пола сопровождали уничтожение своих богов и идолов громким плачем и рыданиями» (*лат.*).

Приведенные известия Длугоша довольно верно отражаются в историческом труде его младшего современника, Матвея из Мехова (Меховский — M. Miechowski, 1457–1523), в *Chronica Polonorum*<sup>3</sup>.

Передавая сведения Длугоша и Меховского о польском идолослужении, Мартин Кромер (Martin Kromer, 1512—1589) в своей хронике *De origine et rebus gestis Polonorum*<sup>4</sup> от себя вносит некоторые дополнения. Прежде всего он обобщает известия своих предшественников, относя их ко всем славянам<sup>5</sup>. Затем, сообщая, по Меховскому, об играх в честь мнимой Лады, он приводит современные ему остатки язычества:

«Nec scio an hoc sit, quod Russi et Lithuani, praefertim in pagis, adhunc retinent, dum Ladonem choreas ducentes et manibus complodentes, ingeminant»\*.

Наконец, он называет русских богов:

«Piorunum autem, hoc est, fulmen, et Stribum et Chorsum et Mocoslum (sic) Russi peculiariter coluere, ut proditum est eorum annalib. In hoc igitur errore et vana superstitione hec natio diu restitit»\*\*.

Судя по делаемой автором ссылке на русские летописи, можно думать, что Кромер пользовался ими для последнего изве-

<sup>3</sup> *Mathiae de Michovia. Chronica Polonorum*, см. *Historii. Polonicae historiae corpus* II, 21–22.

<sup>4</sup> *Martini Cromeri. De origine et rebus gestis Polonorum, liber III*, см. *Historii. Polonicae historiae corpus* II, 432.

<sup>5</sup> Статья носит заглавие: *De religionibus priscorum Polonorum et Slavorum et religione Christiana ab iis suscepta*.

\* Не знаю, так ли это, что русские и литовцы преимущественно в деревнях до сего времени сохраняют <такой обычай>: когда водят хороводы Ладе и, хлопая в ладоши, повторяют <определенное песнопение>.

\*\* Русские особенно поклонялись Перуну, то есть Молнии, Стрибу, Хорсу и Мокослу (так!), как передают их летописи. Итак, этот народ долго пребыл в заблуждении и ложной религии (лат.).

стия. Оно вошло потом в хронику Мартина Бельского (Martin Bielski, 1495–1575), изданную сыном его Иоакимом в 1597 г.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Kronika Polska *Marcina Bielskiego*. Sanok, 1856. S. 71.

Следует заметить, что вышедший в 1611 г. польский перевод Хроники Кромера, сделанный Мартином Блажовским (переиздан в 1857 г.), содержит ряд распространений, сочиненных переводчиком. В дополнение к тому, что Кромер пишет о Ладе, Блажовский говорит: «Dostatecznie o Ladonie, krótkości folgując, jako mniemam, nie pisze Kromer; przetoż czegom z pism i obyczajów ruskich w tej ziemi urodziwszy się dociągnął dostateczniej podaje. Ladona narody ruskie miały niekiedy za boga takiego, któremu rządy w powodzeniach i sprawach pociesznych przypisując panem go wszelakiego szczęścia czynili; zazczym na chrzczinach dziełek swych, na grach, biesiadach, weselach i wszystkich inszych podług myślных pociechach wzywali go, nie inaczej, jako Łacinnicy Hymena, Grekowie Jea albo Bachusa i inszy inszych. Wszystka tedy Ruś, pamiętkę pogaństwa podziśdzien zachowując, zwłaszcza w pieśniach swadziebnych, na weselach Ladona pomienionego wyrażają, gdy lub to dłoniami w stół, lub też o rękę bijąc, na każdym wierszu pieśni Ladona opiewają...» — «Как я полагаю, Кроммер, краткости ради, недостаточно пишет о Ладоне; посему привожу дополнительно то, что я узнал из письмен и обычаев русских, будучи в этой земле рожденным. Ладона народы русские считали некогда богом таким, которого, приписывая ему власть над удачей и делами радостными, делали господином всякого счастья; и поэтому на крестинах детей своих, на играх, пирах, свадьбах и всех прочих мыслимых потехах призывали его не иначе, чем латиняне Гименея, греки — Зевса или Вакха и прочие — прочих. И ныне всякая Русь, воспоминание язычества храня, особенно в свадебных песнях, на свадьбах упомянутого Ладона величают, когда, бия ладонями по столу или рукой об руку, в каждом стихе песни Ладона воспевают...» (польск.).

Ссылаясь на Похвист, Блажовский приводит следующее соображение: «Jabym zasię rzekł: że pochwiściel wiatrem albo wichrem świszczącym jest, który więc z wielkim pochopem przypadszy, na cokolwiek trafi nagłem obrotem kręci, gdyż i samo nazwisko toż poświadcza, gdy od własności pobiegu (świszcze albowiem lećcąc) Poświścielem albo od pochwytywania Pochwiścielem, rzeczony zda się byđz a to niech przy rozsądku czytelnika zostanie. Mniemam jednak, że i Ruś, a nietylko Mazurowie Pochwiściela tego (jezliż wichrem jest) chwaliła, ztąd dochodząc: że i podziścien znajduje się tak gruba Ruś, Ukraina, która, ile razów ten wicher przed oczyma jej przypada, zawsze głowy swe nachylając, pokłon mu rozmaicie wyrządza». — «Ая бы сказал так: похвистель — это ветер или вихрь свистящий, который, с великой ревностью налетев, на что бы он ни попал, неожиданно закручивает, да и само прозвище это подтверждает, ибо от особенностей движения (он свищет на лету) видно, его именуют Посвистелем или Посхвистелем, и пусть это останется в сознании читателя. Я полагаю, однако, что и Русь, а не только Мазуры, Похвистеля этого (коли он вихрь) хвалила, что и по сей день есть столь важная Русь, Украина, которая, сколько бы раз этот вихрь перед глазами не случился, всегда, головы свои склоняя, поклон ему всячески отвешивает» (польск.).

В Хронике Стрыйковского (Strykowski), вышедшей в 1582 г.<sup>7</sup>, сведения о русском язычестве, древнем и современном, несколько обстоятельнее, чем у других польских хронистов XV и XVI вв. Это зависит от пользования дополнительными источниками, главным образом записками Герберштейна и сочинениями, трактующими историю Литвы, и отчасти собственными наблюдениями над жизнью народа. Таким образом, известия Длугоша, Меховиты и Кромера о поставлении кумиров оказались распространенными новыми подробностями:

«A czyniąc bogom swoim ofiary za duszę bratów pobitych Holhy i Jaropelka, bardzo wiele bałwanów i kościołów pogańskich w Kijowie i po okolicznych górach i polach Kijowskich stawiał i pobudował; a naprzód bałwan bardzo wysoki postawił Piorunowi albo Porkunowi, bogowi gromów, chmur i łyskawic, którego nabożnie i z wielką uczciwością chwalił; sam tułów jego był z drzewa misternie rzezany, głowę miał sztebrzną odlewana uszy złote, nogi żelazne, a w rękę trzymał kameń, na kształt pioruna palającego, rubinami i carbunculusem ozdobiony. Drugie bałwany były mianowane: Usład, Korssa, Dassuba, Striba, Symaergla, Makosz etc., których Russacy kumerami jednostajnie nazywali, i tym ofiary czynili i modlitwy boskie wyrządzali»<sup>\*</sup>.

Последняя фраза почти дословно выписана из «Записок о московских делах» («*Rerum Moscoviticarum commentarii*») барона Герберштейна (Baron S. v. Herberstein, 1486–1566), пользовавшегося, как известно, памятниками русской пись-

<sup>7</sup> Мы пользовались Варшавским изданием 1846 г.: *Kronika Polska, Litewska, Zmódzka i wszyskiej Rusi Macieja Strykowskiego* I. С. 125 и сл.

<sup>\*</sup> «Принося жертвы богам своим за душу убитых братьев Олега и Ярополка, поставил и построил очень много идолов и языческих храмов в Киеве и окружающих горах и полях киевских, а прежде всего поставил очень высокий идол Перуну или Перкуну, богу грома, облаков и молний, которого он набожно и с большим почтением хвалил; его туловище было искусно вырезано из дерева, голова была отлита из серебра, уши — из золота, ноги — из железа, а в руках держал камень, украшенный рубинами и карбункулами, подобно ударяющей молнии. Другие идолы назывались: Usład, Korssa, Dassuba, Striba, Symaergla, Makosz etc., которых русские называли кумирами и приносили им жертвы и обращались к ним с божескими молитвами» (польск.).

менности и летописями<sup>8</sup>. (II) Культ и внешний вид Перуна описаны под влиянием тех сведений, которые тот же Стрыйковский имеет о культе литовского Перкунаса<sup>9</sup>.

В специальной главе («О starodaunych ceremoniach»)<sup>10</sup> вкратце повторяется известие о свержении Новгородского Перуна с присоединением к нему сообщения об основании идолопоклонства в Новгороде:

«Tymże kształtem obraz tego Pioruna był w Nowogrodzie Wielkim postawiony i wielka uczciwością za boga chwalony, na tym miejscu gdzie teraz jest manastir chrześciański, Peruński nazwany»\*.

Последнее известие восходит к запискам барона Герберштейна. Кумир стоял, по его словам, на том месте, где ныне находится монастырь, называемый от этого самого идола Перунским.

Современное язычество представлено у Стрыйковского народными обрядами и обычаями, описанными большею частью по собственным наблюдениям хрониста.

В указанной специальной главе, в связи с поклонением мнимым божествам Лела и Полела (якобы соответствующим Кастору и Поллуксу), Стрыйковский пишет:

«Chwalili i matkę Lelowę i Polelowę Ledę... A zwykli byli mężowie i niewiasty, starzy i młodzi, na święta tych bogów swoich w jedno się schodzić miejsce do tan'ców i krotofil inszych, którą schadzkę kupalą zwali, zwłaszcza 25 dnia Maja miesiąca i 25 Czerwca, co jeszcze do tych czasów w Rusi i w Litwie zachowywają; bo skoro po niedzieli Przewodnej aż do S. Jana Chrzciciela niewiasty i panny do tan'ca się gromadą schodzą tam ująwszy się za ręce łądo, łądo i łądo moja! powtarzają śpiewając na pamiątkę Ledy albo Ladony, matki Kastora i Poluxa, acz prości ludzie

<sup>8</sup> Мы пользовались русским переводом Герберштейна, сделанным Малениным (изд. Суворина). С. 9.

<sup>9</sup> Ср.: Kronika 142, 148, 311, 373.

\* «Таким же образом идол этого Перуна был в Новгороде Великом поставлен и с великим почетом богом величаем, на том месте, где теперь монастырь христианский, Перуновым именуемый» (польск.).

<sup>10</sup> Kronika, 138.

nie wiedzą skąd ten obyczaj urósł. Także owy kołyski dziwne, o świętym Pietrze, i wieczory święte po narodzeniu Pan 'skim, wszystko z starodawnych zabobonów pogan 'skich poszło...»<sup>\*</sup>.

Помещая в отделе литовских явлений описание современных народных обрядов, Стрыйковский неоднократно уверял читателя, что сообщаемые сведения основаны на собственных наблюдениях автора и рассказах очевидцев. Некоторые из этих обрядов пользовались, по словам автора, известностью и в прилегающих к Литве и Курляндии русских областях. Так, например, осенний земледельческий праздник в честь «Земенника» наблюдался «i w Russkich Krainach niektórych». Ввиду этого мы считаем нужным привести описание праздника:

«... na schodzie Października miesiącą gdy już zboże wszystko pozną zgromadzą, i zwożą do gumien, tedy sobie kołacyje czynią, na ktore się wszyscy, czasem ze trzech i ze czterech siół składają i schodzą, do jednego domu z żonami z dziećmi i z sługami, stół sianem a indziej obrusem nakryją na którym chlebow kilka, i cztery wielkie sudziny piwa na czterech rogach postawią, potym przywiodą cielca i cielicę, barana i owcę, kozła i kozę, wieprza i świnię, kura i kurzycę, gąsiora i gęś i insze ku jedzeniu godne dobytki i ptactwa domowe samca i samicę. To wszystko tym obyczajem na ofiarę bogu swojemu Ziemiennikowi biją. Naprzód ich wieszczek albo kapłan pogański, chłop prosty, wymówiwszy modlitwy, według zwykłych gusłów, poczyna kijem bić którekolwiek zwierzę, potym wszyscy około stojący, kijmi tłuką ono bydłę po głowie, po brzuchu, po grzbiecie, po szyi i

<sup>\*</sup> «Почитали и мать Leli и Poleli Leda... Мужчины и женщины, старые и молодые, имели обычай на празднике этих богов своих сходиться в одно место для танцев и других забавлений; это сборище называли Купала, в особенности 25 мая и 25 июня, что еще до сих пор в России и в Литве сохранилось. Вскоре после Проводной недели и вплоть до Св. Иоанна Крестителя женщины и девушки собираются большим числом на танцы, и там на месте танцев, взяв друг друга за руки, повторяют: "Lado, lado, Lado moja", спевая на память Леда или Ладона, мать Кастора и Полукса; хотя простые люди не знают, откуда возник этот обычай. Также те странные качели в Петров день, и вечера святые по Рождество Христово, все это произошло из старых языческих суеверий» (пер. с польск. В.И. Мансикки).



po nogach, mówiąc: To tobie, o Ziemnienniku, boże nasz, ofiarujemy i czynimyć dzięki, żeś nas roku przeszłego dobrze zdrowych w okwitości wszech dóbr, zboża i majątności zachował i szczycił, i od ognia, żelaza, powietrza morowego i wszelkich nieprzyjaciół naszych obronić raczył. To sprawiwszy, onego bydła na ofiarę pobitego, mięsa i ptaki warzą, pieką i smażą a siadszy za stół jedzą ale naprzód każdej potrawy i ptaka sztuczkę oderznawszy, ich wieszczek albo czarownik miece pod stół, na piec, pod ławy i w każdy kąt domu, mówiąc: To tobie, Ziemniennik, boże nasz, racz ofiary nasze przyjąć, a łaskawie tych potraw pożywać. Także jedzą i piją aż do obżarstwa, onego Ziemniennika za każdą potrawą i trunkiem wzywając, a w trąby długie i żonki i mężowie huczą, także i śpiewają, jeden drugiemu gębę ku gębie rozdzielwyszy... »\*. (III)

В конце главы приведено описание литовских обычаев погребения и поминального праздника. Часть этого описания, без сомнения, заимствована из литературного источника. Этим источником, по всей вероятности, является труд Менеция (J. Menecius — Melecius) или Малецкого (Malecki — см. ниже).

\* «...на исходе октября месяца, когда уже все хлеба пожнут, соберут и свежут на гумно, тогда они себе ужины устраивают, на которые все, иногда из трех-четырех сел, складываются и сходятся в один дом с женами, детьми и слугами, стол сеном или скатертью накрывают, на столе же хлебов несколько, и четыре больших посуды пива на четырех углах ставят, потом приводят тельца и телицу, барана и овцу, козла и козу, борова и свинью, петуха и курицу, гусака и гусыню и иную годную в еду домашнюю скотину и птицу, самца и самку. И все это, по своему обычаю, в жертву богу своему Земеннику забивают. Сперва их вещун, или жрец языческий, простой мужик, произнеши молитву на обычный лад, начинает палкой бить какое-нибудь животное, потом все, вокруг стоящие, палками колотят эту скотину по голове, по брюху, по хребту, по шее и по ногам, говоря: “Тебе, о Земенник, боже наш, жертвуем и тебя благодарим, что ты нас в прошлый год в добром здравии и во цвете всех благ, хлеба и имущества сохранил и удовольствовал, и от огня, железа, моровой заразы и всяких неприятелей наших оборонить изволил”. Содеяв это, скотину, в жертву забитую, мясо и птицу варят, пекут и жарят, а сев за стол, едят, но прежде, каждого кушанья и птицы кусочек оторвав, их вещун или колдун мечет под стол, на печь, под лавки и в каждый угол дома, говоря: “Это тебе, Земенник, боже наш, изволь жертвы наши принять и милостиво эти кушанья съесть”. Также едят они и пьют, пока не обожрутся, онего Земенника за каждым кушаньем и питьем призывая, и в длинные трубы и жены, и мужи гудят, также и поют, друг другу морду к морде раззявив...» (польск.). Kronika, 147.

## СЛОВА, ПОУЧЕНИЯ И ПОСЛАНИЯ, НАПРАВЛЕННЫЕ ПРОТИВ ЯЗЫЧЕСТВА

Слово Исаия пророка,  
истолковано святымъ Иоанномъ Златоустомъ,  
о поставляющихъ вторую трапезу роду и роженицамъ

Говоря об идолопоклонстве и согрешениях Израиля, пророк Исаия в гл. 65, 11 обличает тех, которые ставят трапезу для Гада и наполняют чашу для Мени. Гада и Мени обыкновенно толкуют как счастье, судьбу, фортуну, «в более позднее время персонифицированное абстрактное понятие бога и демона»<sup>1</sup>. По Мейзелю (Meusel), гад идентифицируется раввинской традицией с планетой Юпитер как звездой счастья<sup>2</sup>. Septuaginta переводит Гад как δαίμωνιον или δαίμων, а Мени — как τύχη. В латинском переводе соответствующее место звучит: «приготовив жертвенник Фортуне и наполнив чашу для жертвенного возлияния демону».

В древнеславянском переводе стих имеет следующий вид: «Вы же ... готовящей рожаницамъ тряпезу и исполняюще дѣмонови чърпаніе»<sup>3</sup>, или также: «готовяущи тряпезу роду и рожаницамъ, напълняюще бѣсомъ чърпала»;<sup>4</sup> или по списку XV в.: «готовяще роду трапезу и исплняюще рожденицамъ питіе смѣшно».

Рассматриваемое поучение, изданное Гальковским по рукописи Московской Духовной Академии от XVI в.<sup>5</sup>, представляет из себя краткое, элементарное толкование на приведен-

<sup>1</sup> Herzog's. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche и т.д.

<sup>2</sup> Kirchliches Handlexikon.

<sup>3</sup> Из собрания библейских текстов публичной библиотеки в Петрограде, под 1271 г.; ср. Словарь Срезневского.

<sup>4</sup> Из Изборника XIII в., ср. Срезневский.

<sup>5</sup> Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, II, 84 сл.

ное библейское место. Толкователь приводит текст Библии, вставляя свои пояснения. Слово без основания приписывается Иоанну Златоусту; имя великого учителя церкви является просто рекламой, рассчитанной на то, чтобы придать произведению больше авторитета<sup>6</sup>. Поучение возникло на славянской почве, но где именно и когда — неизвестно. Самый старший список относится к XV в.<sup>7</sup> (I) Приведем отрывки Слова, касающиеся культа рода и рожениц:

«Избранныи мои людие суть то, иже служат Богу и волю Его творять, а не роду, ни роженицамъ, кумиромъ суетным...

а овции вѣрнии людие, иже работаютъ Богу, а не роженицамъ... и готовяще трапезу родя (вместо *роду*) и рожаницамъ, наполняюще чръпаша бѣсомъ (тою сыти есте трапезою, юже готовасте рожаницамъ)...<sup>8</sup>

питіе пьете, иже испльниваете чръпаніа бѣсомъ...

вы же работающе бѣсомъ и служаще идолом и ставяще трапезу роду и роженицамъ...

а работающи Ми возвеселятся, поюще Богу истинному, а вы поете пѣс (sic!) бѣсовскую идолу роду и роженицамъ... Се же слышавше останите, братие, того пустошнаго твореніа и службы сотонины и ставлеша трапезы кумирьскыя роду и роженицамъ».

Как видно, о культе рода и рожениц в дополнение того, что нам известно из «Библии», в толковании сообщается немного. Сказано только, что за трапезой в честь этих «кумиров» и «идолов» участвующие и сами ели и пили. Глухо упоминается, кроме того, «бесовская песня», посвященная идолам. Из этого еще нельзя заключить, чтобы тот культ, на который

<sup>6</sup> Архангельский в Журнале Министерства Народного Просвещения. 1888, VIII, 215.

<sup>7</sup> Гальковский. 84, ср. отрывки из Изборника XIII в., напечатанные Лавровским в Чтениях Общества Истории и Древностей. 1858, IV, 22.

<sup>8</sup> Прибавлено из других списков, см.: Гальковский. 87–89.

намекает Исаяя, действительно имел соответствие на славянской почве. Вместо действительно существовавших славянских «идолов» в роде и роженицах толкования быть может, правильнее видеть чисто филологическое явление, попытку передать *tύχη*, *fortuna*, понятие судьбы на славянском языке.

На самом деле нам известен ряд случаев, когда греческие слова *tύχη* и *εἰμαρμένη* переводились словами «род» и «роженицы»; словом «рожаницы», кроме того, часто передавали равносильные им *γένεσις*; и *γενεαλογία*, которым обыкновенно соответствовали славянские «рождение», «родословие», «рождествословие». Например, в Златоструе находим фразы: «яко получаемъ или род нуждя (*tύχης*); видиши многы събирающесе къ кощюньникомъ и къ пишущимъ несъкръвеная и о родѣ (*εἰμαρμένης*) глаголющая»<sup>9</sup>. В Житии Порфирия, епископа Газкийского по списку XV в., «род» употребляется на месте *fatum*. «Род» в значении «судьба» встречается еще в Изборнике 1073 г.: «Фарисѣи родъ и лоучаи несмыслѣнѣ вѣроуютъ»<sup>10</sup>. В переводе «Шестоднева» Василия Великого, принадлежащем Иоанну, экзарху Болгарскому, мы имеем выражение: «иже бо ноужда имармени (*εἰμαρμένη*) рекъше родъ дръжать»<sup>11</sup>. Относительно употребления слова «рожаницы» в значении *γενεδὶς*, *γενεαλογία*, *tύχη*, *εἰμαρμένη*, *fatum*, *fortuna*, мы имеем ряд примеров, собранных Срезневским и Веселовским<sup>12</sup>. Выражение древнеславянской кормчей: «иже въ получай вѣруют и въ родословие рекше въ рожданици (*καὶ εἰμαρμένην καὶ γενεαλογίαν*)» уцелело еще в Домострое: «въ получая вѣрують и въ родословіе рекше въ рожани-

<sup>9</sup> Словарь Срезневского.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Малинин В. Старец Блеазарова монастыря Филофей. 253.

<sup>12</sup> Словарь Срезневского, рожаница и рожденица; Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха XIII, 212, 235 сл., XXIII, 163, Прим. 3; Ср.: Polivka J. в Этнографическом обозрении VIII, 1891, 253, Starine na sviet izdaje Jugoslavenska Akademija VI, 82: въ родословие рекше рожданице (Кормчая 1262 г.).

цы». Митрополит Даниил заменяет «родословие» словами: рождение по звездословию. Астрологический смысл слова «рожаницы» подчеркивается тем, что ему иногда придается значение планеты: «рожаницами еллинстїи наричють звѣздословцы семь звѣздъ, глаголемыхъ планиты». Здесь Веселовский справедливо усматривает отражение византийской астрологической литературы<sup>13</sup>. Гадание о рождении, о прирожденной судьбе по звездам перешло к славянам из византийской астрологической практики путем переводных сочинений, в числе которых древнеславянская Кормчая называет книгу «Рожденице: рождение и чѣсть звѣздочѣтие нарицает се иже суть книги, глаголемые Рожденице»<sup>14</sup>.

Из всего вышеизложенного следует, что Слово Исаи пророка, где «род» и «роженицы» передают отвлеченное понятие «счастья» и «судьбы», не дает права решить, существовали ли у славян божества судьбы как самостоятельные демонические существа. Отмечаемый автором Слова культ судьбы мог, следовательно, иметь отношение к славянам лишь постольку, поскольку среди этих народов распространялись путем литературной передачи восточные и византийские астрологические учения. Но это произошло сравнительно поздно. В область народных верований эти учения никогда не проникли. (II)

Как ниже увидим, культ «рода» и «рождениц» упоминается в древнерусской письменности неоднократно. Это происходит механически, в силу литературной традиции, не позволившей выбрасывать из перечня языческих пережитков ни одной детали. Присоединилось ли со временем в сознании обличителей к основному астрологическому значению рода и рождениц и понятие умерших предков, культ которых имел чрезвычайно большое распространение среди славян, трудно

<sup>13</sup> Веселовский. Разыскания, VIII, 236.

<sup>14</sup> Веселовский. Разыскания, 237; Starine. Там же.

определить. Из приведенных ниже случаев, по крайней мере, один или два дают нам основание думать, что такое развитие значения действительно имело место: род и рожденицы казались обличителю идентичными с умершими родственниками, для обозначения которых до сих пор в ходу старинные названия «родители» (Eltern), «деды» (Vorfahren), «бабы» (Grossmütter) и даже «род» (см. в другом месте).

СЛОВО НѢКОЕГО ХРИСТОЛЮБЦА И РЕВНИТЕЛЯ ПО ПРАВОЙ ВѢРѢ

Литературная история этого драгоценного памятника относится к числу наиболее «темных» и запутанных явлений древнерусской письменности. При помощи доступных нам историко-сравнительных средств, к сожалению, пока мало надежды окончательно раскрыть генезис «Слова Христолюбца». Анализ дошедших до нас списков позволяет с уверенностью говорить только об общих контурах основной редакции, к которой восходят известные нам списки. В поисках этой основной редакции новейший исследователь «Слова» Е.В. Аничков принужден был поэтому оставить твердый путь сличения списков и спуститься на шаткую почву более или менее правдоподобных гипотез, основанных на второстепенных критериях, на «неуклюжести некоторых фраз» и внутренней связи «между фразами, отстоящими однако друг от друга довольно далеко»<sup>15</sup>. Восстановленный автором первоначальный вид «Слова», вследствие этого, вряд ли во всех отношениях удовлетворяет строгим требованиям науки<sup>16</sup>.

Но все же работа, произведенная Е.В. Аничковым, имеет и положительные результаты: с некоторыми общими по-

<sup>15</sup> Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь, в Записках Историко-филологического факультета Петербургского Университета. Ч. CXVII. С. 92.

<sup>16</sup> Производить реконструкцию памятника на основании трех, сравнительно поздних списков, со множеством испорченных, индивидуальных, друг другу противоречащих чтений — дело субъективное и во всяком случае мало убедительное.

ложениями автора нельзя не согласиться. Его несомненной заслугой является установление того факта, что древнейший известный нам список содержит в себе вставки, которых не было в первоначальной редакции. Кроме того, автором обнаружены индивидуальные вставки в отдельных местах «Слова», показывающие, что отдельные части «Слова», между прочим, его мифологические указания, подверглись позднейшим пополнениям.

Если оставить без внимания незначительные, индивидуальные особенности списков, то дошедшие до нас списки<sup>17</sup> можно разделить на две категории: на списки краткой редакции, которых оказалось большинство, и на списки распространенной редакции, которых всего два. Остановимся пока на краткой редакции, которая, судя по всем признакам, является более древней. Древнейшие списки ее относятся к XIV–XV вв.: список Златой Цепи Троицкой Лавры и список т.н. Паисиевского сборника Петроградской Духовной Академии. (III)

Перед нами довольно элементарное поучение, главную часть которого составляют цитаты из Священного писания. Анонимный автор «Христолюбца» составил свою незатейливую «беседу» главным образом для учителей-священников, которые не брезгают обществом кумиротролителей, но едят и пьют с ними. Он увещевает их «бѣгать жертвъ идольскихъ и требокладения», причем открыто называет самые важные и

<sup>17</sup> Списки перечислены у Н.К. Никольского в его Материалах для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.) и у Гальковского II, 36; Издания: Срезневский И.И. Древние памятники русского письма и языка 269 (По Златой Цепи XIV в.); Буслаев. Историческая Христоматия 519 (по Паисиевскому сборнику); Тихонравов. Летописи русской литературы и древностей IV, 89 (Паисиевский и Софийский списки XV в.); Пономарев. Памятники древнерусской церковно-учительской литературы III, 224 и Гальковский II, 41 (Златая Цепь). «Слово» встречается в «Златоустах» под неделю 42–43. К перечисленным спискам можно прибавить следующие списки Академии Наук: 17. 11. 6 (Толстовское собр. 37), XV–XVI в. л. 210 (сходство с Златой Цепью), 33. 10. 1. (Нов. 983), Златоуст 1607 г., л. 310 об., 1. 1. 18 (осн. 1129), XIX в. Последние списки оказались недоступными.

отвратительные виды языческих заблуждений. Ценные сведения о язычестве встречаются уже в самом начале:

- a. Якоже Илья Фезвітянинъ, заклавы иерѣя и жерца идольскыя числомъ 300 иже рече: «ревнуя поревновахъ по Господи Вседержители» (III. Царств. 12; 14,18:40), тако и се крестьянинъ, не мога терпѣти крестьянъ двовѣрно живущихъ, верующе в Перуна и Хорса и въ Мокошь и в Сима и въ Ръгла и в волы (вместо вилы), их же числом 30 (вар. 3×9) сестрѣницъ, глаголютъ бо невѣгласни, то все мнѣть богынями, и тако покладываютъ им требы и куры им рѣжють, огневи ся молять, зовущи его Сварожичемъ (вар. Сварожичемъ), и чесновитокъ богомъ творять, егда у кого пиръ будетъ, тогда же и кладуть въ ведра и въ чаши, и тако пють, веселящеся и о идолѣхъ своихъ».

Так поступают не только невежи, но и «попове и книжници»:

- b. «аще ли того не творять вѣжи, да пють и ѣдятъ молебное (вар. моленное) то брашно».

Они не хотят учить народ, губя таким образом град Господний:

- c. «да аще тако творяще не ошибуться (вар. не лишаться) проклятаго моления и службы тоя дьяволя, то достойни будете огню негасимому».

Автор обращается к ним:

- d. «учите ж люди на добро и обращайтесь ихъ от лъсти дьяволя (Ср. Еф. 6:11) к вѣрѣ истиннѣи служите единому Богу ... аще ли ихъ не хотите учить, то ни примѣшайтесь к ним ... кое ли причастье Христу с бѣсомъ (II. Кор. 6:15), тако же и служащимъ Богу, кое причастье к служащимъ бѣсомъ и угоды дьяволя творящимъ».

Следует остерегаться худого общества, пьянства и игр:

- e. «того ради не подобаетъ крестьяномъ игръ бѣсовскихъ играти, иже есть плясание, гудба, пѣсни бѣсовскыя и жертва идольская, иже молятся подъ овиномъ огневи и виламъ и Мокоши,



Симу, Реглу и Перуну и Волосу, скотью богу (последние три слова — индивидуальная черта списка «Златой Цепи»), Роду и Рожаницамъ и всѣмъ тѣмъ, иже суть имъ подобии».

- f. тѣм же, възлюблении, бѣгаите жертвъ идольскихъ и требъ кладения и всяа службы идольския, да не во лъжю будемъ рѣкыи крепящася: отрѣцаюся сотоны и всѣхъ дѣлъ его и всѣхъ службъ его и всѣхъ ангель его и всего студа его, и тако общахомся Христови служити, то аще общахомся Христовѣ, то чему не служимъ Ему (но бѣсомъ служимъ і вся угоды *имъ* творимъ — из Пайс.) ... не тако же просто зло створимъ, но смѣшаемъ нѣкыи чистыя молитвы с проклятымъ молениемъ идольскимъ, иже ставятъ лише тряпезы кутииныя и законнаго обща, иже нарѣцаются незаконная тряпеза и мѣнимая Роду и Рожаницамъ в гнѣвъ Богу, сам бо Господь рече: не всякъ внидетъ во царство мое рекыи Ми: Господи, Господи, но творя волю Отца Моего».
- g. «И паки рече Пауль, что убо кладуть требы страны бѣсомъ, а не Богу, не вею же вамъ общникомъ быти бѣсомъ, не можете бо пити чаши Господни и чаши бѣсъ, не можете бо причаститися тряпезѣ Господни и тряпезѣ бѣсъ (I. Кор. 10:20–21), да не разгнѣвимъ Бога. Та же рече: аще кто повесть вамъ: се требное кумиромъ, не ядите того (I. Кор. 10:28)».

По смыслу приведенных под **а** слов нетрудно определить, что это место, являясь как бы введением к главному изложению «Слова» (ср. «такое и се крестьянинъ», где об авторе говорит постороннее лицо), прибавлено к «Слову» позже в виде вставки. Божества соответствуют перечисленным в летописи Владимировым богам (в Софийском списке распространенной версии даже порядок божеств — тот же, что в летописи) с той разницей, что в Слове пропущены Дажьбог и Стрибог, если не случайно, то, вероятно, на том основании, что в этих именах всеу упоминается слово «Бог». Связь с летописью объясняется тем, что редактор Слова пользовался летописным известием. Сообщение об обоготворении чеснока вызывает сомнение. Древняя литература приписывает поклонение луку и чесно-

ку южным народам: в Хронике Георгия Амартола приводятся соответствующие черты из религии древних египтян<sup>18</sup> (IV); в Мартирии Аполлония чеснок называется богом Пелусийцев<sup>19</sup>. На русскую ли действительность, современную редактору, намекает важное известие о поклонении огню под названием Сварожича, пока нет возможности точно определить. Не исключена литературная традиция. Она, несомненно, налицо там, где говорится о вилах, которым клали требы и резали кур: упоминаниевил указывает на южнославянскую литературную традицию\*. (V)

Перейдем к обличениям, приведенным под е. Здесь мы опять встречаем вставку о богах. Перечисление игр напоминает стереотипное место многочисленных поучений против мирских забав. Нечто подобное встретилося нам при разборе «Слова о ведре и о казнях Божиях». Между этим последним произведением и Словом Христолюбца наблюдаются и другие точки соприкоснове-

<sup>18</sup> Гальковский. Борьба II, 89.

<sup>19</sup> Византийское обозрение 1915, I, 205 (Безобразов).

\* В немецкой рукописи (с. 110) и в книге — сноска, которой нет в русской рукописи: «О происхождении слова *vila* высказывались различные предположения, см. *Niederle. Život st. si. II, 1, 60*. Мы считаем это слово тюркско-татарским заимствованием и рассматриваем его в связи с осм. *ül* “умирать”, ср. *üläk* “труп, умерший», *ülä* “умер” (*Radloff. Versuch eines Wörterbuches der Türk. Dialecte, I, s.v.*) либо с *čuvaš, vil*, “умирать”, *viləm* “смерть”, ср. *vil* — *tüm* — *ħajarə* “болезнь, берущая начало от самоубийцы, утопленника или прочего “погибшего” в результате несчастного случая”, *vile* “падаль” (*Paasonen. Čuvaš szójegyzék 202*), ср. еще *čuvaš*. камалзыр виле “такие умершие, которых некому помянуть или которые умерли неизвестно где”, эти *vilä* сопровождают свадебный поезд, для чего для них в телеге ставят куст (Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры 188, 186). Как нам сообщил А.М.О. *Räsänen*, слово встречается в форме *vil’a* “падаль”, ср. *vilam* “подыхать”, “сдохнуть” как тюркское заимствование и у финно-угорских черемисов (*Szilasi Móricz. Cseremis szótár 282*). Как заимствованное, слово *vila* вошло во многие славянские языки. О его неславянском происхождении свидетельствует, согласно устному сообщению Миккола (J.J. Mikkola), среди прочего, изначальное ударение в конце слова, на что указывает интонация в сербохорватском языке. Если наше предположение верно, то *vila* относится к демоническим существам, которые возникли из духов умерших» (нем.).

ния. В «Слове о ведре...» читаются следующие фразы, сходные с приведенными под **ѣ**: «якоже ся обѣцахом на святѣмъ крещенш, рекуще: отрицаемъ ся сотоны и всѣхъ дѣлъ его и всѣхъ службъ его и всѣхъ злобъ его, яже выше слышасте, и обѣцаваемъ ся единому Богу; не всякъ бо, рече, глаголяи мнѣ: Господи, Господи, вѣнидеть въ царство небесное, нѣ твори волю Отца Моего».

На основании указанных общих фраз можно заключить, что при составлении Слова Христолюбца в числе литературных образцов было поучение, напоминающее Слово о ведре, или одна из редакций последнего. Моление под овином (**е**) упоминается в Уставе Владимира (см. ниже): или кто молится под овиномъ. Наконец, почитание рода и рожениц известно нам из предыдущего поучения, где оно относится к неславянской традиции. То, что далее (**ѣ**) сообщается об этом культе (смещение чистых молитв с языческим молением) получает объяснение из следующего фрагмента, сохранившегося в единственном списке в рукописи XIV в. По своему содержанию этот фрагмент является ответом на вопрос «что есть требокладенье идольское», возникший в связи с каким-то выражением Св. Василия. Фрагмент издан Тихонравовым<sup>20</sup> (по книге). Он, безусловно, южнославянского происхождения. Для нас важно то, что этот фрагмент, где наряду с роженицами упоминаются еще вилы и Мокошь, несомненно, стоит в связи со словом Христолюбца, с которым он местами обнаруживает буквальное сходство. Отметим разрядкой выражения, общие ему и слову Христолюбца:

«Не поганымъ глаголетъ, нѣ крестьяномъ. Мнози бо от христьянъ тряпезы ставятъ идоломъ и наполняютъ черпала бѣсомъ. Кто суть идоли? Се первый идолъ рожаницѣ, о нихже великий пророкъ Исая глаголетъ, велегласно вопиеть, река: о, горе ставящимъ тряпезу рожаницамъ, и исполняюще черпанья дѣмономъ. Се вси вы яко хворость въ огни изъгорите. И Павел рече: не можете ясти тряпезы сотонины и тряпезы

<sup>20</sup> Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н.Тихонравовым IV, Статья Тихонравова. С. 85.

Христовы, и паки, не можете пити цяшѣ сотонины и чашѣ Господни, таже рече, да не разгнѣваемъ Господа. А се второе виламъ и Мокошѣ да ище ся не на явѣ молять, да отаи призываюче идоломольцѣ бабы; тоже творят не токмо худии людие, нѣ и богатых мужии жены. Се же есть велми злѣе, иже есть прикладати трепарь в святаыя Богородиця къ идолѣстѣи тряпезѣ».

Первая часть приведенного фрагмента составлена на основании известного нам из предыдущего изложения места пророка Исаии. Последняя же фраза, в которой говорится о приложении тропаря св. Богородицы к трапезе в честь рожаниц, понятна из 79-го правила VI Вселенского собора, в котором запрещается готовить кушанье — по древнерусскому переводу Синтагмы XIV титулов: варять муку не съ чимъ — и передавать его друг другу в следующий после Рождества Христова день, якобы в честь болезней рождения Пречистой Богородицы, как обыкновенно делается и для родильниц<sup>21</sup>. Это правило, под названием правила «Лаодикийского сбора», помещено в той же рукописи южнославянского происхождения, откуда мы извлекли настоящий фрагмент: «...мнящиеся честьтворяще госпожи Богородици, ставяще тряпезу крупичьными глѣбы и с сыры и черпала напояюще вина добровоньнаго и творяще трепарь рожеству и подавающе другъ другу ядять и пьють и мнятся добро творяще и хвалу тѣмъ въздающе владычици чистии»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Синтагма М. Властаря (русский перевод Ильинского), 250.

<sup>22</sup> Тихонравов. Летописи IV, 86. «Der 79. Kanon des Generalkonzils zu Konstantinopel 690–91 setzte fest: «Quando aliqui post Diem Nataiem Christi Dei nostri reperiuntur coquentes simlam (Weissmehlfladen) et se hanc mutuo dantes, praetextu scil. honoris secundinarum impollutae Virginis Matris, statuimus, ut deinceps nihil tale fiat a fidelibus» — «Так как находятся некие <люди>, которые варят пшеничную муку после дня Рождества Господа нашего Христа и дающие ее друг другу под предлогом — подумать только! — почитания “детского места” Пречистой Девы Матери, мы постановили, чтобы впредь ничего такого верные не делали бы». (лат.) — Höfler. Wiehnachtsgebäcke. Wien, 1905. S. 51.

К этому правилу относится следующая заметка, помещенная в Софийской рукописи XV в.: «Се буди всѣмъ ведомо, яко Нестории еретикъ научи тряпѣзу класти рожакную (sic), мня Богородицу челоѡкородицу. Святии же отци Лаодикиискаго сбора ... писаниемъ повелѣша не творити того»<sup>23</sup>.

Этот обычай был известен и на Руси. Против него выступает, между прочим, Константинопольский патриарх Иеремия в своей окружной грамоте в 1589 г. Он находит неправильным, что украинцы на второй день Рождества празднуют полог Богородицы и приносят в церковь «семидаліон, муку печену»<sup>24</sup>. В Курской губ. до сих пор второй день Рождества называется «бабьи каши»<sup>25</sup>. (VI)

Мы пришли, таким образом, к результату, что существует литературная связь между приведенным нами южнославянским фрагментом и Словом Христолюбца. Фрагмент послужил одним из основных источников Слова. Из него «Христолюбец» взял указания на трапезу в честь «рожениц», на пение церковной песни при этой идольской трапезе, на существование вил и Мокоши. (VII) Из других источников Слова на первом плане стоит Библия. Особенно охотно цитируется ап. Павел, словами которого бичуется языческий культ, и те, которые прямо или косвенно поддерживают его<sup>26</sup>. Некоторые фактические сведения, как выше указано, автор или редактор позднейшей версии черпал из летописи.

<sup>23</sup> Тихонравов. 88; ср. Веселовский. XIII, 179. По мнению автора, роженицу впоследствии сближали с Богородицей, а Род — с Рождеством. Как известно, Нестория, распространявшего учение, что Пресвятая Дева Мария родила не Бога, а человека, и что поэтому ее следует называть не Богородицей, а челоѡкородицей, осудил Собор в Эфесе.

<sup>24</sup> Киевская Старина, 1889, I, 76; Акты Западной России IV, § 22. В церковной исповеди предлагался вопрос: «Или каши варила во Христовѣ Рождествѣ?» Алмазов. Тайная исповедь III, 167, I, 406.

<sup>25</sup> Киевская Старина, 1889, VIII, 415.

<sup>26</sup> Ссылаясь на излюбленного библейского авторитета, «Христолюбец» даже не делает различия между каноническими и апокрифическими книгами; ср.: Гальковский. 40.

Перейдем теперь к распространенной редакции, представленной списком Софийской библиотеки XV в., и схожим с ним списком Киевской Духовной Академии<sup>27</sup>.

Редакция отличается от предыдущей, краткой, вставками и незначительными распространениями, которые должны быть признаны работой позднейшего редактора. Любовь к много-словию наблюдается уже в самом заглавии. Здесь мы читаем:

«Сеже изложено от многословесных книгъ, нѣкимъ Христо-любьцемъ, ревнителемъ по правки вѣрѣ, нараздрушение лети не-приязнинѣ, на укорѣ творящимъ таковая, на поучение правовѣр-нымъ и на причастіе будущаго вѣка, послушающимъ книгъ сихъ святыхъ и творящихъ дѣломъ повелѣная въ оставление грѣховъ».

Мифологические вставки состоят в следующем:

- aa. (о вилахъ ... кладуть имъ требы) и короваи имъ молять.
- bb. (пьють веселящиеся о идолѣхъ своихъ) и егда же у кого ихъ будетъ бракъ, и творять съ бубны и съ сопѣльми и съ многы-ми чюдесы бѣсовскими, и ино же сего горѣ есть: устрой-ше срамоту мужскую и въкрадывающе въ вѣдра и въ чашѣ, и пьють, и вынемше осморкываютъ и облизывают и цѣлуютъ. сс. (не прѣмѣшати вамъ ... и къ идолослужителемъ). Кое же суть идолослужители? То суть идолослужители, иже ставятъ тряпезу рожаницамъ, короваи молятъ виламъ и огневи подѣ овиномъ и прочее ихъ проклятьство.
- dd. (пляска, гудѣба, пѣсни бѣсовскыя), бубни».

Особенного внимания заслуживает только вставка *bb*, заключающая в себе описание фаллического обряда на свадь-бе. Признавая вставки поздними и по происхождению русски-ми, мы должны допустить, что подобный обряд действительно существовал на Руси<sup>28</sup>. Достоинно замечания, что вставка

<sup>27</sup> Гальковский. 39, 41.

<sup>28</sup> Ср. параллель, приведенную Гальковским. II, 40.

аа попала в некоторые списки краткой редакции<sup>29</sup>. Наконец, то место, где говорится о ставлении трапезы роду и роженицам (см. выше, f), в распространенной редакции передается в сокращенном вводе: «нѣ смѣшаемъ съ идольскою тряпезою тръсвятѣя Богородиця съ рожаницями въ прогнѣвание Богу».

Литературный анализ обеих редакций Слова Христолюбца таким образом обнаружил его искусственный характер, им поэтому можно пользоваться лишь с большой осторожностью. С большей или меньшей вероятностью можно предположить, что только указания на поклонение огню — Сварожичу под овином относятся к живой действительности. Почитание вил, указывающее на южнославянскую традицию, упоминается лишь в силу литературной преемственности как отголосок предполагаемого нами южнославянского оригинала. Когда возникла первая редакция Слова, определить трудно. Лишь гадательно можно говорить о XIV в. (VIII) Слово Христолюбца, несмотря на элементарность и хаотичность изложения, заняло выдающееся место среди древнерусских обличительных произведений, направленных против язычества.

Слово святаго Григорья,  
изобрѣтено в тольцѣх, о томъ, како первое погани  
сущѣ языци кланялися щоломъ і требы им клали,  
то и нынѣ творят

Перед нами другой интересный памятник, содержащий в себе указания на славянское и русское язычество: какое-то наивное, и к тому же крайне искаженное переписчиками произведение, которое носит громкое название толкования на Слово св. Григория. Под последним разумеется известное Слово на Богоявление, замечательное нарисованной в нем яркой картиной древнеклассического язычества. Слово на Бого-

<sup>29</sup> Вариант у Гальковского. 45.

явление было переведено на славянский язык очень рано: до нас дошел древнеславянский перевод его по рукописи XI в., по которой он издан Будиловичем<sup>30</sup>. Но когда и кем составлено было рассматриваемое толкование на подлинное Слово Григория, об этом у нас нет точных сведений. (IX) Мы знаем только то, что Слово Григория уже на греческой почве сопровождалось толкованиями<sup>31</sup>. Рассматриваемое толкование известно по четырем спискам XIV–XVII вв.<sup>32</sup>, но эти списки не позволяют восстановить его первоначальной редакции, так как древнейший список Паисиевского сборника обнаруживает пропуски, и позднейшие содержат в себе дальнейшие вставки, относящиеся к русскому язычеству<sup>33</sup>. Из них список Новгородской Софийской библиотеки, по той же рукописи, где сохранилось Слово Христолюбца, и здесь вносит целый ряд индивидуальных вставок. Особый вид толкования представляет Чудовский список XVI в., вторая половина которого содержит, между прочим, выписки из другого поучения<sup>34</sup>. Принимая в расчет три главных списка — Паисиевский, Кирилло-Белозерский (XVII в.) и Софийский, рассмотрим по порядку все существенные пункты толкования, которыми оно отличается от подлинного Слова Григория на Богоявление.

Вступление толкования обнаруживает лишь отдаленное сходство со Словом. Толкователь, задавшись иной целью, внес в него поучительный элемент: «мы же сихъ, чада, отмѣтаем ся». Не поняв выражения «коштуною крадомо» в древнеславянском переводе Слова, толкователь или переписчики намекают на какие-то «кощунамъ злымъ кладомы

<sup>30</sup> XIII Слов Григория Богослова в древнеславянском переводе, 2.

<sup>31</sup> Тихонравов. Летописи русской литературы IV, 85; Архангельский. Творения отцов церкви I–II, 153, по рукописи Троицкой Лавры XV в.

<sup>32</sup> Толкование издано по трем спискам в Летописях Тихонравова IV, 96–105, по Паисиевскому списку в Христоматии Буслаева 528, по трем спискам в Памятниках Пономарева III, 231–235, по двум спискам в книге Гальковского. II, 22.

<sup>33</sup> Аничков. Язычество и древняя Русь, 58 и сл.

<sup>34</sup> См.: Гальковский. И, 30–35.



требы». Целый ряд подобных промахов, зависящих от непонимания славянского перевода Слова, можно указать на всем протяжении толкования, например, в переводе: не Дыева се сѣмена и крадения Критьскааго мучители — в толковании: Дыева служенья і кладенья требъ Критьскаго окаяннаго учителя; в переводе: Фрачьскыя мнимыя тайны — в толковании: Иевратьскыя сны, в переводе: Осиридово роздражение — в толковании: Осирида рождение. Мы однако же не придаем решающего значения подобным случаям искажения текста, так как текст протографа данных списков вообще был крайне искажен, и неизвестно, каково его отношение к основной редакции толкования.

Перейдем к фактическим вставкам:

- a. Мамеда, проклятаго срациньскаго жерца, еленьския любви.
- b. Афродитѣ богинѣ і Коруинѣ (Коруна же будетъ и Антихри-  
сця мати — приб. в Соф.) и Артемидаѣ проклятѣи.
- c. (требокладенѣ грому і моланьямъ) і Вилу, іже есть былъ  
идолъ, нарицаемый Виль, егоже погуби Даниль пророкъ въ  
Вавилонѣ (тѣмъ же богомъ требу кладутъ и творятъ и словень-  
скыи языкъ, виламъ и Мокошы, Дивѣ, Перуну, Хърсу, роду и  
рожаници, упиремъ и берегынямъ и Переплуту и верьтятся  
пьютъ ему въ розѣхъ, и огневи Сварожицю молятся и навѣмъ  
мѣвъ творятъ и въ тѣстѣ мосты дѣлають и колодязѣ и ина мно-  
гая же утѣхъ — приб. в Соф.).
- d. чтутся срамныя уды (в Соф. вместо этого: «въ образъ  
створены», что соответствует выражению перевода «образы  
и дѣлы») і кланяются имъ и требы имъ кладут (словѣне же  
на свадьбахъ въкладываюче срамоту и чесновитокъ въ вѣдра,  
пьютъ, от аюфильскихъ же и отъ аравитьскыхъ писаній —  
приб. в Соф.) от нихъ же Болгаре научившися, от срамныхъ  
удъ истекшую скверну вкушаютъ, рекуще, симъ вкушеньемъ  
оцѣщаются грѣси (в Соф. вместо: рекуще ... грѣси — и суть  
всѣхъ языкъ сквернѣише и проклятѣише).
- e. еюже мажутъ Екадью (в Соф. Екатию) богиню.

- f. і Мокашь (вар. Мокошь) чтут (и килу — приб. в Кир. и Соф.).
- g. Наузи смраднии.
- h. і чары (и устряча и къшь — приб. в Кир. и Соф.).
- i. (Осирида рождение) мати бо его рожаящи и оказися — приб. в Кир. и Соф. і того створиша богомъ собѣ і требы ему силны творяхут окаянніи, от тѣхъ извыкоша халдѣи, начаша требы имъ творити великия, роду і рожаницамъ по роженю проклятаго бога Осира, сего же Осирида скажут книги сорациньския (вместо трех последних слов в Соф.: скажетъ книга лъживая и сквърная срачиньскаго жърца, Моамеда и Бохмита проклятаго), яко не лѣпым проходомъ проще, но смердящим (того ради и богомъ его нарекоша — приб. в Соф.), того ради сороцини мыют оходъ, і болгаре і терканніи холми (вар. тѣркмени и комли) (и олико ихъ есть въ Върѣ той, и омытѣ то вѣливають въ рѣтъ — приб. в Соф.), оттуду ж извыкоша елени класти требы Атремиду і Артемидѣ рекше роду і рожаницѣ, таціи же егуптяне (таже римляне — приб. в Соф.), такоже і до словѣнъ доще, се словѣне і ти начаша требы класти роду и рожаницам, преже Перуна, бога ихъ, а переже того клали требу упирем і берегиням, по святомъ же крещеньи Перуна отринуша, а по Христа Бога яшася, но і ноне по украінамъ моляться ему, проклятому богу Перуну, і Хорсу, і Мокоши, і Вилу (вар. виламъ), і то творять отаі, сего не могутъ ся лишити (наченше въ поганьствѣ даже и доселѣ — приб. в Соф.) проклятаго ставленья вторыя тряпезы нареченыя роду і рожаницам, велику прелесть вернымъ крестьяномъ і на хулу святому крещенью и на гнѣвъ Богу (по святѣмъ крещеніи череву работай попове уставиша трепарь прикладати Рождества Богородици къ рожа — ничьнѣ тряпезѣ, отклады дѣюще, таковии нарицяются кормогузѣи, а не раби Божьи; и недѣли день и кланяются, написавше жену въ челоувѣчскъ образъ, тварь — приб. в Соф.).
- j. огонь творит спорыню, сушитъ і зрѣет (в Соф. вместо этого: а огонь богъ, егда съхне жито, тогда спорыню творить), того ради окаянніи полуденье чтутъ і кланяются на полѣднь обротившеся.

Послесловие: Си же повесть велика есть, но мы лености ради от многа мало избрахом. Вместо этого в Софийском списке читается: Досюдѣ беседа си бысть, досюдѣ многохъ написати, даже не-соша книги мы Царю граду, а мы высѣдше ись корабля, идохомъ въ Святую гору, нѣ то бяше велико слово, нѣ дотудѣ написахъ.

Как видно из предыдущего, лишние против подлинника Слова места касаются религий разных народов. Толкователь обладал некоторыми сведениями в области мифологии славянских народов, хотя часть этих сведений довольно сомнительного характера. Любопытно, что толкователь задался целью установить преемственную связь между почитанием судьбы «рода и рожениц» у разных народов (i). Он производит его со времен египетского Осириса, миф о рождении которого ему был известен. Через посредство халдеев, греков и египтян родопочитание, наконец, дошло до славян. Стремление выяснить, кто у кого научился идолопоклонству и разным суевериям, присуще древним историкам. Так, Георгий Амартол интересуется судьбами астрологии, «рождествословия» (в переводе на старославянский) у разных народов. Изобретение этой науки приписывается Невроду, который «созда Вавилонъ градъ и напервѣ показа ловы дѣяти и волшвения Персяномъ, быс старей, научивъ я звѣдозаконью, звѣдословію и небеснымъ движаниемъ, отражающѣмъ ся вся, яко и что имъ хоцетъ быти; от тѣхъ елини рождество-словью научившеся начаша бывающѣмъ от звѣздъ движание нарицати не точю звѣдозакония и звѣдословія, волшвения от магусѣянъ, иже от персянъ начать, ибо персяне магогъ от земець наричются, ти же Неврода глаголюще о божеству, и бывъшую ему въ звѣздахъ небесныхъ наричють Ориона»<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> По рукописи Московской Духовной Академии № 100, л. 19г. — 20-а Максим Грек в послании о Фортуне, Сочинения I<sup>2</sup>, 358, приводит такие же мысли о происхождении астрологических учений: Зороастр и персидские волхвы, «научиша небеснымъ и звѣзднымъ движениемъ строитися челоувѣскимъ всѣмъ вещемъ... юже прелестъ пріяха убо вседушно египтяне, а отъ нихъ же еллини».

Нам кажется, что толкователь, излагая историю непонятного ему почитания судьбы, сознательно или машинально, на память, руководствовался изложением «рожествословия» у какого-нибудь древнего хронографа вроде хроники Георгия Амартола. Богиня Артемида, поставленная в связь с родопочитанием, упоминается, кроме того, в другой вставке (**б**), вместе с вымышленной, благодаря непониманию оригинала<sup>36</sup>, Корунной, и с Афродитой, имя которой приводится несколько ниже и в подлинном Слове Григория. Вставление Артемиды мы не считаем случайной прихотью толкователя. Необходимо предположить, что он пользовался каким-нибудь другим источником вроде, например, того толкования на Слово Григория, славянский перевод которого сохранился в Лаврской рукописи XV в.<sup>37</sup> и в котором культу Артемиды отводится видное место в числе Лакедемонских обрядов: «Лаконе же чтуть Артемиду, празднующе ей, краючеся съ ножи до крови, исполняяють капища кровию». Под влиянием того же источника была внесена вставка е, но Артемида здесь заменена Гекатой. Очевидно, из того же источника стало ясно, что с точки зрения греческой религии можно было смешивать друг с другом Артемиду и Гекату, обеих богинь луны.

Из остальных вставок, касающихся неславянской мифологии, вставка (**с**) о Виле (кн. Дан. прор. 14:3) опять указывает на то же историческое сочинение, из которого толкователь черпал сведения о родословии. В Хронике Амартола читаем в той же связи: «емуже Арееви первое столпъ поставиша асурии яко богу, донынѣ поклоняються и наричють персьскы и Валъ богъ, еже сказаемо аривѣискыи богъ, егоже и Данилъ поминаеть»<sup>38</sup>.

Приведенный в связи с культом рода (**і**) рассказ о магометанском предании отражает тот же источник, который

<sup>36</sup> Из слова «корувантии» — куреты; ср. Аничков. 380.

<sup>37</sup> Архангельский. Назв. соч., 153.

<sup>38</sup> Хроника Амартола, лист 21-а.

оставил след в летописной Речи философа: «Си бо омывають оходы своя, поливавъшеся водою и въ рѣтъ вѣливають и по брадѣ мажутся, наричюще Бохъмита»<sup>39</sup>. Как видно, ближе всего к Речи философа стоит список Софійский. Это все приведено с очевидной целью выставить астрологический культ в возможно отталкивающем свете. Источник, близкий к Речи философа, истолкован еще для вставки **d**, касающейся болгарской религии: болгары, по летописи, «отъ съвѣкупления мужьска и женьска вѣкушаютъ». Косвенным подтверждением служит добавочная фраза Софійского списка: «и суть всѣхъ языкъ сквернѣише и проклятѣише», которой соответствует летописное выражение о болгарях «иже суть проклятии паче всѣхъ челоуѣкъ». Относительно вставки **j**, приведенной в связи с культом Нила, у нас нет данных определить, какой народ здесь имеется в виду.

Вставки **f, g, h** — русского происхождения. Что обозначает «кила» (f), мы сказать не можем. (X) Можно думать, что слово вставили переписчики, желая дать посильное объяснение непонятных для них «малакии» и «буякини», восходящих, кстати, к подлинному Слову Григория: *μαλαχίαν, υρασὺττηα*. Благодаря созвучию с Малакией сюда попала Мокошь. Напомним, что загадочная «кила» вместе с «буякиней» встречается в так называемом Летописце патриарха Никифора по списку Никифоровской библиотеки (XV в.) там, где приводятся отрывки из Хроники Амартола, относящиеся к описанию египетской религии<sup>40</sup>. «Нилу рѣцѣ и чесновиту и луку и вилямъ и кили, глаголемой буякинѣ (в толковании: *i* малакию велми почитают, реку щю буякини)».

Русское продолжение вставки **i**, сочиненной с целью установить генетическую связь астрологии у разных народов, представляет любопытную попытку разделить русское языче-

<sup>39</sup> Повесть временных лет по изданию *Шахматова*. 105.

<sup>40</sup> Чтения в Обществе истории и древностей российских 1898, IV, 5.

ство на искусственные периоды: а) упырей и берегинь; б) родопочитания; в) Перуна. (ХІ) Факты современного язычества (ср.: і ноне по українамъ) немногим отличаются от фактов, известных нам уже из Слова Христолюбца. Основываясь на этом сходстве, простирающемся до второстепенных выражений<sup>41</sup>, можно поставить вопрос, не находился ли автор или редактор толкования под влиянием указанного произведения. Несколько полнее представлены факты Слова Христолюбца в прибавлениях Софийского списка: здесь назван Сварожичъ (с), упомянуты «чесновитокъ» и фаллический обряд на свадьбах (d). В Софийском списке заключается, кроме того, ряд совершенно новых данных. Действительные ли божества скрываются под названиями Дивы и Переплута, или здесь первоначально читалось что-нибудь другое<sup>42</sup>, мы не беремся судить. Может быть, Дива из Δίος. С другой стороны, она может быть просто та дева — богиня (Афродита), о которой в Слове Григория упоминается дважды, но с применением этого эпитета к славянской Мокоши: Мокоши-деве. Несомненно, что составитель Софийского списка (или его протографа) черпал из какого-то постороннего источника, иначе нельзя объяснить, например, неуместного повторения того же перечня славянских божеств, который в том же Софийском списке, согласно всем остальным спискам, приведен на соответствующем месте ниже. Обратим только внимание на то, что все дополнительные данные Софийского списка, кроме «Дивы», встречаются в «Слове о томъ, како первое поганіи веровали въ идолы», современном Софийскому списку (см. ниже). Можно еще указать, что почитание олицетворенного Воскресенья составляет предмет специального поучения (см. ниже). Но помимо этих данных, позволяющих предположить пользование посто-

<sup>41</sup> В Слове Христолюбца: въ прогнѣванье Богу; в толковании: на гнѣвъ Богу.

<sup>42</sup> Фраза, характеризующая культ искомого Переплута: «и верьтчеся пьють ему въ розѣхъ», представляется сильно искаженной.

ронными источниками, в Софийском списке, несомненно, заключаются и древние черты подлинного толкования. В нем одном сохранилось любопытное известие, что толкование было составлено во время путешествия морем на Святую гору, в виде извлечения из более обширного Слова.

Можно ли на основании приведенного материала сделать вывод о том, как возникла первоначальная редакция толкования? Данные дошедших до нас списков указывают на грубое непонимание древнеславянского перевода Слова Григория; этот факт говорит в пользу славянского происхождения толкования. Но против такого заключения имеется вполне основательное возражение: ведь грубые ошибки могли попасть в один лишь протограф известных нам списков, между тем как другие списки могли передать текст правильно, согласно тексту перевода Слова. Поэтому придется обратиться к содержанию вставленных дополнений. С скромные сведения в области неславянских религий не предполагают особенно широкого образования, которое представлялось бы недоступным для славянина, в частности, для русского. Вставки о Мухамеде и обрядах восточных болгар могли быть сделаны доступными на Руси средствами (Речь философа). С другой стороны, писать о болгарских мерзостях не мог, например, болгарин. Перечень русских богов непременно взят из русского сочинения (одной из редакций Слова Христолюбца), причем русский человек мог заменить вил берегинями. Но как согласовать с гипотезой о русском происхождении толкования те немногие его элементы, которые обязаны более тонкому знанию классической мифологии? Для этого необходимо допустить, что тот древнеславянский перевод Слова, которым пользовался толкователь, по крайней мере, в одном месте сопровождался толкованиями (подробности культа Артемиды — Гекаты). (XII) На подобное снабженное толкованиями сочинение намекает и то выражение, которым автор в конце указывает на свой источник: «си же повесть веліка естъ; нѣ то бяше велико слово». Из

этой великой «повести» русский человек, находясь на пути к Святой горе, на корабле, наскоро сделал свое извлечение, пополнив его сведениями и рассуждениями, касающимися родного ему русского язычества «но і ноне», «і то творять отаі»). Начатую им самостоятельную работу охотно продолжали позднейшие переписчики. Время написания первой редакции не поддается точному определению. До ее появления была уже составлена русская редакция Слова Христолюбца.

Более или менее достоверный мифологический материал толкования заключается, следовательно, в следующем: на Руси по окраинам молились Перуну, и когда-то в дохристианскую старину клали требу упырям и берегиням, под которыми надо разуть души злых покойников и утопленниц. В Софийском списке упоминается еще какой-то Переплут, (XIII) в честь которого пили. Имя это, несомненно, искажено переписчиками. Там же назван культ огня — Сварожича. К почитанию мертвых относится еще указание того же Софийского списка, по которому умершим «навѣмь» устраивают баню и делают им какие-то мосты. Об этом дает нам более подробные сведения приводимое ниже «Слово, како первое погании веровали въ идолы».

Слово св. отца нашего Іоанна Златоустаго,  
Архiepископа Костянтина града, о томъ,  
како первое погании веровали въ идолы и требы имъ клали  
и имена имъ нарекали, яже и нынѣ мнози тако творять  
и въ крестьянствѣ суще, а не вѣдають,  
что есть крестьянство

Выставление авторитетного имени популярного учителя церкви в заглавии этого компилятивного Слова оправдывается тем, что вторая половина Слова целиком выписана из Слова о лжепророках, приписываемого Златоусту<sup>43</sup>. Это позднее Слово направлено против мнимых христиан, которые поддер-

<sup>43</sup> См.: Гальковский. II, 56.



живают сношения с язычниками; для характеристики язычества в Слове перечисляются различные виды дохристианских заблуждений. Что же касается до первой половины рассматриваемой компиляции, то она составлена автором на основании разных источников: здесь мелькают выражения Библии, выписки из разобранного выше толкования на Слово Григория и из Слова Христолюбца. Но между выписками из названных произведений попадают ценные самостоятельные добавления и собственные наблюдения неизвестного русского компилятора. Так как компиляция дошла до нас в единственном списке Новгородской Софийской библиотеки, XIV–XVI вв.<sup>44</sup>, о времени ее составления можно судить лишь гадательно: она появилась после толкования на Слово Григория, по всей вероятности, не раньше XIV в. (XIV)

Компилятивный характер рассматриваемого «Слова» отражается в самом заглавии: слова «о томъ, како первое погании ... идолы и требы имъ клали ... и нынѣ мнози ... творять», несомненно, навеяны заглавием толкования на Слово Григория<sup>45</sup>.

Во вступлении автор, со ссылкой на ап. Павла (Римл. 1:21, 25–27, 32)<sup>46</sup>, обращается к недостойным священникам, которые не хотят поучить маловерных, но «угодная имъ творять, чреву работаютъ, а не Богу» (ср. Фил. 3:19)<sup>47</sup>. Люди, забыв Бога<sup>48</sup>:

«приступиша къ идоломъ и начата жрети молнии и грому и солнцю и лунѣ, а друзии Перену, Хурсу, виламъ и Мо-

<sup>44</sup> Список издан Тихонравовым. С. 107, Пономаревым. С. 237 и Гальковским. С. 59.

<sup>45</sup> Аничков. Язычество и древняя Русь, 87.

<sup>46</sup> Ср. Аничков. 88.

<sup>47</sup> Схожие выражения встречаются в Слове о лжепророках, см.: Творения Иоанна Златоуста в русском переводе. Часть 8, 2, 699 (1914); ср. дальше Измарагд первой редакции, глава 71 и Яковлев. К литературной истории древнерусских сборников 127 сл.

<sup>48</sup> Для наглядности мы отметили курсивом места, взятые из толкования на Слово Григория, а разрядкой — выражения Слова Христолюбца (прим. В.И. Мансикки).

коши, *упиремъ и берегынямъ*, ихже нарицають три девять сестриницъ, а инии въ Сварожица вѣрують и въ Артемиду, имже невеглаши челоувѣчи молятся и куры имъ режутъ. О убогая курята, иже не на честь святымъ породися, ни на честь вѣрнымъ челоувѣкомъ, но на жертву идоломъ режутся! И то блутивше сами ядятъ. И инѣми въ водахъ потапаемы суть. И друзии къ кладязѣмъ приходяще молятся и въ воду мечють Ве-леару жертву приносяще. А друзии огнѣви и камениу и рѣкамъ и источникомъ и *берегынямъ* и въ дрова, не токмо же преже *в поганѣ-ствѣ*, о мнози и *нынѣ* то творятъ, а крестьяны ся наричающе, *мосты* и просветы и бѣдѣлики, и чересь огонь скачють, мнящеся крестьяны, а поганьская дѣла творять. *Навѣмъ мовѣ творять* и попель посреде сыплють и проповедающе мясо и молоко и масла и яйца и вся потребная бесомъ, и на печь и льюще въ бани, мы- тия имъ велятъ, чехоль и убрусь вѣшающе въ молвици (вместо: мовниці). Беси же злоумию ихъ смѣющеся, поропрыщются в попелу томъ и следъ свои показывают на прощение имъ. Они же видѣвше то отходить, поведаяще другъ другу, и то все проповѣданье сами ядятъ и пиятъ, ихже не достоинъ ни псомъ ясти. О злая дияволя прельсть, иже ни погании того не творять. А друзии вѣрують въ Стрибога, Дажьбога и *Переplутa*, иже *въртячеся ему пиятъ в розньхъ*, забывше Бога, створившаго небо и землю, моря и реки и источники, и тако веселящеся о идолѣхъ своихъ».

Исключив из вышеприведенного все то, что относится к литературной традиции, как почитание огня (Слово Христолюбца), колодцев, воды и растений «дров» (Начальный свод), культ Стрибога, Дажьбога (Начальный свод) и «Переplутa» (Толкование на Слово Григория), мы вправе считать все остальное за факты русской действительности, самостоятельно подключенные каким-нибудь русским ревнителем христианства, быть может, самим автором компиляции. Наиболее важны следующие факты. Принося жертвы духам, русские резали или топили в воде кур, причем резаных кур они ели сами. Здесь автор пользуется словом «блутити» в значении «приносить в жертву». Это древнее слово, которого нет в Словаре Срезнев-

ского, сохранилось только в сербохорватском языке в измененном значении «нести вздор, говорить не к месту»<sup>49</sup>. Мы склонны думать, что слово относится к числу древнегерманских заимствований, восходя к древнегерманскому *biota* «приносить в жертву» (ср. др.-исл. *blóta* [по книге] «приносить в жертву», «*idolis sacrificare, idola colere*», др.-исл. и др.-англ. *blót* «жертва», «*sacrificium cruentum*», готск. *blótan* «поклоняться, приносить в жертву», др.-датск. *blote* «приносить в жертву», др.-норв. *blóta* «приносить в жертву»)<sup>50</sup>. Развитие значения «жертвовать» в «нести вздор» («говорить не к месту») не кажется неестественным. Если это сопоставление верно, мы имеем перед собою факт, свидетельствующий о германском воздействии на древнеславянскую религиозную культуру. (XV)

Далее описываются обряды, входящие в культ умерших. Но прежде чем остановиться на этих обрядах, мы должны привести т.н. Чудовский список распространенной редакции Толкования на Слово Григория, так как в этом списке заключается в качестве вставки более полный вид приведенного описания культа мертвых. Индивидуальные глоссы этого списка, относящегося к XVI в. и изданного Гальковским (с. 32), мы обозначим разрядкой:

«Вѣрують упиремъ и младенци знаменають мертвы, и берегениямъ, ихже нарицають 7 сестрениць, а друзии вѣрують въ Сварожитьца и Артемида и Артемидию, имже челоуѣци невеликии молятся и куры имъ рѣжють и то блутивше тоже сами ядятъ. О убогыя кокоши, яже не на честь святымъ породистыя, не на честь вѣрнымъ челоуѣкомъ, о убогая курята, яже на жертву идоломъ рѣжются, инии въ водахъ потапляеми суть, а инии къ кладеземъ приносяще молятся и в воду мечють, Велеа-

<sup>49</sup> *Karadschitsch Vuk. Lexicon serbico-germanico-latinum; Iveković und Broz. Rječnik hrvatskoga jezika.*

<sup>50</sup> *Vgl. Feist. Etymologisches Wörterbuch der gotischen Sprache; Haldorsen. Lexicon islandico-latino-danicum; Kalkar O. Ordbog til det aeldre danske sprog; Jonsson. Oldnordisk Ordbog s.v.*

ху жертву приносяще, а друзии подъ овином и въ повѣ-  
техъ скотяхъ молятся, аки погании, а инии требами  
мерзѣкими молятся блутивше, а инии пьютъ куски  
и ростѣкы луковыми, и кутну богу и велѣ богыни и  
ядрѣю и обилухѣ и скотну богу и попутнику и лѣсну  
богу и спорынями и спѣху, аки безаконѣнии елени и  
халдѣи, многомъ богомъ молятся; они бо незнающий  
Бога се творять, а си не токмо Бога знающъ, нѣ и  
крестяне ся нарицающе, а горши поганыхъ суще дѣла  
творяще, да тѣмъ горше ихъ муку приимуть. А друзии  
огневи и камению и рѣкамъ и источникомъ, не токмо же то въ  
поганьствѣ творяху, но и мнози нынѣ то творять, крестяне  
ся нарицающе, а дѣла сотонина творять, мосты чинять  
по мертвыхъ и просветы и бѣланикъ, и биричѣмъ игра-  
ють и шахы и лѣкы и тавлѣи и чересь огнь скачють, коли  
громъ гримить, и воду къ кутѣи заупойнѣи и став-  
ляютъ на столци и сметѣе у воротъ жгутъ в Великий  
четверть, молвящъ тако у того огня душа приходяще  
огреваются. Мняще ся крестяне, а поганьская дѣла творя-  
ще, и попеломъ посреди сыплютъ, проповѣдаютъ мясо, молоко,  
масло, яйца и вся потребная бѣсомъ, на печь льютъ, мыться имъ  
творяще, чехлы и убрусъ у мѣвницѣ вѣшаютъ, мывшеся цѣлу-  
ють переть и кланяются. Бѣси же злоумью ихъ смѣющеся по-  
рѣпрются въ попеле томъ и слѣды своя покажутъ имъ, на  
прельщение имъ; от нихже видѣвше то, отходятъ повѣдающе дру-  
гъ другу, и то все проповѣданое сами ядятъ, пьютъ, ихже не-  
достойтъ ни псомъ ясти. О злая дѣволя прелесть, иже ни погании  
того не творять, что крестяне творять. Друзии вѣрують въ  
Стрибога и Дажьбога и Переплута, иже вертячеся и пьютъ ему  
въ розѣ, инии вѣрують въ сны, въ кошъ, въ устрячу, въ  
уроки, въ ворожю, въ кобление и наузы носятъ и на  
дѣти вяжутъ и ногти обрѣзавше кладутъ и за надра-  
мецють, а ножнии на голову, и пиво варяще соль сы-  
плютъ в кадъ, и уголь мечють, забывше Бога, створшаго  
небо и землю, моря и рѣкы, источники, и тако веселящее о дѣлахъ  
своихъ, не помняще слова реченаго: солнце сияеть на праведныя  
и не на праведныя и грѣшныя».

Потом в Чудовском списке помещается отрывок толкования, касающийся культа Нила и огня. Затем продолжается самостоятельная часть списка:

«А се иная злоба въ крестьянех: ножемъ крестять хлѣбъ, а пиво крестять чашею и а инымъ чимъ; а се поганьскы творять: смокочють къ пиву или к меду, и се поганьская жертва, оже что прокынется или прольется, то они припадше на колѣнях, аки пси, пьютъ или воду; а се поганьскы творять: водять невесту на воду, даюче замужъ, и чашю пьютъ бѣсомъ и кольца мечють в воду и поясы. О злое дѣло крестьяномъ се творити».

Как видно из более полной редакции, «мосты», «просветы» и «бделники» делались по умерших. Из этих названий «бделники», несомненно, обозначают «бдение при покойнике», ср. приведенное выше бѣдѣти «vigilare». Тот же самый обряд скрывается, по нашему мнению, под названием «просветы». Украинцы до сих пор называют бдение при покойнике, когда всю ночь в избе горит свет и около мертвеца жгут свечи, «посвітини» или «свѣчіня» (от «світ»)<sup>51</sup>. Что значит «мосты», не совсем ясно. (XVI) Если придать решающее значение чтению Софийского списка Толкования на Слово Григория «въ тѣстѣ мосты дѣлають и колодязѣ», то здесь имеются в виду какие-то специальные печеня, посвященные умершим, с целью облегчить им переход на тот свет вроде теперешних печеных из теста «лестниц», употребительных при весенних обрядах в честь умерших (см. в другом месте). С другой стороны, нельзя не упомянуть о действительных мостах, устраиваемых нынешними белорусами в память об умерших через ручейки и мокрые места (см. в другом месте). Ясно, что «чересь огонь скачють» в той же связи относится к очистительным церемониям культа мертвых. Чрезвычайно ценны для нас сведения о том, как в старину умершим устраивалась баня — обычай, который местами сохранился до наших дней. Для того, чтобы по следам узнать

<sup>51</sup> Етнографічний Збірник. XXXI–XXXII, 248, 227.

приход мертвых, в бане сыпали пепел. (XVII) Тут же устраивалась для невидимых гостей трапеза из мяса, молока, масла и яиц, причем употребляется слово «проповѣдати» (обычно — «объявлять», «предсказывать») в необычном значении «приносить в жертву». Для пользования духов в натопленной бане оставляли воду, полотенце и нижнее белье (чехол, см.: Срезневский), и велели им мыться.

В Чудовском списке прибавлен целый ряд новых подробностей из области древнерусских обрядов и поверий. Жаль только, что описание этих поверий местами испорчено переписчиками. Таким образом, остается непонятным одно из самых любопытных мест списка, где приводятся имена доселе неизвестных мифологических существ. Наряду с Домовым (кутный бог), хлевником, которому молились как раз «в повѣтех скотьях», и лешим, сохранившимся в предании до сих пор, здесь упоминаются какие-то вела богиня, Ядрѣй, обилуха и попутник. Из них вела напоминает «вилу» вышеприведенных поучений; в Слове Христолюбца вилы прямо названы богинями. На зависимость от Слова Христолюбца указывают и другие черты: моление под овином (XVIII) и употребление лука. Возможно, что под попутником и (о)билухой подразумеваются растения, пользующиеся суеверным почитанием<sup>52</sup>. Интересны еще сопоставление упырей умершим младенцам и новые подробности из культа умерших. Упоминаемые в этой связи игры, по всей вероятности, входили в состав «бдѣльников», как до сих пор украинцы во время бдения при покойнике проводят время в разных играх<sup>53</sup>. Воду ставили к поминальной кутье, очевидно, для невидимой души. Огонь жгли в Великий

<sup>52</sup> Нелишним считаем напомнить, что по Хронике Амартола восточные народы оказывали божеские почести разным растениям и зельям. Недаром в Чудовском списке указывается на пример эллинов и халдеев. Названные в списке «спорыни» и «спѣхъ», быть может, являются отзвуком того места Толкования, где говорится об огне, творящем «спорыню».

<sup>53</sup> Етнографічний Збірник. XXXI–XXXII, 248, 227.

четверг у ворот с целью предоставить приходящим душам случай обогреться. Обычай известен и теперь (см. в другом месте). Также известны до сих пор многие поверья и обычаи, отмеченные в конце списка.

Рассмотренное описание устраиваемой для мертвых бани встречается еще в одном поучении «о постѣ к невѣжамъ в понедѣлокъ второй недѣли». Здесь мы опять встречаем новые подробности, причем обряд приурочен к Великому четвергу, который день вообще в старину (отчасти и теперь) считается традиционным днем общения с умершими предками. Считаем нелишним привести это поучение здесь.

#### О ПОСТѢ К НЕВѢЖАМЪ В ПОНЕДѢЛОКЪ ВТОРОЙ НЕДѢЛИ

Слово к невежам, дошедшее до нас в единственном списке XVI в. и изданное Гальковским<sup>54</sup>, носит признаки поздней компиляции, в которую отрывок о почитании мертвых внесен был в качестве вставки. Фраза, предшествующая этой вставке\*, и весь конец, непосредственно начинающийся за вставкой, выписаны из отдельного Слова о посте, почти буквально совпадающего с поучением «о посте о велицѣмъ» в Златой Цепи Троицкой Лавры<sup>55</sup>, и отчасти отражающегося в позднем, компилятивном поучении Измарагда 1-й редакции под заглавием «Слово св. отецъ о постѣ устава церковнаго»<sup>56</sup>. (XIX)

После стройного вступления, основной мыслью которого является увещевание делать добро и остерегаться от зла, компилятор останавливается на несоблюдении поста в Великую субботу<sup>57</sup> и вслед затем вносит длинное повествование о том, что делается в Великий Четверг:

<sup>54</sup> С. 14. Издатель несправедливо относит «Слово» к XIII веку.

\* Мнози же отъ чловѣкъ погубляютъ мзду свою.

<sup>55</sup> См.: Гальковский. 12, 232.

<sup>56</sup> См.: Гальковский. 12, 148.

<sup>57</sup> Ср.: Поучение о постѣ о велицѣмъ.

«Въ святыи Великии Четвертокъ повѣдають мрътвымъ мяса и млеко и яйца, и мылница топят, и на печь льютъ, и попелъ посреда сыплютъ слѣда ради и глаголють: «мыитесь», и чехли вѣшаютъ и убрусы и велятъ ся терти. Бѣси же смяются злоумию ихъ и вѣлѣше мыются и порплются в попели томъ, яко и кури слѣдъ свой показываютъ на попель на прелщениѣ имъ, и трутся чехлы и убрусы тѣми, и проходятъ топившей мовниці, и глѣдають на попель слѣда, и егда видѣтъ на попели слѣдъ, и глаголють: «приходили к намъ навѣя мытсѣ». Егда то слышать бѣси, и смяются имъ и глаголють: сѣи чловѣци наши десятичѣны сѣи, и всю нашу вѣлю творятъ и угоднаа наша сѣвршають, съ сими чловѣкы намъ пожити, по что ны иныхъ искати мимо сѣихъ, у сѣихъ бо естъ всего досѣти, и пити и асти, и здѣ же и мяса приповѣдаютъ намъ, здѣ же сыри, здѣ же масло и яйца и добрая плутки и короваи и велѣя мосты и просветы великія и чаши медвенныя и пивныя и иноу все добра неменимъ (?) иже приповѣдають ... Мы же походили по болгаромъ, мы же по половцѣмъ, мы же по чюди, мы же по вятичемъ, мы же по словѣномъ, мы же по инымъ землямъ, ни сякихъ людіи могли есмы найти ... Не се ли зло, еже такову честь творятъ бѣсомъ на погибѣньіе собѣ, но се паки проклятіе творятъ, еже та мяса при- повѣдають мертвымъ въ четвертокъ, и паки скверное то приповѣданіе въ Воскресѣніе Господне ядятъ сами, ихъ же не достояло и псомъ ясти».

Окончание, восходящее к Слову о постѣ, является продолженіемъ мысли о соблюденіи поста в Великую Субботу и об умеренномъ празднованіи Воскресѣнія Христова.

Какъ видно изъ приведеннаго отрывка, описаніе культа мертвыхъ отличается отъ соответствующаго места предыдущихъ поученій и большѣй детальностью, и риторикой обличенія.

Спрашивается, какое изъ известныхъ намъ поученій представляетъ первоначальный видъ данного описанія? Мы думаемъ, что искомая первоначальная версія восходитъ к не дошедшему до насъ обличительному произведенію и что въ этомъ последнемъ заключались некоторые черты, которые уцѣлели лишь въ позднемъ «Словѣ къ невѣжамъ». К числу подобныхъ характерныхъ чертъ, упущенныхъ въ остальныхъ версіяхъ, относятся: 1) Приуроченіе



описания к Чистому четвергу и 2) фраза: «и глаголють: приходили к намъ навья мыться», вместо которой в других версиях встречается явно скомканное выражение: «поведающе друг другу». (XX) Ближе определить состав и характер исчезнувшего произведения, к которому восходит интересующее нас описание, не представляется возможным. Мы не знаем, было ли оно направлено специально против языческих пережитков или же оно было посвящено вопросу о соблюдении постов и исполнении других христианских обязанностей, причем специальное указание на почитание мертвых могло входить в предписания, касающиеся Страстной недели.

### Слово св. Иоанна Златоустаго

#### О ЛЕЧАЩИХСЯ В БОЛѢЗНИ ВОЛХВОВАНИЕМ И НАУЗЫ

Литературные источники настоящего поучения известны<sup>58</sup>. Перед нами компиляция, составленная неизвестным русским автором главным образом из отрывков 6-го Слова Иоанна Златоуста «на иудеевъ», приведенных в Пандектах Никона Черногорца (47 слово). (XXI) Дополнительными источниками поучения исследователи считают Златоструевское «Слово о болѣзняхъ утѣшно и о врачехъ»<sup>59</sup>, подлинное Слово Златоуста на иудеев, обработку которого представляет названный труд Никона, и существовавшее в отдельном виде краткое Слово о волхвах<sup>60</sup>. Ввиду того, что указанное Златоструевское слово само возникло под влиянием Пандект Никона, вопрос о его влиянии на рассматриваемую компиляцию можно оставить в стороне: общие ему и разбираемому поучению выражения могут восходить к общему источнику, к Пандектам Никона. Точно так же гипотезу о пользовании подлинным 6-м Словом Златоуста мы признаем слишком мало

<sup>58</sup> Архангельский. Творения отцев церкви IV, 103 и сл.; Гальковский. 117.

<sup>59</sup> Архангельский. Указ. соч.; Гальковский. 118.

<sup>60</sup> Гальковский. 118.

обоснованной: мы не располагаем убедительными данными для того, чтобы допустить знакомство русского компилятора с подлинным «Словом на иудеевъ». (XXII) Что касается, наконец, Слова о волхвах, написанного независимо от Пандект, то связь между этим Словом и нашим поучением не подлежит никакому сомнению: в поучении есть вставка, которая почти дословно передает содержание Слова о волхвах. Поэтому необходимо вместе с Яковлевым и Гальковским допустить, что, несмотря на краткость и отрывочность указанного слова, оно составляет отдельное произведение, которое впоследствии было вставлено в разбираемое поучение<sup>61</sup>. Слово дошло до нас в Златой Цепи XIV в.<sup>62</sup> и Измарагде первой редакции (гл. 56), вторая редакция последнего произведения вместо слова содержит рассматриваемое поучение (гл. 10).

В Слове о волхвах приводится эпизод из жизни царя Охозии (IV Кн. Царств, глава 1). Затем автор обращается к читателям с кратким увещанием не прибегать к помощи волхвов:

«сынове мои, ходивше преже времени к волхвомъ, да не отметници Божии явитесь, святїи бо апостоли и святїи отци проклали волхвования, тако же проклали и на 7-й сборъ и отъ причастья отлучили, и иже к нимъ приходили, и держати имъ велѣно опитомья, како вы имъ избыти грѣха то тяжкаго».

Содержание поучения для «лечащихся в болезни волхованием и наузы» состоит в следующем. Во вступлении, представляющем более или менее близкое сходство с Пандектами, проводится мысль, что христианину не подобает обращаться к волхвам: «егда бо в недугъ лють впадеши, и мнози прщутъ нудяще тя, ови к чародѣмъ, ови къ волхомъ, ты же о Бозѣ уповай и терпи».

За вступлением вносится вставка: Слово о волхвах. Далее автор, возвращаясь к своему главному источнику, Пандектам,

<sup>61</sup> Яковлев. Указ. соч., 94.

<sup>62</sup> По Златой Цепи издано Гальковским. 121.

то буквально, то с небольшими изменениями выписывает из него то место, где приводятся примеры долготерпения: пример Иова, который «не потребова волхвованиємъ цѣлбы»<sup>63</sup>, пример евангельского больного, болевшего 38 лет и не искавшего ни врачей, ни чародеев, и пример Лазаря. Относительно последнего в Пандектах говорится, что он «не врачевъ взыска, не пластыря приложи, не волхвовъ двигну, не чаровникъ к себѣ призва, ни инѣихъ киихъ възбранаемыхъ». Автор поучения довольствуется первой фразой: «а врачевъ не взыска». А мы, замечает по этому поводу автор, «аще и мало поболимъ, то зелейники и волхвы в дома своя приводимъ».

В Пандектах вместо этого читаем: «мы же огня ради (вар.: трясавицы ради) или струпъ, течемъ в сонмища, и зелейники (вар. чародея) и волхвы (вар. обоаники) в дома своя зовущее». В заключение автор, несколько переделав конец Пандект, убедительно просит, во избежание вечной муки, отказаться от помощи волхвов:

«Помысли убо, яко не отъимуть болѣзни чаровницы, но точию грѣхъ есть великъ и лют Бога бо оставя, к бѣсомъ течеши».

Кроме приведенных указаний на существование волхвов, чародеев и зелейников, к которым обращались<sup>64</sup> в случаях болезни, следует еще отметить слово «наузы», встречающееся в заглавии поучения. Очень может быть, что в не дошедших до нас списках действительно заключались указания на наузы. В одтверждение можно сослаться на Пандекты, в которых наряду с волхвованием и «обоаниемъ» упоминаются «на выи обѣшения» и по которым евангельский больной не «тече къ влѣхвомъ, не прииде к обоаникомъ, ни навяза на выи носимаа»<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Эта фраза прибавлена автором настоящего поучения.

<sup>64</sup> Слово о волхвах существовало уже в XIV в., между тем как древнейшие списки распространенного Измарагдовского поучения относятся к XV в.

<sup>65</sup> Архангельский. Там же, по Соловецкой рукописи XVI в.; ср.: Гальковский. 119.

## СЛОВО СВ. ОТЦА МОИСЕЯ О РОТАХЪ И О КЛЯТВАХЪ

Статья о ротах встречается в Измарагде первой редакции. В отдельном виде она дошла до нас в двух рукописях XIV в., в Паисиевском сборнике<sup>66</sup> и Хлудовском сборнике<sup>67</sup>, где она механически вставлена в другое поучение того же (?) Моисея «о безвъременнѣмъ пьянствѣ». Автором Слова считают Новгородского архиепископа Моисея (умер в 1362 г.)<sup>68</sup>.

Пользовался ли Моисей для первой части Слова другими источниками, кроме Священного Писания, мы не знаем. К последнему восходят начало и ссылка на пророка Захарию (Зах. 5:1–3). Во второй половине автор, совершенно умалчивая о «ротах», останавливается на других грехах:

«Ему же и другая подобна вина: жертвы приносят бѣсомъ, недугы лѣчать чярами и наузы и немощнаго бѣса, глаголемаго трясею, мнѣть ся прогоняще нѣкими ажими писмены, проклятых бѣсовъ, и елиньских пишуще имена на яблоцѣхъ, и покладаютъ на святѣй трапезѣ в год литургия, и тогда ужаснуть ся страхом анельска воинства, и того ради разгнѣвленъ Господь Богъ не пускаетъ дожда на землю ... яко велми претить Господь Богъ святыми своими, и не велить чарами недугъ лечит, ни наузы, ни бѣсъ искати, ни [въ] стрѣчу вѣровати, или в ловы идуще, или на куплю отходяще, или от князя мѣлости хотяще, не велить чародѣяннемъ и кобьми ходяще, сихъ искати, аще кто от крестьянъ въшествуя (вар. волхуя) и кобленія творя, горше поганых осу-  
дать ся, таковыи аще покаяния о том не **примуть**, ни останутъ ся».

Вторая половина приведенного отрывка, начиная со слов «и того ради», обнаруживает более или менее близкое сходство со «Словом о казнях Божіихъ» (см. выше), поэтому позволим

<sup>66</sup> Срезневский. Древние памятники, 275. В немецкой рукописи (с. 140, сн. 3) добавлено: «Древние памятники русского письма», 275.

<sup>67</sup> Изд. А. Поповым в Первом прибавлении к описанию рукописей Хлудова. 56 и Гальковским. 136.

<sup>68</sup> Гальковский. 135.

тельно предполагать знакомство автора с этим популярным произведением. Но автор взял из него только общую идею, воздерживаясь от рабского заимствования. Возможно, что к тому же источнику восходят воспоминания о вере во встречу, о чародеянии и «коби». С другой стороны, следует отметить, что в списке Хлудовского сборника нет благочестивых рассуждений, точно так же как нет в нем и ссылки на Захарию. Ввиду этого возникает вопрос, — не вставлены ли указанные места в Слово Моисея позднейшим редактором, тем более, что они входят в состав другого самостоятельного произведения, посвященного той же теме, — Слова Златоуста о клянущихся во лжу<sup>69</sup>, которое помещается в Измарагде второй редакции. Из того же общего источника отрывок «о Захаріи и ротахъ» попал в Измарагдовское «Слово св. отецъ, како жити христіаномъ» (гл. 126)<sup>70</sup>. Заметим еще, что отрывок о суевериях с небольшими изменениями вошел и в другое «Слово св. отецъ, како жити крестьяниномъ», помещенное в той же второй редакции Измарагда (гл. 121). Обратимся к этому последнему Слову.

#### Слово св. отецъ, како подобаетъ христіаномъ жити

Настоящее поучение представляет из себя переработку более обширного Слова, помещенного в русских Кормчих особого разряда под заглавием: «Почуеніе епископле всѣмъ христіаномъ и всѣмъ правовѣрнымъ христіаномъ и боголюбивымъ»<sup>71</sup>. Автором этого последнего поучения, изданного по рукописи XV в., был, по всей вероятности, грек<sup>72</sup>. Почуя читателей страху Божию, предостерегая их от всевоз-

<sup>69</sup> Отрывки приведены Гальковским. 134.

<sup>70</sup> Изд. по Соловецкому Измарагду в Православном собеседнике 1859, I, 132 и по другой, сокращенной, как полагает издатель Соловецкого списка, более древней редакции в Журнале Министерства Народного Просвещения. 1854. Т. 84, 184, И. Куприяновым.

<sup>71</sup> Гальковский. 103 и сл.

<sup>72</sup> Русская Историческая Библиотека, IV, 847.

можных грехов и предписывая «епархови града» строго наказывать виновных, автор-иерарх в числе грехов, кроме «роты», не упоминает об остатках язычества. В этом отношении русская переделка поучения «Слово св. отецъ...» резко отличается от подлинника, хотя в общем русский автор лишь сократил и упростил текст своего оригинала<sup>73</sup>, местами снабдив его, однако, необходимыми пояснениями. Отметим вставки, касающиеся язычества<sup>74</sup>. Вначале говорится о мнимых христианах, которые «воли Божіи не творяще, поганьскы живутъ, въ піаньствѣ и въ блудѣ»... Там, где автор епископского поучения говорит о клятвопреступлениях, русский редактор вставил следующее место, выписанное, с некоторыми изменениями, из предыдущего Слова Моисея о ротах:

«Зато пророкъ рече: казни Богъ на ны слетъ, овогда ведром, иногда пожаромъ и инѣми бѣдами, зане человекъ Богом ся кленуть и Его святыми, и другъ друга клятвы догонить, святую церковь ротою скверняще... Сему же ина подобна вина: немощь въ лшъ бою лѣчать и наузы, чарами, бѣсомъ требы приносять и бѣса глаголемаго трясцю творять [отгоняще], еллинска пишутъ на яблоцѣ слова и кладуть на престолѣ в год службы. Се проклято есть. Того дѣля многы от Бога казни за неправды наша; Господь не рече лѣковати чарами и наузы, ни въ стрѣчю, ни въ пол азъ, ни въ чех вѣровати, то поганьское есть дѣло. Аще ли от христіанъ кто творить тако, горше погань осудится, аще о томъ покаяніа не примуть». (XXIII)

В число грешников, заслуживающих наказания «градскихъ властей», внесен и чародей.

Как выше указано, «Слово, како подобаеть христіаномъ жити» вошло в состав Измарагда второй редакции<sup>75</sup>. Древ-

<sup>73</sup> Гальковский. 105.

<sup>74</sup> Мы придерживаемся текста Лаврского списка XV в., изданного Гальковским. 105.

<sup>75</sup> Архангельский. IV, 29; Яковлев. 94.

нейший список относится к XV в.<sup>76</sup> Точными сведениями о том, когда Слово было составлено, мы не располагаем. Это Слово, как и «Слово о ротах», дает нам сведения о лечении болезни чарами. Особо упоминается существующий у восточных славян до сих пор обычай прогонять олицетворенную лихорадку, «трясцу» тем, что пишут на яблоке какие-то эллинские слова. Кроме верования во стречу (в полаз и в чех) и чародейства указаны еще какие-то жертвы и требы бесам. Возможно, что авторы имеют в виду умиловительные жертвы духам болезней, существующие в России до наших дней (см. в другом месте).

СЛОВО СВ. ОТЦА КИРИЛЛА,  
АРХІЕПІСКОПА КВПРИНСКАГО, О ЗЛЫХ ДУСѢХЪ

Поучение Кирилла дошло до нас в трех списках: в списке Троицкой Лавры, XIV в., изданном Гальковским<sup>77</sup>, в том списке, которым пользовался кн. Оболенский, издавая Слово в «Москвитянине»<sup>78</sup> и который, по словам издателя, был извлечен из сборника XV в. под названием «Жемчугъ и матица златая» — список почти дословно совпадает с Лаврским списком — и в списке Толстовского сборника XVI в., напечатанном Петуховым<sup>79</sup>. Толстовский список является копией с крайне искаженного и притом дефектного протографа: отдельные слова и целые выражения лишены смысла, и в середине обнаруживается механический пропуск, вызванный потерей листа в протографе<sup>80</sup>. В заглавии Толстовского списка нет слов «архіепископа Квпринскаго», зато вместо «о злыхъ дусѣхъ» написано: «о злыхъ о неверныхъ человекѣхъ». По единогласному мнению всех издателей,

<sup>76</sup> Списки перечислены Гальковским. 102

<sup>77</sup> Гальковский. 68.

<sup>78</sup> 1844, 1, 241.

<sup>79</sup> Сборник Отделения русского языка и словесности Академии Наук. Т. 42.

<sup>80</sup> От слов «и не стоимъ въ церкви» до слова «(про)клинаятъ».

содержание поучения не позволяет сомневаться в русском происхождении Слова; проповедник нападает на русские народные суеверия<sup>81</sup>. В таком случае имя «Кирилла», выставленное в надписании, следует признать вставкой позднейшего переписчика, сделанной с целью придать больше авторитета произведению анонимного автора. Впрочем, это мог сделать и сам автор-компилятор. Дело в том, что еще в Изборнике Святослава 1073 г. до нас дошла краткая статья под заглавием «Курилово отъ того еже о духовьнѣй слоужбѣ», в которой осуждаются эллины, верующие в бесов, волхвов и в приметы по полету птиц<sup>82</sup>. На основании целого ряда общих выражений и параллельных мест мы имеем право заключить, что переводная статья Изборника легла в основу рассматриваемого компилятивного Поучения. Факты Кирилловой статьи пополнены в компиляции новыми сведениями, почерпнутыми из русской действительности. Оказывается, что автор Поучения, кроме своих собственных наблюдений, пользовался, как будет видно из дальнейшего, двумя посторонними источниками: «Словом како первое поганіи вѣровали въ идолы» и «Словом о лѣщащихся волхвованиємъ и наузы». При решении вопроса, когда составлено было Поучение, таким образом, можно руководствоваться лишь тем, что оно возникло после появления названных посторонних источников.

Вначале проводится параллель между языческими эллинами и мнимыми христианами<sup>83</sup>.

«Мнози поганіи еллини манехіи в бѣсы веруют, діаволомъ прелщены, а мы соуще рекше истинныя христіане, в тыя же бѣсы вѣруемъ, въ волхвы, і варожоу и на горшее поучаемъ: вѣруемъ в поткы и в дятля и в вороны и в синици, коли гдѣ хоцѣмъ пойти, котораа преди пограет, то станемъ послушающе, правая или лѣвая ли, аще ны пограетъ по нашей мыслѣ, то мы к собѣ глаголемъ:

<sup>81</sup> См. мнения Петухова, Оболенского и Гальковского.

<sup>82</sup> См.: Гальковский. 67.

<sup>83</sup> Мы пользуемся изданием Гальковского. 68.



добро ны потка си, добро ны кажесть, ркуше окаяннии. Чи не Богъ той поткъ оуказаль добро нам повѣдати? Егда ли что ны на поути зло сътвориться, то оучнемъ дружинѣ своей глаголати: По что не вратихомся, а не безлѣпа ны потка не дадыше пойти, а мы ея не послушахом. О злое наше безуміе, самохоть лишаемся Господа и къ поганымъ прилагаемся; они бо поганіи не знающе Бога, ни Его ся отвергоша, а мы святымъ крещеніемъ познавше Бога, а діавола ся отвергыше, то толико ся словомъ его отвергыли, а дѣла его иныя творимъ. Аще ны гдѣ будеть поити, то мы течемъ къ волхвомъ, то вѣроуемъ чехоу и оустряцю, а коли ны боудеть поити надолгыи онъ поут ... мы слушаемъ поткъ по дѣяволу оучению».

Приведенному отрывку соответствует начало переводной статьи в Изборнике<sup>84</sup>, по которому

«въ елинѣхъ нѣции» не только веруют в бесов и волхвов; «нѣ и же на въздоусѣ лѣтають пѣтицѣ, да тѣмъ оубо на вѣстокъ и на западъ, на десно же и на лѣво, опытають възлѣтания, аште играчушти явиться кѣде врана, оуху си приложивъше акы зѣло истинныхъ чаюште, гатають радоуюштеся, неже ся обрыдають окаянии, тако чистааго пророчѣства силоу възлагати пѣтицамъ, чистъ же тѣ себе творять разоумъ, являть бо ся дѣють тѣми бози».

Идея противопоставления христиан язычникамъ является характерной для «Слова о томъ, како первое поганіи веровали в идолы», которое упрекаетъ мнимыхъ христианъ в преданности языческимъ деламъ.

Ср. дальше выражение поучения: «о горе тѣмъ, иже тако творятъ, мнятся христіане, а дѣла діавола творятъ». В томъ же Слове содержится указание на то, что христіане при крещеніи отверглись отъ сатаны и всехъ делъ его. Напомнимъ еще, что в Слове упоминаются «птица гласа и чаровѣ и волхвованія».

В дальнейшемъ авторъ поучения обращается къ специальной темѣ, какъ следуетъ стоять въ церкви. Очевидно, это место, не

<sup>84</sup> Статья издана А.И. Яцимирскимъ въ Сборникѣ Отделения русскаго языка и словесности Академіи Наукъ. Т. 79. С. 202.

вяжущееся с остальным содержанием, восходит к отдельному произведению. Затем ни с того ни с сего вносится вставка, предостерегающая от многобожия: «А не нарицаите собѣ бога на земли, ни въ рѣкахъ, ни въ студенцахъ, ни птицахъ, ни на въздушѣ, ни въ солнці, ни въ лунѣ, ни въ каменіи, едінъ бо ес богъ» (ср. Исх. 20:3–4) и т.д. по образцу Символа веры. Далее указывается на Моисеев закон (Второзак. 18:10–11):

«да не боудеть въ Израили ні волѣхва, ни чяродѣя, ни потворника, ни наоузыника, да не вѣрують ни чхоу, ни вѣстрячу, а мы суще истинныя хрістіяне, прелщены есмы скверными бабами, то мнози глаголють діаволомъ научени, то сіи бабы чи не Бога призываютъ? А оны прокляты и скверны и злокозны наузы много вѣрныя прелыцають. Начнетъ на дѣти наузы класті, смѣривати плующе на землю, рекъше бѣса проклиная, а она его болѣ призываетъ; творится дѣти врачующе, а отца и матеръ в пропасть адову ведуще ... когда имъ кака любо казнь найдеть, или от князя пограбленіе, иаі в домоу пакость или болѣзнь, или скоту их пагуба, то они текутъ къ волѣхвомъ, в тѣхъ бо собѣ помощи ищуть». (XXIV)

Для отдельных выражений приведенного отрывка можно указать параллели в статье Изборника<sup>85</sup>. С другой стороны, встречаются черты, указывающие на «Слово о лѣщащихся волхвованіемъ и наузы»<sup>86</sup>. Сходство с последним произведением становится еще ощутительнее там, где говорится о необходимости христианского долготерпения (пример — Иов). Следующие детали, общие Слову и разбираемому поучению, уже

<sup>85</sup> Ср. в статье из Изборника: «и самѣже тѣ законъ глаголетъ: да не боудеть въ Израили вѣлѣхвуи, вѣлѣшбы или вражи и чяродѣиць или бая и дивы твори ... друзии сице глаголюште, яко Бога Саваофа наричемъ, баюште надъ боляштинми (в поучении: сіи бабы чи не Бога призываютъ?)».

<sup>86</sup> Слова об обращении к волхвам и начало Слова о лѣщащихся волхвованіемъ: «Житія сего наводима на мѣ скорбная имѣнія лишеніе, или болѣзнь тяжка ... егда бо в недугъ люте впадеш и мнози прідуть нудяще тя, ови к чародѣемъ, ови къ волхвомъ».

позволяют говорить о литературной зависимости последнего от первого:

«(Иов) не прізва врачейъ, ни зеліа приложи, ни обязаа язвы, вся та терпя хваляше Бога; а мы ныня хотя мало поболім, или жена, или дѣтя, то остальше Бога, врача душамъ и тѣломъ, ищемъ проклятыхъ бабъ чародѣицъ наоузовъ и словъ прелестныхъ слушаемъ. Глаголетъ намъ навязываючи наоузы, онакою дѣвою прелестъ, абы, чадо, бѣса бѣсомъ изгоните. О горе нам, прельщеннымъ бѣсомъ и сквернамі бабами, аже оставльше Бога помощника... идемъ въ дѣно адово съ проклятыми бабами».

Из приведенного отрывка видно, что краткие указания Слова подверглись распространению новыми подробностями. Конец поучения, где автор советует в бедах молиться Богу, а в случаях болезни обращаться к священникам, «да творять молитвы врачевныя», восходят к статье Изборника.

#### СЛОВО И ОТКРОВЕШЕ СВЯТЫХЪ АПОСТОЛЪ

Настоящее поучение, известное по единственному списку Публичной Библиотеки, относящемуся к XVI в.<sup>87</sup>, носит характер поздней компиляции. Его вступление и средняя часть восходят к апокрифическому Откровению св. апостолам, которое, судя по списку Сречковича, было известно в южнославянской письменности XIII–XIV вв.<sup>88</sup>. В этом апокрифе, переведенном, по всей вероятности, с греческого, хотя оригинал его не дошел до нас, рассказывается о беседе, которую апостолы вели в юдоли плача с Христом по поводу почитания людьми недели, среды, пятницы и великого поста; в конце приводится энергичное обращение от лица самого Христа к приверженцам языческого многобожия. Как раз эта послед-

<sup>87</sup> Слово издано Тихонравовым в *Летописях русской литературы и древностей* III. Отд. 2. С. 5, и Гальковским. 51.

<sup>88</sup> Гальковский. 49; Соколов М. *Материалы и заметки по старинной славянской литературе*. Вып. I. С. 58.

няя часть апокрифа, почти буквально вошедшая в рассматриваемое поучение, дала неизвестному компилятору, автору поучения, повод восполнить данные апокрифа сведениями об языческом культе. В результате получилось произведение, первую и большую половину которого составляет обличение язычества, между тем как вторая половина состоит из наставлений относительно истинно христианской жизни.

Рассказав, согласно апокрифу, о совещании апостолов в юдоли Асафатовой, автор вносит от себя следующее прибавление:

«и да быша разумели мнози чловѣци, и въ прѣлѣсть велику не внидут, мняще боги многы, Перуна и Хорса, Дыя и Трояна, и инии мнози, ибо яко то чловѣци были сут старѣишины, Перунъ въ елинѣх, а Хорсъ въ Кипрѣ, Троянь бѣше царь в Римѣ, а друзии другде, ну добрии мужи бяху, а друзии разбойници. Таковыя боги призваша мнози чловѣци, и тако им начаша трѣбы покладати, и тако прѣлѣсть вниде въ чловѣкы, и до сего дне ее въ поганых, глаголят бо, ово сут бози небеснии, а друзии земнии, а друзии польски, а друзии воднии, то не безумна ли есте, погынули еже тако вѣровасте. Богъ ли ее кому, еже всею **тварію** не обладаетъ? Кто ли ее тварь дѣлалъ на части, и ть ее истинный Богъ, иже всею **тварію** владѣть, видимая и невидимая».

Трудно указать источники, по которым составлена эта пестрая, но вместе с тем сомнительная картина язычества. Очевидно, составление ее принадлежит эпохе, когда имена Перуна и Хорса до такой степени изгладились из традиции, что носители их стали казаться чужеземными божествами. Подобная метаморфоза произошла с Перуном и Хорсом, между прочим, в одной из редакций «Беседы трех святителей». На вопрос «отъ чего громъ сотворен бысть», Василий по Беседе отвечает: «Два ангела громная есть, елленскій старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинъ, два еста ангела молншна»<sup>89</sup>.

<sup>89</sup> Журнал Министерства Народного Просвещения. Т. 117, 8 (ст. Шкапова); Русский филологический Вестник. Т. 35, 234.

Быть может, в сознании автора этого вопроса-ответа Перун отождествлялся с Аполлоном, а Хорс — с ветхозаветным Нахором, который, действительно, в других списках заменяет Хорса. Имена Дья-Зевса (Διός) и Трояна, обоготворенного императора, доказывают, что автор Откровения говорит об язычестве вообще, не ограничиваясь одним славянским миром. С представителями классического язычества автор мог ознакомиться через посредство какого-нибудь исторического сочинения. Из того же источника он мог узнать, что древние боги произошли от людей, «старейшин», добрых правителей и храбрых воевод. Как, например, можно сослаться на следующее место в Хронике Амартола:

«Тъ (т.е. Серухъ) первѣе начать елиньская учения о древле бывъшимъ храбромъ игѣмономъ, ли створимъ что мужьское добродѣтелье, и помнѣти достойтъ, ихъ же кумирными столпы почести, яко благо нѣкое створшимъ, по тѣхъ же челоувѣкомъ бывъшемъ не разумѣша родительство ихъ волею, яко прадѣди благомъ вещь свѣдѣтели память ихъ почтоша и точью благодатью яко боги небесныя чтяху и жряху имъ... Служителници же не честью челоувѣкы овыхъ еще живомъ сущемъ, другыя же и по смерти и боги нарекоша ... еще же и сущимъ у нихъ княземъ чести ради наченъшемъ, ли страха ради томительствия ихъ яко боги почтоша, яко въ Критѣ сы Зевесъ почтенъ бысть, а сыи въ Аркади Ермии, а въ Индии Дионусъ, а въ Егуптѣ Исѣиосифъ ... на обличение, яко не суть бози, но грѣшнии челоувѣци»<sup>90</sup>. (XXV)

Возможно, что сведения Откровения смутно отражают приведенное место хроники. Следует прибавить, что Траян приводится в числе славянских богов в той вставке, которая внесена была в «Хождение Богородицы по мукамъ» в древне-

<sup>90</sup> Академический список Хроники Амартола, л. 38–40; ср. у Малаалы в Тихонравовском Хронографе, описанном В.М. Истриным в Сборнике Отделения русского языка и словесности Академии Наук 91, 49; ср. Летопись Никифора в Чтениях. 1898, IV, 3–4; ср. еще: Соч. Макс. Грека I2, 391.

славянском переводе (см. ниже). Остальную часть приведенного отрывка Откровения, где говорится о разных стихийных божествах, в силу вышеизложенного, надо отнести к язычеству вообще. В связи с этим выражение «и до сего дне ее въ поганных» мы понимаем скорее в отвлеченном, чем в конкретном смысле.

Имена Перуна и Хорса заставляют думать, что Откровение составлено русским. Как выше указано, оно появилось сравнительно поздно, но когда именно — об этом нет точных сведений.

#### СЛОВО СВ. ДІОНИСІЯ О ЖЕЛѢЮЩИХЪ

Разбираемое поучение входит в состав Измарагда обеих редакций, причем вторая редакция представляет его в сокращенной версии. Пространная версия Поучения дошла до нас, кроме того, в Златой Цепи XIV в. и Паисиевском сборнике<sup>91</sup>. Установлено, что автором Поучения не мог быть грек: при ссылке на Священное Писание автор допускает ошибку, принимая слово «пришествие» Тита (II Кор. 7:6, 13) за «представление»<sup>92</sup>. Но на каком основании это анонимное славянское или, скорее всего, русское Поучение приписывается св. Дионисию? Относительно личности этого Дионисия вряд ли можно сомневаться, что под этим именем подразумевается Александрийский епископ Дионисий Великий (умер в 265 г.). На такое заключение дает право выражение «святому отцю великому архіерѣю Христову Дионисью» (в сокращенной версии Дионисий назван великим святителем). После Дионисия, правда, не осталось сочинения, направленного против языческого обычая оплакивать умерших. Но, несмотря на это, есть основание думать, что в каком-то не дошедшем до нас со-

<sup>91</sup> Списки перечислены у Гальковского. 164. Обе версии изданы Гальковским. 167.

<sup>92</sup> Описание рукописей Синодальной библиотечной. II, 3. С. 66; Гальковский. 165.

чинении Дионисий действительно высказался по поводу языческого обычая<sup>93</sup>; по крайней мере, в одном Поучении «Иоанна Златоуста» «еже не плаката умерших» (см. ниже) есть ссылка на неизвестно куда относящиеся слова св. Дионисия о загробной участи праведного и неверного<sup>94</sup>.

В начале Поучения говорится о том, что к св. Дионисию пришли святые отцы для того, чтобы послушать его душеспасительные беседы. С той же целью собрались вокруг популярного учителя «нѣции крестолубцы», которые начали задавать ему вопросы,

«есть ли отшедшимъ отселѣ душамъ тамо кая полза от желѣнія, и сдѣ желѣють по них со многымъ плачемъ и рыданиемъ горкымъ, носящимъ скверная рубища на головахъ своихъ, а мужи обростивше волосы главы своея, тоже за многы дн тварію тако творять».

Отвечая на вопросы, Дионисий глубоко возмущается языческим обычаем, называя его учением саддукеев, которые, как известно, отрицали бессмертие души (Матф. 22:20; Деяния Ап. 23:8). Автор продолжает в том же духе:

«Вы же, братье, не поучаетеся нравомъ садукейскимъ, ихъ же дьяволъ учить желѣню тому, а другыя по мртвѣмъ рѣзатися и давидися и топится в годъ (вар. водѣ) рка, да не единъ буду въ муцѣ вѣчнѣй, и тако творять мнози чловѣци, не токѣмъ от попина (вар. поганныхъ), но и от крестьянъ, а друзии в отчание впадше погыбають, а другыя въ жели ходяща бѣсъ принимаетъ».

В конце приводится ряд более или менее уместных библейских текстов, так или иначе относящихся к предмету поучения, к вопросу о воскресении мертвых и о существовании загробной жизни (I Кор. 15:12–18; Римл. 14: 9; Фесс. 4:13–14, II; Кор. 7:6, 13 и т.д.).

<sup>93</sup> Гальковский. 165.

<sup>94</sup> Гальковский. 166.

Мы не можем точно установить, что в приведенном обличении относится к русским и что имеет в виду восточных язычников, потому что мы не знаем, где кончается греческий оригинал — подлинное сочинение Дионисия — и начинается самостоятельная часть русского автора. Только путем сопоставления указанных фактов с данными других памятников русского происхождения можно прийти к положительному результату. Помимо обычных причитаний над мертвыми, здесь описаны и другие, более резкие способы выражения горя и отчаяния по мертвым и ношения траура; может быть, часть их отражает русскую действительность, впрочем, ср. с другой стороны (Лев. 19:28, Втор. 14:1) В излишнем выражении горя автор видит отрицание бессмертия души. Буквально это неприменимо к русским, у которых существовал культ умерших. Скорее, здесь имеется в виду идея о загробном возмездии в христианском смысле этого понятия.

Схожие мысли встречаются и в других поучениях, направленных против излишней скорби об умерших. Во второй редакции Измарагда читается краткое Слово, приписываемое Иоанну Златоусту, «да не излиш по младенцем плачемъ»<sup>95</sup>. Автор вооружается против излишнего выражения горя:

«но сего възбраняю еже плаката и желѣти по мнози днш, якож невѣрны, лице деруще и торжгуще (?) власа, и видѣвъ бо матерію желю и сердечное уныние отцю, но подобает ти первое, человекѣ, о своих грѣсѣх плакати ... видѣ младенца умерша».

Очень возможно, что данное Поучение составляет сокращение более пространного Слова, посвященного той же теме и помещенного в том же Измарагде под заглавием «Слово Іоанна Златоуста о терпении, да не много плачемся о умершихъ». На такое предположение дают право общие выражения, отмечен-

<sup>95</sup> Гальковский. 176.



ные отчасти Яковлевым<sup>96</sup> и Гальковским<sup>97</sup>. В пространном Слове Златоуста осуждаются «многъ мятежъ и плачъ» и подчеркивается нехристианский смысл причитаний<sup>98</sup>.

«Да не моземъ, вѣрніи, невѣрнымъ подражати, и не раздираемъ ризъ нашихъ, и не бьемъ въ перси, да не уподобимся елиномъ, не терзаемъ власъ отъ главы ... на много дни плачемъ, да невѣровати начнемъ воскресешю».

Одинаковые мысли содержит еще Поучение Иоанна Златоустаго «еже не плакати умершихъ», известное по двум поздним спискам XVI–XVII вв.<sup>99</sup>. Поучение, приуроченное к седьмой субботе по Пасхе, по всей вероятности, имеет в виду поминки по умершим:

«Братіе, дѣло намъ с разумомъ разсмотрѣти и все благо творити, ни о умирающихъ много плакати, ни власъ на собѣ терзати, ни лица драти, се бо невѣрніи такъ творять и мнѣть себѣ, яко не быти имъ зъ Богомъ, а намъ, вѣрнымъ, не подобаеъ о умершихъ скорбѣти, аще же безъ покаянія кто умреть, о таковыхъ приношенія въ церковь не приимати».

В дальнейшем находим объяснение, почему язычники плачут по умершим: всем неверным не быть с Богом. В конце указана черта из живой действительности:

«мнози бо тщеславия дѣла плачются, а отшедъши упиваются и кошуны дѣютъ».

Неизвестно, на каком основании указанные три Поучения с одинаковым содержанием приписываются Иоанну Златоусту. Где и когда они появились, тоже неизвестно. Затронутые в них

<sup>96</sup> Яковлев. Указ. соч., 236

<sup>97</sup> Гальковский. 176–177.

<sup>98</sup> Отрывки приведены Яковлевым. 233–235.

<sup>99</sup> Слово издано Гальковским. 181.

обычаи одинаково присущи как востоку и югу, так и русскому северу. Везде, где только распространены были похоронные плачи, они звучали резким диссонансом в ушах ревнителей веры, которые видели в них отголосок языческого мировоззрения, не укладывающегося в рамки христианского учения. (XXVI)

Слово истолковано мудростью отъ святыхъ апостолъ  
і пророкъ і отецъ о твари и о днии рекомомъ недѣлѣ,  
яко не подобаетъ крестьяномъ кланятис недѣлѣ,  
ни целоватъ ея, зане тварь естъ

Слово о твари и о неделе дошло до нас полностью в Паисиевском сборнике<sup>100</sup>. Начало его сохранилось в так называемых финляндских отрывках, относящихся к XII и XIII вв.<sup>101</sup> Кроме того, особая версия Слова, где говорится только о «твари» (неделя не упомянута), известна по рукописи XVI–XVII вв., принадлежащей Румянцевскому музею<sup>102</sup>. Первая половина «Слова о твари и о неделе» направлена против поклонения твари, выражающегося в почитании олицетворенного света. Со ссылкой на Павла (Римл. 1:25) автор вооружается против неверных, которые, «написавше свѣтъ болваномъ і кланяются ему». Для опровержения этого еретического учения автор словами Священного писания доказывает, что заря, солнце и свет сотворены Богом:

«Господь рече: створимъ заря и солнце, и свѣтъ проляся і свѣти всю вселеную, і не рече о болванѣ, болванъ бо естъ во ідолъ написанъ (в финл. отрывках: болванъ бо естъ съпрятанъ, выдолбень, написанъ), осяжень, а не проляся яко свѣтъ... никто же бо можетъ указать образа свѣту, но токмо видимъ бываетъ».

<sup>100</sup> Издано И.И. Срезневским в Древних памятниках русского письма 272, перепечатано Гальковским. 78.

<sup>101</sup> Срезневский. Сведения и заметки XLI. С. 31, поучение № 37.

<sup>102</sup> См.: Описание Румянцевских рукописей и Летописи занятий Археографической Комиссии И, 3–4, статья Пыпина.

Оказывается, что светопочитание было известно уже халдейским философам, которые «поучишася тщетнымъ і послужиша твари паче творца и поклоняхуться твари, мнящи боги». Христианам же следует поклоняться «единому Богу, существу въ Троицы, а не твари, написанѣи во образъ челоувѣчь». Затем автор переходит к почитанию недели.

«Проповѣдается и Его пропятѣе і воскресенѣе і покланяются ему, і тридневное Его воскресенѣе славятъ, а не недѣлю, не рече Богъ о болванѣ, но рече: створимъ человека по образу нашему ... того дѣла дано имъ недѣля, да на томъ познають Христово воскресенѣе ... і кланяющися воскресеню Христову, а не дни недѣли... (XXVII) Павелъ бо рече: цѣною куплени есмы отъ работы вражьи ... а дьяволя работа грѣси, паче бо согрѣшенія идолослуженѣе, прикупъ кормчемоу, наклады рѣзавныя, пьянство (вар. I. Кор. 5:10–11), еже есть всего горѣе, ставленѣе тряпезы рожаницамъ і прочая вся служенія дьяволя, требы кладомыя виламъ и покланяныѣ твари».

После этого краткого отступления<sup>103</sup> автор возвращается к теме о праздновании воскресенья; здесь м.пр. упоминаются «игры бесовския». Конец Слова посвящен совершенно другому предмету, вопросу о пользе книг и о необходимости посещать церковь.

Литературная история рассматриваемого Слова вряд ли может быть при теперешних средствах точно выяснена. В одном лишь нет сомнения: мнения ученых сходятся в том, что перед нами — компиляция русского автора. В компилятивном характере Слова легко убедиться: видно, что в нем механически соединены по крайней мере две самостоятельных части: а) Слово о твари и недѣлѣ и в) Слово о почитаніи книжномъ. Там, где произошло соединение, заметны явные пропуски<sup>104</sup>.

<sup>103</sup> Ср. выражение «на преже глаголеная взидемъ, да не в забытѣе положимъ первыя беседы».

<sup>104</sup> Начиная со слов: «не бо сия нынѣ книги почита».

Кроме того, мы отметили случай вставки, когда в виде толкования вносится объяснение, что надо разуть под работой вражьей; упоминаемая здесь рожаничная трапеза, требы в честь вил и почитание твари, бесспорно, заимствованы из какого-нибудь специального обличения, скорее всего — из Слова Христолюбца, в котором, м.пр., приводятся отмеченные слова ап. Павла (I Кор. 5: 10–11) и упоминаются трапезы в честь рожаниц, требы для вил и «служба дьяволя»<sup>105</sup>. Высказано мнение, что весь тот отдел «Слова о твари и неделе», где говорится о почитании недели, прибавлен к Слову в качестве позднейшей вставки<sup>106</sup>.

Его действительно нет в Румянцевском списке Слова. Согласно этому мнению, в прототипе Слова, следовательно, говорилось только об олицетворении света, в котором выражалось поклонение твари. Такой взгляд на Слово вполне приемлем. Но где возник прототип Слова? Было ли его распространение на Руси вызвано живой действительностью? На последний вопрос мы отвечаем отрицательно. На Руси не дошли до таких тонкостей языческого культа, как изображение света в человеческой форме. Это скорее результат более развитого религиозного мышления, свойственного древнеклассическому культу или какой-нибудь древнехристианской секте. На Руси знали только антропоморфическое изображение святой Недели, олицетворенного христианского понятия, в котором отвлеченный образ мыслился в осязательной, доступной народу форме. (XXVIII) Русский редактор-компилятор нашел нужным распространить прототип Слова указанием на эту известную ему черту. Когда

<sup>105</sup> Как мы видели, почитание олицетворенной недели упоминается в виде индивидуальной вставки в Софийском списке толкования на Слово св. Григория. Попала ли вставка сюда как наблюдение над действительностью, или путем литературного заимствования, мы не знаем.

<sup>106</sup> *Пытин* в *Летописях занятий Археографической Комиссии И*, 3–4; *Аничков*. *Язычество и древняя Русь*. 99.

впервые появился перевод прототипа и когда жил русский редактор, об этом источники молчат. В списке XII–XIII вв., судя по заглавию, уже была внесена вставка о неделе. Автор прототипа — подлинного Слова о твари — был, по-видимому, человек начитанный. Он широко пользуется цитатами из Священного писания<sup>107</sup>, ссылается на сочинения Григория Богослова, знает об учении халдейских философов и обнаруживает кое-какие познания в области христианской символики (жезл Моисеев — прообраз креста).

#### СЛОВО СВ. НИФОНТА О РУСАЛИЯХЪ

Слово о русалиях входит в состав обеих редакций Измарагда. Древнейший список его относится к XIV в.<sup>108</sup>. Оно представляет из себя стилистически переработанную выдержку из Жития Нифонта, епископа города Констанции на Кипре (IV век). Житие было переведено на древнеславянский язык в первые века христианской веры; до нас дошли пергаментные списки Жития, относящиеся к XII–XIII вв.<sup>109</sup>. В Житии содержится глава «о русалиях», в которой описывается видение Нифонта<sup>110</sup>. Разбираемое Слово является переделкой этой главы. В Слове текст Жития подвергся изменениям, большей частью стилистического характера (некоторые подробности

<sup>107</sup> В одном месте он следующими словами воздерживается от дальнейших цитат: «инде много о том глаголетъ, но не можем того ваю писати».

<sup>108</sup> Списки перечислены Гальковским. 260–261, см.: Яковлев. Указ. соч., 14, 175; Слово издано Костомаровым в Памятниках старинной литературы, I, 207 и Гальковским. 263; пересказ и отрывки Слова приведены в статье Поленова о Житии Нифонта // Известия Императорской Академии Наук, X, 374–378.

<sup>109</sup> Яковлев. 14; Гальковский. 261. Отрывки Жития напечатаны Срезневским в Древних памятниках. 221, 227 и Поленовым. Там же; между тем как в полном виде Житие издано по более позднему списку Обществом Любителей Древней Письменности 1879. Т. 85.

<sup>110</sup> В некоторых списках Жития глава не носит особого заглавия; см. статью Поленова, 380–381 и список, изданный Обществом Любителей Древней Письменности. Т. 85, 1879.

Жития опущены), и упрощению. От себя автор Слова мало что прибавил. Возможно, что автор Слова был русский<sup>111</sup>.

Слово по списку первой редакции Измарагда начинается кратким предисловием, заимствованным из послесловия Жития<sup>112</sup>. В нем высказывается устами самого Нифонта мысль, что тот, кто любит гусли, песни и танцы, служит дьяволу. Затем описывается видение Нифонта. Святой был свидетелем присутствия бесов в толпе веселящихся людей. В конце Слова автор заставляет Нифонта молиться за людей, чтобы они от-  
стали от

«игръ бѣсовъскихъ, от ѡлсти дѣволя, наипаче же свое имение  
дають бѣсу лукавому, иже суть русалия, ише же скомо-  
рохом».

Напечатанных разрядкою слов нет в Житии, они сочинены русским компилятором. Из этих слов видно, что под русалиями разумелись простые игры, без применения к специальным увеселениям, связанным с культом мертвых. В той версии Слова, которая дошла до нас во второй редакции Измарагда, о русалиях, кроме заглавия, нигде не упоминается. Вообще указанная версия представляет из себя сокращение изложенной редакции Слова.

#### СЛОВО УЧИТЕЛЬНО НАКАЗУЕТЬ

О ВѢРОВАВШИХЪ ВЪ СТРѢЧЮ И ЧЕХЪ

Слово дошло до нас в единственном списке Новгородской Софийской библиотеки, относящемся к XVI–XVII вв.<sup>113</sup> В начале говорится о необходимости постоянно молиться и предостерегаться от привязанности к делам мира сего, к которым от-

<sup>111</sup> Гальковский. 263.

<sup>112</sup> Гальковский. 262.

<sup>113</sup> Слово издано Тихонравовым в Летописях русской литературы и древн. V, 96 и Гальковским. 305.

носится «вѣроваше въ стрѣчю и въ чех и во птичій грай». Кроме «встречной» и «чеховной» прелести встречается и другое суеверие. Несмотря на то что священник, дьяконы, «мнишеский чинъ» и братия Христовы, т.е. нищие, благословлены от Бога,

«мы же тѣхъ всѣхъ чиновъ на встрече гнушаемся и отвращаемся отъ нихъ и укоряемъ ихъ на первой встрече и поносимъ ихъ въ то время на пути многимъ поношениемъ».

Тем, которые «сему встречному помыслу и прелестному повинуются», следует помнить, что священники — это Божии служители, «плотниі серафими», иноки — плотные ангелы, а нищие и «худородные» — меньшая братья самого Христа. В то время, когда бес «всѣваетъ въ челоуѣки на уверение вѣстрѣчныя и чиховныя и всякия помыслы», нужно вооружаться крестным знамением и призывать имя Господне.

Главное внимание Слова, таким образом, обращено на встречную «прелесть», которая описывается с подробностями, взятыми из живой действительности и, кстати, еще донныне существующими, в то время как другие виды суеверия, вера «в чехъ и птичий грай», не удостоились детального описания. Не указывает ли это последнее обстоятельство на то, что во время написания Слова вера в чехъ и наблюдение птичьего «грая» уже подверглись забвению, между тем как традиционная литературная формула, верование «в строчу, в чех и птичій грай», приобретенная в наследство от более древних обличителей, требовала хотя бы голословного упоминания их? Вера в встречу существовала приблизительно в том же виде, как мы ее видели в «Слове о казнях Божиихъ». Более точных указаний на то, когда написано Слово, мы не имеем. Прибавим, что по языку оно принадлежит к произведениям сравнительно поздней эпохи (XVI–XVII вв.)<sup>114</sup>. Из предыдущего вытекает, что оно написано на Руси. Литературные источники его, кроме Свя-

<sup>114</sup> Гальковский. 305.

щенного писания, на которое автор часто ссылается, остаются невыясненными.

#### ПОУЧЕНИЕ СЕРПАИОНА ВЛАДИМИРСКОГО

Выдающийся автор-проповедник второй половины XIII в. Серапион (умер в 1275 г.), в произведениях которого отражается современная жизнь, написал в последние годы своей жизни два Поучения, направленные против народных суеверий<sup>115</sup>. (XXIX) Оба Поучения, т.е. четвертое и пятое, известные по одному-единственному списку: четвертое — по списку Златой Цепи XIV в. и пятое — по списку Паисиевского сборника, — переизданы автором монографии, посвященной литературной деятельности проповедника. Четвертое Поучение написано по поводу народной расправы над ведьмами, которым приписывалась волшебная способность вызывать голод и неурожай. Проповедник обвиняет своих слушателей в том, что они все еще держатся «поганьского» обычая:

«волхованию веруете і пожигаєте огнем невинныя челоуѣкы, и наводите на всь миръ и градоубиство; аще кто и не причастися оубиству, но всоньми бывъ въ единой мысли, оубища же быс; или могаи помощи, а не поможе, аки самъ оубити повелѣа е... От которых книгъ или от кихъ писании се слышасте, яко волхованиемъ глади бывають на земли, и паки волхованиемъ жита оумножаются? То аже сему, веруете, то чему пожигаєте я? Молитесь и чтите я, дары и приносите имъ, ать строить миръ, дождь пуцають, тепло приводять, земли плодiti велять! Се нынѣ по три лѣта жити рода нѣс не токмо в Русь, но в Латѣнѣ: се вѣлхове ли створиша? ... Видѣ а от божественаго написанья, яко чародѣици и чародѣица бѣсы дѣствуютъ на род челоуѣкомъ и надъ скотомъ и потворити могутъ, надъ тими дѣствуютъ, и имъ вѣрують, Богу попушью, бѣси дѣствуютъ, попущаетъ Богъ, иже кто ихъ боится, а иже кто вѣру твердо держитъ к Богу, с того чародѣици не могутъ».

<sup>115</sup> Петухов. Серапион Владимирский. 23.



Опечаленный народным безумием, автор призывает своих слушателей к соблюдению законности при осуждении «безаконныхъ чловѣкъ». Вместо того, чтобы выслушать показания свидетелей,

«вы же воду послухомъ постависте и глаголете: аще оутапати начнеть, неповинна есть, аще ли поплövetь, волхвовъ е... Не может ли діаволь, видя ваше маловѣрье, подержати, да не погрузится, дабы въвѣрщи въ душыгубство?»

В конце Слова автор напоминает о великих бедствиях, которыми Бог в разные времена наказывал людей за их грехи. В числе бедствий упоминается «конечное» нападение иноплемеников и рабство под их властью.

Пятое Слово «о маловѣрьи» является повторением четвертого не только по сходству темы, но и по совпадению отдельных выражений и мыслей. Оно направлено против суеверных обычаев, связанных с неурожаем и неблагоприятным состоянием погоды. Как бы ссылаясь на свои прежние проповеди, автор вначале говорит, что не замечает перемены к лучшему: люди продолжают делать зло.

«Обычаі поганьскіі імате, волхвамъ вѣру імате і пожагаєте огнемъ неповинныя чловѣкы. Гдѣ се есть въ писаньи, еже чловѣкомъ владѣт обильем или скудостью, подавати ши дождь или теплоту?»

Ведь все бедствия посылаются на нас за наши грехи (перечисляются те же бедствия, что и в четвертом Слове).

«Нынѣ же гнѣвъ Божиі видящи, і заповедаете: хто буде оудавленика іли оутопленик погреблѣ, не погубите люді сихъ, выгребите».

Проповедник старается доказать, что стихийные катастрофы не зависят от погребения умерших насильственной смертью.

«Потопъ быс при Нои не про оудавленаго, ни про оутопления, но за людския неправды, і иныя казни бещисленныя... О челоуѣци, се ли ваше покаянье, сим ли Бога оумолите, что оутоплаши оудав- леника выгresti, сим ли Божию казнъ хотите оутишити?» В конце Поучения Серапион призывает к покаянию, еще раз указывая на нравственную причину общенародных бедствий, вѣдра, бездождия и неурожая.

Отмеченное Серапионом верование, по которому чаровникам приписывается способность владеть обилием и скудостью урожая и производить дождь или засуху, широко известно у разных народов. Мы встретили его выше, разбирая летописные известия о волхвах. Столь же популярно и другое суеверие, против которого восстает епископ: природные бедствия, как бездождие, безвременный мороз и слишком сильные дожди, приписываются влиянию умерших, погибших насильственной смертью. «Их блуждающие души как бы мстят за неестественную разлуку с жизнью, они вихрем и грозно носятся в воздухе и нарушают порядки природы»<sup>116</sup>. Обычай выгребать и сжигать тела таких «подозрительных» мертвецов сохранился, как увидим в другом месте, до нашего времени<sup>117</sup>. Он был известен, между прочим, Максиму Греку, который написал особое послание по поводу его (см. ниже).

Считаем нужным напомнить, что испытание водой и огнем, на которое вооружается Серапион, практиковалось в Древней России как судебный институт, установленный кодексом «Русская Правда». Вода, как и железо, употреблялась для разбора тяжб, в которых недоставало свидетеля<sup>118</sup>. (XXX)

<sup>116</sup> Котляревский. Сочинения, III, 34.

<sup>117</sup> В Законнике Стефана Душана налагается наказание на тех, которые выгребают мертвые тела из могил и сжигают их. *lireček. Geschichte der Serben.* 165.

<sup>118</sup> Русский филологический вестник, 1897, III–IV, 330, статья Азбукина.

## ПОСЛАНИЯ МИТРОПОЛИТА ФОТИЯ

В своем Послании в Новгород в 1410 г. митр. Фотий<sup>119</sup> обращается к духовенству и мирянам Новгорода с наставлениями «ходить по закону хрестыанскому», избегать пьянства, пиров, лукавства и прочих пороков. Священникам предписывается следить за нравственностью и благопристойной жизнью прихожан.

«Такожь учите ихъ, чтобы басней не слушали, лихихъ бабъ не приимали, ни узловъ, ни примольвленіа, ни зелья, ни вороженья и елика такова, занеже съ того гнѣвъ Божій приходитъ, и гдѣ таковыя лихыя бабы находятся, учите ихъ, чтобы престаи и каия бы ся, а не имуть слушати, не благословяйте ихъ и крестыаномъ заказывайте, чтобы ихъ не дрѣжали межю собою нигдѣ, гонили бы ихъ отъ собою, а сами бы отъ нихъ бегали, аки отъ нечистоты, а кто не иметь васъ слушати, и вы тѣхъ такоже отъ церкви отлучайте».

Приведенные слова повторяются в Послании того же Фотия, отправленном в Псков между 1410–1417 гг.<sup>120</sup> В другом Послании в Псков с наставлениями о различных предметах церковной дисциплины Фотий между прочим высказывает свой взгляд на игры. Послание написано в 1422 или 1425 годах как ответ на письмо псковского духовенства<sup>121</sup>.

**Анонимныя святительскія Поученія духовенству и мірянамъ**, известные по списку Макарьевских Четых-Миней<sup>122</sup>, представляют, как правильно указано издателем, боль-

<sup>119</sup> Русская Историческая библиотека, VI, 269–270, Акты, собр. археол. экспедицией, I. С. 461.

<sup>120</sup> Русская Историческая библиотека, VI, 277–278, ср. Поучение митрополита Петра, напечатанное в Памятниках старинной русской литературы, IV, 187; см.: Прибавления к творениям св. отцев. II, 84, Голубинский. История церкви II, 1, 118; Христианское чтение. 1909, VIII, 1110; Смирнов. Бабы богомерзкие, 236.

<sup>121</sup> Русская Историческая библиотека, VI, 427–428. Отрывок помещен в конце стлб. 437; ср.: Журнал Министерства Народного Просвещения. 1868, IV, 132.

<sup>122</sup> Русская Историческая библиотека, VI, 917–918.

шое, местами буквальное, сходство с Посланиями митр. Фотия. В одном из них читается следующее запрещение:

«а ворожей бы бабъ, ни мужиковъ колдуновъ не было у вас никого въ приходѣ, а у кого въ приходѣ есть, и вы мнѣ скажите ... а бабу или мужика колдуна (вар. волхву или волхва) выдамъ прикащикомъ и они казнять градскимъ закономъ».

На недостойных прихожан налагается строгое наказание<sup>123</sup>:

«Блудникъ, обавникъ, мятежникъ, чародѣй, скоморохъ, узолникъ, смывая челоуѣкы, во птичь грай вѣруй, баснемъ сказатель, во стрѣчу вѣруя, во птици и гады загадывая, таковш на лѣта отлучатся отъ причастіа».

#### ПОСЛАНИЕ ПАМФИЛА

Игумен Елеазарова монастыря Памфил написал Псковскому наместнику, князю Дмитрию Владимировичу Ростовскому, Послание, в котором описывает празднование Иванова дня во Пскове. Послание, которое вошло в одну из редакций Псковской летописи под 1505 г.<sup>124</sup>, дошло до нас в двух версиях, отличающихся друг от друга главным образом по порядку изложения и отчасти по объему<sup>125</sup>. Летописный вид Послания, сохранившийся в Карамзинском, Академическом и Снегиревском списках Псковской летописи, является представителем более полной и обстоятельной версии, которая вместе с тем, судя по точным и определенным выражениям, которыми автор пользуется в самом обращении к наместнику, должна быть признана наиболее близкой копией с подлинного Послания Памфила. Тот вид Послания, который содержится в Бильзер-

<sup>123</sup> Ibidem, стлб. 925.

<sup>124</sup> Полное Собрание русских летописей. Т. IV. С. 278.

<sup>125</sup> См.: Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. 122, Приложения, № 1, Дополнения к Актам Историческим, I, № 22, Чтения, 1846, IV, 59; Смирнов. Бабы богомерзкие, 228.

ском списке Летописи, обязан своим появлением редакционной работе, подвергшей первоначальную версию некоторому сокращению: пропущены библейские цитаты. В том же направлении сокращения первоначальной версии шла работа того редактора, из-под пера которого вышла вторая версия Послания. Новый редактор, кроме того, изменил порядок изложения, переставив фразы и целые части Послания с одного места на другое, и сократил и обезличил обращение-предисловие. В результате получилась неудачная переделка, которая по сравнению с первоначальной версией страдает отсутствием стройности и ясности<sup>126</sup>. Год, под которым Послание внесено в летопись, может служить указанием на время его написания.

В своем Послании Памфил, обращаясь к Псковскому наместнику, просит его принять меры к искоренению «идольского служения» у псковитян.

«Егда приходить великш праздникъ день Рожества Предотечева, то и еще прежде того великого праздника исходятъ обавницы (в ркп.: огавницы) мужіе и жены чаровницы по лугомъ и по болотомъ и въ пустыни и въ дубравы, ищущи смертныя травы и привѣточрева (?) отравнаго зелія на пагубу челоувкомъ и скотомъ, ту же и дивія коренія копають на потвореніе мужемъ своимъ; сія вся творять дѣйствомъ діаволимъ въ день Предотечевъ съ приговоры сатанинскими. Егда бо прїидеть самый праздникъ Рожество Предотечево, тогда во святую ту ночь мало не весь градъ возмается, и въ селѣхъ возбѣются въ бубны и въ сопѣли и гудѣніемъ струннымъ и всякими неподобными играњми сата-

<sup>126</sup> Сличение списков обеих версий приводит новейшего исследователя, В. Малинина, к заключению, что Памфил написал два своих Послания по одному и тому же поводу (с. 125), причем второе Послание, снабженное ссылками на Св. Писание, появилось вследствие неуспеха первого. По мнению того же ученого, второе, обстоятельное Послание написано в 1505 г. (с. 130), время же составления первого, недостаточно убедительного Послания, не поддается точному определению (с. 131–132). Как видно, взгляд Малинина на взаимное отношение обеих версий не совпадает с нашей гипотезой.

нинскими, плесканіемъ и плясаніемъ, женамъ же и дѣвамъ и главами киваніемъ и устнами ихъ непріязненъ кличъ, вся скверные бѣсовские пѣсни, и хребтомъ ихъ вихляніе и ногамъ ихъ скаканіе и топтаніе; ту же есть мужемъ и отрокомъ великое паденіе, ту же есть на женское и девичье шатаніе блудное имъ въззрѣніе, тако же есть и женамъ мужатымъ оскверненіе и дѣвамъ растлѣніе. Что же бысть во градѣхъ и въ селѣхъ въ годину ту? Сатана красуется, кумирское празднованіе, радость и веселіе сатанинское, въ немъ же есть ликованіе и величаніе дѣволе и красованіе бѣсомъ его въ людехъ ... яко сущіи древніе идолослужителие бѣсовскій праздникъ сей празднують. Сиче бо на всяко лѣто кумиромъ служебнымъ обычаемъ сатана призываетъ, и тому яко жертва приносятся всяка скверна и беззаконіе, богомерзкое приношеніе, а не яко день Рождества Предотечи великого празднують, но своимъ древнимъ обычаемъ». (XXXI)

Здесь приводится типичный для обличительных поучений пример из истории Израиля (I Кор. 10: 7-8, Исх. 32: 6, Числа 25: 1–9). По-иному должны праздновать христиане: в чистоте и молитве, а не «в козлогласованіи и пїянствомъ, ни любодѣянїемъ и студодѣянїемъ».

Одинаковое описание празднования Иванова дня заключается в учительном Послании современника Памфила, Феодосия, архиепископа Новгородского (1542–1551), во Пскове<sup>127</sup>. Ввиду почти дословного сходства Посланий Памфила и Феодосия, можно думать, что последнее заимствовано у первого.

ГРАМОТА НОВГОРОДСКАГО АРХІЕПИСКОПА МАКАРІЯ  
в Водскую пятину, от 1534 г.

В описании древнерусских языческих обрядов русские исследователи часто ссылаются на Грамоту Макария. Между тем, было бы правильнее предположить, что в Грамоте главным образом имеются в виду обычаи тех финских народ-

<sup>127</sup> Журнал Министерства Народного Просвещения, 1868, IV, 131.

ностей, которые входили в состав Водской пятины, охватывавшей всю Ингерманландию с реки Луги до Волхова и значительную часть нынешней восточной Финляндии. С другой стороны, не подлежит сомнению, что в южной части Пятины в XVI в. встречались значительные колонии новгородских славян. Они все и большая часть неславянских аборигенов края исповедовали православную веру. К этим православным обитателям Пятины обращался Макарий, говоря между прочим<sup>128</sup>:

«Здѣсь мнѣ сказывали, что деи въ вашихъ мѣстахъ многе христіане ... моляцца деи по сквернымъ своимъ молбищомъ древесомъ и камению по дѣйству діаволу ... и въ Петровѣ деи постъ многіе ядятъ скоромъ и жертву деи и питья жрутъ и тють мерзскимъ бѣсомъ и призываютъ деи на тѣ свои скверныя молбища злодѣвыхъ отступникъ арбуевъ чюдцкихъ, и мертвыхъ деи своихъ они кладутъ въ селѣхъ по курганомъ и по коломищемъ съ тѣми жъ арбуи, а къ церквамъ деи на погосты тѣхъ своихъ умершихъ онѣ не возять съхраняти; также деи у нихъ у которые жены дѣтя родитца, и они деи напередъ къ тѣмъ своимъ родилницамъ призываютъ тѣхъ же скверныхъ арбуевъ, и тѣ деи арбуи младенцемъ ихъ имена нарекають свойски, а васъ деи игуменовъ и священниковъ онѣ къ тѣмъ своимъ младенцемъ призываютъ послѣ. А на кануны деи свои призываютъ онѣ тѣхъ же скверныхъ арбуевъ, и тѣ деи арбуи и надъ каноны ихъ арбуютъ сквернымъ бѣсомъ и смущаютъ деи христіанство своимъ нечестемъ ... а приказалъ есми ... въ вашихъ мѣстѣхъ тѣ скверныя молбища велѣлъ разоряти и истребляти, огнемъ жеши, а христіанъ тѣхъ мѣстъ велѣлъ есми священнику Іліи наказывати и поучати на истинную православную Христову вѣру ... вы бы, игумены и священники и діаконы ... по своимъ приходомъ всѣмъ православнымъ христіаномъ велели събиратись, купно всѣмъ имъ, единодушно и тщаельно, по всѣмъ тѣмъ чюдцкимъ и Ижерскимъ мѣстомъ, въ селѣхъ и въ деревняхъ и въ лѣсѣхъ, тѣ скверныя молбища, камеше и древета, вездѣ разоряти и истребля-

<sup>128</sup> Дополнения к Актам историческим 1,27. На стр. 57 напечатана Грамота Архиепископа Феодосия на ту же тему (1548 г.).

ти въ конецъ и огнемъ жеши, а арбуемъ бы есте и ихъ ученикомъ, идолопоклонникомъ, къ тому нашему священнику Иліи велѣли на поученіе приходи».

Что большинство из описываемых обрядов принадлежит финским племенам этих «чюдских и ижерских мест», в этом не может быть сомнения. «Арбуи» и «коломище» — западнофинские слова, из которых первое обозначает «предсказателя» (финн. агроа — ворожить, предсказывать), второе — языческое кладбище (kalmisto). Но часть этих первоначально финских обрядов могла быть известна и среди русских соседей, с которыми финны, как известно, имели близкие сношения. На это обстоятельство имеется указание в том докладе, который Макарий в том же 1534 г. послал царю Ивану Васильевичу<sup>129</sup>.

В докладе своем Макарий, перечислив те скверные области, где он наблюдал «прелестъ кумирскую», м.пр., пишет:

«а въ Чюди и въ Ижерѣ и въ Корѣлѣ и во многихъ Русскихъ мѣстехъ въ преждереченныхъ онѣхъ скверные молбища идолскіе удержашася и до царства великого князя Василія Ивановича и сына его великого князя Ивана Васильевича... Суть же скверные молбища ихъ лѣсъ и каменіе и рѣки и блата, источники и горы и холми, солнце и мѣсяцъ и звезды и езера и проста рещи всей твари поклоняхуся яко Богу, и чтяху и жертву приношаху кровную бѣсомъ, волы и овцы и всякъ скоть и птицы. Слышахомъ бо, яко нѣмцы втай дѣти своя закалаху и образы святыхъ иконъ огню предаваху, всячески діаволу угажаючи, и кудесы многи творяху, яко съ бѣсы бесѣдовати имъ, и' проста человека у себя держажу и почитаху яко священника, егоже нарицаху арбуемъ; сей вся приношая совершенія, по своей прелести и дѣтемъ имена нарицаю». В последующем летописном известии сообщается, что по повелению Макария священник Илья «нача искореняти прелести кумирскіе и скверные молбища, лѣсы сѣчи и огню пре-

<sup>129</sup> Полное собрание русских летописей, V, 73.



давати, камешніе же чѣе въ воду метати и которые некрещены, святымъ крещеніемъ просвѣщати; а состарѣвшіися и посредніи мужи и жены въ той прелести не смѣяше ни единъ на разореніе скверныхъ молбищъ коснутися, понеже молбища оны діаволомъ блудомы были, аще кто ихъ преде сего касаешься, и діаволь ихъ сокрушалъ и смерти предавалъ, тако бо въ нихъ врагъ дѣйствова-ше ... И отъ молбищъ онѣхъ скверныхъ бѣси дни за три и за два и за день до священникова прїѣзду кричаще и вопіюще бежали, глаголюще, яко отсель прогнани быхомъ, идѣже надѣяхомся вѣвѣки царствовати».

Итак, описываемые Макарием явления могли быть известны живущим в соседстве с финнами русским как результат культурного взаимодействия. Для того, кто ищет специфически русские мифологические черты, факты Макария поэтому не могут представлять особенной ценности.

#### Послания и Слова Максима Грека

Знаменитый деятель русского просвещения первых десятилетий XVI в. (ум. в 1556 г.), Максим Грек в числе отрицательных явлений русской жизни неоднократно отмечает остатки грубого суеверия и следы языческого мировоззрения. Начнем с его Послания «на безумную прелесть и богомерскую мудрствующихъ, яко погребаша для утопленнаго и убитаго бываютъ плодотворительны стужы земныхъ прозябеній».

«Не внимая голосу человеколюбия, повелевающему нам хоронить утопленников, мы, — говорит автор<sup>130</sup>, «тѣлеса утопленыхъ или убиенныхъ и поверженныхъ не сподобляюще я погребанію, но на поле извлекше ихъ, отыняемъ коліемъ, и еже беззаконнѣйше и богомерско есть, яко аще случится въ веснѣ студенымъ вѣтромъ вѣяти, и сими садимая и сѣмая нами не пре-

<sup>130</sup> Соч. преп. Максима Грека, изданные при Казанской духовной Академии, изд. первое. III том. С. 170.

спѣвають на лучшее, оставивше молитися Содѣтелю и Строителю всѣхъ ... аще увѣмы некоего утопленого или убитаго неиздавна погребена, оле безумія и безчеловѣчія нашего! раскопаемъ окаяннаго и извержемъ его нѣгдѣ далѣ и не погребена покинемъ ... по нашему по премногу безумія виновно стужи мняще быти погребете его. Наше убо беззаконное жительство виновно есть всякому бесплодію земному и мразомъ безвременнымъ и бездождію, а не утопленого или убитаго погребете». (XXXII)

Об этом суеверии мы говорили уже выше (см. Поучение Серапиона). Здесь только прибавим, что случай вырытия погребенного тела имел место в начале XVII в. в связи с весенним морозом, истребившим везде плоды: вырыли тело Лже-Дмитрия и сожгли его<sup>131</sup>. (XXXIII)

Особенно энергично Максим восстает против астрологических верований, суеверных примет и гаданий, распространенных среди просвещенных слоев общества. В своем Послании Федору Карпу<sup>132</sup> он подробно останавливается на этих явлениях: на астрологических и математических увлечениях, гадании, чародейнии, вере в «дни и часы благие и злые». Астрологию он называет «рожения, сирѣчь звѣздозрѣшия прелестью». Один из способов гадания заключался в наблюдении за «гласомъ птичнымъ и лѣтатемъ». Все эти явления подробно описаны и в «Слове о томъ, яко промысломъ Божиимъ, а не звездами и колесомъ счастья, вся человеческая устрояются»<sup>133</sup>. Судьба человека зависит от Бога,

«аще же Господь, то же колесо нѣкое и фортуна и звездная сложения, по прелести халдеовъ и египтянъ. Мнози же нынѣ от христیانъ ... соблюдаютъ дни и часы и времена и знаменія приемяють, смотряюще птичныя лѣтанія и озванія и сряща и ина многа

<sup>131</sup> Сказания современников о Дмитрии Самозванце, III, 167.

<sup>132</sup> Сочинения, I, 347.

<sup>133</sup> Там же. С. 377.

... како паки къ богомерскимъ звѣздохетцомъ и различнымъ волхвомъ притекаемъ со упованіемъ сердечнымъ?» (XXXIV)

Кроме этих двух произведений, написанных против астрологии, Максим написал еще целый ряд Слов и Посланий, направленных против той же «звездной прелести». Назовем «Слово противу тщашихся звѣздоузнѣніемъ предрицати о будущихъ»<sup>134</sup>, «Послание къ некоему князю, слово поучительно о прелести звѣздохетѣй»<sup>135</sup>, где упоминается изображение счастья «во образѣ старыя жены, овѣхъ убо колесомъ возводящія на высоту славы земския, иныхъ же паки оттуду низводящія въ последнее безславіе»; «Послаше къ некоему иноку, бывшему во игуменѣхъ, о немецкой прелести, глагоleshъ фортуны, и о колесѣ ея»<sup>136</sup>, «Слово на Николая Нѣмчина, прелестника и звѣздохетца»,<sup>137</sup> «Слово обличительно отчасти латинского злословія, въ немже и на альманака, иже возвелерѣчевавша потопа всемірнаго быти»<sup>138</sup>, «Бесѣда души и уму, по вопросу и ответу, о еже откуда страсти ражаются въ насъ, въ немже и о божественномъ промыслѣ, и на звѣздохетцовъ»<sup>139</sup>, в которой упоминаются «чародѣи и волхвующіи и блюстителіе птичному латанію и родословцы, ихже... впускають яда своя злобы и звѣздохетскія прелести»; «Слово на общую прелесть мечтаемыхъ во снѣ соніихъ»<sup>140</sup>, в котором проводится мысль, что дьявол прельщает человека

«звездами, вороженіи же беззаконными и лѣтаніемъ птичнымъ и облачными смотрѣніи и волхвованіи ячменными и мучными и бобными и движеніемъ ока и блюденіи дланными».

<sup>134</sup> Сочинения, I, 399.

<sup>135</sup> I, 435.

<sup>136</sup> I, 446.

<sup>137</sup> Сочинения, I, 455.

<sup>138</sup> Сочинения, I, 457.

<sup>139</sup> II, 52.

<sup>140</sup> II, 154.

Послание к кн. Петру Шуйскому<sup>141</sup>, в котором автор между прочим говорит о «колесѣ счастья, зодіяхъ и планетахъ», называя их ложным учением «безбожныхъ халдѣевъ и египтянъ». Из краткого «Слова на Николая Нѣмчина» между прочим явствует, что этот заграничный ученый предвозвестил «преставлеше міру», «повинувся звѣздамъ».

Напомним мимоходом, что по поводу этих же предсказаний Николая Немчина относительно мирового потопа, имевшего последовать в 1524 г., написано Послание старца Филофея, Елеазарова монастыря, к великого князя дьяку Михаилу Григорьевичу Мисюрю Мунехину. Дьяк Михаил Мунехин служил при царских наместниках в Пскове в 1510–1528 гг.<sup>142</sup> Послание написано, по всей вероятности, в 1524 г.<sup>143</sup> Руководящей мыслью Послания является утверждение автора, что астрология противна христианскому учению<sup>144</sup>:

«А о седми планитах и о дванадесет зодѣях и о прочих звездах и о злых часех и о нароженіи чловѣчьемъ, въ которую звезду или часть, золь или добръ, и получаа счастком и богатству и нищетѣ и в нароженіи добродѣтелем и зломъ и долготѣству жития и скращѣніа смертію, сия вся кошуны сут и басни». (XXXV)

В нашу задачу не входит приводить все Поучения, касающиеся распространения астрологических верований. Эти последние, проникши на Русь путем переводной литературы, только в редких случаях становились достоянием простого народа.

Только следующее входящее сюда Поучение мы считаем нужным отметить в этой связи. Оно носит заглавие «Поучение къ вѣрующимъ отъ прелестнаго разума въ рождение месяца и въ наполнение и въ ветохъ и въ переходныя звезды и во злые дни

<sup>141</sup> II, 415.

<sup>142</sup> Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей, 37.

<sup>143</sup> Там же. С. 269.

<sup>144</sup> Издано Малининым, в указ. соч., Приложения. С. 37; см. еще в Православном Собеседнике, 1861, май. 84.

и часы». Анонимное Поучение напечатано Тихонравовым по позднему списку (XVII в.)<sup>145</sup>. Упомянув о кумирслужении древних, которые «тварь паче Творца почитаху и служажу небесному движанию и поклоняющеся, овѣи солнцу, инѣи месяцу, инѣи же звездамъ внимаху, инѣи же каменiemъ жруще, инѣи ко источникомъ и ко прочимъ водамъ приходяща и жертву бесомъ творяху», — автор Поучения останавливается на нынешнем «еллинском» обычае веровать

«въ небесное движение, рекше во звезды и въ мѣсяць, и разчитаютъ гаданиемъ потребныхъ ради и миролюбивыхъ дѣлъ, роженіе месяцу, рекше молоду, инѣи жъ усмотряютъ полнаго месяца, и въ то время потребная своя сотворяютъ, инѣи жъ изжидаютъ ветхаго месяца, инѣи же ущерба, стричь перекроя, инѣи жъ ходятъ по звездному хождению, такоже гаданиемъ исчитаютъ добрыя часы и злыя ... овѣи дворы строятъ въ нароженіе месяца, инѣи же храмины соиздати начинаютъ въ наполнение месяца, инѣи бо въ та жъ времена женитвы и посягания учреждаютъ, и мнози баснословиемъ своимъ по тому жъ месячному гаданию ... и земная сѣмена насаждаютъ и многія плоды земныя устрояютъ». (XXXVI)

Далее перечисляются другие астрологические заблуждения.

#### ПОСЛАНИЕ ІОАННА ВИШЕНСКАГО

Афонский монах Иоанн Вишенский, или Иоанн из Вишни, родом из галицийского города Вишни, написал около 1597 г. «Послание к князю Василию Острожскому и ко всѣм православленнымъ христіаномъ Малое Россіи» с увещанием оставаться твердыми в вере<sup>146</sup>. В этом Послании ревнитель православия м.пр. вооружается против народных обычаев:

<sup>145</sup> Летописи русской литературы, V, 98.

<sup>146</sup> Послание издано, в числе других сочинений Иоанна, в Актах, относящихся к Южной и Западной России, II, 205; ср.: Житецкий И. Литературная деятельность Иоанна Вишенского. Киев, 1890 (отд. оттиск из Киевской Старины). С. 7; Киевская Старина, 1889, IV, 148 (Статья Мирона).

«Коляды зъ мѣсть и зъ сель ученіемъ выженѣте; не хочет бо Христось, да при его Рождествѣ діаволское коляды мѣсце мають, але нехай собѣ ихъ въ пропасть свою занесеть. Щедрїи вечеръ изъ мѣсгъ, изъ сель въ болота заженѣте, нехай зъ діаволомъ сѣдить, а не съ христіанъ ся ругають. Волочѣльное по Въскресенїи зъ мѣсть и зъ сель выволокли, утопите. Не хочеть бо Христось при своемъ славномъ Въскресенїи того смѣху и руганія діаволскаго имѣти. На Георїя мученика праздникъ діаволскїй на поле изшедшихъ сатанѣ офѣру танцами и скаками чинити разорите; гнѣваеть бо ся на землю вашу Георїй мученикъ, што не машъ христіанина православного, которїй бы ругане тое діаволское очистити и изгнати могль. Пирогы и яйца надгробныя въ Остроуѣ и гдѣ бы ся знаходило упразднѣте, да ся въ христіансчѣвъ тотъ квасъ поганскїй не находитъ.

Купала на Крестителя утопите, и огненное скаканя отсечете; гнѣваеть бо ся Креститель на землю вашу, што ся на день памяти его попускаете діаволу ругатися вами зъ васъ же ся самыхъ. Петръ и Павелъ молять васъ, если хочете отъ нихъ ласку мѣти, да потребите и поपालите колыски и шибеницѣ, надень ихъ чиненые по Во-лынїю и Подолу, и гдѣ бы ся толко тое находили мѣло; мерзко бо имъ на землю съ небеси смотрѣти на тое діаволское позорище, христіанскимъ людемъ збираючися».

Все праздничные обычаи, отмеченные автором, сохранились до нашего времени. Мы будем иметь случай говорить о них еще в другом месте. «Пирогы и яйца надгробные» относятся к культу умерших.

#### ЧЕЛОБИТНАЯ НИЖЕГОРОДСКИХ СВЯЩЕННИКОВ

Девять нижегородских приходских священников подали в 1636 г. коллективную челобитную московскому патриарху Иоасафу с подробным обличением различных беспорядков в церковной жизни, нравственных недостатков народа и следов язычества в его увеселениях<sup>147</sup>. В ней между прочим говорится:

<sup>147</sup> Челобитная издана в Чтениях в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских, 1902, II, Смесь.

«От Рождества Христова и до Богоявленія делают, государь по домох игрища и собираются на той злой зѣло по многу мужи и жены і игры творять всякого бесовскаго мечтанія многими образы злыми, ругаются милосердію Божию и Пречистыя Его праздником. И дѣлають, государь, лубяныя кобылки и туры и украшають полотны и шелковыми ширинками и павѣшивають колоколцы на ту кобылку, и на лица своя полагають личины косматыя и зверовидныя и одежду таковую ж, и создаи себе утверждаютъ хвосты, яко видимыя бѣси, и срамныя удеса в лицах носяще и всякое бесовско козлогласующе и объявляюще срамныя уды, а иные в бубны бьюще и плещуще и пляшуще і ина неподобная творяще, и сим, государь, образом не токмо по домох, но и по улицам града и по селом и по деревням ходяще, яко неистовіи блудницы... Сонмы, государь, за ними ходять великія и безчисленно душъ христіяньских погубляютъ сим мечтаніемъ бесовским и мзды им дають, слугам сатанинским... А в навечери, государь, Рождества Христова и Богоявления такожде ходять по улицам толпами и поють бесовскія пѣсни и кличють коледы, творятъ затѣи бесовскія.

Да еще, государь, к сим. В шестый четверток по Пасцѣ на праздник Вознесенія Христова тако ж противляются празднику Христова Вознесенія. В Печерской монастырь ходять — понеже там храм во имя Христова Вознесенія, от града отстоитъ двѣ версты — ходять, государь, из града мужи и жены, і из сел і из деревен съѣжются, а корчмиты, государь, с кабаками и со всякими пьяными пити, а игрецы и медвѣтчики и скомороси з бесовскими оружіи, и собрався, государь, к тому Печерскому монастырю и мнятся праздновати сацевым образом: медвѣтчики с медвѣди и плясовыми псицами, а скомороси і игрецы с личинами и с позорными блудными орудии, з бубнами и съ сурнами и со всякими сатанинскими блудными прелесми, и злая, государь, прелести бесовскія дѣюще, піяньствующе, пляшуще и въ бубны бьюще и в сурны ревуще и в личинах ходяще, и срамная в руках носяще і ина неподобная дѣюще, их же какъ сатана научил противитисъ празднику Вознесенію Христову...

И тѣх, государь, злыхъ затѣй бесовскихъ — презранныхъ праздник, позорныхъ всенародныхъ соборищ на всякое лѣто бы-

вает четыре зборища, оприч того, что о Рожествѣ Христовѣ. Первое, государь, на празник Вознесеша Христова, у Печерскаго монастыря, о немъ ж сказахом, а второе, государь, в седмыи четверток по Пасцѣ, на убогих домов (sic), третье, государь, на праздник Сошествія Святаго Духа, в селѣ Высоком: в том селѣ храм Святаго Духа, а от града, государь, двѣ версты; четвертое, государь зборище на праздник Рожества Іванна Предтечи: на поле сходятся такова ж ради позорнаго играша и пьянѣства. Да и тѣ, государь, позорища повичны: съ сел и з деревен съѣжаются, и бывають многонародныи зѣло безчинства, полны і убийства, яко ж указахомъ у Печерскаго монастыря.

Да в седмыи ж, государь, четверток по Пасцѣ собираются жены и девицы под древа, под березы и приносят, яко жертвы, пироги и каши и яичницы, и поклоняс березам, и учнут походя пѣсни сатанинскія приплетывая пѣти и дланми плескати и всяко бесясь, сѣдчи, поядят тѣ приносы, и востав от яди, кояждо их поимутся двѣ-двѣ и пришед к той березе, и зовьют тоя березы вѣтви в колца и скозѣ тѣ колца творять целованіе и от того целованія беззаконнаго зовутся кумами и розходятся, а на праздник Сшествія Святаго Духа паки сходятся тѣмъ же обычем; тако ж пѣсни сатанинскія с плескою поют і тако, поѣдчи приносы, паки целованіе творять в тѣх же колцех, и поломав тоя березы вѣтви вершее, промеж кои целовались, и свивѣ вѣтки, полагают их на главах своих и сносят на воду...

Да на празник же, государь, рожества Христова і Іванна Предтечи по селам и по деревнямъ кладут огни по полямъ и чрез всю ночь и до самого солнечнаго возхода играютъ и чрез тѣ огни скачаютъ жонки и дѣвки, и тако творять от Рожества Іванна Предтечи и до Петрова дни.

И всякаго, государь, беззаконнаго дѣла умножилос: еллинских блядословіи и кощун і игръ бесовских.

Да о празднице, государь, в великую Светлую неделю ходятъ медвѣжатчики и скомороси по двором и по улицам и творят игры безчинныя, ругаются празднику Воскресенію Христову, да на той же, государь, недѣли поставляют на лобных мѣстех качѣли, и многія люди приходя качаются и с качелей убиваются до смерти и пропадаютъ меж собою тако ж без покаяния.



Описанные в Челобитной народные праздники, наблюдавшиеся в 1630-е годы в Нижнем Новгороде, до мельчайших деталей соответствуют великорусским праздникам последних времен (см. в другом месте). (XXXVII)

#### ГРАМОТА ЦАРЯ АЛЕКСЕЯ МИХАЙЛОВИЧА

В 1647–1649 гг. во время царствования Алексея Михайловича были разосланы царские грамоты в разные места России с целью искоренения народных суеверий и празднеств. Толчком, послужившим к изданию этих постановлений, считают<sup>148</sup> практиковавшиеся в самой Москве обычаи. Против них вооружался еще патриарх Филарет, предлагая в 1628 г.<sup>149</sup>:

«кликать бирючю по рядомъ и по улицамъ и по слободамъ и въ сотняхъ, чтобъ съ кабылками не ходили и на игрища бѣ мірскіе люди не сходилися, тѣмъ бы смуты православнымъ крестьяномъ не было, и коледы бѣ и овсеня и плуги не кликали». XXXVIII

Из царской грамоты (1648) на имя Шуйского воеводы мы узнаем о подробностях указанных Филаретом обычаев<sup>150</sup>:

«ведомо намъ учинилося, что на Москвѣ, напередъ сего въ Кремле и въ Китаѣ и въ Бѣломъ и въ Земляномъ городахъ и за городомъ и по переулкамъ и въ черныхъ и въ ямскихъ слободахъ по улицамъ и по переулкамъ, въ навечери Рождества Христова кликоли многіе люди «каледу» и «усень», а въ навечери Богоявленія Господня кликали плугу... Да на Рождество Христово и до Богоявленьева дни собираются на игрища сборища бѣсовскія... И мы указали о томъ учинить на Москвѣ и въ городѣхъ и въ уѣздахъ заказъ крепкой, чтобъ нынѣ и впредь никакіе люди по улицамъ и по переулкамъ и на дворѣхъ въ навечери Рождества

<sup>148</sup> Харузин И. в Этнографическом обозрении, 1897. № 1. 145.

<sup>149</sup> Акты исторические, III. С. 96.

<sup>150</sup> Сахаров. Сказания русского народа. Народный дневник. Изд. Суворина. 1885. С. 228.

Христова и Богоявленья колед и плугъ и усеней не кликали и пѣсней бѣсовскихъ не пѣли...».

В Грамоте, адресованной на имя воеводы Шишкова в Дмитров в 1648 г., говорится между прочим<sup>151</sup>:

«а иные прелестники мужесково и женсково полу въ городѣхъ и въ уѣздехъ бываютъ со многими чародѣйствомъ и волхвованіемъ и многихъ людей тѣмъ своимъ чародѣйствомъ прельщаютъ; а иные люди тѣхъ чародѣевъ и волхвовъ и богомерскихъ бабъ въ домъ себѣ призываютъ и къ малымъ дѣтямъ и тѣ волхвы надъ больными и надъ младенцы чинятъ всякое бесовское волхваніе и отъ правотѣрія православныхъ крестьянъ отлучаютъ. Да въ городѣхъ и въ уѣздехъ отъ прелестниковъ и отъ малоумныхъ людей дѣлаетца бесовское сонмище: сходятца многіе люди мужесково и женсково полу по зорямъ и въ ночи, ча- родѣйствуютъ съ солнечнаго восхода и первого дни луны смотрятъ (и грома слушаютъ и въ тѣ поры) и на рекахъ и въ озерахъ куплютца, чаятъ себѣ оттого здравія и съ серебра умывающа и медведи водятъ и съ собачками пляшутъ ... и поютъ бесовсюю пѣсни; и на Святой недели жонки и дѣвки на доскахъ скачутъ, а о Рождествѣ Христовѣ и до Богоявленьева дни сходятца мужсково и женсково полу многіе люди въ бесовское сонмище по дьявольское прелести многое бесовское дѣйство, играютъ во всямя бесовсюю игры, а въ навечери Рождества Христова и Васильева дни и Богоявленья Господня клочки бесовскія кличуть: коледу и таусень и плугу, и многіе человецы неразуміемъ вѣрують въ сонъ и встречу и въ полазъ и въ птичей грай и загадки загадываютъ и сказки сказываютъ не быльные ... и накладываютъ на себя личины и платье скоморожское и межъ себя, наряда, бесовскую кобылку водятъ; и въ такихъ въ позорницахъ своихъ многіе люди въ блудъ впадаютъ и незапною смертию умирають и въ той прелести христіане погибають и съ качелей многіе убиваютца до смерти...».

Подобные указы были посланы в Белгород, Тобольск и др. города<sup>152</sup>.

<sup>151</sup> Этнографическое обозрение, 1897. № 1. 147.

<sup>152</sup> Этнографическое обозрение, 1897. № 1. 146; Акты исторические IV. 124.

## ЧЕЛОБИТНАЯ СТАРЦА ГРИГОРІЯ ЦАРЮ АЛЕКСЕЮ МИХАЙЛОВИЧУ

В 1651 г. написал старец Григорий из Вязьмы царю Алексею Михайловичу Челобитную, в которой он вооружается против разных отрицательных явлений среди народа. Он пишет между прочим<sup>153</sup>:

«Тако же и игрища разныя и мерзея бываютъ въ началѣ отъ Рождества Христова и до Богоявленія, всенощныя, на коихъ святыхъ нарицають и монастыри дѣлають и архимарита и келаря и старцевъ нарицають, там же и женокъ и дѣвокъ много ходять и тамо девицы девство діаволу отдають. Другое игрище о Троицномъ дни: за город на курганы ходять и неподобная творять. Третье игрище отъ Петрова дни до Ильина дни: на реляхъ вешаются и на крутящихъ крутятся, и многихъ діаволь беретъ и (попы за) деньги тыхъ благословляютъ при церкви погребати.

Тако же о рождествѣ Іоанна Предтечи всю ночь бесятся, бочки дехтырныя зажигаютъ и зъ горъ катають и вѣники зажегши скачуть. Тако жъ вѣдуновъ много, и свадьбы безъ нихъ не могутъ отправить, и одинъ другого портятъ».

Детали указанных здесь белорусских праздничных обычаев уцелели до сих пор. Заслуживает внимания явный монистический характер Троицкого игрища: ходили на курганы, на могилы давно умерших предков и устраивали там игры с целью успокоения их душ. (XXXIX)

## ДРЕВНЕРУССКОЕ ЦЕРКОВНОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО И ИСПОВЕДНАЯ ДИСЦИПЛИНА

Не одними поучениями русская церковь боролась с остатками язычества. Она преследовала их и более решительными мерами, налагая на хранителей запрещенного предания строгие кары, установленные правилами специального церковного законодательства. Кроме этой меры применялись и другие, более частного характера: исповедная дисциплина.

<sup>153</sup> Живая Старина, 1890. 1. 130, сообщение Соболевского.

Церковные правила, заключающие в себе заповеди апостолов и постановления соборов и отцов церкви, содержатся в так называемых Кормчих, в переводных сборниках правил церковного законодательства, которые появляются у славян в самую раннюю пору христианской эры. До нас дошли славянские переводы Кормчих, относящиеся к IX–XIII вв. Среди них есть представители различных видов византийского Номоканона: «болгарская» Кормчая Иоанна Схоластика, до-Фотиевская и Фотиевская редакции Синтагмы XIV титулов<sup>154</sup>, содержащая хронологическое собрание правил вселенской церкви, без толкований, и изданная по древнеславянскому списку XI–XII вв.<sup>155</sup> (I) Наряду с ней встречается другая редакция канонов с толкованиями, известная под названием «Рязанской» (XIII в.). Особый разряд Кормчих составляет так называемая Софийская редакция (XIII в.), в которой, между прочим, попадаются оригинальные русские статьи, как то Уставы Владимира и Ярослава и правила Владимирского Собора 1274 г. Вообще должно заметить, что со временем Кормчие подверглись изменениям и дополнениям местного, русского происхождения. Среди подлинных правил, с другой стороны, безусловно, есть и такие, которые не могли быть вызваны явлениями русской жизни. Приверженность к букве требовала их повторения в продолжение веков, несмотря на их оторванность от действительной жизни. В числе правил, касающихся пережитков язычества и различных явлений дохристианского миропонимания, встречается немало как раз таких, которые представляются сомнительными в смысле отражения русской действительности. (II) Само собою разумеется, что первой заботой вождей церкви было следить за тем, чтобы не было возврата к язычеству, чтобы ново-крещенные хри-

<sup>154</sup> Из литературы: *Розенкамф*. Обзорение Кормчей книги; *Срезневский И.И.* Обзорение древних русских списков Кормчей книги; *Павлов*. Первоначальный славяно-русский номоканон; *Ягич* в *Starine* VI, 62; *Голубинский*. История церкви. I<sup>2</sup> I. 642.

<sup>155</sup> Издание *В.А. Бенешевича*, параллельно приводится греческий текст.

стиане не поддавались соблазну жертвовать языческим богам и идолам и не участвовали в жертвоприношениях язычников. Из соответствующих вселенских правил и других постановлений, которыми руководствовались церковные суды, назовем правила 1, 2, 4, 7–8 Анкирского собора, правило 2 Гангрского соб., правило 81 Василия Великого, правила 1 и 2 Григория Нисского, правило 84 Карфагенского собора и т.д. В древнейших русских правилах и предписаниях указаний на жертвоприношения сохранилось немного. По так называемому Уставу Владимира<sup>156</sup> церковному суду подлежит тот, кто «молиться подъ овиномъ, или в рощеньи, или у воды». Приведенное место Владимирова Устава буквально повторяется в Грамоте Новгородского князя Всеволода Новгородскому владыке или Софийскому собору, ок. 1135 г.<sup>157</sup> В более поздних списках Владимирова Устава говорится еще о молениях во ржи<sup>158</sup>; но о жертвоприношениях тем богам, которым сам Владимир клал «требы» в Киеве, ни в одном списке не говорится ни слова. Только в одном разряде поздних списков (XVI–XVIII вв.) встречается следующее, явно вставленное распространение указанного места<sup>159</sup>:

«Аще молятся твари, солнцу, лунѣ, звѣздамъ, облакомъ, вѣтрамъ, кладезямъ, рѣкамъ, дубію, горамъ, каменіамъ или іюдеиское ослепленіе, Рефану, денници, Молоху Моавитскому идолу служеніе». (III)

Отмеченное в Уставе моление «в рощеньи и у воды» относится, по всей вероятности, к литературной традиции (ср. Речь философа в летописи с упоминанием жертв рощениям, кладезям и рекам). Для моления под овином, встречающегося также в древнерусской поучительной литературе, можно указать парал-

<sup>156</sup> Устав вел. кн. Владимира о церковных судах и десятинах, изд. Археологической Комиссии. 18; Голубинский. I.1. 62.

<sup>157</sup> Макарий. История церкви I, 14, Чаговец. Там же. 86.

<sup>158</sup> Устав вел. кн. Владимира. 18–19.

<sup>159</sup> Там же. 69.

лели в современном культе. Так, в Орловской губ. еще недавно резали кур под овином при начале молотбы, задабривая духа, который живет в овине<sup>160</sup>. Такой же жертвенный обряд в честь авынь-авы (авынь — из русского «овин») — матери овина, — чтобы благополучно обмолотить собранный хлеб, мы находим у мордвы<sup>161</sup>. Приведем еще чувашский обычай, наблюдаемый по окончании молотбы. В этот день закалывается петух и варится каша. С кашей и хлебом из новой муки отправляются потом на гумно, где, разведши огонь, читают молитвы хранителю овина и бросают в огонь ложку каши<sup>162</sup>.

В вопросах, касающихся разных явлений древнерусской духовной жизни и предложенных священником Кириком Новгородскому епископу Нифонту (1130–1156)<sup>163</sup>, содержится указание на жертвоприношения «роду и рожанице»:

«Аже се роду и рожаницѣ крають хлѣбы и сиры и медъ? — Бо-  
роняше велми: нѣгдѣ, рече, молвить: горе пьющимъ рожаницѣ».

Это правило было известно составителю так называемого Дубенского сборника (XVI в.)<sup>164</sup>. Можно думать, что речь идет о специально женских согрешениях, так как окружающие вопросы Кирика касаются исключительно женщин. Ввиду этого следует признать, что здесь мы имеем дело с реальным явлением и что «род и рожаница» Кирика — русские демонические существа. На основании всего того, что мы знаем о культе умерших предков, «родителей», «дедов» у восточных славян, о приносимых им жертвах, среди которых самое выдающееся

<sup>160</sup> Калинский. Церковно-народный месяцеслов (Записки Географического Общества по отделению этнографии VII) 297, ср.: Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, III. 771.

<sup>161</sup> Смирнов. Мордва, 343.

<sup>162</sup> Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, 43.

<sup>163</sup> Русская Историческая Библиотека VI, 31; Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины («Чтения», 1912), 10.

<sup>164</sup> Срезневский И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, LVII, 314.

место принадлежит хлебу, молоку и меду, мы смело можем заключить, что «род» и «рожняница» в данном случае, несмотря на ответ Нифонта, ссылающегося на известное нам из предыдущего место пророка Исаии, имеют отношение к культу умерших, являясь заменой домашних «родителей». (IV)

Более отвлеченным, литературным характером зато отличается следующее правило «Заповедь ко исповѣдающимся сынамъ и дщеремъ», которую историк Голубинский считает Уставом митрополита Георгия<sup>165</sup>, хотя с уверенностью можно определить ее лишь как русское собрание правил, возникшее не позднее XII в.<sup>166</sup>

«Аще кто крестить вторую трапезу роду и роженицамъ трапеземъ святыя Богородица, і то ясть и пиеть, да будеть проклять»<sup>167</sup>.

Если мы вспомним то, что нами было выше приведено в связи с упоминанием астрологического родопочитания в Слове Христолюбца, то нам станет ясно, что указанное правило имеет ссылку на 79-е правило VI Вселенского собора.

В послании митрополита Иоанна к черноризцу Иакову (1080-е годы) говорится о жертвах<sup>168</sup>. Обращается внимание на тех, которые «жрутъ бѣсомъ и болотомъ и кладяземъ, и иже поймаются». (V)

О жертвоприношениях упоминается еще в одном из правил «Некоторой заповѣди», которую считают<sup>169</sup> «худым номоканунцем», составленным славянином чуть ли не в XI в. преимущественно на основании греческого материала<sup>170</sup>:

«иже идолом служить или жреть, или трѣбуеть ихъ, да ся поститъ пять лѣтъ...».

<sup>165</sup> История церкви, 1<sup>8</sup>, ч. 2, 530.

<sup>166</sup> Смирнов. Материалы, 386.

<sup>167</sup> Смирнов. Материалы, 126; Тихонравов. Памятники отреченной литературы, II, 301; Голубинский. Там же.

<sup>168</sup> Русская Историческая Библиотека, VI, I, § 15.

<sup>169</sup> Смирнов. Материалы, 288, 292.

<sup>170</sup> Смирнов. 29.

В вышеупомянутой «заповеди ко исповѣдающимся» встречается предписание<sup>171</sup>

«ни требы кровавы не творити, ничто же Моусиова закона».

Какое язычество эти правила имеют в виду, неизвестно. Более обильный материал заключается в исповедных вопросах. Нельзя только не пожалеть о том, что интересующие нас списки вопросов относятся к сравнительно поздней дате, когда об языческих жертвоприношениях скорее говорилось по памяти и в силу книжной традиции, чем на основании живых фактов. В одном из древнейших списков (XV в.) попадаете глухое упоминание о поклонении твари: «твари поклонихся»<sup>172</sup>. Этому соответствует вопрос более поздних списков (XVI в.)<sup>173</sup>:

«Или кланялся чему от твари, солнцу или звѣздамъ или месяцу или зари? Не кланялся ли твари божіи, насъ ради сотворенои, небу и землѣ, солнцу и лунѣ и звѣздамъ и древу и каменію и огню, богомъ нарицаѣ тѣх?»

В Уставе XVI в. встречается вопрос<sup>174</sup>:

«И обговорихъ солнце и мѣсяцъ и звѣзды и планиты зодѣя, смотрѣхъ на нихъ и веровалъ будѣ ѣ них?»

В том же позднем требнике (XVII в.), из которого извлечен второй из приведенных вопросов<sup>175</sup>, читаются еще следующие вопросы:

«Не носилъ ли жертвы бѣсомъ и в реку, своимъ злонравіемъ или научешемъ богомерскихъ бабъ или вольхвовъ? У кладезя молился бѣсомъ?»

<sup>171</sup> Смирнов. 124.

<sup>172</sup> Алмазов. Тайная исповедь, III, 191.

<sup>173</sup> Алмазов. III, 153, ср.: 167; I, 405; ср.: Глаголический устав 1452 г., *Jiriček*. Geschichte der Serben 166.

<sup>174</sup> Алмазов. III, 238.

<sup>175</sup> Алмазов. I, 405.



Из Устава XVI в.<sup>176</sup>:

«или молился бѣсомъ у кладязя или моленіа идоломъ ѿль или пиль?»

В целом ряде Уставов упоминаются южнославянские вилы — обстоятельство, которое служит указанием на место происхождения данных вопросов<sup>177</sup>:

«молишися виламъ? или молилас еси вилам, рекше идоламъ? не молилася ли еси виламъ и роду? и бѣсомъ з бабами чи молилася еси, еже есть роженица, и виламъ и прочимъ таковымъ?»

На русской почве не всегда понимали слово «вилы»<sup>178</sup>:

«или бѣсом молилась еси съ бабами, еж есть роженщы, и волом и прочимъ таковымъ?»

Замечателен по богатству мифологических названий один вопрос в Уставе преп. Саввы<sup>179</sup>:

«ли сплутила еси з бабами богомерьскыя блуды, ли молилася еси виламъ, ли роду і роженицам и Перуну и Хурьсу и Мокоши, пила и ела?»

Ср. еще<sup>180</sup>:

«молилася бѣсомъ или чашу ихъ пила ли? Молилася еси з бабами богомъ кумирскимъ (богомерзкимъ?) бѣсомъ?»

Отголоском тех вселенских правил, по которым запрещается участвовать в жертвоприношениях язычников, является следующий вопрос XVI в.<sup>181</sup>:

<sup>176</sup> Христианское чтение, 1877, III–IV, 433.

<sup>177</sup> Алмазов. III, 161, 162; Христианское чтение, 1877, III–IV, 433.

<sup>178</sup> Алмазов. I, 405.

<sup>179</sup> По рукописи Публичной Библиотеки, Горчаков в 16 присуждении наград гр. Уварова. 135.

<sup>180</sup> Алмазов. I, 405.

<sup>181</sup> Алмазов. III, 178.

«и егда на молбищах, еже чюдѣ творят и неразумнѣя чловѣци, в лѣсехъ и на нивахъ брашно или питие или удавленѣныя ядыше?» (VI)

Столь же сурово, как жертвоприношения, блюстители христианского благочестия смотрели на языческие праздники и развлечения, игры и зрелища и на всякие проявления светского веселия. Под угрозой тяжких наказаний христианину запрещалось участвовать в них. Так, 62-е Правило Трулльско-го собора вооружается против ряда шумных языческих празднеств, пользующихся широкой известностью среди всех слоев населения, как то «календ», «врумалий» (Βρονμαλία) и пр.

Из того толкования на 62-е правило, которое приводится в Софийской кормчей XIII в.<sup>182</sup>, видно, что «каландами» называют «пѣрвіи въ коемъждо мѣсяцѣ днѣе, въ нихъ же обычаи бѣлиномъ творити жертвы»; относительно же врумалий сказано, что врум обозначает Диониса, в честь которого, по толкованию, устраивались описанные в Правиле плясания и переряживания. Должно прибавить, что в синтагме Матфея Властаря, XIV в., приводится более подробное толкование данного правила. Властарь объясняет, что календы совершали ежегодно в первый день января для того, чтобы «обносить луну и отсюда положить ей основание, думая, что в радости проведут целый год»<sup>183</sup>. Наряду с врумалиями упоминаются и русалии, «и теперъ послѣ святой Пасхи бывающія у сельскихъ жителей».

В правилах Новгородского епископа Ильи-Иоанна (1166 г.)<sup>184</sup> встречается следующее место, относящееся к играм, преимущественно рождественским:

«И о турѣхъ и о лодыгахъ и о колядницѣхъ и про безаконный бой вы, попове, уймайте дѣтии своихъ».

<sup>182</sup> Буслаев. Историческая Хрестоматия, 379.

<sup>183</sup> Собрание по алфавитному порядку или алфавитная система М. Властаря, перевод Ильинского, 182.

<sup>184</sup> Павлов в Журнале Министерства Народного Просвещения, 1890, X, 298.

Это правило попадает в канонических сборниках и отдельно<sup>185</sup>. Об играх говорится, далее, в Постановлениях Владимирского собора (1274 г.), на котором, как известно, Кирилл II предложил собравшимся пастырям церкви южнославянский перевод Кормчей книги<sup>186</sup>:

«Паки же увѣдѣхомъ бєсовская еще дѣржаще обычая трє-  
клятыхъ елинъ, въ божєствьныя праздники позоры нѣкакы бє-  
совъ-скыя творити съ свистаниємъ и съ кличємъ и въплємъ, съзы-  
вающе нѣкы скарѣдныя пьяница и бѣюще дрьколѣмъ до самыя  
смерти и възимающе от убиваемыхъ порты».

Знакомство с греческими правилами еще больше отражает-  
ся на 8-м Постановлении Собора:

«И се слышахомъ: въ суботу вечеръ собираются вкупъ мужи  
и жены и играютъ и пляшуть бєстудно, и скверну дѣють въ ноцъ  
святаго възкрєсєша, яко Дионусовъ праздникъ празднуютъ нече-  
стивіи елини, вкупъ мужи и женѣ, яко и кони, вискають и ржутъ,  
и скверну дѣють».

Здесь же прибавим, что в предыдущем 7-м правиле отмечен  
какой-то свадебный обряд<sup>187</sup>:

«И се слышахомъ: въ предѣлѣхъ Новгородьскыхъ невесты  
водятъ къ водѣ; аще ли, то проклінати повелѣваемъ». (VII)

Целый ряд указаний на «еллинские» праздники и предания  
содержится в компилятивной русской Заповеди ко исповѣдаю-  
щимся сыномъ и дочеремъ (не позже XIV в., см. выше)<sup>188</sup>.

<sup>185</sup> Смирнов. Материалы 363, Прим., Описание Синодальной библиотеки II, 3, 796; Срезневский. Сведения и заметки, XLI–LXXX, 314. Объяснение лодыгъ (игры в бабки) и тура (вожение на веревке переодетого человека-тура) приводится издателем правил в Журнале Министерства Народного Просвещения 1890, X, 280.

<sup>186</sup> Русская Историческая Библиотека, VI, 95.

<sup>187</sup> Этих двух правил, 7-го и 8-го, нет в старших списках; они изданы по списку 1493 г.

<sup>188</sup> Смирнов. Материалы, 124–127.

«Яко не лѣпо еє еллинскихъ преданіи ходити и праздникъ нечестивыхъ имѣти, яже от християнъ со тщаниемъ творять въ градехъ и въ весѣхъ, не вѣдятъ ся гибнуще... Нѣсть достойно високоснаго лѣта блюсти насажеше вина ... нѣс лѣпо колядовати, ни русалии играти, ни индиктъ чести, ни праздновати в ѳя, ни естъ лѣпо іудѣискихъ праздникъ держати ... ни празновати суботь ихъ, ни възхода лѣтнаго, ни праздновати зажинашю, ни требы кровавы не творити, ничто же Моусіова закона... Аще кто целуетъ мѣсяць, да будеть проклятъ... Аще кто въ 1 день генваря на колядъ идеть, якоже первшъ поганіи творяху, 3 лѣтъ да покаются о хлѣбѣ и о водѣ, яко от скотины естъ игра та».

Но большинство из этих указаний имеют лишь литературный интерес: они просто выписаны из тех известных или неизвестных нам канонических статей, которыми пользовался компилятор Заповеди. К русской действительности, по-видимому, относится очень немногое, быть может, только то, что здесь сказано о колядах, русалиях и каких-то обрядах по случаю зажинания. (VIII) По своей литературной форме указание на коляды, впрочем, восходит, как видно уже из отдельного заглавия, к «Заповеди св. отецъ», которая содержится уже в Синайском глаголическом требнике<sup>189</sup> и которую считают переводом с латинского пенитенциала<sup>190</sup>:

«Аще кто въ 1 день идет на коляду, еноуарѣ ѣкоже прѣвѣ погани творѣаху, 2 лѣтъ да покаеться о хлѣбѣ, о водѣ».

Должно заметить, что запрещение колядовать попало в поздний перечень грехов «А се грѣхи»: «аще кто поколядуеть мирьски»<sup>191</sup>. Статья о целовании месяца читается, кроме

<sup>189</sup> Zbornik u slavu V. Jagića, 593; Geitler L. Euchologium glagolski spomenik manastira Sinai brda, 191.

<sup>190</sup> Суворов // Византийский Временник IX, 3–4, 394; Niederle Lubor. Život starých slovanů II, I, 11. В немецкой рукописи (с. 200) сноски 199 и 200 объединены в одну (FFC, № 43, S. 253).

<sup>191</sup> Смирнов. Материалы, 45, 325.

Заповеди, в «Апостольских заповедях», известных по списку Паисиевского сборника<sup>192</sup> и содержащих обличение богомильства. Быть может, здесь имеется в виду один из обрядов в честь новомесечия, против которых вооружается 65-е правило Трулльского собора (ср. Колосс. 2 : 16).

О запрещенных играх говорится далее в «Въпрошеніи апостольскомъ», изданном Тихонравовым в числе «худых номоканунцев»<sup>193</sup>:

«Вездѣ отмотает святой соборъ всея вселенія игры, глаголемыя куклы и скоморохи и русалією пляшущая и вся игрища бѣсовская».

Среди разных правил Дубенского сборника (XVI в.) встречается следующее, касающееся срока дня поминовения<sup>194</sup>:

«Творите усопшим третины въ псалмѣх и молитвах, въскрешаго ради тридневно, и девятины на воспоминаше здѣ усопших и 40 дніи по ветхому закону, якож жидовѣстш людіе плакашася Моусеа ради, и на всяко лѣто память им творите и от имѣша ихъ раздавайте нищим на воспоминаше ихъ».

Обычай драться по мертвым отмечен в Соловецком списке Кормчей 1493 г.<sup>195</sup>:

«Грѣхъ есть дравшіися по мертвецѣ или надѣ больнымъ рвавши волосы или бороду или порты своя трѣзати».

Такое же указание на выражение горя по умершим сохранилось в Чудовском списке исповедного устава (XIV в.)<sup>196</sup>:

<sup>192</sup> Смирнов. 138, 392.

<sup>193</sup> Памятники отреченной литературы, II, 311.

<sup>194</sup> Срезневский. Сведения и заметки, LXIX, 313.

<sup>195</sup> Смирнов. Бабы богомерзкие // Сборник статей, посвященных В.О. Ключевскому. С. 222.

<sup>196</sup> Алмазов. III, 276.

«Дравъся по мертвомъ».

Тот же вопрос — по списку XVI в.<sup>197</sup>:

«Дравши по мртвем или волос рравши или порты терзавши?  
... или по мертвом плакал еси без мѣры и власы терзалъ еси?» (IX)

В Уставе XVI в. встречается вопрос относительно участия в русалиях<sup>198</sup>:

«плясавши в русалияхъ?»

Свежестью современных наблюдений отзываются следующие вопросы более позднего Устава (список XVII в.)<sup>199</sup>:

«Въ Великіи Четвертокъ не ходилъ ли по что въ лѣсъ и в дому не творилъ ли какого клича и бесчинія? Въ мясопустную суботу и въ пятдесятную, егда памяти творимъ по усопшимъ, бани не велѣлъ ли топити? К рождеству праздника Іоана Предтечи бесчинія какова и плясанія не творилъ ли еси? Въ лѣсъ по траву и по кореніе не ходилъ ли еси? Не дѣлалъ ли въ навечерѣе святаго Богоявленія лучиновыхъ крестовъ и не натыкалъ ли ихъ въ храмѣхъ своихъ по угламъ и в хлѣбъ и по трехъ днехъ не жигалъ ли ихъ на огни?» (X)

Приведем еще отрывок Устава по списку XVIII в. со следами современных народных увеселений и обрядов<sup>200</sup>:

«не обливался ли водою в Великій Четвертокъ или на Светлой недѣлѣ не куповалъ ли кого, такожде и въ навечеріи рождества Іоанна Предтечи и в день Петра и Павла не купался ли; не пѣвалъ ли коледы и лады их лелю, лелю, а сіе бываетъ на различныхъ веселіяхъ; не паливалъ ли снѣгу въ святыхъ вечерахъ или в крещенскіи дни и вечерахъ и на воощеніи такожде у хороминъ, или на кожахъ подъ замками не слушивалъ ли съ завѣщаніемъ о счастіи какомъ?»

<sup>197</sup> Алмазов. III, 281, 155, ср. 152, 150.

<sup>198</sup> Алмазов. III, 281.

<sup>199</sup> Алмазов. III, 406.

<sup>200</sup> Алмазов. III, 288–289.

Почти все обычаи, отмеченные в обоих приведенных нами отрывках, имеют соответствие в современной традиции. Любопытны указания на топление бани в поминальные праздники, на обливание водой в Великий четверг — когда поминают умерших, на купанье в день Петра и Павла и на предсказывание будущего в Рождественские праздники.

Канонические постановления отцов церкви, вошедшие в Кормчие и другие канонические сборники, еще долго повторялись в русской обличительной письменности. На них ссылаются составители Стоглава, Домостроя, авторы нравоучительных посланий и пр.

В вопросах Стоглава (1551) о народных праздниках и увеселениях говорится неоднократно. Так, 16-й вопрос направлен против участия шумотворцев, органиков, скоморохов и гусельников в мирских свадьбах<sup>201</sup>. Бесчинства бродячих скоморохов составляют предмет 19-го вопроса. Присутствие тех же скоморохов наблюдалось, судя по 23-му вопросу, и во время поминовения умерших:

«Въ Троицкую суботу по селомъ и по погостомъ сходятся мужи и жены на жальникахъ и плачутся по гробомъ съ великимъ кричаньемъ, и егда начнутъ играти скоморохи, гудцы и прегудницы, они же отъ плача преставше начнутъ скакати и плясати и въ долони бити и пѣсни сотонинские пѣти на тѣхъ же жальникахъ, обманщики и мошенники». (XI)

Этому соответствует современное празднование весеннего поминального дня.

Поминовение родителей приурочивалось и к другим весенним праздникам церкви<sup>202</sup>:

«А въ Великій Четвертокъ порану солому палять и кличють мертвыхъ».

<sup>201</sup> См.: третье Казанское издание Стоглава, 1912, и *Субботинское издание*.

<sup>202</sup> Вопрос 26-й.

К тому же культу мертвых относятся, по-видимому, те «оклички на радуницы», о которых упоминается в 25-м вопросе:

«А о Велицѣ дни оклички на радуницы, въюнецъ и всякое въ нихъ бѣсование».

Другие периодические народные игры происходили, главным образом, около Иванова дня и Рождества Христова (24-й вопрос).

«Русали о Ивановѣ дни и въ навечеріи Рождества Христова и Крещения сходятся мужи и жены и дѣвицы на nocturne плещеваше и на безчинный говоръ и на бѣсовские пѣсни и на плясаніе и на скаканіе и на богомерзкіе дѣла, и бываетъ отрокомъ осквернение и дѣвамъ растление, и егда мимо ночь ходить, тогда отходятъ къ рѣцѣ съ великимъ кричаниемъ, аки бѣсни, и умываются водою, и егда начнуть заутреню звонити, тогда отходятъ въ дома своя и падаютъ, аки мертвіи, отъ великого хлопотания».

В ответе указанные игры<sup>203</sup> называются древними еллинскими бесованиями, запрещенными еще «святыми отцы... по священнымъ правиломъ». Тем же названием «еллинского бесования» характеризуется и тот весенний праздник, который описан в 26-м вопросе и который, как и все отмеченные праздники, наблюдается поныне:

«Въ первый понедѣльникъ Петрова поста въ рощи ходять і в наливки бѣсовские потѣхи дѣяти».

Коллективный ответ на приведенные отдельные вопросы содержится в 92-й и 93-й главах, с присовокуплением извлечений из соответствующих постановлений Кормчих. Здесь повторяется то, что впереди было сказано об играх:

<sup>203</sup> В одном отношении приведенное место напоминает Послание Памфила, в котором также встречаются слова «отрокомъ падение и дѣвамъ растление». Возможно, что Послание было известно составителям Стоглава.



Многие из православных во градѣхъ и въ селехъ творять еллинское бесованіе, различныя игры и плесканіе противъ праздника рождества великаго Ивана Предтечи въ нощи и на самый праздникъ въ весь день и нощь, мужи и жены и дѣти в домѣхъ и по улицамъ обходя и по водамъ глумы творять всякими игры и всякими скомрашества и пѣснями сатанинскими и пляснями и гусльми и иными многими виды и скаредными образованіи, еще же и пьянствомъ. Подобна же сему творять во днехъ и въ навечерш Рождества Христова и въ навечеріи Василія Великаго и въ навечеріи Богоявленія, а инде инымъ образомъ таковая неподобная дѣла творять въ Троицкую субботу и заговѣвъ Петрова посту въ первый понедѣльникъ ходять и по селомъ и по погостомъ и по рѣкамъ на ирища, тая же неподобная еллинская бѣсованія творять.

Далее приводится «свидетельство от священных правил»<sup>204</sup>. В дополнение к обычному толкованию на 65-е правило VI Собора приводится следующая подробность, относящаяся к очистительному обряду посредством огня:

«Въ Великіи Четвертокъ трудъ (вар. трутъ) полагають въ древо и то древо, иже имать во обоихъ концахъ трудъ, концы полагають въ два древа и трыють (вар. крыють), дондеже огонь изыдетъ, и той огонь вжизають во вратѣхъ или предъ враты домовъ своихъ или предъ торговищи своими сюду и сюду, и тако сквозъ огонь проходяще съ женами своими и съ чады своими по древнему обычаю волхвующе, якоже писано есть въ четвертомъ царствѣ о Манасіи цари». (XII)

Ссылки на постановления Соборов встречаются также в редакциях Домостроя<sup>205</sup>. Составитель Домостроя восстает

<sup>204</sup> 50-е, 51 и 9-е правила VI Собора, 42, 43-е правила Апостольские, какая-то «новая заповедь», 61 и 62-е правила VI Собора с толкованиями, 53(=52)-е и 54(=53)-е правила Лаоди кийского собора, 24-е правило Трулльского собора, 50, 51, 15-е правила Карфагенского собора, «новые заповеди» Иустиниана, 65-е правило VI Собора с толкованиями.

<sup>205</sup> Список Общества Истории и Древностей, изд. в Чтениях 1881, II; по более древней редакции Домострой издан А.С. Орловым: «Домострой по Коншинскому списку».

против игр и увеселений. Любопытно, что в связи с запрещением «бесовских» игр приводится типичное место обличительных произведений: «егда жидове сѣдоша ясти в пустыни и пити, и обьядашася и опившеся и востаха играти... и тогда пожре земля их 23 000».

Наряду с языческим культом, жертвоприношениями, праздниками и увеселениями, в церковных правилах осуждается волшебство. По мнению церковных законодателей, волхвы и чародеи, занимающиеся разными видами колдовства, являются опасными приверженцами побежденного язычества, хранителями ненавистной традиции. В Правилах и Постановлениях, направленных против них, зачастую сообщаются любопытные подробности волшебства и суеверной практики. Назовем прежде всего 61-е правило VI Собора, в котором между другими видами волшебства упоминаются, по древнеславянскому переводу «полоучение» (τίχην), рождство (εἰςαρμένην), родословествье (γενεαλογία), чаровьники и хранильники (φυλακτήριους) и вълшвьбьники (μάντεις). В так называемой Софийской редакции Кормчих (список 1282 г.) находим краткое толкование на это правило:

«Иже вѣслѣдуетъ поганымъ обычаемъ и къ волѣхвомъ или обавникомъ ходять или въ домъ свои тѣхъ призываютъ, хотяще увидѣти отъ нихъ нѣкая неиздрѣченная ... иже въ получай вѣрують и въ родѣсловие, рекъше рожаница и въ обаяние»<sup>206</sup>.

Из других однородных правил отметим 24-е Постановление Анкирского собора, 36-е правило Лаодикийского собора, вооружающееся против волшебства священников, 8-е правило Василия Великого, осуждающее специально женские чары<sup>207</sup>.

<sup>206</sup> Буслаев. Историческая хрестоматия, 379.

<sup>207</sup> Ср. еще Василия Великого правила 83, 72 и 65, собрание канонов Иоанна Схоластика (Срезневский, Обзорение древних русских списков Кормчей, 8, 49), правила Иоанна Постника (Заозерский и Хаханов, Номоканон Иоанна П., 85, Византийский Временник 1901, VIII, 3, 418; Горчаков в 16-м при-

Более подробные сведения о различных видах волшебства дают нам толкования Зонары, Вильсамона и Матфея Властара, написанные по поводу приведенных соборных правил. Многие из них попали в Номоканон при большом Требнике, первые славянские списки которого засвидетельствованы в первой половине XVI в.<sup>208</sup>. Было бы, конечно, неправильно отнести к русской действительности все то, что заключается в переводном Номоканоне, хотя, с другой стороны, невозможно доказать и точно определить, какое явление имело место на Руси и какое было ей чуждо. Подробности волшебства и суеверных представлений, сообщаемые в Номоканоне, все же должны быть приняты во внимание исследователем культурной истории XIV–XVI вв. Привести их целиком здесь мы не считаем уместным. Можно лишь ограничиться наиболее характерными выдержками. В 13-м правиле составители Номоканона дают характеристику чародея, называются разные специалисты: волхв, прорицатель, восколей, оловолей и «превязуый животная, да не снасть ихъ волкъ, или мужа и жену, да не совокупаются». (XIII) Далее, на основании толкований Властара и Зонары, сообщается о деятельности чародеев: они пользуются для колдовства Давидовыми псалмами, именами мучеников и Преч. Богородицы; они призывают злоторных демонов посредством заклинаний на гробах, чтобы вызвать продолжительную болезнь у человека, почему волшебство и получило свое наименование «отъ еже надъ гробы вопля

---

суждении наград гр. Уварова, приложения), послание Григория Нисского, 2-я гл., и трактат Елифания Кипрского об ересях, в котором читается (гл. 14) следующая характеристика «поганомыслящих» (ἑυνοφρονες): «Поганомыслии, иже обычаю поганыихъ вьслѣдующе, хрѣстіяни вьсѣмъ суще, иже вьносятъ рождство и получение и лѣто присносущно и звѣздочіе приемяще и все вѣльшьство и простосъмотрение и чародѣиство и прѣвращениемъ и заключениемъ ... и праздники нѣкыя чѣтуще елиньскыя, дни же абле и мѣсяцѣ и врѣмена и лѣта блудяще».

<sup>208</sup> Павлов А. Номоканон при Большом требнике, XVI.

и плача»<sup>209</sup>. Существует особый разряд волхвов (μάγοι), которые владеют благодетельными демонами для устройства какого-либо блага<sup>210</sup>. Любопытно, что в первых русских печатных изданиях Номоканона некоторые главы подверглись изменениям, очевидно, в зависимости от требований русской жизни. Так, к 15-й статье<sup>211</sup> прибавлены подробности насчет предсказания «о счастіи и о бранѣхъ и о корыстѣхъ богатства и о иныхъ многихъ злодѣйствѣхъ, или чаруютъ воски о ратномъ кровопролитіи». (XIV)

К тому, что в 17-й статье говорится о волхвовании ячменем и бобом, в русских Номоканонах прибавлено:

«тому же запрещешю подлежать, иже свѣща или пенязи на воду пуцають, отгуду нѣчто благополучно гадательствующе».

Упоминание о чарах «на пакость инѣмъ человекомъ» вызвало в печатных изданиях следующее добавление<sup>212</sup>:

«и есть же и ина зла волхвованія, яже здѣ въ Велицѣй Росіи, ово убо зверски рыкати творять, якоже медведь и волкъ и инѣ, скотски всяко, и птическими гласы и песьими мучитися, и чреве-семь расторгнутися отъ привязаша къ тайнымъ удомъ... такожде и Лопаремъ (XV) вѣруай, кудесству во огни».

В 20-й статье перечисляются разного рода обереги:

«хранительная», «опоясаша, сирѣчь конуры и шелки на главу свою и на выю возлагають, или недуги отгонити и уроки буесловятъ<sup>213</sup> или змія обносятъ въ нѣдрѣхъ, или на очи или на уста своя привлечать сихъ кожицы, яко за здравіе... или усерязи

<sup>209</sup> Павлов. Номоканон при Большом требнике, 44; Синтагма Властаря, русский пер., 280, 282.

<sup>210</sup> Павлов. Указ. соч. 45–46; Собрание по алфавитному порядку М. Властаря 280, 282.

<sup>211</sup> Павлов. Указ. соч. 45–46.

<sup>212</sup> Павлов. 49, см.: Гальковский, 115.

<sup>213</sup> Ср. 18-ю статью: «носять хранительная отъ отравъ или что от сичевыхъ, или обвязаша на дѣти своя и на животная возлагають урока ради».

въ Великій Четвертокъ» своимъ дѣтемъ творять, или Давидскія псалмы и имена мученическія поминающе на выю си вѣшаютъ, или характеры или хартію, содержащую молитву нежита (εύχην ῥευατίκοῦ) или бабы призываютъ на главоболѣнію и спины или на болезни и недуги превязаша творять и ужа, призывающее благотворныя бѣсы въ помощь и здравіе имъ».

Здесь же осуждаются священники, занимающиеся колдовством посредством четвергового хлеба или Евангелия, к чему в Киевском издании прибавлено:

«иже имена на хартіяхъ пишутъ и ключи во Псалтирь влагаютъ, оттуду ложная вѣщающе». (XVI)

Разбираясь в обильных материалах Кормчих и Номоканона, необходимо заметить, что многие из различных видов «еллинского волшебства», ворожбы и суеверных обычаев проникли в Россию не сразу, а в продолжение длительного периода в виде культурных заимствований, так что далеко не все то, что знала Россия XVI в., было известно в более древнюю пору исторической жизни Руси. Между эпохой Владимира и Ярослава, когда церковный суд только начинает организовываться, и XVI в., когда появляется полный Номоканон и другие памятники законодательства и когда суеверие достигло высшей степени распространения, бесспорно, наблюдалась большая разница в области народных верований. Произошли коренные изменения в зависимости от различных культурных влияний, одни явления забывались, другие возникали и зарождались вновь. Но точно определить указанную разницу, сказать, какие виды суеверия существовали в древнюю пору и какие явились в более поздние времена как результат культурных сношений с югом и западом, не представляется возможным.

Обращаясь к материалу, заключающемуся в более или менее самостоятельных древнерусских Постановлениях и Уставах, мы должны предварительно заметить, что мы не задались

целью собрать все, что относится в область колдовства, считая лишним указать, например, все те случаи, где голословно упоминается волшебство, чародейство без более подробного объяснения этих слов.

Прежде всего, обратим внимание на так называемый Церковный устав Владимира. В числе преступлений, относящихся к суду церковному, в нем упоминаются<sup>214</sup>:

«вѣдство, зелиничство, потвори, чародѣяния, волхвованія».

В более поздних списках говорится еще об узлах, кобении и наузах<sup>215</sup>. По всей вероятности, к разряду суеверий относится и следующая деталь<sup>216</sup>:

«крестъ посѣкуть или на стѣнахъ трѣскы емлють изъ креста».  
(XVII)

Вышеприведенное место Владимирова устава, касающееся волхвования, известно и другим памятникам канонического характера<sup>217</sup>. В так называемом Уставе Ярослава перечисляются разные виды волшебства<sup>218</sup>:

«Аще жена будеть чародѣйница или наузница и вѣлѣхъ или зелейница, или мужъ ... аще подумаетъ жена на своего мужа зеліемъ или иными людьми...».

В предписаниях Новгородского архиепископа Ильи-Иоанна (1166 г.) встречается следующее место<sup>219</sup>:

<sup>214</sup> Устав вел. кн. Владимира 16; Голубинский. История церкви I<sup>2</sup>, I часть, 62.

<sup>215</sup> Устав вел. кн. Владимира, 7, 69.

<sup>216</sup> Там же, 16–17.

<sup>217</sup> Макарий. История церкви, I, 14; Чаговец. Указ. соч., 86. Владимирский-Буданов. Хрестоматия по истории русского права 3, 228; Голубинский. 641.

<sup>218</sup> По списку 1493 г.; Голубинский. 636, 638; ср.: Летопись Переяславля Суздальского, 43. По словам последней летописи, второе из приведенных правил звучит: «подумаетъ жена на мужа своего зѣшемъ уморит или иным чимъ».

<sup>219</sup> Журнал Министерства Народного Просвещения, 1890, X, 294. Голубинский. История церкви, I, 660.

«Паки же възборонивайте женамъ, отъ не ходять къ вольхвамъ, въ томъ бо много зла бываетъ, въ томъ бо и душегубства бывають разнолична и иного зла много».

С одинаковыми жалобами на женщин выступает тот же Илья вместе с Кириком и Саввой в известных вопросах (1130–1156)<sup>220</sup>:

«А се есть у женъ, аже не възлюбятъ ихъ мужи, то омывають тѣло свое водою и ту воду даютъ мужемъ... а еже дѣтии дѣля жены творять что любо, а еже възболять, или къ вълхамъ несуть, а не къ попови на молитву».

Здесь же отметим суеверный обычай (свадебный обряд?), служивший предметом обсуждения в 1274 г. на Владимирском соборе<sup>221</sup>.

И се слышахомъ: въ предѣлѣхъ Новгородскихъ невесты водять по водѣ.

Предписание священникам остерегаться чародейства и отреченных учений приводится в святительском Поучении новопоставленному священнику (конец XIII в.)<sup>222</sup>:

«Ни почитаи възбраненыхъ книгъ, или доселѣ чему научился еси, неведомая словеса, чары и лечьбы, коби или игры твоя, баснии звягомыхъ».

С аналогичным запрещением обращается к епархиальному духовенству автор епископского поучения (не позднее XIII в.)<sup>223</sup>. Обширная «Заповедь ко исповѣдающимся сыномъ и дщеремъ», в русском происхождении которой нельзя сомневаться<sup>224</sup>, представляет ряд предписаний, относящихся к волшебству:

<sup>220</sup> Русская Историческая Библиотека, VI, 33; Смирнов. Материалы, 10.

<sup>221</sup> Русская Историческая Библиотека, VI, 83; 3–7 — по сп. 1493 г.

<sup>222</sup> Русская Историческая Библиотека, VI, 101; Буслаев. Историческая Хрестоматия, 390.

<sup>223</sup> Русская Историческая Библиотека, III; Пономарев. Памятники III, 112; Прибавления к Творениям отцов церкви I, 429.

<sup>224</sup> См. выше: Смирнов. Материалы, 380.

«Нѣсть достойно намѣняти коби, ни звѣздъ, ни срящи вѣровати, ни коши, ни иному подобну гѣмъ, ни родству части нарицати, но при всемъ Бога намѣняти... ни нарицати зла дне, укланяти же ся звѣздохотца и кудесника, блюстися волшебства и подобных тѣмъ».

Из правил статьи «Аще двоеженецъ»<sup>225</sup> заслуживают внимания:

«Аще кая жена снѣсть ложа иная жены дѣтии дѣля, перво ей молитва от всякоа скверны, потомъ да постится... Аще кто ходить к волхвамъ ворожения дѣл, узлы емлетъ потворныя, да не ясть мяса 40 дни ... понеже оставле вышняго помощь и иде к бѣсомъ на прелестную утѣху. Тако же аще кто в домъ свои приводитъ я».

В позднюю компиляцию, которая издана С.И. Смирновым под заглавием «А се грѣхи»<sup>226</sup>, в числе грехов упоминаются:

«верование сну, ворожение, кобение; аще кто потворить ниву; аще кто уморить челочка зелиемъ; аще кто потворить кого; аще кто молить бѣсы на вред челоувѣкомъ; аще кто милости ищеть от царя или от князя или от велможъ наузы и чары бѣсными или остройоменники, ли звѣздохотцы философы».

Не подлежит сомнению, что многие из отдельных правил и предписаний, встречающихся в русских сборниках, восходят к греческим оригиналам, хотя оригиналы эти еще не отысканы. Так, не отыскан греческий оригинал статьи «о вѣрующихъ въ гады и звѣри и часовы, имящих дни овы добры, овыя злы», которую ученые критики единогласно считают переводом с греческого<sup>227</sup>.

<sup>225</sup> Смирнов. 65, 351; не позже XIV в.

<sup>226</sup> Смирнов. 45 и сл. В одной версии компиляции приводится статья, заимствованная из «Слова св. отецъ, како жити крестьяномъ»: «Аще кто приносить жертву бѣсомъ и недуги лѣчать чарами...». Ср.: Смирнов. 49, 330.

<sup>227</sup> Смирнов. Материалы, 143; Срезневский. Свед. и зам. LVII; Гальковский. 99; Сперанский М.Н. Из истории отечественных книг, I, 40.



«Суть убо нѣции въ хрістіанѣхъ, иже еретижска дѣла дръжуще, и егда будет по заходу солнца, не дають ничтоже от дома своего, ні огонь, ни съсудъ нѣкаковъ, или трѣбование нѣчто; внимают же и гласы курятомъ и вранамъ и инымъ птицамъ и лисицамъ, и срящя глаголяще овы злы, овы добры, и зрѣнія солнцу и лунѣ и звѣздамъ и званія скотомъ...».

Очевидно, часть перечисленных здесь суеверных явлений была известна и на Руси. По мнению С.И. Смирнова, славянская редакция статьи вышла из-под пера Афанасия, мниха Ерусалимского, славянина, жившего не позже XIII в.<sup>228</sup> Он переделал и дополнил соответствующую статью греческого Номоканона. Тому же Афанасию приписывается отрывок «о наузѣхъ и о стрѣлцѣхъ громнѣи», встречающийся в русских Кормчих<sup>229</sup> (XVIII):

«Стрѣлки и топоры громніи нечестивая и Богу мерская вещь, аще и недуги и подсываща и огненныя болѣзни лѣчатъ, аще и бѣсы изгонитъ и знаменія творить, проклята естъ, и ти исцѣляеми ею, ни весь бо прорицаѣя преподобенъ, ни весь изгнанія бѣсы святъ; аще не от дѣла познанъ будет, по осподьскому словеси, всяко бо древо от колода познавати повемъ».

Одно правило так называемого Дубенского сборника предписывает<sup>230</sup> отлучать от церкви тех, которые носят «обаянія на шеяхъ своихъ».

Приведем еще правило «св. Григория», известное по рукописи XV–XVI вв.<sup>231</sup>:

<sup>228</sup> Смирнов. 406.

<sup>229</sup> Смирнов. 407; Срезневский. Обзорение древних русских списков Кормчей 101; Описание рукописей Ундольского 40; Калачов. Архив исторических и юридических сведений, I, 35.

<sup>230</sup> Смирнов. Бабы богомерзкие, 228.

<sup>231</sup> Смирнов. Бабы богомерзкие, 230; Описание синодальной библиотеки, II, 3-й отд., 572.

«Не требѣ еже навязати на выю дѣтишу бѣсовскихъ врачевани, лжоимянныхъ хранилища, ни приимати еж от бабо помазанья и вдымания и никоег шептанья бываема пѣс с ними же меситься бѣс в призыванье и образом нѣким поклоняются, дай же свое дѣтище истинному Богу».

Подобно тому, как статьи печатного Номоканона подверглись дополнениям, почерпнутым из русской действительности, некоторые вселенские правила в поздних сборниках до такой степени изменились благодаря разным добавлениям, что из-за этих последних подлинная форма правил еле виднеется. Так, 11-е правило Трулльского собора, запрещающее поддерживать сношения с евреями, принимать от них врачевания и мыться с ними в банях, читается в сборнике XVIII в. в следующем виде<sup>232</sup>:

«Правило же 11 шестого собора, іже в Трулѣ, повелеваеъ: Аще кто в болезни дерзнет призвати евреина врача или немчина, или от иныхъ вѣрѣ еретическихъ, или рускаго ведуна или шепотника или бабѣ богомерзкихъ варажей или кудеснить, такоже и лопарей и самоядѣ и шит (?) ею врачуется, или и со іудеи в бани мыется, аще убо священникъ есть, да извержется, людинъ же да отлучится». (XIX)

Вышеприведенное 36-е правило Лаодикийского собора подверглось в той же рукописи еще большим изменениям<sup>233</sup>:

«Аще ли кто волхвужа, таковомъ б лѣтъ епитиміи; аще ли кто помертвит смертнымъ зелиемъ і затравами человека до смерти ... аще кто призоветъ волхва, да призоветъ ему нечестіе, сирѣчь бѣсов ... аще ли кто увидѣтъ от нечистыхъ духовъ, прорицающа нечто будуща, любо глаголетъ о мору, любо о рати и сонъ толкуя или рассказывая инымъ сей ... аще ли кто звезды примечаетъ, или звѣзда с воздуху

<sup>232</sup> Гальковский. 115.

<sup>233</sup> Гальковский. 114.

спадает, да глаголют безумніи челоѡѡцы, ту бо челоѡѡкъ умреть и сей ... аще ли на пия челоѡѡкъ узлы или коренія или траву навязет или горшек ѡли на чрево опрокинет со огнем и водою или пуп трет или завернет да не болит... аще ли кто гадает о младенцах, в добрый час родился ши в золь, счаслив или не злочасливъ ... аще ли мертвецем мужи и жены безумнши волхвуют над мертвым тѣлом, за ноги хватають мертвыхъ, из савана нити рвут, и да обѡвѣтъ руку, да не болит, і мылом мертвечим да моются и гроб кусают, да зубы не болят, и мертваго погребше застопъ хватають ... всіи сїи еретицы суть нарицаются».

Богатый фольклористический материал, относящийся, по всей вероятности, к XVIII в., заключается в канонической статье Румянцевского сборника<sup>234</sup> по книге. В ней находится пометка «правило 61», которая указывает на то, что статья служит распространением 61-го правила VI Собора<sup>235</sup>:

«Аще золото хоронить ... или под дверію и окномъ слушаютъ, или лица своя сажами марають, или трепицами главу свою мочать ... таковыхъ святїи отцы по б ѡѡт запретиша... Скороморохъ или свирелникъ, или на руки смотритъ, или жена или девица или отрокъ дает на руки смотрити волхву; или кости стряхнуть или солию потреть, или мастию коего любо, и мышакомъ или кровію челоѡѡческою и млекоѡѡ женскимъ или скотскимъ или медомъ и росою или серою или дехтемъ или хмелемъ, или громъ слыше валяются, или жаворонка, или на ростанѣхъ слушаютъ, или снѣгъ полють, и воду в решете носить и закатины подають, и брови щиплють, или овцы имають или сапоги мечють за ворота, и пса слушаютъ, и кошки мявкають, или гусь кокоchetъ, или утица крякнетъ, и петель стоя поеть, и курица поеть, худо будетъ, конь ржетъ, вол реветъ, и мышъ порты грызетъ, и хоръ порты портить, и торокановъ много, богату быти, и сверьщковъ такожде, и мышъ въ жниве высоко гнездо соѡветъ, и снѣгъ великъ будет, и погода будетъ, кости болять и под-

<sup>234</sup> Статья напечатана Гальковским. 92, см.: Описание Румянцевского музея, 551.

<sup>235</sup> 61-е правило запрещает «позоры» и увеселения.

коленки свербять, путь будеть, и длани свербять, пѣязи имать, очи свербять, плакати будут, и встреча добрая и злая и скотская и птичия и звериная и человеческая, изба хрестить, огонь бучить и іскра прянетъ, и дымъ высоко в избе ходит, к погодию, и о берегъ подымается, и море дичить ся, и ветры сухие или мокрые тянуть, и облаки дождевыя и снежныя и вѣтренныя, и громъ гремитъ, и буря веетъ, и лес шумит, и древо о древо скрыпаетъ, и волки воютъ, и белки скачють, моръ будет, и война востанетъ, и вода пребудет, и плодовъ въ лѣте въ коемъ не будетъ, или умножить ся, и зори смотря, ибо дряхлуетъ, ведро будет, и пчолы шумятъ, рой будетъ, и у яблони хвостики колотятъ, да яблока будут велики. В Великій Четвертокъ постели для блохъ сожигаютъ, и хмели патятъ, платя моютъ до солнца и моютъ ся сами, и прядут и ткуть, и масло вертятъ и устойки снимаютъ, и около скота волхвуютъ и с камениемъ и с железомъ и сковородою и с ыконами спускаютъ скоты своя и в Ывановъскую ночь поклажевъ стрегутъ и на травы парятся въ банехъ, и травы рвутъ, и корение копаютъ, волсви и еретицы и богомерскіи бабы кудесницы и иная множайшая волшебствуютъ, и березки подвязываютъ, и ветвие сплетают, живъ будетъ человекъ того лета, и богатки и смоляньки и вербу в стену вѣторгнетъ, да не умереть того лета, и съ робятъ первыя волосы стригутъ, и бабы каши варятъ на собрание рожаницамъ, и чреваты жены медведю хлебъ даютъ изъ руки, да рыкнуть, девица будетъ, а молчить, отрокъ будетъ, и зубины вытиснеть, и белмо съ ока згонить, и в чехъ веруютъ и в новоселіе идеть с кошкою черною и с курою чернымъ, и растворить квашню и хлебы три покатить, и како ляжетъ на земли, иже имена на хартияхъ пишут, и ключа в псалтирь влагаютъ, отгуду ложная вещеще. И всемъ таковымъ еретикомъ сїи вси волсви плотяные бесовіе и слуги Антихристовы, и сие творяще да будутъ проклятии».

Канонические правила отражаются на вопросах исповедного чина, в которых волшебство и разные суеверия составляют предмет особого внимания. Поэтому многие явления, описанные в канонических памятниках, настойчиво повторяются и в вопросах исповеди. Волшебство, чары, ворожба, наузы, привороты, «порча», вера во встречу и в сны

и т.д. часто упоминаются в греческих уставах<sup>236</sup>. Ряд аналогичных вопросов можно отметить в древнейших южнославянских требниках<sup>237</sup>. Остановимся на вопросах древнерусских уставов, придерживаясь хронологического порядка. К XIV–XV вв. относятся следующие вопросы<sup>238</sup>:

«Или къ волхвом ходишь? Или к волхвомъ ходил и собѣ въ дом приводил? Или вѣдѣвство и чары знаеши? Или мывшиси молокомъ или медомъ давала пити милости дѣля, или мывшиси в кацемъ судне пила или каково наузы носила еси? Или испортила ли еси кого зеліемъ, или ходила еси к волхвом ворожи дѣля, или позвала къ себѣ вроженицъ, ѣдала ли еси дѣтину пупорѣзину, дѣтей хотячи, ставливала ли дѣжи с бабами, смывала ли еси млеко с персей своих медом и давала еси будешь пити мужу своему, или иному кому любви дѣля; или потворила ли еси будеши кого на лихо; чяры на кого или на подругу вязывала будешь; и въ зеліяхъ мужей у вѣдуновъ зелеи искала еси; есть ли за тобою которые промыслы злые; или вещество рекше вѣдаше некоторое или чары или наузы; испортила ли еси ниву нѣчью или ино что, человека, скотину или ино, что уморила ли еси, носила ли еси на себѣ узлы каковы? Или умыла еси крестъ или у святыхъ очи; а крестъ или иконы или очи во святыхъ изымал еси на которыя потребы и наузы, или трѣску у церкви со стѣны взять? Пивши зелье плода дѣля; дѣявъ чаръ каковы любо, ши жена ложе снѣдъши і теченья кровнаго своего въкусивши? Или самъ разумѣши волхвование? Аще ли въ стрѣчю веровал, аще ли в сонѣ веровал и толковал с Волхвованіемъ, потворы и ворожами, наузы и чародейством; вѣруя в сонѣ, въ стрѣчю, въ чехъ, въ птичъ граи, в ворожу, в басни бѣсовскыя?»

Еще больше разнообразия представляют вопросы позднейших уставов. Ввиду того, что в этих уставах часто повторяются

<sup>236</sup> Алмазов. I, 158, 167–169; ср.: Правила Иоанна Постника.

<sup>237</sup> Geitler. Указ. соч., 125; Алмазов. III, 92, 96.

<sup>238</sup> Алмазов. III, 107, 144, I, 407, III, 160, ср. III, 155, 165–166, I, 406, III, 276–277, 184, 151.

виды волшебства, известные уже из приведенных вопросов, мы отметим лишь новое по сравнению с последними<sup>239</sup>:

«Или ворожил чем; или зелия отравныя знаеши, или иныя какия, или чары бѣсовския? Или кого зелием портил еси, и травую доходил еси си жены; или пророчествовалъ еси добро и зло и тварь бию и смерть прорекал еси себѣ и другу? Или ворожила еси з бабами богумерзская? Или кому не давала своего млека или своя похоти в чем милости дѣля, чтоб тебя любили; или какое зелие яла и пила от чародеи милости дѣля, и детей дѣля; жену от мужа и мужа от жены разлучила ли еси сама, или кому велѣла еси; или ког зелем потворила еси к себе на блуд? Или кудес била, или скверно нѣчто съяла или ложе дѣтино снѣла; или по захожени солнца не дава чего изъ дому? Или умеешь волшебныя притворы? Наговоров и шептанія не пила ли или подругѣ своей не давала ли ради какой причины? Или умееши у жен дѣти отяти, а ным давати, жену от мужа или мужа от жены отлучити умѣеши? Приношения от них (ворожей) принимах, яденія и питія, и наузы на себе носих? Въ метаніи и въ псалтыри гадание; вѣруя в сорокино щекотаніе и в чехъ и в полаз и во огненное бучяние и пищание и трескъ дрянной и загадки и всяку ворожбу; и наузы всякия вяжа и къ волхвомъ ходих и ко обадником и къ бабам ворожбы дѣля и порчи дѣля и болѣзни дѣля и прожитія дѣля, гдѣ бы сыту быти? Мужа зелиемъ чи добыла еси; а мужа отъ жены чи отмоавила еси; а мыломъ мывъшися дала еси кому пити милости дѣля; или млеко свое доила еси, или потъ свои отирала еси, или окачевалась еси медомъ и млекою, и давала еси кому ясти или пити любви дѣля, или любовное кореніе давала еси кому ясти? На шіи своей у креста на гойтанѣ коренія и узловъ не носилъ ли еси, или у жены своей и у дѣтей видя такое злодѣяніе или змѣины головки, и о томъ не возбранялъ еси; не знаеши ли сама каково зелиа или коренія или неподобных словесъ чаровныхъ; шептанія не твориши; или спорыню ис хлѣба, из овощей различныхъ вынимала еси ли у скота; не знаеши ли недругу или кому иному лиха досыѣти волхвованіемъ

<sup>239</sup> Алмазов. III, 152, 154–155, 162, 164, 167–169, 179, 204, 238–239; Христианское Чтение, 1877, III–IV, 433; Алмазов. I, 407, 408–409.

или зеліємъ, или на свадьбе и на пиру волхвовалъ ведовѣствомъ на кого, зелием жен не доходила еси у волхвовъ; или кого потворила еси к себѣ на блуд; запечатала ли еси дѣти в себѣ; или позвала к себѣ врожениць; испортила еси дѣтя зеліємъ в материй утробѣ; не имала ли узловъ потворных на мужа своего или на иного кого для любленія? Или человекъ угрызнижа умѣвши; или потворные узлы на собѣ носил для блуда и прелюбодѣйства?»

Детальное сравнение приведенных вопросов с греческими уставами, несомненно, установило бы между ними тесную литературную связь: для многих вопросов нашлись бы греческие параллели и первообразы. Конечно, в большинстве случаев отмеченные явления могли существовать как в Византии, так и на Руси. Но, с другой стороны, нельзя отрицать и того, что в числе приведенных вопросов попадают и такие, которые, имея под собою для Византии реальный фундамент, отражая ее действительность, на Руси удержались лишь благодаря литературной традиции и старанию предусмотреть в вопросах все возможные, даже чисто теоретические для данной местности, явления жизни<sup>240</sup>.

Из позднейших памятников церковного законодательства, несомненно, отражающих подлинную русскую жизнь, первое место, безусловно, принадлежит Стоглаву. Вопрос об искоренении грубых нравов современной жизни, в особенности волшества и суеверий, служил предметом особенного внимания на Стоглавом соборе: разные виды колдовства неоднократно упоминаются в вопросах собравшихся пастырей церкви. Отцы жалуются (вопрос 2) на то, что те «сорочки», в которых

<sup>240</sup> Укажем здесь на позднейшие вопросы, тесно связанные со статьями Номоканона при Большом требнике; греческий оригинал этих вопросов налицо: Рцы ми, чадо, не чародѣйствовалъ ли еси или волхвуйа лїялъ еси воскъ или олово ... не превязуеши ли животная, да не снѣстъ е волкъ; не превязалъ ли еси мужа и жену или ино превязаніе немощи; не носиши ли хранительная от былія? *Горчаков* в 16 прис. наград гр. Уварова, 106, 72; Ср.: *Алмазов*. I, 167–168, III, 288, 291, XVIII в.

иногда рождаются дети, «приносять къ попомъ и велять ихъ класти на престолъ до шти недѣль».

Далее в Стоглаве встречается следующее сообщение:

«Некоторый же невегласы попы въ Великій Четвергъ соль подъ престолъ кладутъ и до седмаго четверга по Велицѣ дни тамъ держать, и ту соль дають на врачеваше людемъ и скотомъ».

Во время судебных поединков, говорится в 17-м вопросе, «волхвы и чародѣйники отъ бѣсовскихъ научешъ пособіе имъ творять, кудесы бьютъ и во аристотелевы врата и въ рафли смотрятъ и по звѣздамъ и по планитамъ глядають и смотрятъ дней и часов и тѣми дьявольскими дѣйствы миръ прельшають и отъ Бога отлучають, и на тѣ чароваша надѣяся поклепць и ябедникъ не мирится и крестъ цѣлуеъ, и на поле бьются и поклепавъ убивають». (XX)

Упомянутые здесь рафли, аристотелевы врата и астрологические гадания отнесены в 22-м вопросе к числу прочих отреченных «и святыми отцы седмаго собора отверженных» еретических книг:

«Злая ереси, кто знаетъ ихъ и держится, рафли, шестокрыль, воронограй, остромій, зодѣй, алманахъ, звѣздочетъи, аристотель, аристотелевы врата и иные составы и мудрости еретическия и коби басовскіе, которые прелести отъ Бога отлучають, и въ тѣ прелести вѣруючи многихъ людей отъ Бога отлучають и погубають».

Наконец, в конце Стоглава, в коллективном ответе на «еллинское бѣсоваше, волхвованіе и чародѣяніе» (гл. 93) приводятся с толкованиями соответствующие вселенские правила, на которые, как мы видели, составители вопросов иногда ссылаются.

Возможно, что приведенный перечень «еретическихъ мудростей» стоит в связи с известными статьями об отреченных книгах. Ввиду того, что в этих статьях наряду с чисто литера-



турными фактами, которые в большинстве случаев отражают интересы не народной массы, а лишь незначительной части населения, нередко говорится и о народных верованиях и приметах, мы должны включить эти статьи в число источников, из которых может черпать этнограф. Статья о ложных книгах в том виде, в каком она читается в рукописях XVI–XVII вв., является чисто русским произведением, направленным против известных на Руси отреченных книг и народных суеверий. Восходя в основе своей к византийским и южнославянским образцам, статья эта прошла путь постепенной эволюции<sup>241</sup>: она постепенно пополнялась новыми подробностями, причем в число запретных книг отнесены были простонародные суеверия и предрассудки. Оказывается, что и в этом отношении византийские индексы служили примером: отдел волшебных книг и суеверий был представлен уже в них. Ближайшими предшественниками русского индекса являются: а) статья Погодинского Номоканона, XIV в., которой приписывается южнославянское происхождение и в которой упоминаются «трясавицы» (недоугъ естъственный, его же трясавицами именууютъ), Иродовы дщери, преследуемые св. Сисиніемъ, и лживые молитвы против них<sup>242</sup>; б) правило Паисиевского сборника, переведенное с греческого, под заглавием: Гречьскаго збора заповѣд: Аще кто обрящет колесници гонецъ ши сопѣльникъ или плясець іли подрумникъ, любя рекше игръща, іли игрецъ іли коръчемник, іли вербочипивецъ іли чародѣецъ іли обавникъ, іли чарам учитель, іли наузотворецъ, іли звѣздочтець, іли волхов іли ускопецъ іли громникъ іли колядникъ чтець іли метанье імець, іли розгомечецъ іли в стрячу вѣруя, да остануться того, іли да отлучаться от церкви<sup>243</sup>; в) индекс Толстовской палеи, XVI в., по которому отреченными книга-

<sup>241</sup> См. статью *Пыпина* в *Летописях занятий Археографической Комиссии*, I. С. 4.

<sup>242</sup> *Пытин*. Там же, 26–27.

<sup>243</sup> *Пытин*. 30.

ми считаются: «Мартолой, звѣздочетъе, астролои, птичии чарове, сновидци, громникъ, метанья»<sup>244</sup>; и d) переводное Слово Ефрема «о книжнѣмъ ученьи»<sup>245</sup>. Все указанные отдельные произведения отражаются в статье о ложных книгах, изданной на основании разных списков Пыпиным<sup>246</sup>. Приведем отрывок, касающийся волшебных книг и суеверий<sup>247</sup>:

«Первая книга мартолой, рекше острологъ, вторая книга острономѣя, 3-я землемѣріе, 4-я чаровникъ, въ нихъ же суть 12 главизнъ, стихи, двюнадесять опрометныхъ лицъ звѣриныхъ и птичїихъ, се же ест первое, тѣло свое хранить мертво и летаетъ орломъ и ястребомъ и ворономъ и дятлемъ и совою; рыщутъ лютымъ звѣремъ и вепремъ дикимъ и волкомъ, летаютъ змїемъ и рыщутъ рысію и медвѣдемъ; 5-е громникъ, 6-е молніянникъ, 7-е мѣсяць окружится, 8-е коледникъ, 9-е метаніе, 10-е мысленикъ, 11-е сносудецъ, 12-е волховникъ, волхвующе птицами и звѣрми, еже есть: храмъ трещить, ухозвонъ, воронограй, курокликъ, окомигъ, огонь бучить, песь выеть, мышепискъ, мышъ порты грызеть, жаба воркочетъ, кошка въ окнѣ, мышца подрожатъ, сонъ страшень, слепца стрѣтитъ, изгорить нѣчто, огонь пищить, искра изъ огня прянетъ, кошка мявкаетъ, падеть человекъ, свѣща угаснетъ, конь ржетъ, волъ на волъ, поточники различныхъ птицъ, пчела (поетъ), рыбы, трава шумить, сорока пощекочетъ, дятель, желна, волкъ воетъ, гость приидетъ, стѣнощелкъ, лопаточникъ, волхвоваши различная, путникъ, книга, въ ней же есть написано о стрѣчахъ и коби всякыя еретическыя о часѣхъ злыхъ и добрыхъ ... о днѣхъ лунныхъ... рафли и алманаки, звѣздочетецъ, 12 звѣздъ, другїй звѣздочетецъ, емуже имя Шестодневецъ, въ нихъ же безумїи людіе вѣрующе волхвуютъ, ищуще днїй роженія своего, сановъ полу-

<sup>244</sup> Пыпин. 30.

<sup>245</sup> Срезневский. Сведения и заметки, II, 300; Пыпин. Там же, 31; по другому списку Тихонравов. Сочинения, I, прим. 31. Ср.: Никольский в Сборнике Отделения русского языка и словесности Академии наук. Т. 82: Слово Кирилла о книжнѣмъ почитанїи.

<sup>246</sup> Ср. еще: *Калайдович*. Иоаннъ Ексарх Болгарский, 210–211; *Щапов*. Русский раскол старообрядчества, 451.

<sup>247</sup> Пыпин. Там же, 42; см. еще: Тихонравов. Сочинения, I, прим. 32.

ченія и урока житію и бѣдныхъ напастей и различныхъ смертей и вазней въ службахъ и въ купляхъ и в ремеслѣхъ».

Так как состав волшебной литературы, существовавшей на Руси в разные времена, не поддается точному определению, мы лишены возможности установить, какие из вышеприведенных данных принадлежат к произведениям переводной письменности и какие относятся на долю чисто народных примет и колдовства. С другой стороны, не подлежит сомнению, что волшебная литература порою оказывала сильное влияние на устную традицию народа. В частности, это влияние наблюдается в области астрологических представлений, в вере в «лунное течение» и в злые и добрые дни<sup>248</sup>. (XXI) Против астрологических увлечений было написано, как мы видели впереди, несколько поучений и посланий, преимущественно в XVI–XVII вв., когда особенно распространялась литература астрологического и магического содержания.

Помимо Стоглава и статьи о ложных книгах детальный указатель волшебных книг и предметов встречается в Домострое, (XXII) составители которого вообще не раз останавливаются на разных видах суеверия и колдовства. В главе «Како врачеваться христیانомъ» приводится длинный перечень «бесовских козней», в который между прочим вошли отреченные книги индексов: «чярованіе і волхвованіе і наузы, звездочете, рафли, алманахи, чернокниіае, воронограи, шестокрыль, стрелки громны, топорки, усовники, днокаменіе, кости волшебные і иные всяше козни бесовскіе, или кто чяродѣйством і зелиемъ і кореніем и травами на смерть или на потворство окормляеть или бѣсовскими словами и мечтами и кудесом чаруетъ на всяко зло и на прелюбодѣйство».

В различных болезнях, которыми Господь наказывает нас за наши грехи, мы, «оставя Бога, сздавшаго ны»,

<sup>248</sup> См.: Перетц В.Н. Материалы к истории апокрифов и легенд I–II, о влиянии лунников и громников на народные верования.

«приступихом к нечистым бесом, от них же отрекохомся въ святом крещеніи і всех дѣлъ его, и призываемъ к себе чародеев и кудесников і волхвовъ і всяких мечетниковъ і зелейников и с кореніем, от них-же чьем душетаѣнныя времена помощи і уготоваем себя діаволу, во дни адово в веки мучитися». Последние слова показывают, что составители Домостроя пользовались специальными поучениями, направленными против лечения посредством волшебства, например, Словом Иоанна Златоуста о лечащихся въ болезни волхвованием и наузы<sup>249</sup>.

Оттуда же взяты примеры долготерпения, Иов и Лазарь, которые не призывали «к себе ни чяродѣвъ, ни кудесниковъ, ни волхвов, ни зелейников, ни каких бесовских врачеваніи»<sup>250</sup>. К концу главы по той версии, которая известна по списку Общества Истории и Древностей Российских<sup>251</sup>, пристегнуты для вящей убедительности соответствующие постановления вселенских соборов, сопровождаемые толкованиями<sup>252</sup>.

Одна из глав, представляя наставления относительно того, «каковы люди держати»<sup>253</sup>, рекомендует следить за слугами, чтобы они «волхвовъ с кореніем і з зелием, кто тѣм промышляет, с тѣми бы отнюдь не зналися, і государем своим про тѣх не сказывали, те сут бесовские слуги».

Согласно приведенным наставлениям и предписаниям, в главе «Посланіе и наказаніе отъ отца къ сыну» еще раз приводится запрещение, чтобы жена

«волхвовъ и кудесниковъ и всякого чарованія не знала, и въ дома не пушала ни мужиковъ, ни женокъ».

Правила и предписания позднейших памятников русского законодательства не прибавляют ничего важного и существен-

<sup>249</sup> Ср. выражение Слова: «Бога бо оставя к бѣсом течеши... а мы, аще и мало поболімъ, то зелейники и волхвы в дома своя приводимъ».

<sup>250</sup> См. выше.

<sup>251</sup> Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских, 1881, II, 28.

<sup>252</sup> 61-е правило Трулльского собора, 24-е пр. Анкирского собора и пр.

<sup>253</sup> По списку Общества Истории и Древностей Российских, глава 26-я.

ного к той сумме сведений о волшебстве, которая заключается в приведенных выдержках. Борьба духовной и светской власти с колдовством и суевериями в той или иной форме продолжается до новейшего времени.

## СВЕДЕНИЯ ДРУГИХ ПАМЯТНИКОВ ДРЕВНЕРУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Одной из самых замечательных особенностей Слова о полку Игореве, памятника русской письменности конца XII в., является то, что в нем упоминаются мифологические существа в связи, позволяющей судить об их мифологических функциях. Но прежде чем начать строить гипотезы, оперируя мифологическими данными Слова, мы должны ответить на вопрос, можно ли считать показания, извлекаемые из Слова, достаточно авторитетными и надежными аргументами. Все возможные доводы в защиту мифологической авторитетности Слова и против нее уже давно высказаны. Мы принадлежим к числу тех, которые относятся к мифологии Слова с долей недоверия. Укажем сначала на то, что об оригинале Слова можно судить лишь по ненадежной копии, снятой с испорченного, позднего (XVI в.) списка, несвободного от ошибок, вставок и недоразумений переписчиков. Мы знаем положительно, что переписчик XVI в. подгонял слова и грамматические формы своего подлинника «под тот образец книжной речи, который был ему знаком из южнославянских рукописей»<sup>254</sup>. Благодаря этому восстановить первоначальные черты оригинала не представляется возможным. С другой стороны, нельзя упустить из виду и того обстоятельства, что мы имеем дело с памятником книжным, искусственно-художественным, результатом индивидуального поэтического творчества и с образованным автором, начитанным в оригинальной и переводной литературе и любившим изысканные образы и поэтические обо-

<sup>254</sup> Корш: в немецкой рукописи (с. 236) и в книге (FFC № 43. S. 281) сноска уточнена: *Korš*. Слово о полку Игореве. С. VI–VII.

роты. Для этого тонко образованного автора языческие названия были лишь игрой слов и образов и вся дохристианская религия — полузабытым преданием, в действительность которого он сам — язычеству внутренне чуждый — не верил. Позволяя себе упомянуть о языческих божествах, автор-христианин при этом пользовался лишь известным поэтическим приемом, навеянным византийскими литературными образцами. По правилам и традициям искусственной поэзии, которым автор Слова следовал, рекомендовалось употреблять мифологические мотивы и названия для украшения поэтического стиля.

Употребляя имена богов лишь как украшающие эпитеты<sup>255</sup>, автор едва ли отдавал себе отчет в действительном мифологическом значении древнерусских божеств. Даже возникают сомнения, имел ли он «лучшие представления о русской мифологии, чем те, которые фигурируют в духовных поучениях»<sup>256</sup>.

Языческая старина была для него достоянием давно минувшего прошлого, которое он называет веками Трояна («были вѣчи Трояни»). Деятели настоящего считаются внуками забытых мифологических существ легендарного Троянова века:

«Погибашеть жизнь Дажь-божа внука  
вѣ княжьихъ крамолахъ.  
вѣстала обида вѣ силахъ Дажь-божа внука.  
чили вѣспѣти было, вѣщей Бояне, Велесов внуче.  
се вѣтри, Стрибожи внуци, вѣють съ моря  
стрелами на храбрыя плѣкы Игоревы»

Настоящее живет совершенно другими интересами: оно проникнуто идеей христианского подвига, стремлением побороть поганую степь (здрави князи и дружина, побарая за христьяны на поганяя плѣки; нечестно бо кровь поганую

<sup>255</sup> Миллер Вс.Ф. Взгляд на Слово о полку Игореве, 10; ссылки на текст Слова приводятся по изданию Миллера; ср. еще текст, приведенный в статье Козловского // Древности. Труды Московского Археологического Общества, XIII, 2.

<sup>256</sup> Rożniecki in Archiv für sl. Phil, 517.

проліяше). Его герои признают над собой высшую власть христианского Бога: из неверной земли Бог «путь кажетъ» Игорю, который первым делом отправляется молиться «къ святѣй Богородици Пирогощей». Вещий Всеслав слышит звон колоколов «у святыя Софеи» во время заутрени. Другими словами, христианский элемент занимает главное место в поэме.

Совершенно случайно, благодаря чисто внешним, звуковым причинам автор приписал Дажьбогу выдающуюся роль родоначальника русских князей: само название Дажьбога внушало ему мысль о каком-то высоком, первенствующем значении этого бога-подателя. Стрибог, выступающий у него в качестве бога, владеющего стрелами ветров, очевидно, также совершенно случайно, произвольно, по созвучию, получил эту роль. Что касается тех смутных воспоминаний о «вѣка» Трояна, обоготворенного римского императора, о которых упоминается в Слове, то они, несомненно, восходят к народной традиции, проникшей из соседних Придунайских стран на юг России. Автор неоднократно упоминает об этом излюбленном герое народной легенды, не отдавая себе отчета в истинном значении этого чужеродного образа. Бояну приписывается способность рыскать «в тропу Трояню, чресь поля на горы». «Обида» вступила девою «на землю Трояню»; на седьмом веке Трояна Всеслав «врѣже жребш о дѣвицю себѣ любу» (I).

Перейдем к Велесу, внуком которого называется поэт Боян. Ссылаясь на вышесказанное относительно подновления переписчиком оригинала под южнославянский стиль и принимая во внимание, что текст оригинала и в других отношениях под пером позднейших переписчиков подвергся порче, так что подлинные чтения местами невозможно восстановить, мы вправе поставить вопрос: не читалось ли «Велесовъ» в подлиннике иначе, например, Волосов? Но, с другой стороны, необходимо обратить внимание на то, что Велесь как имя славянского божества встречается еще в двух памятниках, в древнеславянском переводе Хождения Богородицы по мукам, XII в., и в сравнитель-

но позднем Житии Авраамия Ростовского. В Хождение имя попало в качестве южнославянской вставки, вместе с именами других славянских божеств, Перуна, Хорса и того же Трояна. Не подлежит сомнению (см. ниже), что Велесь Хождения возник как искусственный, выдуманный на основании внешнего, случайного звукового сходства субститут древнерусского Волосъ, показавшегося чуждым в глазах южнославянского литератора, который встретил это имя в древнерусских летописях как название языческого божества. Поэтому предлагается еще другая возможность объяснить появление Велеса в Слове о полку Игореве: имя могло попасть в него из южнославянского источника, из какого-нибудь сочинения вроде перевода Хождения, в котором оно читалось как искусственно-литературная замена подлинного древнерусского Волоса. Вероятно, по примеру византийских образов автор Слова сделал этого Волоса-Велеса родоначальником вещего Бояна, и таким образом древнерусский скотий бог оказался подателем поэтического вдохновения, подобно древнеклассическому Аполлону<sup>257</sup>. (II)

Кроме Дажьбога, Стрибога, Велеса и Трояна в Слове встречается еще Хорсь. В размашистом описании превращений вещего Всеслава (в образе волка, ср. современное представление о волке-оборотне), мы находим следующее место:

«Ис Кыева дорискаше до курь Тматороканя, великому Хръсови влькомь путь прерыскаше».

Действительно ли здесь подразумевается олицетворенное солнце, как обыкновенно принято толковать<sup>258</sup>, не совсем ясно. Во всяком случае, заслуживает внимания то обстоятельство, что в Слове не раз упоминается солнце без малейшего намека на обоготворение его<sup>259</sup>, точно так же как в нем говорится об

<sup>257</sup> Барсов Е. Слово о полку Игореве, I, 362, ср.: Миллер. Указ. соч., 81.

<sup>258</sup> Аничков. Язычество и древняя Русь, 341, толкует Хръсь как *nomen gentis*.

<sup>259</sup> Ср. выражения: солнце ему тьмою путь заступаше; Игорь възрѣ на свѣтлое солнце; утрѣпѣ солнцю свѣтъ и т.д.



олицетворенном ветре, без указания на его связь со Стрибогом. Любопытно в этом отношении причитание Ярославны, в котором видят черты неподдельной народной поэзии:

«О вѣтре, ветрило, чему, господине, насильно вѣши, чему мычеша Хиновъскыя стрѣлки на своєю нетрудною крилицю на моея лады вой? Мало ли ти бяшетъ горъ подѣ облакы вѣяти, лелѣючи корабли на сине морѣ? Чему, господине, мое веселіе по ковшу развѣя? О Днепре, словутицю, ты пробилъ еси каменныя горы сквозѣ землю Половецкую, ты лелѣялъ еси на себе Святославли посадки до плаку Кобякова, възлелѣй, господине, мою ладу къ мнѣ...

Светлое и тресвѣтлое солнце, всемъ тепло и красно еси, чему, господине, простре горячую свою лучю на ладѣ свои, въ поле безводна жажду имъ лучи съпряже, тугою имъ тули затче». (III)

Говоря о значении указанных мифологических существ, нельзя обойти молчанием и тот факт, что в Слове упоминается о синих молниях и громе, но ни слова не говорится о главном и, по-видимому, самом известном русском божестве, громовнике Перуне.

Какое-то неясное мифологическое или поэтическое представление скрывается еще под образом дива: «Дивѣ кличетъ врѣху древа; уже врѣжеса дивѣ на землю». На наш взгляд, наиболее правы те, которые видят в диве зловещую ночную птицу. При этом уместно напомнить, что автор Слова нередко пользуется образами и параллелями из жизни птиц: птицы выражают у него предчувствие горя и вместе с остальной природой верно отражают переживания людей. (IV)

Ввиду всего вышеизложенного мы склонны думать, что мифологические данные Слова не заслуживают полного доверия. Они внесены в Слово искусственно, под влиянием литературных образцов, которые рекомендовали их в качестве риторического приема и украшения стиля. Случайно собрав или вспомнив несколько древнерусских языческих названий,

автор привел их в связи, которая кажется нам совершенно произвольной. Поэтому мы не имеем достаточных оснований воспользоваться мифологическими данными Слова.

Некоторые сведения о славянском язычестве содержатся, как выше указано, во вставке, внесенной в древнеславянский перевод Хождения Богородицы по мукам. Та версия Хождения, в которой находится вставка, показывает, что Хождение в переводе с греческого было известно у славян уже в XII в. Кроме этой версии, существует еще другой перевод, в котором нет интересующей нас глоссы. Мы имеем полное основание предположить, что переводы сделаны у южных славян<sup>260</sup>. Вставка читается там, где говорится о муках неверующих в Отца и Сына и Св. Духа. По списку Троицкой Лавры, XII в., она имеет следующий вид<sup>261</sup>:

«нъ забыша Бога и вѣроваша, юже ны бѣ тварь Богъ на работу створилъ, то они все боги прозваша, солнце и мѣсяць, землю и водоу, звѣри и гады, тосетьнѣ и челоувѣчьска імена та оутрия Трояна, Хърса, Велеса, Пероуна на боги обратиша, бѣсомъ злымъ вѣроваша, до и доселѣ мракъмъ злымъ одържими соуть».

По списку XVII в., изданному в Памятниках старинной русской литературы (III, 118), испорченные слова приведенного отрывка читаются так: «то стѣи челоувѣкы о камени ту у строя Трояна, Хорса...». Основной смысл этого искаженного текста приблизительно такой же, как смысл знакомой нам из предыдущего изложения вставки в «Словѣ и Откровеніи св. апостоль»: боги имеют человеческое происхождение. Как указано выше, такой взгляд на происхождение богов возник благодаря влиянию переводной письменности. Но не одна эта частная черта носит книжно-искусственный характер; им

<sup>260</sup> Тихонравов. Сочинения, прим. 58–61.

<sup>261</sup> Срезневский И.И. Древние памятники русского письма и языка, 204, там же приводится греческий оригинал. Ср.: Тихонравов. Памятники, II, 23.

проникнуто вообще все содержание вставки; другими словами, как в «Слове и в Откровении св. апостолъ», так и здесь внимание обращается вокруг общеязыческих явлений, т.е. общих мест, которыми изобилуют обличительные произведения. Было бы наивно на основании общей фразы о поклонении «твари» заключить, что славяне действительно почитали солнце, месяц, землю, воду, зверей и гадов. Ясно, что составитель вставки говорит об общечеловеческом язычестве, об общеязыческом служении твари как об основном принципе всего дохристианского мировоззрения, характерно выраженного в библейской формуле «твари вместо Творца». О том, имели ли упомянутые во вставке боги Хърсъ, Велесъ, Перунъ и Троянъ органическую связь с современной глоссатору традицией, мы не знаем. Ввиду искусственного характера вставки мы склонны думать, что такой органической связи не было и что имена богов почерпнуты из книги. Был ли этой книгой какой-нибудь древнерусский летописный свод, доступный глоссатору, или какое-нибудь обличительное сочинение, на это, конечно, нет возможности точно ответить. Во всяком случае, в момент составления вставки славянское язычество в смысле поклонения Перуну, Хорсу и Велесу давно перестало существовать. Относительно места возникновения вставки мы не располагаем точными сведениями, но, зная, что перевод был сделан у южных славян, мы вправе предположить, что вставка возникла там же<sup>262</sup>. На южнославянскую среду указывает, сверх того, имя Троян: обоготворенный римский император до сих пор живет в устной традиции болгар как герой сказки. На южнославянской почве так же должно было произойти превращение Волоса в Велеса. Для южного славянина имя Волоса, которого он нашел в качестве «скотья бога» в русской летописи, должно было показаться странным не только с точ-

<sup>262</sup> Ср.: Jireček. Dějiny národa bulharského 81; см. также статью Бокадорова // Изборникъ Киевскій, посвященный Флоринскому (1904), 65 сл.

ки зрения лингвистической; если даже он догадался, что под Волосом скрывается близко ему известное болгарское Влас как сокращенная народная форма официального Власий, он должен был задать себе вопрос, может ли языческое божество, каковым Волос является в летописи, носить христианское имя. Поэтому надо было изменить имя и дать божеству другое, более соответствующее название. При выборе формы для нового имени южный славянин — быть может, бессознательно — руководился звуковой близостью библейских названий Вел (Bel) — Веліал — Веліар (Belial) — Βελίας — Βήλος<sup>263</sup> — (откуда слав. Волось) — Веельзевулъ. Велес был ему известен, с другой стороны, из южнославянской топографической номенклатуры как название нескольких местностей<sup>264</sup>. Ввиду этого Велес показалось ему простым и наиболее удачным субститутотом Волоса. Предполагаемый нами ход эволюции из Волоса в Велеса, может быть, не во всех деталях соответствует действительности. Но этим не изменяется самый факт: превращение произошло искусственно под пером книжника, который не считал подлинное имя (Волось) уместным для предполагаемого языческого существа. (V)

На основании вышесказанного мы не придаем серьезного значения данным Хождения, они имеют слишком отдаленное отношение к живой традиции.

Имя Велеса дошло до нас еще в сравнительно позднем малоисследованном Житии Авраамия Ростовского. Покойный Ключевский раскрыл искусственный, отрывочный состав этого жития: неизвестный автор его, почти ничего не зная о жизни святого, неумело сшил два легендарных сказания с общим иконографическим вступлением<sup>265</sup>. Оба сказания проникнуты

<sup>263</sup> Форма Βελίας вместо Βελіал встречается в позднейшей иудейской и в христианской литературе: Βήλος вместо Βήλ, как Belus и Bel.

<sup>264</sup> In Bulgarien, Bosnien und Makedonien, s. Barsov. Слово о Полку Игоревѣ I, 352, III, 77.

<sup>265</sup> Ключевский. Древнерусские жития святых, 28.

чудесным элементом. Исторические основания, которые просвечивают сквозь легендарные черты первого сказания, посвященного описанию уничтожения кумира Велеса, не внушают к себе особенного доверия. Тем не менее Ключевский считает их достаточно твердыми для того, чтобы по ним отнести составление сказания к эпохе «довольно далекой от XIV в., когда было написано второе сказание»<sup>266</sup>. Мы отодвинули бы этот срок значительно дальше вперед, приближая его, по тем же расплывчатым историческим основаниям, гораздо ближе ко времени составления первой редакции Жития, к XV в.<sup>267</sup> Возможно, кроме того, что автор Жития внес в первоначальный вид сказания свои собственные домыслы и изменения.

Приведем главные моменты сказания по Житию, изданному под заглавием «Память праведнаго отца нашего Аврамія, арьхимандрита Богоявленьскаго Ростовскаго», по списку XVII в.<sup>268</sup> Преподобный видит «прелесть идольскую»; народ коснеет в язычестве: «Чюдескый конецъ поклоняшеся идолу камену, омрачени бо суть сердца ихъ, бѣсу злу живушу, яко близъ его никому же смѣяти ходити путемъ тѣмъ, и мечты творяще, мечеть бо христіаньскы, творяше страшилища злымъ омрачешемъ». Авраамий решил с Божьей помощью «разорите сего многокозненнаго идола». Но его усилия напрасны: «Не дадѣше бо ни близъ себе оканьный приити злымъ влѣшествомъ своимъ». К преподобному подходит странник и задает вопрос: «Что ради скорбя сѣдиши близъ страстнаго сего идола Велеса?» Авраамий отвечает: «Тщуся и молюся Господу Богу разорите многострастнаго сего идола Велеса». Старец совету-

<sup>266</sup> Ключевский. Древнерусские жития святых. Т. 30–31.

<sup>267</sup> Там же. Т. 35. По мнению Голубинского, вся хронология Жития возбуждает сомнения: Авраамий жил не в начале XI в., как сказано в Житии, а несравненно позднее, и под крещением, описанным в Житии, должно разуметь не крещение в собственном смысле, а отвращение от языческого суеверия людей уже крещеных. История церкви, I<sup>2</sup>, 1-я пол., 202.

<sup>268</sup> Памятники старинной русской литературы, I, 221.

ет ему отправиться в Царьград и обратиться за помощью в дом Иоанна Богослова. На пути туда Авраамий встречает самого Богослова, который дарит ему свою трость, веля ему приступить к Велесу и ударить его тростью. Таким образом Велес погибает, и на месте побежденного идола строится церковь.

Нет никакой возможности установить, из каких реальных элементов сложился этот фантастический рассказ, полный вымыслов ростовских книжников и почитателей памяти преподобного. Можно согласиться с тем, что в нем отражается местная народная легенда, приуроченная к святыням<sup>269</sup>. С другой стороны, не лишено основания и такое мнение, что некоторые подробности местной легенды, наоборот, возникли благодаря сказанию. Просветители инородческого Севера вели упорную борьбу с язычеством. Риторически эта борьба изображалась в виде борьбы с бесами и идолами. В таком же риторическом смысле мы понимаем и рассказ об уничтожении Велеса. Каменный идол, в котором обитает страшный бес, является олицетворением финского язычества (ср.: чудеский конецъ). Он разбивается в прах прикосновением чудотворной трости, принадлежавшей Иоанну, этому бесстрашному апостолу, который, проповедуя о Христе, сам подвергался гонению и мучению. Велесом идол назван совершенно произвольно, но откуда составитель сказания (или автор Жития) взял это имя, остается загадкой. Возможно, что он встретил его в только что приведенном Хождении, где это название приводится в числе имен древнерусских божеств. Имя показалось ему удачным по созвучию с названиями библейских идолов Вела-Ваала и Вельзевула. Где бы ни искать происхождения Велеса, ясно только одно: что фантастический рассказ о чудском «Велесе» не имеет никакого отношения к русской мифологии. (VI)

Борьба с неверным Востоком изображена в Повести о Константине Муромском, которая представляет собою смесь

<sup>269</sup> Ключевский. Указ. соч., 30.

агиографической риторики с литературными мотивами. Еще до приезда в Муром Константина, который потом вместе с сыновьями Михаилом и Феодором окончательно просветил город «и идолы попраша и сокрушиша и без вѣсти сотвориша», были сделаны попытки обратить в христианство жителей края, которые в повести характеризуются как «человѣцы прежде поганяя различные языцы зли суще»<sup>270</sup>. Обращением язычников интересовался уже Глеб Владимирович, которому все же не удалось «отвратити поганяя люди от идольскаго поклонения и помрачения». Поэтому ангел-хранитель города обращается с молитвою к Богу:

«Прожени, Господи, от него духи нечистыя, бѣсы лукавыя, и расточи ихъ и прожени ихъ въ бездну преисподнюю, да не оскверняютъ скверными бѣсовскими жертвами воздухъ и рѣки и землю».

Бог посылает туда Константина. Михаил умирает мученической смертью. Его христианские похороны поражают язычников своей необычностью:

«Невѣрніи же людіе, видяще сія, дивляхуся, еже не по ихъ обычаю творимо бѣ погребете, яко погребаему бѣ князю Михаилу во знакъ на востокъ лицемъ, а могилы верхъ хольмомъ не сыпаху, но равно со землею, ни тризнища, ни дымы (?), ни битвы, ни кожи кроюща, ни лицедраша, ни плача безмѣрнаго не творяху».

После горячих молитв Константину удастся водворить в городе христианство:

«Тѣмъ же престаша отцы дѣтей закалати на жертву бѣсомъ, и сквернаго Моамефа пророкомъ называть, рѣкамъ и озеромъ требы класти, дуплинамъ древянымъ вѣтви і убрисомъ обвѣши-

<sup>270</sup> Мы пользовались изданием Повести, помещенным в Памятниках старинной русской литературы, I, 229, по списку XVII–XVIII вв., под заглавием: «Сказаніе о житіи і о перебуваніи і о чудесѣхъ святыхъ чудотворцовъ Муромскихъ, благовѣрнаго князя Константина і чадъ его князя Михаила і князя Феодора».

вати, и имъ покланатися все престаша. И кладезямъ и потокомъ поклоняющеися, очныя ради немощи умывающися, и сребренники в ня поверзающіи все престаша. Гдѣ коня закалающіи, и по мертвыхъ ременная плетенія древолазная с нимъ в землю погребаящіи, и битвы и кроенія и лицъ натресканія творящіи! Гдѣ свирѣпія и бѣсованія и горшая согрѣшенія восклицающихъ!»

На всем протяжении повести рассеяны указания на то, что речь идет об обращении какого-то тюркского племени: муромцы называются иноплеменниками; они приносят клятву, «еже по бесерменьски шерть глаголема»; в молитве Константина встречается фраза: «изми насъ из руки злыхъ бусурманъ агарянскаго языка». Допускаем, что некоторые подробности описанных религиозных обрядов действительно почерпнуты из традиционного быта муромских инородцев, как жертвы (огненные), оскверняющие воздух, обвешивание деревьев, снабжение умерших «плетешами древолазными», в которых Тихонравов видит лапти<sup>271</sup>, и лошадиные жертвы<sup>272</sup>. Но кроме этих обрядов в повести описывается целый ряд других обрядов, которые, не имея никакой связи с живой действительностью, основываются на чисто книжной традиции. Слова об осквернении земли жертвами, о приношении в жертву детей, о требах озерам, деревьям и кладезям восходят к летописи. Описание погребальных обрядов почти дословно заимствовано из Жития Ольги<sup>273</sup>. Что летопись была одним из источников Повести, видно из других деталей рассказа, навеянных летописным описанием Крещения Киева<sup>274</sup>. Искусственный состав

<sup>271</sup> Сочинения, 1, 209; Карский. Белорусы, III, 302, видит в них лестницы, при помощи которых душа могла бы взбираться в рай.

<sup>272</sup> По древнему тюркскому обычаю любимый конь сопровождал своего хозяина в замогильное царство, Marquart]. Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge, 206; ср.: Ануцин в XIV т. Древностей, Трудов Московского Археологического Общества, 218–219 сл.

<sup>273</sup> См. выше и Владимирова. Введение в историю русской словесности, 255.

<sup>274</sup> Ср.: Ключевский. Указ. соч., 288.



Повести и ее легендарные подробности вообще подрывают доверие к сообщенным в ней историческим фактам<sup>275</sup>. Раз вся историческая основа Повести возбуждает недоверие, то не может быть полного доверия и к описанным в ней народным обрядам. (VII) Должно прибавить, что Повесть возникла в XVI в.<sup>276</sup>; следовательно, отмеченные выше живые черты быта относятся к той же эпохе.

Как выше указано, одним из излюбленных мотивов в агиографиях просветителей Руси и ее окраин является риторическое изображение просветительной деятельности в виде борьбы с идолами. С элементами риторики, затрудняющей работу критика над установлением исторически достоверных данных, мы встречаемся уже в самых ранних памятниках агиографии. Мы наблюдали их выше, разбирая редакции Жития Владимира. Из «Чтения о житіи и о погубленіи блаженную страстотрѣпицу Бориса и Глѣба»<sup>277</sup> можно привести следующие места:

«И умножившимся хръстьянамъ, и трѣбы идольскыя упраздниша и погыбоша. Симъ сѣе бывшимъ оста же страна Руская въ первой прельсти идольскыи... Поистинѣ бо и си праздни быша, служащей идоломъ, а не Богу, створшему небо и землю, ибо лѣта своя ижившаво прелести идольстѣи ... (Владиміръ) исполнился благодати: како вчера заповѣдая всѣмъ требу принести идоломъ, а днесь повелѣваетъ хръститися во имя Отца и Сына и Св. Духа».

Несмотря на то что летопись не представляет никаких достоверных сведений о миссионерской деятельности св. Ольги, автор Проложного жития Ольги<sup>278</sup> все же уверяет, будучи

<sup>275</sup> Ключевский. Указ. соч., 288.; Голубинский. История церкви, I<sup>2</sup>, 1, 206.

<sup>276</sup> Голубинский. Там же; Ключевский. Там же; Памятники старинной русской литературы, I, 238.

<sup>277</sup> Абрамович Д.И. Жития св. мучеников Бориса и Глеба, 3–4, ср. Православный собеседник, 1858, I, 583.

<sup>278</sup> По списку XIV в. Соболевский в Чтениях Общества летописца Нестора, II, 68.

верен риторическому шаблону, что она, объезжая среди своих подданных, которые служили кумирам «и дияволу угодная творяху», предавала кумиров уничтожению, «яко истинная ученица Христова». В «Памяти святыа блаженныа велика княини Олги», по списку XVI в.<sup>279</sup>, это известие распространено новыми чертами: «и посемъ святая нача требища и кумиры сокрушати по многимъ мѣстомъ, и въ тѣхъ мѣсто нача кресты Христовы поставляти».

Наконец, в каноне и в стихирах в память преп. Ольги, сочиненных «Кирилломъ мнихомъ»<sup>280</sup>, попадают следующие риторические выражения:

«Величаваго діавола из Руси прогна, нечестивыа кумиры отнуд съкруши ... людемъ възбрани нежрети идоломъ ... подобноУдифи створила еси, посреди кумирскихъ тѣлшцъ вышла еси, тмѣ начальника сърушила еси и дѣмоночетци посрамила еси».

О Печерском черноризце Кукше говорится в Киевопечерском патерике<sup>281</sup>:

«его же вси извѣдаютъ, како бѣсы прогна и Вятичи крести».  
(VIII)

В первой редакции Жития Леонтия Ростовского, составленной чуть ли не в XII в.<sup>282</sup>, встречается следующая фраза, помещенная в похвале в честь этого «третьяго гражданина рускаго мира, со онѣма Варягома, (IX) вѣнчася отъ Христа, егоже ради пострада», как о нем выражается Киевопечерский патерикъ:

<sup>279</sup> Макарий. История церкви, I, 2, 276.

<sup>280</sup> Никольский в Сборнике Отделения русского языка и словесности Академии Наук. 82. С. 88.

<sup>281</sup> Патерик Киевского Печерского монастыря, изд. Археологической Комиссии, 81, ср.: 82; Яковлев. Памятники русской литературы XII и XIII вв. С. XCVII.

<sup>282</sup> Древнейший список относится к XIII–XIV вв., Ключевский. 6, ср. 11, Православный собеседник, 1858, I, 297, где издано по списку XVI в.

«радуйся, ревнителю святых апостолъ, искоренителю бѣсовскыя лести!»

Похвальное слово, написанное значительно позже<sup>283</sup>, отличает торжество христианства, после того, как Леонтий «бѣсы прогна» словами<sup>284</sup>:

«идѣже бѣсовскыя жертвы, тамо хрістньскыя церкви, идѣже діаволъ ликоствоваше, тамо явися владыка Христось, и гдѣ души възгнѣждахуся, и оттуду нынѣ отгоняхуся».

Отмечено, кроме того, служение «твари»: хотя Бог сотворил для человека весь видимый и невидимый мир, ты все же, говорится в Похвале,

«того оставивъ, служиши твари бездушной, яко богу, да того ради бываетъ небо затворено бездождіа»...

О том же Леонтии говорится в Житии Новгородского епископа Нифонта<sup>285</sup>, что его величает Ростовская страна в качестве своего святителя, «сокрушившаго капища идольская».

Из просветительской деятельности другого апостола христианства в Ростове, св. Исаи, его позднее житие<sup>286</sup> отмечает момент, когда святой, обходя «грады и месты» Ростовской и Суздальской областей, увещевал неверных веровать в Бога «и идѣже обрѣтаетъ идолы, вся огню предаеше». Позднее, когда борьба с остатками язычества уступает место подвигам личного усовершенствования, на арене вместо идолов и их капищ появляется злой искушитель дьявол со своими соблазнами. Как раньше, так и в этот поздний период подлинные черты народ-

<sup>283</sup> В XV–XVI вв., см.: *Ключевский*. Указ. соч., 13.

<sup>284</sup> Православный собеседник. С. 425, по списку XVI в.

<sup>285</sup> Памятники старинной русской литературы, IV, 8; см.: *Ключевский*. 260; Житие составлено в XVI в.

<sup>286</sup> Конец XV в., см.: *Ключевский*. 24. Текст по изд. Православного собеседника, 1858, I, 439.

ных представлений всплывают чрезвычайно редко. Отметим несколько случаев из поздних агиографий. В одном из чудес Никодима Кожеозерского (под 1688 г.) упоминается леший, представший перед пастухом в виде человека, в сером одеянии. Серый призрак леса, бряцая колокольчиком, звал пастуха за собою в лесные дебри, но Никодим спас юношу от власти демона<sup>287</sup>. (X) В Житии св. Адриана Пошехонского рассказывается под 1612 г. о суеверном почитании рябины, находящемся в связи с церковным культом пророка Илии и Парасковии-Пятницы:

«церковный діакъ Иванъ Прокошев хожаше по вся лета къ Илиѣ пророку на пустошь на реку Ухру на усть реки Ушломы къ рябине на ильинскую пятницу. И изъ окрестныхъ весей священники прихожаху на той день и съ собою приношаху икону мученицы Парасковіи, нареченной Пятницы, и поюще молебны. А изо окрестныхъ волостей и из градовъ многи торговые и пахотные люди веру держаху мученице Христовѣ Параскове, нареченной Пятнице, на той день прихожаху, и молящся мученицѣ Христовѣ Пятнице, и у рябины сквозе сучіе проимаху дети малые и юнаты. А иніе людіе и въ совершенномъ возрасте проимахуся...»<sup>288</sup> (XI)

Выше рассмотренные черты риторического описания язычества нередко отражаются в произведениях первых русских проповедников. Митрополит Иларион (ок. 1050 г.) в своем знаменитом Слове о законе и благодати<sup>289</sup> нарисовал яркую

<sup>287</sup> Яхонтов. Жития святых северных подвижников, 327; Журнал Министерства Народного Просвещения. Т. 117. С. 35, см.: Житие Иоанна и Логина Яренгских // Там же, 36.

<sup>288</sup> Сообщение А.И. Соболевского в Живой Старине, 1891, IV, 229. В Житии Никиты из Переяславля рассказывается о монахе, который занимался ворожбой и колдовством и который еще в миру умел врачевать больных, прогонять нечистых духов посредством волшебства. Буслаев. Исторические очерки, II, 51. Волхвы, у которых тщетно ищут исцеления, упоминаются в Житии Зосимы и Савватия Соловецких, Журнал Министерства Народного Просвещения. Т. 117, ст. Шапова, 43; ср.: Аничков. Указ. соч., 278.

<sup>289</sup> Памятники церковно-учительской литературы, I, 59; ср.: Соболевский в Чтениях в Обществе Нестора Летописца, 45.

картину побежденного язычества. Христианская вера, которая на пути своего победного шествия освобождает человечество «отъ многобожства идольскаго», дошла наконец «до нашего языка русьскаго».

«И уже не идолослужители зовемся, христаанами ... и уже не капища съграждаемъ, но Христовы церкви зиждемъ, уже не закалаемъ бѣсомъ другъ друга, но Христось за ны закалаемъ бываетъ, и дробимъ въ жертву Богу и Отцу, и уже не жертвенныя крове вкушающе погыбаемъ, но Христовы пречистыя крови вкушающе спасаемся».

Заблуждаясь «въ льсти идольстѣй» и спотыкаясь «въ путехъ погибели, еже бѣсомъ въслѣдовати», мы

«гугнахомъ языки нашими, моляще идолы, а не Бога своего и Творца».

Но совершилось Крещение Руси, и

«тогда начать мракъ идольскый отъ насъ отходити, и заря благовѣрія явишася, тогда тьма бѣсовскаго служенья погыбе ... капища разрушишася, и церкви поставляются, идоли съкрушаются, и иконы святыхъ являхуся, бѣси побѣгаху». Господь нас «исторгъ отъ пагубы идолослужеша».

В толковой редакции того же Слова, по рукописи XVI в.<sup>290</sup>, встречаются следующие выражения:

«Уже бо не идоломъ зовем, но вышнему Творцу ... въшемъ мы хрстіане... Нынѣ убо не идольскія храмы, ни капища съзижаемъ, но (в ркп. не) церкви Божія зижемъ» XII.

Другой выдающийся церковной оратор, Кирилл Туровский (XII в.) в своем «Слове на Антипаску въ новую недѣлю»<sup>291</sup> красноречиво говорит об обновлении «твари», когда вся земля очищена Богом «от бѣсовскихъ сквернхъ»:

<sup>290</sup> Никольский в Сборнике Отделения русского языка и словесности. Т. 82. С. 53.

<sup>291</sup> Рукописи гр. Уварова, II, 19; Пономарев. Памятники, I, 136.

«оуже не нарекутся Богомъ стухия, ни солнце, ни огонь, ни источници, ни дрѣвеса; отсель бо не приемлетъ адъ требы закалаемыхъ отци младенецъ, ни смерть почъсти, преста бо идолослужение, и погубися бѣсовское насилье крестнымъ таинствомъ».

Описание язычества, встречающееся в Слове Кирилла «о небесныхъ силахъ, чего ради созданъ бысть человек на земли»<sup>292</sup>, имеет еще более отвлеченный характер:

«Да сего ради велми завидитъ діаволь родоу челоувѣческому и не останеть, прельщая челоувѣки, и в тварь прельсти вѣровати, в солнце и в мѣсяцъ и въ звезды, а иныя в рѣки и въ источници и в дрѣва польская и въ огонь и въ звѣри и въ иныя вещи многообразныя, яже не възможно изрещи». (XIII)

В древнерусском Поучении въ третью неделю великаго поста, извлеченном из рукописи XIV в.<sup>293</sup>, автор восклицает:

«Видите, братье, любовь Божью, еже к намъ, яко не терпѣ насъ зрѣти пороботившихся бѣсоу, бездоушнымъ коумиромъ требоу полагающа, тако бо бяхоу ослеплена сердца ихъ дьяволомъ, да ови сыны своя жряхоутъ имъ, ови же дщери своя!»

Автор, очевидно, припоминает слова Начального свода о человеческих жертвоприношениях.

Совершенно отвлеченно представляет себе язычество автор «Слова на память всѣхъ святыхъ и похвалы святымъ мученикомъ, некий «недостойный мнихъ Кирилл»<sup>294</sup>, когда он говорит, что мученики «всю приносимую идолом уставиша кровъ», и влагает в их уста длинную тираду:

«того ради не поклоним капищемъ колену, пишет бо ся: бози, иж не сътвориша небеси, ни земля, ти да погибнут (Іер. 10 : 11)

<sup>292</sup> Рукописи гр. Уварова, II, 122.

<sup>293</sup> Статья *Петухова* в Сборнике Отделения русского языка и словесности Академии Наук, 82. С. 75, из рукописи XVI в.

<sup>294</sup> *Никольский* в Сборнике Отделения русского языка и словесности Академии Наук, 82. С. 75, из рукописи XVI в.

и съ несмысленными челоѡки, работающими им, но живому Богу  
вѣроу поклонимся ... ни жрем бездушным идолом, идоли бо язык  
сребро і злато, дѣла руку челоѡскъ, николи ж бывше въ чювствѣ ...  
не служим бо твари пач Творца, не чтем огня, ни работаем солнцу,  
не даем требы горам, ни кладяем съ источники божіа славы, си бо  
вся на работу человеком Богомъ сътворена быша».

Перечислим здесь несколько единичных случаев, содержащих мелкие, отрывочные сведения о древнерусской религии.

В «Рассказе Палладия о Рахманах» в первой редакции сказания об Александре встречается название бога Порунъ, под которым, по-видимому, скрывается Перун. Посланник Александра обращается к учителю брахманов с такими словами<sup>295</sup>:

«Радуйся, учителю Вѣрахмановъ, сынъ божии, Поруна велика, царь Александръ, еже есть всѣмъ челоѡкомъ владыка, зоветъ есть ты».

В оригинале читаем: *υἱὸς Υἱοῦ Διὸς* = *filius dei Iovis*. Замена классического бога Перуном скорее всего могла явиться на русской почве.

«Перуновъ дубъ» приводится в деловой бумаге 1302 г. как пограничный знак владений, которые подарены были князем Львом Даниловичем епископу Перемышля<sup>296</sup>.

На вопрос «коликѡ есть небесъ?» в сборнике XV в.<sup>297</sup> дается ответ:

«Перунъ есть многъ».

Уже выше мы имели случай отметить одно место «Беседы трех святителей», по которому Перунъ и Хорсъ называются «громными ангелами»<sup>298</sup>.

<sup>295</sup> Истрин В.М. Александрия русских редакций, тексты 114–115. Ср. прим. 211.

<sup>296</sup> *Časopis českého museum*, 1863, 154.

<sup>297</sup> Временник Общества Истории и Древностей Российских, XV, 91.

<sup>298</sup> Журнал Министерства Народного Просвещения. Т. 117, Статья Щапова, 8; Русский Филологический Вестник, 35, 234; Православный собеседник, 1861, 1, 252.

«Два ангела громная есть, елленскій старецъ Перунъ и Хорсъ Жидовинъ, два еста ангела молніина».

Ряд божеств перечисляется в Поучении духовным детям по списку Болотова<sup>299</sup>:

«Уклоняйся пред Богомъ невидимыхъ, молящихъ челоуѣкъ роду и роженцамъ, Поревну и Аполовину и Мокоши и перегони, и всяким богомъ мерзкимъ требамъ не приближайся».

Перечень божеств, содержащий кроме искаженных имен известных мифологических существ еще вставленное имя Аполлона, непременно заимствован из какого-нибудь специального обличения, близкого к Толкованию на Слово Григория.

Оригинальное суждение об астрологическом родопочитании представляет статья «О вдуновеніи духа въ челоуека», известная по единственному списку XV–XVI вв. Статья построена на той мысли, что рождение человека мыслимо только при участии «силы Божіей» как единственного источника «духа жизни»<sup>300</sup>:

«Вдуновение бесмертное нестарѣющее единъ вдымаеть вседръжителъ, иже единъ безсмертенъ и непогибающихъ творецъ, дуну бо ему (человеку) на лице духъ жизни и бысть челоуѣкъ в душу живу, то ти не родъ, сѣдя на воздусъ, мечеть на землю груди, и в том ражаются дѣти, и паки аггѣли вдымаеть душу или паки иному от челоуѣкъ или от аггелъ судъ Богъ предасть, сице бо нѣщии еретици глаголють от книгъ срачиньскихъ и отъ проклятыхъ Болгаръ; о такихъ блядословцехъ пророкъ рече ... всѣмъ бо есть творецъ Богъ, а не Родъ».

Неизвестный автор обличения недаром упоминает о восточных и болгарских книгах: астрологические учения о роде —

<sup>299</sup> Архив историко-юридических сведений Калачева. II, I пол., статья Срезневского.

<sup>300</sup> Гальковский. 96; Архив Калачева. II, I пол. С. XXIII.



судьбе действительно проникли на русскую почву литературным путем с востока через посредство болгар. (XIV)

О «роде» встречается упоминание в Житии св. Трифона, по списку до-Макарьевской минеи<sup>301</sup>:

«Артеми, юже нарицають родъ».

Замечание русского глоссатора, по всей вероятности, основывается на Толковании на Слово Григория, в котором мы встретили фразу: «класти требы Атремиду і Артемидѣ, рекше роду і роженицѣ».

Говоря о «роде», мы должны остановиться еще на одном выражении Моления Даниила Заточника (XIII в.), которое обыкновенно приводится в числе древнерусских свидетельств о родопочитании. В одном из списков «Моления» есть фраза: «дѣти бѣгають рода, а Господь пьяного человека». В таком виде читается это место в Толстовском списке позднейшей переделки Моления XVII в.<sup>302</sup> Но следует заметить, что в Морозовском списке вместо «рода» читается «урода». Последнее чтение кажется более правильным ввиду того, что оно основывается на выражении «Пчелы», из которой выписана приведенная фраза<sup>303</sup>: «Ефрем Сиринъ рече: люди бѣгають урода, Богъ пьяна человека». Древнерусская «Пчела» действительно оказала влияние на Моление. Поэтому мы не можем пользоваться выражением Толстовского списка для мифологической цели.

В сборнике XVI в. «Цвѣтникъ» (Московская Синодальная библиотека) читается следующий отрывок<sup>304</sup>:

«Съ робятъ первыя волосы стригутъ и бабы каши варятъ на собраніе рожаницамъ».

<sup>301</sup> Словарь Срезневского, родъ.

<sup>302</sup> Слово Даниила Заточника, изд. И.А. Шляпкиным в Памятниках древней письменности, часть 81-я. С. 20–21; ср. Петухов Е. Русская литература. Древний период 3, 87; Миндалев. Моление Даниила Заточника, 110.

<sup>303</sup> Слово Даниила Заточника, 76.

<sup>304</sup> Словарь Срезневского.

В рожаницах этого отрывка мы вправе усмотреть духов умерших родственников, собравшихся в дом, где родился новый член рода. Во многих местах среди восточных славян до сих пор практикуется обычай варить кашу на крестинах и есть эту кашу при соблюдении особых церемоний, несомненно, указывающих на мнимое присутствие умерших родственников. (XV)

В Слове св. отца Василия о постѣ, которое дошло до нас в Златой Цепи XIV в. и которое считают русской переделкой подлинного Слова св. Василия Великого о посте<sup>305</sup>, встречается следующее выражение о заботах ангела-хранителя:

«Се ангелу хранителю неотходное сблюдение, сблюдаючи насъ от всякоя козни сотонины и от пакостныя качиции и от проклятия бѣса хороможителя».

Мы не знаем, отражается ли в приведенных строках подлинное народное верование в домового. В связи с этим мы должны признать, что собрание подобного рода материалов, сильно смешанных с христианской демонологией, собственно говоря, не входит в нашу задачу. О кознях и похождениях беса древнерусская письменность дала бы богатый материал, но в нем мало ценного для мифолога и фольклориста. Одним из самых типичных представителей подобных полукнижных рассказов, легенд и повестей, сочиненных и распространяемых низшим духовенством и деревенскими грамотеями, является известная «Повесть о бесноватой Соломоніи», попавшая в число чудес Прокопия Устюжского<sup>306</sup>. В этой легенде все искусственно, кроме разве мысли о возможности сношения женщины с нечистой силой, воззрение, которое завоевывало себе популярность, по-видимому, под влиянием западноевропейского демонологического фоль-

<sup>305</sup> Гальковский. 287–288, издано там же; отрывки изданы в Исторической Хрестоматии Буслаева. 498.

<sup>306</sup> Ключевский. Указ. соч., 343; Повесть издана в Нам. стар. русск. лит.

клора, в более позднюю эпоху<sup>307</sup>, и одной детали: молния убивает водяных демонов, которыми исполнились «блато і озеро». (XVI)

Здесь же упомянем о бесе полуденном, о котором говорится в апокрифических молитвах, например<sup>308</sup>: «избави его от ужастии... от злыхъ челоувѣкъ и бѣса полуденнаго».

Имеем ли мы здесь дело с отвлеченным явлением, т.е., другими словами, с отзвуком соответствующей византийской литературы, или с действительным фактом народной традиции, нельзя решить. Напомним, что Паул Одерборн (Paul Oderborn — см. ниже) упоминает о культе *daemoni meridiani*\* у русских. С другой стороны, знаем, что в польской народной традиции живет *południca*, у чехов — *polednice*, дух, который появляется в полдень<sup>309</sup>. (XVII)

В «Поученіи св. Панкратія о крещеніи обѣда и питіи въ первую неделю поста св. Апостол» упоминается об обычае вспоминать умерших в первую неделю поста. Хотя Поучение не русского происхождения, можно все-таки допустить, что затронутые в нем явления были известны, хотя бы отчасти, и русским<sup>310</sup>.

<sup>307</sup> В книге *Иннокентия Гизеля* «Мир с Богом человеку» (изд. 1669) упоминаются лѣтавец, блудный бѣс: Здѣже прилучиться можетъ и смѣшеніе телесное съ діаволомъ, сіестъ съ лѣтавцемъ, который блудъ есть найтяжшій. *Летописи русской литературы и древностей I*, 149–150.

<sup>308</sup> *Алмазов*. Врачевальные молитвы, 107, XVI в., ср. 131, молитва дому, в немъ же лукавый жит начнет. — В Житии Феодосия Печерского встречается рассказ о кознях бесов, напоминающий позднейшие сказания о домовых: се бо пакы бысть пакость, творящемъ бѣсомъ въ храмѣ, идеже хлѣбы братія творяху, овогда муку расыпающе; овогда же положены квась на състроение хлѣбомъ разливааху и ину многу пакость творяще бѣша. Чтешя въ Обществе исторш и древностей 1858, III, 11; Статья *Бодянского*; *Niederle. Život st. si. II, I, 42*.

\* полуденный демон / дух (лат.)

<sup>309</sup> *Brückner A. Mythologische Studien, Archiv für Sl. Phil. XIV, 188*.

<sup>310</sup> *Чаговец* // Киевские Университетские известия, 1901, октябрь, 136. Поучение издано в Ученых записках Императорской Академии Наук II, отд. III, изд. Макария; ср. также: Известия Академии Наук IV, 278 и Православный Собеседник, 1858, октябрь, 255, по рукописи XV–XVI вв.

«Установлено же есть и кутья въ похвалу святымъ крестити и въ честь, и кутья за упокой умершимъ крестити, а обѣда и ужины крестити за упокой не уставлено, ни водою покропляти, ни яиць на кутіи класти крестяще». (XVIII)

Мы не намерены увеличить объем настоящего обзора приведением всех известных нам голословных сведений об играх и проявлениях светского веселья, попадающихся в виде отрывочных заметок в древнерусской письменности. Они все равно не изменят той картины язычества, которую можно нарисовать на основании предыдущих наших материалов. Игры скоморохов, пляски и театральные представления ведь не имеют обязательно языческую подкладку. В большинстве случаев они, не имея ничего общего с религиозной традицией, служат удовлетворением художественных потребностей. Поэтому мы решили остановиться только на таких сведениях более древней эпохи, которые позволяют догадываться об обрядовом и традиционном содержании затронутых в них игр.

Из «Поучения Новгородского архиепископа Луки Жидяты» (XI в.)<sup>311</sup>: «Москолоудство вамъ, братие, нелепо имѣти». Слово «москолоудство», ср. «москолудъ», «москолудити», сопоставляют с греческим *маскара*<sup>312</sup>. (XIX)

Из Толкования слов ап. Павла, по списку Изборника XIII в.<sup>313</sup>:

«а иже дома сѣдиши, егда играютъ роусалия, ли скомороси, ли пьяницѣ кличють ... или како сборище идольскихъ игръ, ты же въ тѣ часть пребоуди дома».

Из поучения Златоусту «еже не преобидѣти церкви Божіа и святыхъ тайнъ», восходящего к греческому оригиналу<sup>314</sup>:

<sup>311</sup> Пономарев. Памятники, I, 15.

<sup>312</sup> Niederle. Život st. Sl. I, I, 108.

<sup>313</sup> Чтения в Обществе Истории и Древностей, 1858, IV, ст. Лавровского. С. 22; ср. Слово Ефрема о покаянии; Яковлев. 74–75; Буслаев. Историческая Хрестоматия, 530.

<sup>314</sup> Малинин В. Исследование Златоусту, 207–209, параллельно приводится греческий оригинал, отрывок из Златоуста; Востоков. Словарь, см. слово русалия.

«Аще тя позоветъ гудецъ или скомрахъ или инъ кто таковыихъ, то со тщаніемъ течете и тамо болшую часть дне погубляете, оному единому внемлюще ... да убо о скомрасѣхъ и о русалияхъ, ни покрову надлежащу, многажды и дождю идущу терпите».

В «Цветнике» второй половины XVII в. встречается Повесть о Смоленских девицах, «како игры творили». В ночь перед днем рождения Иоанна Крестителя множество дев и женщин собралось на поле для «бесстыдного беснования». Во время игр на это «бесовское соборище і нелепо и скверно» приходит посланец Божий, св. Георгий. Его увещевания не подействовали на играющих. Тогда святой проклял их, и они окаменели!<sup>315</sup>

Из «Сказания Петра недостойнаго о постѣ и о молитвѣ»<sup>316</sup> по списку XII–XIII вв.: «по съшъствиі Святаго Духа, рекше по роусалихъ». (XX)

Из Устава о постахъ по списку XIV в.<sup>317</sup>:

«в великіи пос... от мяснаго заговенія и до радуницы ... и не мытиса от верьбныя пятницы до радуницы ... блуда бѣгнате и до радуницы, той бо въскресенія Господня день единъ и вся недѣля».

В одних списках «Заповеди ко исповѣдающимся сыномъ и дщеремя» читаем вместо Троицкой недели — Русальная неделя<sup>318</sup>.

Краткие и схематичные указания на колдовство, наговоры и чародейство рассеяны в изобилии по разнородным произведениям древней письменности. Мы не считаем нужным собрать их с исчерпывающей полнотой. Самая тщательная работа над собранием подобного материала дала бы ничтож-

<sup>315</sup> Булаев. Исторические Очерки, II, 14; Журнал Министерства Народного Просвещения 1894, II, 318 (Веселовский).

<sup>316</sup> Гальковский. 152.

<sup>317</sup> Смирнов. Материалы, 186.

<sup>318</sup> Смирнов. 112. Собираніем древнерусскихъ сведений об играхъ, увеселеніяхъ и представленіяхъ скомороховъ занимались авторы специальныхъ исследованийъ. Назовемъ наиболее важный трудъ — Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха А.Н. Веселовскаго, VII, Румынскіе, славянскіе и греческіе коляды. Ср. кроме того: Фаминцын А. Скоморохи на Руси; Гальковский. 186.

ные результаты, не оправдывающие потраченного труда: го-  
лословные сведения не помогли бы нам проникнуть в глубину  
и сущность быта и верований. Ввиду этого мы приведем лишь  
наиболее важные сведения из того более или менее случайного  
материала, который ввиду недостатка в библиотеках имеет-  
ся в нашем распоряжении. Из Изборника Святослава<sup>319</sup>:

«Егда бо ти дѣтишь болить, то ты чародѣиць иштеши и об-  
лишь ная писанія на выа дѣтъмъ налагаеши».

Из Измарагдовского «Слова Іоанна Златоуста о злыхъ же-  
нахъ»<sup>320</sup>:

«многи бо жены не любовно съ мужьми своими живуще, но  
ревностью и многими чарами».

Дополнительно к этому может служить описание женского  
колдовства в «Притче о женской злобе»<sup>321</sup>:

«Слыши, сыне моі, про обавъницу и еретицу: Издѣтъска нач-  
нетъ у проклятыхъ бабъ обавничества навькати и еретичества  
іскати і вопрошати будеть многихъ, како бѣ еі замужъ выити и  
какъ бы еі мужа обавити на первомъ ложе і в первой бане. И взы-  
щеть обавниковъ и обавницъ і волшебствъ сатанинскихъ, и  
над ѣствою будеть шепты ухищряти і под нозе подсыпати і в  
возглавие і в постелю въшивати і в порты рѣзаючи і над чѣломъ  
вътыкаючи і всякия прилучившиа к тому промышляти и коре-  
ниемъ и травами примѣшати і всѣмъ над мужемъ чаруетъ, сердце  
его выссеть, тѣло изсушитъ,... і тако его возненавидитъ, юныхъ  
же возлюбитъ, умерщвляющее зелье сыщеть».

Из Азбуковников<sup>322</sup>: волхвы и чародеи

<sup>319</sup> Смирнов. Бабы богомерзкие, 229.

<sup>320</sup> Пономарев. Памятники, III, 124.

<sup>321</sup> Памятник старинной русской литературы, II, 463, ср.: Забелин. Опыты  
изучения русских древностей, I, 167.

<sup>322</sup> Чтения в Обществе Истории и Древностей, 1858, IV, ст. Лавровского, 54;  
Журнал Министерства Народного Просвещения. Т. 117; статья Щапова, 71;  
Архив Калачева, I, ст. Буслаева, 2.

«в различных ихъ мнимыхъ заговорныхъ молитвахъ пишутъ иностранною речью бесовская имена, тако же творять, и надъ яствою и надъ питіемъ, шепчуще призывають та злая имена и дають ту ядь и питіе болнымъ вкушати, овесть же съ теми злыми имены наюзы на персехъ дають носить и многихъ простыя чади душа тако в погибель вводятъ. Мнози отъ человекъ приходяще къ волхвамъ и чародеямъ и приемяють отъ нихъ некая бесовская наюзы и носятъ ихъ на себе ... Иная бесовская имена призывающе волхвы и чародеи надъ ествами и питтемъ, и та дающе некимъ простымъ вкушати, яко ради здравія ... или на харатіяхъ написаны носящи».

В этой связи считаем уместным привести скудный материал тех схематических перечней грехов, которые очень часто попадают в древнерусских поучениях. Черты реальной жизни крайне редко проглядывают в них. Схемы грехов представляют из себя издавна установленную литературную традицию, восходящую к Библии и творениям отцов церкви<sup>323</sup>. Не почерпая новых нравственных пороков из жизни и «не выпуская из имевшихся и перешедших из греческих оригиналов тех, которые отжили свое время»<sup>324</sup>, схемы грехов механически вставлялись в качестве общего места в разного рода древнерусские поучения. Большой популярностью пользовалось Слово, в котором грехи перечисляются по тем мытарствам, которые должна проходить душа после исхождения из тела. Слово приписывается какому-то Кириллу-философу<sup>325</sup>. Оно имеет литературную связь с житием Василия Нового<sup>326</sup>. Одно из мытарств обнимает волхование, потворы, другое — всякую ересь:

«иже веруют в стрѣчу и в чохъ і в полазь і во птичей грай и в ворожбу і еже басни бають и в гусли гудуть».

<sup>323</sup> Ср.: Гальковский. I, 370.

<sup>324</sup> Петухов. Серапион Владимирский. 48.

<sup>325</sup> Рукописи Уварова. II, 109–112; Памятники Российской словесности XII в., 94–95; Гальковский. I, 279, 284; Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха, XII, 125.

<sup>326</sup> Веселовский. Там же.

В «Словѣ отъ св. Евангелія»<sup>327</sup>, сходном с «Притчей и заповедями Господними»<sup>328</sup>, грехи делятся на телесные и душевные. К первым относятся:

«чародейства, потвори, волшба, наужи, идолослужение, трѣбы идоломъ и бесомъ».

В числе душевных грехов упоминаются<sup>329</sup>:

«учитися острономии (вар. астрологiи), и вѣровати в метание и вѣ лживая писания и вѣ елиньскыя книги (вар. кощуны), вѣ баснотворья и вѣ устряцю и в мокошь (вар. кошь) и вѣ сносудецъ (вар. сновидѣнія), птиции чарове, вѣ громникъ и в колядникъ и вѣ всь мартолой проклятый, и иже творять злы дни и часы».

Перечисление различных суеверий вставлено, впрочем, очень некстати, в «Слово св. отецъ о разсмотрѣніи любви», помещенное в том же Измарагде<sup>330</sup>:

«идоломоленіе, чаротвореніе, наузо-ношеніе, волхвованіе, вѣрованіе вѣ стрѣчу, вѣ чехъ, вѣ полазъ и вѣ птичій грай ... плясаше беззаконная и всякыя игры бѣсовскыя, басни же и кощуны елинскыя и всяко беззаконіе».

«Слово некоего христолюбца и наказаніе отца духов на-го»<sup>331</sup> представляет следующий любопытный перечень остатков язычества:

«идоломоленіе, чаротворешніе, наузы, волхвованіе, ворожа, куксы, рожаничную трапезу, моленіе корованное, повѣданнаа вамъ, оканнаа желенія и каранія сѣтвориша, в пирехъ плясанія и всякіа игры и кощуны и басни».

<sup>327</sup> Слово напечатано Тихомировым в Летописи русской литературы, IV, 105.

<sup>328</sup> Гальковский, II, 273.

<sup>329</sup> Ср.: Архив историко-юридических сведений II. Кн. I. С. XXVI, и индекс запрещенных книг.

<sup>330</sup> Яковлев. К литературной истории древнерусских сборников, 60; там же отмечена неуместность вставки.

<sup>331</sup> Напечатано по списку XVI в. Никольским в Сборнике Отделения русского языка и словесности Академии Наук, 82, 108.



Между пороками, воспрещенными в «Слове о постѣ о велицѣмъ и о Петровѣ говѣннѣ и о Филиповѣ»<sup>332</sup>, по рукописи XIV в., упоминаются: чародейство, волхвованье, наузъношение, кощюны, бѣсовскыя пѣс[ни], плясанье, бубны, сопели, гусли, пискове, игранья неподобныя, русалья.

По Измарагдовской редакции «Слова св. отецъ о посте»<sup>333</sup> перечень пороков имеет несколько иной вид:

наузъношеніе, кощюны, идолъслуженіе, моленія кладезнаа и рѣчнаа, пѣсни бѣсовскыя ... игранья бѣсовскыя.

Приведем еще исчисление грехов по «Уставу людем о велицемъ постѣ», вошедшему в Дубенский сборник правил XVI в.<sup>334</sup>:

«грѣхъ ест в стрячю вѣровати ... чеху вѣровати ... сонѣ толковавши ... пророчествовати добро или зло ... плясати в русалиах ... пити поганьство или скверно что с бѣсомолители ... носити наузъ какъ любо ... чары дѣяти како любо в питіи или въ яденіи».

Много фактического материала, относящегося к колдовству, можно извлечь из исторических сочинений и судебных документов XVI в. и более поздней эпохи. Назовем здесь прежде всего сочинения князя Андрея Курбского (1528–1588), его «Историю о великом князе Московском»<sup>335</sup> и его переписку с царем Иоанном Грозным<sup>336</sup>. Для характеристики эпохи ценны юридические дела<sup>337</sup>. Они показывают, что вера в колдовство и «порчу» распространяется повсюду, ею заражаются все слои населения. Возникают процессы над ведьмами.

<sup>332</sup> Гальковский. 232; сочинение русское; ср. Буслаев. Историческая Хрестоматия, 503.

<sup>333</sup> Пономарев. Памятники III, 51, Яковлев. Указ. соч., 139; Православный сбор 1858. I, 138; Гальковский. 141.

<sup>334</sup> Срезневский. Сведения и заметки, II, 312.

<sup>335</sup> Сочинения князя Курбского I, Русская историческая библиотека, XXXI, 160, 260–261, 277, 291–292, 315.

<sup>336</sup> Сочинения Курбского 132, 156, ср.: письмо царя к Курбскому. Там же, 60.

<sup>337</sup> Ср.: Акты исторические, I, № 130; Акты археографической экспедиции, I, № 284.

Сочиняются всевозможные рассказы о сношениях ведьм и колдунов с нечистой силой. Собрать и привести в систему весь этот обильный материал, обнимающий XVI, XVII и XVIII вв., нет возможности в рамках настоящего обзора. Внушительное количество материала собрано в специальных сочинениях Антоновича, Есипова, Ефименко, Змеева и др.<sup>338</sup> (XXI)

## СВИДЕТЕЛЬСТВА ИНОСТРАННЫХ ПИСАТЕЛЕЙ

Византийский историк Прокопий Кесарийский (Prokopios von Caesarea {умер ок. 562}) в своем труде, посвященном истории войны с готами (*De Bello Gothico*), написанном около 550 г., говорит между прочим о религиозных воззрениях славян и антов, составлявших некогда единое племя между собой (*liber III, cap. 14*)<sup>339</sup>:

«Unum enim deum, fulguris effectorem, dominumhuius universitatis solum agnoscunt, eique boves et cuiusque generis hostias im-

<sup>338</sup> Антонович в Трудах этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край; Есипов. Раскольничьи дела XVII ст., там же. Колдовство в XVII и XVIII ст. (Древняя и Новая Россия 1878, Т. 3); Ефименко. Суд над ведьмами (Киевская Старина 1883, VII); Змеев. Былое врачебной России; Новомбергский. Колдовство в Московской Руси. Там же. Черты врачебной практики в Московской Руси; Забелин. Домашний быт русских цариц. Там же. Сыскные дела о ворожеях и колдунах (Комета, 1851, 471); Селецкий в Киевской Старине, 1886; Труворов в Историческом вестнике 1889, VI; Щуров в Чтениях 1876, IV; Мордовцев в Заре, 1871, I; Петухов. Серапион Владимирский; Афанасьев. Поэтические воззрения...; Смирнов. Бабы богомерзкие; Довнар-Запольский. Исследования и статьи I, Материалы для истории медицины, Чтения общества Истории и Древностей и т.д.

Говоря о процессах ведьм, считаем нелишним напомнить, что известный способ испытания водою имеет параллель в истории русского права. Мы разумеем суеверный институт «суд Божий», упоминаемый в «Русской Правде». За неимением свидетелей по обвинению в убийстве назначался суд Божий, т.е. испытание водой и железом. Ср.: Владимирский-Буданов. Хрестоматия по истории русского права<sup>3</sup> 41, 68 сл.

<sup>339</sup> Corpus scriptorum historiae Byzantinae, pars II. Prokopios. Vol. II, Bonnæ 1883, S. 334; см. также Šafarik. Славянские древности (перевод Бодянского), II, III, Приложение 36; О Прокопии см.: Dahn. Prokopios von Caesarea.

molant. Fatum minime norunt, nedum illi in mortales aliquam vim attribuant: at cum sibi vel morbo correptis, vel proelium ineuntibus, iam mortem admotam vident, deo vovent, si evaserint, continuo vic-timam pro salvo capite mactaturos: elapsi periculo, quod promiserе sacrificant, eaque hostia vitam sibi redemptam credunt. Praeterea fluvios colunt, et nymphas, et alia quaedam numina; quibus omnibus operantur, et inter sacrificia coniecturas faciunt divinationum.\* (I)

Прокопий, который в качестве друга и секретаря сопровождал полководца Велизария в походах, свои сведения о быте славян и антов мог черпать из авторитетных источников. Во время походов ему приходилось сталкиваться с разными славянскими племенами и делать личные наблюдения над их бытом. Можно думать, что он знал лучше всего ближайших соседей Византийской империи, южных славян. В антах видят восточных славян<sup>340</sup>. Очевидно, отмеченные Прокопием религиозные представления являлись общими для южных и восточных славян: почти все то, что Прокопий знал о религии первых, являлось свойственным и для последних.

По тем же соображениям мы приводим сообщение Маврикия об отношениях славян к своим мертвым. Маврикий, автор военного трактата «Стратегикон» (Strategikon, последняя четверть VI в.), рассказывая о нравах славян и антов, говорит м.пр.<sup>341</sup>:

---

\* «Ибо они признают только единого бога, создателя молнии, господина этого мира, и приносят ему в жертву быков и всякого рода жертвенных животных. Они не признают судьбы, не говоря уже о том, что не наделяют никакой силой мертвых; когда же их настигает болезнь или они идут в бой и видят, что смерть близка, они дают богу обет, что, если избегнут смерти, немедленно принесут ему благодарственную жертву за спасение жизни; избежав опасности, они приносят в жертву то, что обещали; они верят, что этой жертвой они выкупили свою жизнь. Кроме того, они поклоняются рекам, и нимфам, и некоторым другим божествам; они приносят им всем жертвы и между жертвоприношениями по предсказаниям строят догадки <о будущем>» (лат.).

<sup>340</sup> Шахматов. Древнейшие судьбы русского племени (1919). С. 11.

<sup>341</sup> Šafarik. Славянские древности, перевод Бодянского. Т. II. Кн. 3-я, 41, см.: Arriani Tactica et Mauricii Artis militaris libri duodecim, Upsalae 1664, p. 273 (lib. XI, cap. V)

«Pudicitiae servantes vero et feminae eorum supra omnem modum erga maritos suos, adeo ut earum multae virorum suorum mortem proprio interitu solari voluerint, seque ipsas suffocarint. ultro, non ferentes vitam solitariam». \* (II)

Сведения Маврикия, знавшего не только славян южных, но и задунайских, основаны частью на собственных наблюдениях, частью на литературных данных<sup>342</sup>. Приведенное место «Стратегикона» повторяется в аналогичном сочинении императора Льва Философа (царствовал 886–911)<sup>343</sup>. Добавим, что «Тактика» последнего большей частью представляет из себя перифраз Маврикиева «Стратегикона»<sup>344</sup>.

Мы пропускаем свидетельство Феофилакта Симокатты, помещенное в его «Истории царствования Маврикия» (ок. 620) и касающееся празднования поминок по покойнике среди какого-то варварского племени в земле славян около Дуная<sup>345</sup>, потому что мы не знаем, о какой народности идет речь в данном рассказе<sup>346</sup>. (III)

Император Константин Багрянородный (Konstantinos Porphyrogennetos, жил 905–959) написал около 950 г. сочинение «Об управлении империей» («De administrando imperio»), содержащее сведения об окружающих Византию народах. Одна из глав сочинения (9-я) посвящена описанию «русов, отправляющихся на однодревках из Руси в Констан-

\* «Их женщины сверх всякой меры сохраняют верность по отношению к своим мужьям, до такой степени, что многие из них желали бы собственной гибелью облегчить смерть своих мужей и по собственной воле сами себя удушили бы, чтобы не вести одинокую жизнь» (лат.).

<sup>342</sup> Макушев В. Сказания иностранцев о быте и нравах славян, 15.

<sup>343</sup> *Tactica*, изданная у Migne LP. *Patrologiae cursus completus. Series graeca posterior*. Т. 107, стлб. 669; см.: Шафарик. Там же. С. 49.

<sup>344</sup> Макушев. Указ. соч. 21.

<sup>345</sup> См.: Котляревский А.А. Сочинения, III, 44.

<sup>346</sup> *Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Theophylactus Simocatta. Historiarum liber*, VI, cap. 9, p. 259, см. *Stritter. Memoriae populorum*, II, 61.

тинополь»<sup>347</sup>. Описав маршрут руссов по Днепру до переправы у Крария, автор рассказывает о религиозных обрядах, которые руссы совершают около указанного места:

«Hoc autem transmisso loco, ad S. Gregorii insulam appellunt, ubi propter ingentem quercum sacrificia obeunt viventesque aves immolant. Circum autem sagittas defigunt, alii vero panes et carnes aut alia, prout cuique suppetit: id enim in more habent. Sortes item mittunt de avibus, edere, an occidere, an vivas illas dimittere debeant»\*. (IV)

Весь рассказ о руссах со своими бытовыми подробностями и точными географическими данными необходимо заставляет предположить, что сведения Константина основаны на рассказах приезжих руссов. Но кого надо подразумевать под этнографическим названием *Rws*, славян или норманнов? Описанный императором образ жизни руссов, собирающих дань среди покоренных ими славянских племен и предпринимающих совместные торговые поездки в Константинополь, и в особенности названия Днепровских порогов, передаваемые «по-русски» и по-славянски, не оставляют для нас сомнения в том, что под руссами скрываются норманны. Окончательное решение этого вопроса все же зависит от того, можно ли указать в древнескандинавском быте такие черты, которые хоть приблизительно совпали бы с описанными императором религиозными обрядами. Ряд таких черт действительно налицо. Известно, что у скандинавов дуб считался священным деревом, у которого приносили жертвы и гадали. Он был посвящен громовержцу Туру (*Thor*) — самому популярному божеству

<sup>347</sup> Русский перевод в Чтениях Общества Истории и Древностей 1899, 1, 70, *Corpus script. Hist. Byz. Const. Porphyrogennitos* vol. III, 74.

\* «Переправившись в этом месте, они причаливают к острову Св. Григория, где у огромного дуба участвуют в жертвоприношениях и приносят в жертву живых птиц. Рядом они втыкают стрелы, другие же <приносят> хлеб, или мясо, или другое, смотря по тому, что чему соответствует, ибо у них это в обычае. Также они бросают жребий о птицах, должны ли они их съесть, или убить, или отпустить живыми» (лат.).

норманнов. Heimskringla свидетельствует, что этому божеству приносили в жертву хлебы и мясо<sup>348</sup>. Дитмар (*Thietmar*) упоминает о жертвенных петухах у датских норманнов<sup>349</sup>. Все это позволяет заключить, что обряд у огромного дуба на острове св. Григория (ныне Хортица) совершался норманнскими торговцами в честь их могущественного патрона Тура в благодарность за пройденный опасный путь; (V) кроме самих порогов, опасность угрожала еще со стороны печенегов. Об этом пишет Константин: «от этого острова руссы уже «не боятся печенегов, пока не достигнут реки Селины» (горла Дуная).

В хронике византийского историка Льва Диакона (*Leo Diakonos*, род. ок. 950, хроника относится к последней четверти X в.), который отчасти сам был очевидцем описываемых им событий (он сопровождал императора Василия II как диакон), рассказывается о войнах Святослава с греками. Для обозначения племенного состава Святославовых войск Лев употребляет безразлично три выражения: скифы (*Skythen*), тавроскифы (*Tauroskythen*) и руссы. Относительно тавроскифов он в одном месте дает следующее объяснение: «*Tauroscythas, quos vulgaris Lingua Russos nominare consuevit*»<sup>350\*</sup>. Описывая поражение Святослава под Доростолом (971), автор посвящает несколько строк описанию тех почестей, которые руссы-скифы оказали своим убитым товарищам (*liber IX, cap. 6*):

«Coepta iam nocte, cum luna pleno orbe colluceret, in campum egressi mortuos suos conquisiverunt: hos pro muro concervatos rogis compluribus accensis cremaverunt, in iisdem captivos numero plurimos, viros et mulieres, patrio more iugulantes. Item inferias celebrantes, in Istro lactentes infantes et gallos gallinaceos suffocabant, undis fluminis

<sup>348</sup> См.: *Погодин М.* Исследования, замечания и лекции о русской истории, III, 321, Прим.; *Геденов.* Варяги и Русь, II, Прим. 285.

<sup>349</sup> *Kunik E.* Die Berufung der schwedischen Rodzen, II, 455, Anm.

<sup>350</sup> *Corpus script. hist. Byz.*, pars XI, Les Diaconus, p. 63, liber IV, cap. 6.

\* Тавроскифы, которых на народном языке он обычно называл руссами (лат.).

mersos. Etenim dicuntur gentilium sacris addicti, graecorum more sacrificia et libamina manibus offerre, sive ab Anacharside et Zamolxi, suis philosophis, ad hunc modum, sive a sociis Achillis initiati»\*.

Несколько ниже (ср. 8), приводя зажигательную речь Святослава о непобедимости русского оружия и о позоре бегства, Лев пишет:

«Meroratur illud quoque de Tauroscythis, eos nunquam usque ad banc diem hostibus dedere se victos, verum, salute desperata, gladio viscera transverberare, seque ipsis sic interimere. Id faciunt, quod opinionem habent eiusmodi: ilunt si qui in bello ab hostibus occidantur, eos post mortem animorumque a corporibus discessum interfecto-ribus apud inferos servire. Quem famulatum verentes, Tauroscythae, potius quam percussoribus suis ministrent, rei remedium voluntaria morte quaerunt»\*\*. (VI)

Хотя Лев сам уверяет, что пишет только то, что видел сам или слышал от других, многие места его «Истории», тем не менее, возбуждают сомнения относительно их достоверности. Новейший исследователь его «Истории», М.Сюзюмов<sup>351</sup>,

\* «Когда уже наступила ночь, при свете полной луны они искали своих умерших, выйдя в поле; собрав их перед стеной <поселения>, они сожгли их, запалив в немалом количестве погребальные костры, и в эти же костры они бросили пленников, многочисленных мужчин и женщин, заколов их по обычаю предков. Также, когда они справляли тризну, они утопили грудных младенцев и петухов в Истре [Дунае], бросив их в речные волны. Ведь о них говорят, что они приносят душам умерших жертвы и возлияния по обычаю греков, полностью подчиняясь языческим обычаям; так их научили или Анахарсис и Замолксис, их философы, или спутники Ахилла» (лат.).

\*\* «Также упоминается о тавроскифах, что они, будучи побеждены, никогда, даже до сего дня, не сдаются врагам; не надеясь на спасение, они пронзают себе внутренности мечом и так сами себя убивают. Они делают это, так как веруют таким образом: говорят, что те, кто убит во время войны врагами, после смерти и отделения души от тела служат своим убийцам в подземном царстве. Страшась этого рабства, тавроскифы предпочитают скорее искать добровольной смерти как средства помощи в этом деле, чем служить своим убийцам» (лат.).

<sup>351</sup> Статья М. Сюзюмова об источниках Льва Диакона и Скилицы в Византийском Обзорении, 1916, 1, 106–166.

раскрывает любопытные черты, характеризующие литературные приемы Льва и его отношение к описываемым им событиям. Оказывается, что Лев пользовался уже готовыми историческими трудами; кроме них, он черпал еще из других, до нас не дошедших источников. Иногда он доверяет разным слухам, выдавая их за достоверные факты<sup>352</sup>. Часто наблюдается стремление придумывать подробности и вообще передавать факты источника в переделанном, преувеличенном и стилистически приправленном виде. Желая описать какое-либо событие, Лев пользовался фактическими данными лишь в общих чертах; подробности же обстановки он придумывал сам, стараясь по возможности находить их у своего предшественника Агафия, которому он вообще рабски подражал, или у какого-либо другого историка<sup>353</sup>. Цифровые данные не заслуживают доверия. Порою даже виденные автором события оказываются совершенно перепутанными. Исторические отступления о более древних событиях, обыкновенно отмеченные выражением λεγεται, почерпнуты из исторической и схоластической литературы<sup>354</sup>. Особенно сомнительными представляются бытовые подробности, сообщаемые Львом. Например, наружность Святослава описана чертами, навеянными чтением Приска, описывающего наружность Атиллы<sup>355</sup>. Вообще все подробности быта, приведенные в связи с описанием Святославовой войны, принадлежат к числу самых недостоверных фактов истории. В описании жертвоприношений рельефно выступают черты, которые отзываются книжным характером: упоминание об еллинских таинствах, которым, якобы, русские научились от Анахарелса и товарищей Ахилла, восходит к басням схоластической письменности, в которых, вероятно, говорилось о русско-скифском происхождении

<sup>352</sup> *Ibidem.* С. 158.

<sup>353</sup> *Ibidem.* С. 144.

<sup>354</sup> *Ibidem.* С. 145, 120.

<sup>355</sup> *Ibidem.* С. 144.



Ахиллеса<sup>356</sup>. Поэтому и само описание жертвоприношений и обрядов русских представляется специальному исследователю в высшей степени сомнительным и лишенным какой бы то ни было достоверности.

После столь сурового отзыва о достоверности описываемых Львом религиозных обрядов было бы, конечно, бесцельно входить в детальное рассмотрение всех подробностей описания и попутно вдаваться в обсуждение до сих пор неразрешенного вопроса о том, кого понимать под названием руссов — скандинавских ли выходцев или славян. Но, кроме литературной стороны, надо принять во внимание и другую сторону приведенных описаний: чисто этнографическую. С точки зрения этнологического содержания суровый приговор специалиста-историка, кажется, можно несколько смягчить. Отбросив сомнительные детали (например, погружение в Истр младенцев и петухов), мы получим два основных факта, которые не противоречат этнографическим данным: обычай сжигать убитых на поле битвы на одном костре с неприятельскими пленниками и устраивать в честь умерших поминальный праздник и представление о загробной жизни, которая для трусливого воина может превратиться в вечное рабство. Мы уже имели случай указать (см. договоры с греками), что последнее представление является характерным для норманнов. Древнерусскому мировоззрению оно, насколько известно, было чуждо. Обычай же сжигать мертвых совместно с живыми членами семьи и свиты (*Gefolge*)\* пользовался известностью не только у одних норманнов: он отмечен археологически и этнографически у многих народностей, населявших нынешнюю Россию. Что касается национальности Святославовых войск, то среди них, несомненно, попадались, кроме норманнов-руссов, и представители туземных, славянских племен. Говоря о договоре 6479 г., мы пришли к заклю-

<sup>356</sup> *Ibidem*. С. 166.

\* Более точный перевод: дружины (*ред.*).

чению, что среди участников Святославова похода даже преобладал славянский национальный элемент. Поэтому обычай сжигать мертвых, если он вообще верно передан у Льва, смело может быть применен и славянам.

Таким образом, мы принуждены относиться к показаниям Льва с известной сдержанностью. Из них мы можем пользоваться лишь двумя указанными главными, основными чертами. Первая с одинаковым правом применима и к славянам, и норманнам, вторая, кажется, исключительно к последним. (VII)

Перейдем к произведениям арабской литературы X и отчасти XI в., заключающим в себе немало любопытных данных о религиозных воззрениях и обрядах славян и руссов. К сожалению, арабская литература с точки зрения историко-литературной мало исследована. К тому же этнографический материал арабов большею частью представляется крайне ненадежным. В нем чрезвычайно трудно разобраться главным образом по причине крайней запутанности, неопределенности и неустойчивости этнографической терминологии. В частности, мы лишены возможности точно определить, какие племена и народности скрываются под названиями «славян» и руссов. Сведения арабов возбуждают сомнения и по своему содержанию. Многие подробности быта, приписываемые какой-нибудь народности, несомненно, возникли благодаря недоразумению: писатель, в большинстве случаев черпавший не из первых рук, явно перепутал слышанное и приписал данному народу совершенно чуждые ему этнографические особенности. Попадают, кроме того, явно преувеличенные сообщения: для того, чтобы вызвать в читателе интерес к рассказам о чудесах далеких, неведомых стран, восточный путешественник, от природы одаренный живым воображением, готов придумывать фантастические детали. Доверяя разным, более или менее авторитетным источникам и не будучи в состоянии проверить достоверность их сведений, он просто без всякой критики передает разные небылицы, зачастую снабжая

их комментариями фантастического характера. По всем указанным причинам сказаниями арабских этнографов и географов следует пользоваться с большой осторожностью. (VIII)

Начнем со знаменитой Записки Ахмеда ибн Фадлана, ездившего в 921/922 гг. к Волжским булгарам в качестве посла от халифа Муктадира (al Muktadir)<sup>357</sup>. Кроме северной столицы болгарского царства, посольство остановилось еще в Хазарской стране, где Ибн Фадлан мог дополнить свои этнографические наблюдения среди народов восточной России. Но то, что он в своей записке, только отчасти уцелевшей на страницах географического словаря Якута (Jakut), составленного 300 лет спустя, говорит о быте славян, не может быть приурочено к славянам: славянами он называет тех самых булгар, к которым он ездил с целью религиозной пропаганды. Из его рассказа м.пр. видно, что эти славяне знали человеческие жертвоприношения, гадали по лаю собак о будущем урожае и считали грозу проявлением Божьего гнева. Кроме того, приводится предание, по которому какое-то явление воздушного электричества перед вечерней зарей признавалось борьбой поклонников дьяволов с их противниками. Ни одна из указанных мифологических черт не противоречит нашим сведениям о религии тюркских народов. Последнее предание прямо указывает на дуализм восточных религий. (IX)

Гораздо сложнее вопрос о национальности Ибн Фадлановых «руссов», тех приезжих торговцев, которых так обстоятельно описывает наш путешественник. Большую часть этого замечательного эпизода составляет описание сожжения на корабле умершего знатного русса и умерщвления девушки из свиты покойного, добровольно пожелавшей исполнить обряд, требующий, чтобы покойнику сопутствовала женщина. Этим

<sup>357</sup> Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских, 82 и сл.; Frähn. Ibn Fozlans und anderer Araber Berichte über die Russen älterer Zeit.

показанием пользовались для своих целей сторонники двух противоположных теорий происхождения Руси: норманнисты находили в нем черты, поразительно напоминающие древне-скандинавский быт<sup>358</sup>, их противники, приверженцы славянской теории, приводили не менее убедительные параллели из быта древних славян, преимущественно западных<sup>359</sup>. Между этими двумя воюющими лагерями стали потом появляться представители более беспристрастных, нейтральных течений. Стасов стал на такую точку зрения, что Ибн-Фадлиновы «руссы» по нравам, обрядам и другим признакам скорее всего походят на финские и тюркские народности, которые уже во время арабского посольства жили на Волге<sup>360</sup>. Автор готов вычеркнуть рассказ Ибн-Фадлана из числа тех «описаний», которые должны служить для определения бытовых черт русского народа<sup>361</sup>. Нашлись и скептики, не придающие никакой цены показаниям араба (ср. скептицизм Шафарика). А.А. Спицын нападал на отдельные места Записки о путешествии посольства, доказывая ее недостоверность<sup>362</sup>. С другой стороны, стали указывать на недостаточность предварительной критики. Вспомнив о забытой стороне вопроса, стали настаивать на необходимости историко-литературного изучения Записки<sup>363</sup>. Настаивая на этом, бар. Розен приводит ряд выражений, характеризующих литера-

<sup>358</sup> *Krug*. Forschungen in der alteren Geschichte Russlands II; Rasmussen. De orientis commercio cum Russia et Scandinavia medio aevo; *Погодин*. Исследования, замечания и лекции о русской истории, III; *Thomsen*. Ryska rikets grundlaggning genom skandinaverna (рус. перевод см.: *Томсен* в «Чтениях» 1891).

<sup>359</sup> *Геденов*. Исследования о Варяжском вопросе; *Котляревский*. Сочинения, III, спец. статья «Славяне и Русь древнейших арабских писателей», ср. *его же*. О погребальных обычаях языческих славян, *Гаркави*. Там же. 110 сл.

<sup>360</sup> Журнал Министерства Народного Просвещения, 1881, авг., 281–315.

<sup>361</sup> Там же. С. 315.

<sup>362</sup> IX т. Записок Русского Археологического Общества, вып. I–II. С. 161–166; ср. статью *В. Тизенгаузена* в защиту Ибн-Фадлана в Записках Восточного отделения Русского Археологического Общества, XIII, 1900. С. 24 и сл.

<sup>363</sup> Бар. Розен в Записках Восточного Отделения Русского Археологического Общества, XV, 1902–3.

турные и компиляторские приемы Якута, того единственного до сих пор известного арабского писателя, который видел и читал всю Записку Ибн Фадлана, и отношение Якута к показаниям последнего. Оказывается, что Якут не раз подчеркивает неправдоподобность и лживость сведений Ибн Фадлана, слагая с себя ответственность за них и высказывая свое сильное недоверие к автору Записки словами вроде: «разум отрекается от подобных вещей».

Конечно, будущий исследователь пойдет по пути, намеченному бар. Розеном, и воспользуется его критическими указаниями. До тех пор, пока предварительная работа историко-литературного анализа не будет сделана, несвоевременно пользоваться этнографическим материалом Записки. Пока мы не знаем, из каких элементов состоит рассказ Ибн Фадлана о руссах, нельзя строить на нем серьезные научные гипотезы. Но некоторые отрицательные стороны рассказа можно отметить уже до указанной предварительной работы. Легко заметить, что описанные в нем бытовые черты руссов несколько преувеличены, перепутаны и прямо-таки фантастичны. В передаче пылкого араба реальные черты могли подвергнуться смещению и искажению. В рассказ о том, что он действительно видел и слышал у руссов, легко могли попасть черты, свойственные совершенно другой народности, и фантастические подробности, не говоря о возможности внесения чисто субъективных комментариев.

Мы лично не верим в славянское происхождение Ибн-Фадлановых руссов. Их бытовые черты не являются типичными для славян. Не вдаваясь в обсуждение вопроса о национальности руссов, заметим только, что одни признаки указывают на норманнов, другие — на какую-то восточную оседлую народность. К скандинавам могут быть приурочены следующие черты: сжигание покойника на корабле, причем особенное сооружение — «палатка со скамьей» — служило местом для трупа и сопровождающих его предметов, из

которых назовем съестные припасы, мясо собаки, лошадей и быков, петуха, курицу, оружие<sup>364</sup>; примитивные деревянные изображения богов в виде столбов с человеческим лицом; наконец, высокий рост руссов, приезжающих в Итиль на кораблях в качестве торговцев<sup>365</sup>. О восточном же происхождении руссов говорят следующие факты: восточный образ жизни «русского» царя, окруженного на престоле 400 сподвижниками и признающего только верховую езду, оседлость народа, на которую намекает присутствие семьи и домашних животных (коровы, быки и лошади для жертвоприношений, молоко для той же цели).

Ввиду всего вышеприведенного мы отказываемся принять показание Ибн-Фадлана в число источников русской мифологии. (X)

В сочинениях Масуди (Mas'udi), арабского путешественника-географа и энциклопедиста (умер около 956 г.) встречаются кое-какие сведения о религии славян и руссов. Говоря об язычниках, обитающих в стране хазарского царя и, в частности, в его резиденции Итиле, Масуди в своей книге «Золотые копи и россыпи самоцветов» (ок. 943) (XI) называет в чис-

<sup>364</sup> Ср. находимые в разрытых скандинавских курганах остатки древних могил: остова судна с остатками кровати или скамейки, кости собаки, коня и павлина и съестные припасы. Анучин. Сани, ладья и кони, как принадлежности похоронного обряда, 156–160. В одной из норвежских могил нашли ладью с похороненной в ней знатной норманнкой, которую сопровождала ее рабыня. Olrik Axel Nordisk Aandsliv i Vikingetid. S. 11, cp. Weinhold, Altnordisches Leben 249, 377; Montelius. Kulturgeschichte Schwedens, и статья того же автора в Svenska Fornminnesföreningens Tidskrift, VI, VII.

<sup>365</sup> Ср. столбы и резаные деревянные изображения в качестве священных идолов у норманнов, Meyer E.H. Mythologie der Germanen, 317; Weinhold. Указ. соч., 419: Деревянный столб с вырезанной на нем головой богов и животных был самым простым изображением, под которым набожный отец семейства ставил — с целью защиты — своих домашних. Ср. еще: Golther. Handbuch der germ. Mythologie 604: «из этих примитивных "Hauptsäulen" (главных колонн) развилось германское идолопоклонство. Идолы были расположены по рангам»: Golther. Там же, 605, Weinhold. 420; Томсен. 47.

ле славян и руссов. Мы пользуемся французским переводом Шармой (Char moy)<sup>366</sup>:

«Они живут в одной из двух половин этого города и сжигают своих мертвецов с их вьючным скотом, оружием и украшениями. Когда умирает мужчина, то сжигается с ним жена его живою, если же умирает женщина, то муж не сжигается; а если умирает у них холостой, то его женят по смерти. Женщины их желают своего сожжения для того, чтобы войти с ними (мужьями) в рай. Так поступают и индийцы, как мы упомянули выше; только у индийцев обычай этот таков, что жена тогда только сжигается с мужем, когда она сама на это соглашается».

В другой главе того же сочинения, описывая погребальные обычаи славянского племени Сарбин (=сербы), сжигающего себя «на огне, когда умирает у них царь или глава», автор ссылается на вышеприведенное показание о хазарских славянах и руссах<sup>367</sup>.

Богатый и разнообразный этнографический материал Масуди страдает от недостатков, свойственных вообще арабским сообщениям: от неопределенности этнологической терминологии и недостаточной достоверности сообщаемых фактов. С этими недостатками мы отчасти сталкиваемся при разборе приведенных известий. Этнографический смысл названия «славяне», положим, более или менее ясен; под славянами хазарской земли разумеются, конечно, восточные славяне. Из других сообщений того же автора видно, что он знал также славян южных и западных, другими словами, те славянские племена, которые имели сношения с Византией, Булгарией (Дунайской) и Италией. Гораздо неопределенное этнографическое значение Ма-

<sup>366</sup> Char moy. Relation de Mas'oudy et d'autres auteurs musulmans sur les anciens slaves (Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg, VI<sup>e</sup> Série, Sciences politiques, histoire et philologie, Tome II, 1834, P. 317). Ср. Гаркави. 129, 119. Marquart. Osteuropäische und ostasiatische Sreifzüge 502.

<sup>367</sup> Гаркави. 136–137; Marquart. 102.

судиевых руссов. Обыкновенно Масуди различает руссов от славян. Он не называет руссов в своем описании отдельных славянских племен. Страна руссов помещается где-то на севере от Хазарского моря. С другой стороны, Черное море называется Русским морем, потому что руссы живут на берегу этого моря, и «никто кроме них не плавает по нем». Торговля этого великого, разрозненного народа охватывает самые отдаленные друг от друга страны: «Андалус, Румию, Кустантинию и Хазар». Подробно описано, по словам очевидцев, их внезапное нападение, на кораблях, на побережье Хазарского моря, куда они проникли после 912–913 гг. по Волге. Относительно национальности руссов приведенные данные позволяют установить только то, что между руссами и славянами для Масуди не существовало племенного родства и что по образу жизни первые скорее похожи на норманнских мореплавателей и торговцев, чем на оседлых земледельцев, обитателей русских равнин. Но все же, несмотря на все это, вопрос, норманны ли Масудиевы руссы или славяне, остается открытым. Во всяком случае, заслуживает быть отмеченной параллель между описанием руссов и их обрядов в Записке Ибн Фадлана и приведенными показаниями Масуди. Не находился ли Масуди, передавая о сожжении умерших у славян и руссов, под влиянием известного рассказа Ибн Фадлана?<sup>368</sup>

Масуди, который лично не был в славянских землях, пользовался письменными источниками и рассказами других путешественников. Хотя нам не известны его письменные источники, трактовавшие о быте славян, мы все же можем сказать, что эти источники не заслуживают полного доверия<sup>369</sup>. Воз-

<sup>368</sup> Ср. взгляд *Маркарта* (с. 502): предположение Масуди, что жены славян и русских сжигались заживо со своими умершими мужьями, следует ограничить только русскими, хотя и это вызывает обоснованные сомнения. Как утверждает *Ибн Фадлан*, при погребении одного знатного русского девушки, которые выразили готовность последовать в мир иной за своим умершим господином, были убиты перед его торжественным погребением.

<sup>369</sup> Ср. комментарий Гаркави. С. 160.



можно, впрочем, что неточности и сомнительные места, отмеченные комментаторами в известиях Масуди, следует поставить в счет самому Масуди. Известно, что он относился к своей научной и литературной деятельности недостаточно добросовестно и серьезно. Наряду с точными и проверенными сведениями он приводил явные небылицы и басни, лишённые исторической достоверности. Критики называют его несерьезным, «праздношатающимся по миру», он, поспешно обрабатывая свой материал, зачастую неверно комбинировал разные известия, заимствованные из самых разнообразных источников<sup>370</sup>.

«Больше, чем у какого бы то ни было другого писателя, у Масуди, таким образом, как видно, требуется разделять его сообщения до мельчайших деталей на составные части, прежде чем приступать к их толкованию и оценке их исторического и этнографического значения», — говорит Маркарт<sup>371</sup>.

Сообщение о славянах и русских, представляющее собой компиляцию из различных источников, частично имеющих разное время возникновения<sup>372</sup>, нуждается поэтому в подробном критическом анализе, прежде чем делать из него мифологические заключения.

В одной из глав «Золотых лугов» («*der Goldwaschereien*») Масуди подробно описывает священные здания славян и находящиеся в них изображения божеств<sup>373</sup>. Ввиду явной недостоверности и баснословного характера этого описания, которое приурочивается к славянам по какому-то странному недоразумению, между тем как оно наверное относится к каким-нибудь народам Востока<sup>374</sup>, мы не находим нужным дать ему место в настоящем обзоре.

<sup>370</sup> *Marquart*. S. XXXIV–XXXV.

<sup>371</sup> *Marquart*. 155.

<sup>372</sup> *Marquart*. 144, 148.

<sup>373</sup> *Гаркави*. 139, ср.: *Charmoy*. а.а.О.

<sup>374</sup> *Гаркави*. 172 и сл.

Ибн Росте (Ibn Rosteh), автор сочинения «Книга драгоценных сокровищ» («Buch der kostbaren Edelsteine», ок. 930 г.), сообщает следующие сведения о религии славян и руссов<sup>375</sup>:

«(О славянах). Когда умирает кто-нибудь из них, они сжигают труп его. Женщины их, когда случится у них покойник, царапают себе ножом руки и лица. На следующий день по сожжении покойника отправляются на место, где оно происходило, собирают пепел и кладут его в урну, которую ставят затем на холм. Через год по смерти покойника берут кувшинов двадцать меду, иногда несколько больше, иногда несколько меньше, и несут их на тот холм, где собирается семейство покойника, едят, пьют и затем расходятся. Если у покойника было три жены и одна из них утверждает, что она (особенно) любила его, то приносит она к трупу его два столба, и вбивает их стоймя в землю, потом кладут третий столб поперек, привязывают посреди этой перекладки веревку, [она] становится на скамью и конец этой веревки завязывает вокруг своей шеи. Когда она так сделала, скамья принимается из-под нее и она остается повисшею, пока не задохнется и не умрет, а по смерти ее бросают в огонь, где она и сгорает.

Все они идолопоклонники... Во время жатвы берут они просяные зерна в ковше, поднимают их к небу и говорят: "Господи, ты, который снабжал нас пищей (до сих пор), снабди и теперь нас в изобилии".

При сжигании покойников предаются шумному веселью, выражая тем радость свою милости, оказанной ему (покойнику) Богом. (XII)

(О руссах). Есть у них знахари, из коих иные повелевают царю, как будто они начальники их (руссов). Случается, что приказывают они приносить жертву творцу их, что ни вздумается им: женщин, мужчин и лошадей, а уж когда приказывают знахари, не исполнить их приказания нельзя никоим образом. Взяв человека или животное, знахарь накидывает ему петлю на шею, навешивает жертву на бревно и ждет, пока она не задохнется, и говорит, что это жертва Богу.

<sup>375</sup> Гаркави. 260 и сл.; Хвольсон. Известия о хозарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах Абу-али Ахмеда Ибн-Даста, 29.

Когда умирает у них кто-либо из знатных, то выкапывают ему могилу в виде большого дома, кладут его туда и вместе с ним кладут в ту же могилу как одежду его, так и браслеты золотые, которые он носил; далее опускают туда множество съестных припасов, сосуды с напитками и чеканенную монету. Наконец кладут в могилу живую и любимую жену покойника, затем отверстие могилы закладывается, и жена умирает в заключении».

Автор приведенных показаний, лично не знавший ни славян, ни руссов, черпал из источника, которым пользовались и другие арабские писатели. Таковым признают географический труд Джайхани (Gaihani), составленный после 922 г. Джайхани в свою очередь использовал еще более старые источники (IX в.). Рассказ о славянах восходит к этим старым источникам. Он составлен на основании устных преданий; его автор никогда не был в краю славян<sup>376</sup>. С другой стороны, отмечены точки соприкосновения с Запиской Ибн Фаддана, указывающие на зависимость показаний Ибн Росте от последних<sup>377</sup>. Вопрос, к какой славянской группе относятся славяне Ибн Росте, обыкновенно разрешается в том смысле, что здесь разумеются племена, обитавшие около Карпатских гор и к западу от последних<sup>378</sup>. Догадки же о национальности руссов все еще составляют предмет споров между норманнистами и их противниками. (XIII)

Этнографическое описание славян заслуживает самого серьезного внимания. Помимо немногих отдельных черт оно в общем не возбуждает сомнения. Затронутые в нем погребальные и религиозные обряды не противоречат сведениям, почерпнутым из других достоверных источников. Местами они поражают нас подробностями, имеющими живую связь с действительностью: обычай собирать пепел сожженного

<sup>376</sup> Marquarut. 466, 502

<sup>377</sup> Гаркави. 261, 265, 267, 269–270.

<sup>378</sup> Хвольсон. 144–145; мнение Куника, приведенное Котляревским — Соч., III, 55.

трупа, засвидетельствованный в «Повести временных лет», поминки и благодарственная молитва, обращенная к Богу. Только относительно того побуждения, которое заставляет славян предаваться веселью при сжигании покойников (будто они этим выражают радость по поводу милости, оказанной покойнику Богом), можно поставить вопрос, не есть ли это догадка самого Ибн Росте или рассказчика.

Далеко не столь достоверно показание, касающееся руссов. Оно содержит противоречия, вызванные тем, что автор пользовался разными источниками, например, упоминание об отсутствии городов и замечание о том, что, наоборот, городов имеется большое количество<sup>379</sup>, указание на то, что руссы живут на небольшом острове (в размере трех дней пути), и подчеркивание того, что они «живут на просторе». Далее можно указать, что обычай приносить в жертву лошадей, предполагающий давнее знакомство руссов с этими животными, плохо вяжется с сообщением о непривычке при обращении с конями. Эти противоречия позволяют сомневаться в племенном единстве описываемых руссов. Очевидно, под руссами разумеются, по крайней мере, две отдельные друг от друга народности. При этом необходимо заметить, что большинство признаков подходит к норманнам: только о последних можно говорить как о народе, живущем на небольшом болотистом острове, ведущем подвижную жизнь торговцев и воюющем со славянами, причем нападения совершаются непременно на кораблях. Но относится ли сжигание жертвоприношений к норманнам или к тому неизвестному народу, который Ибн Росте также выдает за руссов, мы не знаем. Напомним все же при этом, что институт жрецов и подобные описанным Ибн Росте жертвенные обычаи были известны на скандинавском севере<sup>380</sup>. С другой стороны, бросается в глаза сходство с по-

<sup>379</sup> Гаркави. 268; Томсен. Там же.

<sup>380</sup> Томсен. 46.

казанием Ибн Фадлана о человеческих жертвоприношениях у волжских булгар:

«Когда они видят человека подвижного и сведущего в делах, то говорят: этому человеку приличествует служение богу; посему берут его, кладут ему на шею веревку и вешают его на дереве, пока он не распадется на части»<sup>381</sup>.

Из возможных причин сходства указанного места наиболее близка к истине та, что оба автора черпали из общего, до нас не дошедшего источника. К какому народу первоначально относилось сообщение о погребальных обычаях руссов, трудно сказать. Можно только напомнить, что заключение в могилу живой жены вместе с покойником не является типичным для норманнов<sup>382</sup>. Это обстоятельство говорит в пользу высказанного выше предположения, что под руссами Ибн Росте разумеются разные народности.

В книге «Видов земли», которую приписывают географу ал-Балхи (al Balchi, умер ок. 934 г.), между прочим, содержатся сведения о руссах. Кратко отмечен погребальный обычай этого народа<sup>383</sup>:

«Русы сожигают своих покойников, а с их богатыми сжигаются девушки по их доброй воле».

Определить национальность описываемых здесь руссов нет никакой возможности. Данное племенное название употребляется автором в самом широком смысле слова<sup>384</sup>; с одной стороны, оно применяется к многочисленному народу, живущему в соседстве с Румом (Византией?), к северу от него; с другой стороны, оно обозначает племена, обитающие между

<sup>381</sup> Гаркави. 91.

<sup>382</sup> Томсен. 47.

<sup>383</sup> Гаркави. 276.

<sup>384</sup> Томсен. 34.

восточными булгарами и славянами, рядом с Хазарией. Одно из племен руссов называется Славией — обстоятельство, которое намекает на славянское происхождение руссов. Относительно этнографической стороны приведенного сообщения следует заметить, что здесь вкратце передается тот факт, который пространно и с фантастическими подробностями описан Ибн Фадланом.

Показание ал-Балхи приводится с буквальной точностью в «Книге Климатов» Абу Исхака ал-Истахри (Abu Ishak al Istahri), писавшего ок. 950 г.<sup>385</sup>, и в труде его продолжателя Ибн Хаукаля (ibn Chaukal) «Книге путей и государств», написанной ок. 977 г. и составляющей дополнительную переработку сочинений ал-Балхи и Истахри<sup>386</sup>.

Знаменитый испано-арабский ученый ал-Бекри (умер в 1094 г.), который в 1066 г. составил географическую компиляцию под названием «Книга путей и стран» («Buch der Wege und Lender»), сообщает о погребальных обычаях славян. Свои сведения ал-Бекри заимствовал из сочинений Масуди и из того источника, которым пользовался Ибн Росте (Джайхани)<sup>387</sup>. Приведем его сообщение на основании русского перевода<sup>388</sup>.

Масуди говорит:

«И распадутся славяне на многие племена... Племя, о котором мы сказали, что оно называется Srnûn (=Srbín), сжигает себя в огне, когда глава племени умрет. И сжигают также своих лошадей. И у них обычаи, подобные обычаям индийцев. Они граничат с востоком и далеки от запада. И они радуются и веселятся при сжигании умершего и утверждают, что их радость и их веселье происходят от того, что его (покойника) господь сжалился над ним

<sup>385</sup> Гаркави. 193

<sup>386</sup> Гаркави. 214 и сл.

<sup>387</sup> Бар. Розен. Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах, в XXXII томе Записок Императорской Академии Наук; ср. Вестберг. Комментарий на записку Ибрагима Ибн-Якуба о славянах; Marquart, XXXI, 28.

<sup>388</sup> Бар. Розен. Известия ал-Бекри.

(ср. Ибн Росте). Жены же мертвого режут себе руки и лица ножами. А когда одна из них утверждала, что она его любила, то она (по его смерти) прикрепляет веревку, поднимается к ней на стуле, крепко обвязывает себе ею шею; затем вытаскивается из-под нее стул, и она остается повешенной, болтаясь, пока не умрет. Затем ее сжигают, и так она соединяется с мужем» (ср. Ибн-Росте).

К Джайхани восходят еще сообщения Гардизи (*Gurdezi*), автора «Истории» на персидском языке, написанной ок. 1050 г., и неизвестного персидского географа конца X в.<sup>389</sup> Последний говорит о славянах<sup>390</sup>:

«мертвых они сжигают; если человек умирает и жена его любит, то она себя убивает. Они все поклоняются огню».

О руссах находим, между прочим, следующее известие:

«они кладут мертвых в могилу со всем, что было на них из платья и снаряжения. Пищу и питье кладут с ними в могилу».

О культе огня у славян говорит также Казвини (*Kazvini*, умер в 1283 г.) в географическом сочинении, написанном в 1275 г.<sup>391</sup> Говоря о религии славян, он ссылается на Масуди. Приведем его свидетельство по *Charmoû*:

«Il y en a qui professent la religion chrétienne du rite Jacobite, d'autres appartiennent au rite Nestorien; d'autres n'ont aucune religion et sont athées; d'autres enfin adorent le feu»\*.

<sup>389</sup> *Marquart*. XXX сл.; *Gurdezi* издан Бартольд в Записках Императорской Академии Наук, VIII серия. Т. I, № 4. Персидский географ издан Туманским в Записках Восточного отделения Императорского Русского Археологического Общества, X, 1896.

<sup>390</sup> Издание *Туманского*. С. 135–136.

<sup>391</sup> *Charmoû* (Relation 335) переводит заглавие так: *Curiosités des pays et renseignements sur leurs habitants*.

\* «Есть такие, кто исповедует христианскую религию якобитского обряда, другие принадлежат к несторианскому обряду; третьи же не имеют никакой религии и являются безбожниками; есть, наконец, и такие, кто поклоняются огню» (*фр.*).

В другом месте, приводя слова Абу Хамида Андалузского, который посетил волжских булгар в XII в.<sup>392</sup>, (XIV) Казвини говорит о ведьмах у славян:

«Tous les vingt ans les vieilles femmes de ce pays se rendent coupables de sorcellerie; ce qui occasionne de grands troubles parmi le peuple. On saisit alors toutes celles que l'on trouve dans cette contrée, et on les jette, pieds et poings liés, dans un grand fleuve qui y passe. Celles, qui surnagent, sont réputées sorcières et livrées aux flammes; celles, au contraire, qui s'enfoncent, sont déclarées innocentes de toute sorcellerie et remises en liberté»\*.

Указание на культ огня в конце предыдущего отрывка страдает некоторой схоластичностью, которая происходит от того, что арабы, которые вообще имели очень неясные понятия об язычестве, обыкновенно признавали только три категории язычества: идолопоклонство, почитание небесных светил и огнепоклонство<sup>393</sup>.

Приведем в этой связи еще свидетельства Ибрахим Вассиф Шаха (Ibrahim Vesif Schach)<sup>394</sup> (ум. в 1225 г.) и позднего (XVI в.) автора географических таблиц<sup>395</sup>. Первый говорит о славянах (в переводе Charmoy):

«Les uns sont Chrétiens, d'autres professent le paganisme (ou magisme), et adorent le soleil. La plupart de leurs tribus sont pa-Tennes (mages) et ils se brulent eux-memes»\*\*.

<sup>392</sup> Charmoy. Ibid.

\* «Каждые двадцать лет старые женщины в этих краях объявляют себя виновными в колдовстве, что влечет за собой большие волнения в народе. Тогда всех их, кого находят в этой местности, хватают и бросают, со связанными руками и ногами, в большую реку, протекающую там. Женщины, которые удерживаются на воде, считаются колдуньями, и их предают огню; те же, напротив, кто погружается в воду, объявляются невиновными и отпускаются на свободу» (фр.).

<sup>393</sup> Хвольсон. 133.

<sup>394</sup> Charmoy. 325

<sup>395</sup> Charmoy. 359.

\*\* «Одни являются христианами, другие исповедуют язычество (или волхование) и поклоняются солнцу. Большая часть этих племен — язычники (волхвы) и сами подвергают себя сожжению» (фр.).



В названных географических таблицах читаем:

«On dit qu'ils (les Slaves) on conservé la religion des mages et le culte du feu, attendu qu'à leur avis, rien (au monde) n'est plus utile, surtout lorsque les gelées se font sentir dans cette peninsule»\*.

Поместим, наконец, показание Димашки (Dimeški — ум. в 1392 г.), который говорит в своей космографии<sup>396</sup>:

«Les uns (von den Slaven) professent le christianisme, d'autres ne reconnaissent aucune religion et ne dépendent d'aucune abeille (? d'aucune nation?); ce sont ceux qui se sont avancés vers le nord et rapprochés de l'océan. Ceux-ci brûlent les corps de leurs rois après la mort de ces derniers, et consomment avec eux leurs esclaves des deux sexes, leurs femmes et toutes les personnes, attachées au service particulier de ces princes, telles que le secrétaire, le vizir, le favori (commensal) et le médecin»\*\*.

К каким письменным источникам, кроме Масуди, восходит это позднее показание, мы не можем определить.

По преданию, историческая достоверность которого многими оспаривается, норвежский конунг Олав Трюггвасон (был конунгом в 995–1000 гг.) посетил в молодости резиденцию русского князя Владимира. Путешествие юного викинга (родился в 963 г.), искавшего вместе с матерью временного убежища при дворе русского князя, описано в древнеисландских сагах, составленных преимущественно на основании

\* «Говорят, что они (славяне) сохранили религию волхвов и культ огня, учитывая, что, по их мнению, нет ничего (на свете) более полезного, особенно когда на этом полуострове стоят сильные морозы» (фр.)

<sup>396</sup> Charmoy. 353.

\*\*\* «Одни (о славянах) исповедуют христианство, другие не признают никакой религии и не зависят ни от какой пчелы (ни от какой народности?); это те, кто продвинулся к северу и приблизился к океану. Они сжигают тела своих королей после смерти этих последних и сжигают вместе с ним и рабов обоюбого пола, их жен, и всехлиц, состоявших на службе этих правителей, вроде секретаря, визиря, фаворита (сотрапезника) и врача» (фр.).

устной традиции исландскими авторами<sup>397</sup>. Сага, написанная исландским монахом Гуннлаугом (ум. ок. 1218–1219 гг.), «ученейшим мужем на всем Исланде», не дошла до нас в латинском оригинале. Уцелели лишь отдельные списки перевода на древнеисландский язык, относящиеся к XIV в. В следующем приведены в латинском переводе отрывки из саги, которые представляют интерес для мифолога<sup>398</sup>:

«Divinatio matris Gardorum regis. Quo tempore Gunnhildae filii ad imperium Norvegiae accedebant, regno Gardorum praefuit rex, Valdamar dictus; huius uxor dicta est Allogia, prudentis ingenii et animi benevoli, etsi eo tempore ethnicae religioni addicta. Regi Valdemari mater fuit grandaeva, adeoque decrepita, ut lectulo affixa teneretur, tamen mali daemonis acta spiritu provida erat, ut multi ethnicorum, qui res futuras et incertas praedicere existimabantur. Ibidem haec consuetudo obtinuit: prima festi jolensis feria, cum in aula regis homines sedes suas occupaverant, vetula, mater regis, ante celsam sedem regiam lata est; quae turn praedixit, si quod periculosum bellum regi aut regis immineret, aliasque res, de quibus quaerebatur. Vaticinia in regno Gardorum de Olavo Tryggvii filio edita. Quo tempore Olavus in regnum Gardorum pervenit, complures fuere Holmgardi tales viri, qui multas res futuras praedicebant; hi divinatione sua unum omnes significabant, advenisse in regnum genios viri peregrini, natu parvi, tantam promittentes prosperitatem, ut se nullius hominis genios augustiore specie vidisse testati sint, nescientes quidem, quis, aut unde, ille vir esset... Cum vero regina Allogia omnium feminarum esset sapientissima, ut primum Olavum conspexit, ex vultu ejus intellexit, hunc puerum tam benigna fortuna usurum, prout demonstrabant vaticinia, ut magnam gloriam regno Gardorum conciliaturus esset; quapropter ab rege et regina benignissime habitus est, et a prudentibus et bonis viris magni aestimatus... Rex Valdamar Olavum haud secus amavit, ac si ex ipso natus esset, eumque in digladiandi dexteritate, arte equestri, omnique exercitiorum genere, et studiis, principe viro dignis, erudiendum curavit...

<sup>397</sup> Paul. Grundriss der germ. Philologie II 126 статья Mogk'a; Jdnsson F. Den oldnorske og oldislandske Litteraturs Historie. T. II. 4.1, 400.

<sup>398</sup> Antiqués Russes, d'après les monuments historiques des Islandais et des anciens Scandinaves, I, 394 и сл.

Unum vero fuit, qua in re displicuit regi, quod ethnicorum deorum simulacra colere nunquam voluit et omne sacrificiorum genus aversatus est; semper quidem regem, fanum (til hofs) adeuntem, comitatus est, nunquam vero ingressus est, sed extra substitit ad fores fani, dum rex sacrificia diis offererebat; rex saepe eum monuit, ne sic faciendo deum iram mereret, et ea de causa florem aetatis perderet: quare oro te, ait rex, ut deos colas, eosque submisso animo placatos tibi reddas; quod ni facis, vereor, ne te aliquo terrore tempestuosae suae irae et saevitiae superfundant, cum tanto in periculo constitutus sis. Olavus respondet: equidem deos, quos colis, nullus timeo, neque enim sermonis usu, neque visu, neque auditu, gaudent, neque habentrei ullius intelligentiam; inde vero naturam eorum potissimum mihi videor intelligere, quod tua semper, altor, majestas et facies blando et sereno vultu apparet, nisi quando fanum adis et sacrificia diis offers, turn enim obscurum et infaustum praeferre vultum videris; unde concludo, hos deos, quos colis, tenebris praeesse; quare mihi destinatum est, nunquam eos colere, ideo vero eos nulla afficio contumelia, quod tuam movere nolo indignationem». (О христианской пропаганде Олава на Руси): Turn Olavus Gardos reversus est, atque sanctam fidem ibi annuntiavit... rex primum firmiter restitit, regina autem faciliior erat... "Spero, domine rex, te sapientia tua intelligere... in unum verum deum credere, creatorem, qui fecit coelum et terram et omnes res, visibiles et invisibiles... quam in tantis errare tenebris, ut in falsa idola credatis, quae eo minus aliis quidquam auxilii praestare possunt, quod ipsa negueant loco moved, nisi ab aliis portata aut tracta sint, quemadmodum tibi multo ante dixi, cum nullam dei notitiam haberem, mihi nihilo secius temerarium videri, eis servire"». \* (XV)

\* «Предсказание матери царя <страны> Городов.

В то время, когда сыновья Гуннхильда пришли к власти в Норвегии, царством Городов правил царь по имени Валдамар; его жену звали Аллогия, <она была> рассудительна нравом и добра душой, хотя в то время <была> предана языческой религии. Мать царя Валдамара была очень старая и до такой степени дряхлая, что пребывала неподвижно на ложе, однако духом злого демона она сделалась провидицей, как многие из язычников, о которых полагали, что они могут предсказывать грядущее и неизвестное. В том месте существовал обычай: в первую неделю праздника зимнего солнцестояния, когда в царской палате люди занимали свои места, старушку, мать царя, приносили к высокому царскому сидению; тогда она предсказывала, предстоит ли царю или его приближенным опасная война или другие дела, о которых ее спрашивали.

Пророчества, данные в царстве городов, об Олаве, сыне Трюггви.

В то время, когда Олав приехал в царство Городов, в Хольмгарде было много таких мужей, которые предсказывали многое, что произойдет; в прорицании своем они все указывали одно, а именно: что в царство пришли духи-покровители мужа-странника, бедного родом; эти духи обещали столь великое его возвышение, что предсказатели свидетельствовали, что ни у одного человека они не видели духов-покровителей более величественных, однако они не знали, кто и откуда этот муж... Так как царица Аллогия была мудрейшая из всех женщин, как только она увидела Олава, то поняла по его лицу, что в будущем к этому юноше судьба будет столь благосклонна, как показывают пророчества, что он добудет великую славу царству Городов; по этой причине царь и царица относились к нему в высшей степени доброжелательно, и разумные и добрые мужи высоко ценили его.

Царь Валдамар так любил Олава, словно он был его родной сын, и позаботился обучить его и ловкости в сражении, и искусству верховой езды, и всевозможным упражнениям и наукам, приличествующим правителю. Только одно не нравилось царю, а именно: что Олав никогда не желал поклониться изображениям языческих богов и отвергал всякого рода жертвоприношения; но он всегда сопровождал царя, идущего в святилище, хотя сам никогда не входил, но оставался снаружи, у дверей святилища, пока царь приносил жертвы, царь часто увещевал его, говоря, как бы он, поступая так, не навлек на себя божественный гнев и по этой причине не погубил бы цвет своей юности; "потому очень прошу тебя, — говорил царь, — чтобы ты поклонился богам, чтобы они не обрушили на тебя какого-нибудь ужасного проявления своего бурного гнева и ярости, ибо ты находишься в великой опасности". Олав отвечает: "право, богов, которым ты поклоняешься, я нисколько не боюсь, ибо они не говорят, не видят, не слышат, не понимают ничего; природа же их открывается главным образом из того, что твое достоинство и приветливое и радостное лицо, воспитатель, таковыми видятся всегда, кроме ...тех случаев..., когда тыходишь в святилище и приносишь жертвы богам; тогда твое лицо представляется мне мрачным и несчастным; отсюда я заключаю, что эти боги, которым ты поклоняешься, властвуют над мраком; по этой причине я твердо решил никогда им не поклоняться; потому же я не причиняю им никакого оскорбления, чтобы не возбудить твоего негодования".

Тогда Олав вернулся в царство Городов и там возвестил святую веру... сперва царь стойко противился, царица же была более склонна <слушать>... "Надеюсь, господин <мой> царь, что при помощи своей мудрости ты поймешь, что лучше веровать в Единого, Истинного Бога, творца, который создал небо и землю и все видимое и невидимое, чем блуждать в великой тьме и верить в ложных богов, которые тем не менее могут подать какую-либо помощь, что сами не способны сдвинуться с места, если их не несут или не везут другие. Как я тебе говорил много раньше, когда ничего еще не знал о Боге; тем не менее, мне казалось безрассудством им служить"> (лат.).

Сказание другого исландца, монаха Одда, современника Гуннлауга (время написания — 1170–1180 гг.), немногим отличается от предыдущей саги<sup>399</sup>. Кроме этих двух версий известна еще одна версия саги, которая дошла до нас в так называемом *Flateyjarbók*, исландском сборнике саг, составленном в 1387–1394 гг. и получившем свое название от местности на западном берегу Исландии. Характерной чертой версии *Flateyjarbók* являются поздние интерполяции. Отметим наиболее важные вставки мифологического содержания<sup>400</sup>. В главе «*Divinatio matris Gardorum regis*» говорится о язычестве всей страны: «*traditum est, totum regnum Gardorum eo tempore paganae religioni addictum fuisse; ipse rex idolis sacrificabat, quod quum reginae valde displiceret, tamen ilium ab ea re non potuit revocare*». Олав, который «никогда не хотел посещать капище (*j hof kom*)» для того, чтобы жертвовать языческим богам и оказывать им почтение, был противником всяких жертвоприношений, «*blotskap*», «и всякой превратной религии». В словах Владимира, обращенных к Олаву, усиленно подчеркивается могущество богов и зависимость человека от последних.

Как указано выше, главным источником основной саги, к которой восходят упомянутые версии, было устное предание о жизни популярного викинга. Предание подверглось книжно-церковному влиянию, оно распространено вымыслами, по которым язычник Олав отличается христианскими добродетелями и рано выраженным расположением к христианству<sup>401</sup>. Личность национального героя стала предметом идеализации: ее окружал цикл легенд и чудесных рассказов, придуманных с благочестивой целью выставить излюбленного героя в роли избранника Божья. Таким образом, он, еще будучи язычником, питает отвращение к языческому культу и потом, ознакомив-

<sup>399</sup> *Antiquités russes* I, 414 и сл.; см.: *Jónsson*. Указ. соч., 394 и сл.

<sup>400</sup> *Antiquités russes* I, 394, прим. и сл.; *Flateyjarbok*. Christiania 1860, I, Fornmannasögur.

<sup>401</sup> *Jónsson*. Указ. соч. 400 и сл., Mogk. Указ. соч. С. 117.

шись с новой верой, принимает, по назначению свыше, роль ревностного миссионера, посланного к Владимиру для обращения его в христианство. Само собою разумеется, что все это лишено исторической достоверности<sup>402</sup>. Что же касается описания русских бытовых явлений, в частности, язычества, то оно может иметь реальную подкладку. При частых сношениях с Гардарикией скандинавцы должны были иметь некоторые представления о русской религии, тем более что религиозные обряды первых русских правителей-норманнов, несомненно, носили следы скандинавского влияния. Признавая поэтому данные саги в общих чертах достоверными, мы все же должны напомнить, что детали культа могут быть переданы неточно. К сожалению, невозможно решить, какие из них зиждутся на исторических фактах и какие, наоборот, являются домыслом составителей саг.

Польский священник в Луцке Ян Малецкий [Jan Malecki-Maeletius (Menecius)] написал в 1551 г. посвященное ректору Кенигсбергского университета Георгию Сабину сочинение-письмо, в котором он описывает языческий культ и народные обычаи у «пруссов, ливов и других соседних племен». Небольшое сообщение Малецкого вызвало заслуженный интерес. Появившись в печати, «*Libellus de sacrificiis et idolatria veterum Borussorum, Livonum aliarumque vicinarum gentium*» издавался и перепечатывался несколько раз<sup>403</sup>. Хотя автор уверяет, что он передает только то, что он сам видел и слышал от достоверных людей (*partem ipse vidi, partem ab hominibus fide dignis audiui*), исследователи все же склонны думать, что в его руках были и литературные источники<sup>404</sup>. Во всяком случае,

<sup>402</sup> Jonsson. Указ. соч.

<sup>403</sup> Mannhardt W. Joh. Lasicii Poloni. De diis Samagitarum libellus. Separatabdruck aus dem Magazin der lettisch-literarischen Gesellschaft. B. XIV, St. 1 (Riga, 1868). S. 27, 104).

<sup>404</sup> Mannhardt. Указ. соч., 27; Мержинский Н. Труды III Археологического съезда. Т. II, 174.

рассказ о литовско-прусских богах почерпнут из более древнего литературного источника. Относительно же другой части сообщений, посвященной суеверным обычаям, имеется полное основание думать, что она основана на непосредственных наблюдениях или самого автора, или современных ему очевидцев. В числе *vicinarum gentium* автор упоминает и племя восточнославянское (*Rutheni*), хотя, к сожалению, он не всегда указывает, к какой из перечисленных народностей относится описываемое явление. Черты западнорусского быта могут так или иначе проглядывать в следующих строках сочинения Малецкого<sup>405</sup>:

«Similiter quando jam segetes sunt maturae, rustici in agris ad sacri- ficiū congregantur, quod lingua Ruthenica Zazinok vocatur, id est, initium messis. Hoc sacro peracto, unus e multitudine electus, messem auspicatur, manipulo demesso, quern domum adfert. Postridie omnes, primo illius domestici, deinde caeteri quicunque volunt, mes- sem faciunt. Facta autem messe, solenne sacrificium pro gratiarum actione conficiunt, quod Ruthenica lingua Ozinok, id est, consummatio messis dicitur.

Colunt quoque spiritus visibiles, qui lingua Ruthenica Colky (вар. Coltky), Graeca Coboli, germanica Coboldi vocantur. Hos spiritus credunt habitare in occultis aedium locis, vel in congerie lignorum; nutriuntque eos laute omni ciborum genere, eo quod afferre soleant nutritoribus suis frumentum ex alienis horreis furto ablatum. Cum vera hi spiritus alicubi habitare ac nutriri cupiunt, hoc modo suam erga patrem familias voluntatem declarant. In domo congerunt noctu segmenta lignorum et mulctris lacte plenis imponunt varia animalium stercora. Quod ubi paterfamilias animadverterit, nec dissipaverit segmenta, nec stercora e mulctris ejecerit, sed de inquinato lacte cum omni familia sua comederit, tunc illi apparere et permanere dicuntur. Ad hae eadem gentes habent inter se sortilegos, qui lingua Ruthenica Burty vocantur, qui

<sup>405</sup> *Respublica Moscoviae et urbes*, ed. Boxhosn-Zverius, 164, *Scriptores rerum Livonicarum*, II, 389.

Patrimum invocantes, ceram in aquam fundunt, atque ex signis sive imaginibus, inter fundendum figuratis, pronunciant ac vaticinantur de quibuscunque rebus interrogati fuerint.

In funeribus hic servatur ritus arusticanis: defunctorum cadavera vestibus et calceis induuntur et erecta locantur super sellam, cui assidentes illorum propinqui perpota ac helluantur; epota cerevisia, fit lamentatio funebris, quae in lingua Ruthenica sic sonat: Ha le le, le le, y procz ty mene umarl, ij za tij nie miel szto yesty albo pity? y procz ty umarl. Ha le le, le le, ij za tii nie miel kraszniie mlodzice? ii procz tii umarl. Id est: Hei, hei mihi, quare mortuus es? Num tibi deerat esca aut potus? Quare ergo mortuus es? Hei, hei mihi, an non habuisti formosam coniugem? Quare ergo mortuus es? etc. Hoc modo lamentantes enumerant ordine omnia externa illius bona, cujus mortem deplorant, nempe liberos, oves, boves, equos, anseres, gallinas etc. Ad quae singula respondentes, occinunt hanc naeniam: Cur ergo mortuus es, qui haec habebas?

Post lamentationem dantur cadaveri munuscula, nempe mulieri fila cum acu, viro linteolum, idque ejus collo implicatur. Cum ad sepulturam effertur cadaver, plerique in equis funus prosequuntur et currum obequant, quo cadaver vehitur, eductisque gladiis verberant auras, vociferantes: Gey gey the begaythe peckolle, id est, aufugite, vos daemones, in infernum. Qui funus mortuo faciunt, nummos projiciunt in sepulchrum, tanquam viatico mortuum prosequentes. Collocant quoque panem et lagenam cerevisia plenam ad caput cadaveris in sepulchrum illati, ne anima vel sitiatur, vel esuriat. Uxor mane et vespere, oriente et occidente sole, super extincti conjugis sepulchrum sedens vel jacens, lamentatur diebus triginta. Cognati vero ineunt convivia die tertio, sexto, nono, quadragesimo a funere. Ad quae convivia animam defuncti invitant, precantes ante januam. In his conviviis, quibus mortuo parentant, tacite assident mensae tanquam muti, nec utuntur cultris. Ad mensam vero ministrant duae mulieres, quae hospitibus cibum apponunt, nullo etiam cultello utentes. Singuli de unoquoque ferculo aliquid sub mensam jaciunt, quo animam pasci credunt, eique potum effundunt. Si quid forte deciderit de mensa in terram, id non tollunt, sed desertis (ut ipsi loquuntur) animabus relinquunt manducandum, quae nullos habent vel cognatos vel amicos viventes, a quibus excipiantur convivio.



Peracto prandio, sacrificulus surgit de mensa, ac scopis domum purgat, animasque mortuorum cum pulvere ejicit, tanquam pulices, atque his precatur verbis, ut e domo recedant: iely, pily, ducisse (вар. duszice), nu wen, nu wen, hoc est, edistis ac bibistis, animae dilectae, ite foras, ite foras. Post haec incipiunt conviviae inter se colloqui et certare poculis. Mulieres viris praebibunt et viri vicissim mulieribus, seque mutuo osculantur»\*.

\* Равным образом, когда уже созреют хлеба, крестьяне сходятся в поле для участия в обряде, который у рутенос называется «Зажинок», то есть начало жатвы. Совершив этот обряд, человек, избранный из множества <собравшихся>, начинает жатву, сжав сноп, который он уносит домой. На следующий день все, сначала домочадцы этого человека, затем прочие, кто желает, жнут. Когда жатва завершена, они торжественно совершают обряд, изъясняя благодарность, что на языке рутенос называется «Ожинок», то есть окончание жатвы.

Они также поклоняются видимым <для глаз> духам, которые называются на языке рутенос «Колки» (вар. «Колтки»), по-гречески «коболи», по-немецки «кобольды». Они верят, что эти духи обитают в потаенных местах жилищ или в поленницах; они хорошо кормят этих духов пищей всякого рода для того, чтобы те имели обыкновение приносить своим кормильцам хлеб, тайно взятый из других житниц. Когда же они желают, чтобы эти духи поселились в каком-то месте и питали их, они объявляют свое желание главе семьи таким образом. Они приносят ночью в дом кусочки древесины и кидают их и кусочки навоза разных животных в подойники, полные молока. Когда глава семьи заметит это, он не вынимает кусочки древесины и не выкидывает кусочки навоза из подойников, но вкушает от оскверненного молока вместе со всей семьей. Тогда, говорят, духи появляются и остаются <в этом месте>. Для того же самого в среде этих людей есть предсказатели, которые называются «бурты» на языке рутенос; призывая души предков, они льют воск в воду и из знаков или изображений, получающихся после вливания <воска>, рассказывают и предвещают, о чем бы их ни просили.

На похоронах у крестьян сохраняется такой обычай: тела умерших одевают в платье и башмаки и сажают, выправив их, на стулья; сидящие возле покойника родственники обильно пьют и едят: когда выпита брага, начинается похоронный плач, который звучит на языке рутенос так: «Ha le le, le le, y procz ty mene umarl, ij za tij nie mi el szto yesty albo pity? y procz ty umarl. Ha le le, le le, ij za nie miel kraszniiie mlodzice? ii procz tii umarl». То есть: «Увы, увy мне, почему ты умер? Не хватало ли тебе еды и питья? Почему же ты умер? Увы, увy мне, или у тебя не было красивой жены? Почему же ты умер?» и так далее. Таким образом, оплакивающие перечисляют по порядку все земные блага того, чью смерть они оплакивают, а именно: детей, овец, быков, лошадей, гусей, кур и т.д. Отвечая на отдельные <строфы>, вопят такую похоронную песнь: «Почему же ты умер, имея все это?»

Ввиду смешанного характера сообщений Малецкого мы, конечно, не вправе приписывать приведенные явления исключительно русским. Среди них, несомненно, попадаются и нерусские черты. Так, например, обряд изгнания враждебных духов на пути похоронного шествия и самые слова, произносившиеся при этом, должны быть признаны литовскими, хотя, благодаря порче текста, литовское выражение до сих пор не объяснено удовлетворительно<sup>406</sup>. Обряд, по сведениям Юцевича (Jucewicz), существовал на Литве еще недавно. Слово *Burly*, которое Менесий считает русским, взято из литовского лекси-

После оплакивания усопшему дают подарки, а именно: женщине — нитки с иголкой, мужчине — платочек, который повязывается ему на шею. Когда тело несут к могиле, многие провожают похоронную процессию верхом и сопровождают повозку, на которой везут тело, Они потрясают в воздухе обнаженными саблями, выкрикивая: «*Gey geythe begaythe pecklolle*», то есть «убегайте, демоны, в преисподнюю». Когда усопшего погребают, в могилу кидают монеты, словно провожают усопшего, <давая> ему деньги на дорогу. У головы усопшего, положенного в могилу, кладут хлеб и бутылку, полную браги, чтобы душа не испытывала голода и жажды. Жена оплакивает умершего супруга в течение тридцати дней, утром и вечером, на восходе и на закате солнца сидя или лежа на его могиле. Родственники приходят на поминальные трапезы на третий, шестой, девятый, сороковой день с момента похорон. На эти поминальные трапезы приглашают душу умершего, просят его прийти, стоя перед дверью дома. На трапезах, на которых поминают усопшего, молча сидят за столом, словно немые, и не пользуются ножами. За столом прислуживают две женщины, подающие гостям пищу, не пользуясь никаким ножичком. Кусочки каждого кушанья бросают под стол; они верят, что ими питается душа, и ей выливают. Если что случайно упадет со стола на землю, это не поднимают, но оставляют, как они говорят, на пропитание забытым душам, у которых нет ни родных, ни живущих друзей, которые бы угощали их на поминальных трапезах. Когда закуска съедена, распорядитель поминок встает из-за стола и подметает дом веником, выгоняя души усопших с пылью, словно блох, и просит их покинуть дом такими словами: «*ielu, pily, ducisse, nu wen, nu wen*», то есть «поели, попили, души дорогие, идите вон, идите вон». После этого сотрапезники начинают говорить между собою и чокаться бокалами. Женщины пьют прежде мужчин, затем мужчины по очереди с женщинами, и друг с другом целуются (*лат.*).

<sup>406</sup> Ср. попытки Мержинского. Указ. соч., 183, и Юцевича. *Litwa pod względem starożytnych zabytków* 288; Котляревский. 151; Теобольд. Литовско-языческие очерки, 103.

кона, ср. лит. *Bur*\*<sup>407</sup>. Ошибается автор и насчет происхождения слова *Coltku*. Оно встречается в форме *kołtki* у вендов в Лужице. Срезневский определяет его значение следующим образом: «детки, чертенята, живущие в доме по разным углам, в запечье, над постелью, в погребке, в чулане, помогают семье и за это требуют есть и пить того самого, что ест и пьет вся семья»<sup>408</sup>. Слово *koltek*, кажется, известно также и полякам<sup>409</sup>. Связь со словом *kobold* позже доказали и лингвисты<sup>410</sup>. Отражилась ли литовская и сербско-польская традиция и на других явлениях народного суеверия, описанных в труде польского священника, специально в погребальных обрядах, нет возможности определить. С другой стороны, не подлежит сомнению, что *zazínok* и *ozínok* («зажинки», «ожинки»), а также плачи относятся к белорусам, у которых соответствующие обычаи известны до сих пор.

Эпистола Менесийуса вошла в качестве составной части в сочинение Яна Ласицкого (*Johan Lasicius*) «*De Diis Samagitarum caeterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum*», составленное ок. 1580 г. и изданное Грассером в 1615 г.<sup>411</sup>. Самостоятельная часть этой книги, написанная на основании сведений, собранных в 1570-х гг. ревизором Жмудской земли Ласковским<sup>412</sup>, представляет из себя пестрый каталог жмудских богов и духов, часть которых, по мнению ученых<sup>413</sup>, выдумана Ласицким или его рассказчиком.

\* В рукописи фраза не закончена. В немецкой рукописи (с. 303) и в книге (FFC № 43, S. 351) она заканчивается так: «ср. лит. *bilrtas* “Loos”, *burta* “Zauberei”, *burtójis* “Wahrsager”. Лит. *būrtas* — жребий, *būrtai* — ворожба, чары, колдовство, *būrti* — гадать, ворожить, колдовать».

<sup>407</sup> В русской рукописи эта сноска обозначена только цифрой. В немецкой рукописи (с. 303, сн. 2) и в книге (FFC № 43, S. 351, сн. 2) читаем: *Kurschat*. *Littauisch-deutsches Wörterbuch*; *Nesselmann*. *Wörterbuch der litt. Sprache*.

<sup>408</sup> Живая старина. 1890. II, 58.

<sup>409</sup> *Archiv für Religionswissenschaft*. 1900. 188.

<sup>410</sup> *Ibidem*.

<sup>411</sup> *Mannhardt*. 24–25.

<sup>412</sup> *Mannhardt*. 30 ff., vgl. *Mierzinski*, a.a.O.

<sup>413</sup> *Mierziński*. a.a.O.

Для сравнения дважды указывается на русские параллели. Babilos, пчелиный бог, сопоставляется с русским «Зосимом», т.е. Соловецким чудотворцем Зосимой, которого русские действительно считают патроном пчел: «hunc Russi Zosim cognominant»\*. Каукуе, которым соответствуют у Преториуса<sup>414</sup> Kaukuczei, изображаются как

«lemures, quos Russi Uboze appellant: barbatuli, altitudine unius palmi extensi; iis qui illos esse credunt conspicui: aliis minime, his cibi omnis edulii apponuntur, quod nisi fiat, ea sunt opinione, ut ideo suas fortunas (id quod accidit) amittant»\*\*. (XVI)

«Ubože» в значении душ умерших, обитающих в доме, имеет параллель в старинном польском *vbosthe*, *vbosshe*, которое упоминается в проповедях XV в.<sup>415</sup> Было ли слово с одинаковым значением известно и восточным славянам, мы не знаем. В современном украинском языке «убож» обозначает «бедняки»<sup>416</sup>, ср. общерусское «убогий» — «бедный», древнерусское «убогий» — «бедный». На значение «мертвый» содержится намек только в сочетании «убогий дом», которым у великорусов в старину обозначали общую могилу или дом на кладбище, куда «свозили тела погибших странников, утопленников, убитых на пути..., совершая молитву над ними один раз в год»<sup>417</sup>. Для развития значения «бедный — умерший», мы имеем любопытную параллель в словах того же корня: «небогии» — «бедный» и «небожьчикъ» — «покойник». (XVII)

\* «его русские прозывают Зосимой» (лат.).

<sup>414</sup> Mannhardt. 49.

\*\* «лемуры, которых руссы называют “Убоже”, — с маленькой бородкой, ростом в одну раскрытую ладонь; тем, кто верит, что они существуют, видимы, другим же — нет; им подают кушанья из всякой пищи; они <руссы> верят, что, если этого не делать, они отказываются от удачи (той, что выпадает)» (лат.).

<sup>415</sup> Brückner A. Mythologische Studien, Archiv f. si. Phil. XIV, 186; Niederle. Život st. si. II, I, 42.

<sup>416</sup> Wörterbuch Hrinčenko's s.v.

<sup>417</sup> Даль. Толковый словарь. s.v.

[«Roxolania» von Klonowicz.] Латинско-польский поэт S. Klonowicz (Acernus) (1550–1602) издал в 1584 г. поэму *Roxolania*, посвященную художественному описанию Галиции, нравов и жизни ее народа<sup>418</sup>. В самом конце поэмы говорится о погребальных обычаях следующее:

Cum volat ex animi postremus anhelitus ore,  
 Vitalis linquit frigida membra calor.  
 Mox anus ingeminat doctas mercede guerelas,  
 Nonque suum deflet foemina jussa virum.  
 Venales lachrymas invitis torquet ocellis,  
 Et querulos luctus anxia fingit anus...  
 Et lamentatrix, lugubria carmina miscens,  
 Exprimit in fletu talia verba suo.

Heu moreris conjux, moreris fidissime conjux,  
 Ibis in aeternas non rediture domos.  
 Cui viduata domus parebit? cui mea proles?  
 Quis pingues agros te moriente colet?  
 Quis pecudes pascet? quis promet stipite mella?  
 Quis calathos plectet caseolisque meis?  
 Miror cur moriari amens, quasi plurima desint,  
 Non te viventem pressit acerba fames...  
 Praeterea exanimi dat vile numisma sacerdos,  
 Ut melius longum perficiatur iter,  
 Ut possit stygium Russus persolvere naulum.  
 — Quinetiam mos est, morientum pascere Manes,  
 Portari tepidos ad monumenta cibos.  
 Creduntur volucres vesci nidoribus umbrae,  
 Ridiculaque fide, carne putantur ali.  
 Scilicet oblitus modo se petiisse, Rutemum,  
 Ut cassas animas Petrus in astra vehat.  
 His tamen in terris convivia sera sepultis,  
 Vivere quos coeli retur in arce, parant\*.

<sup>418</sup> Котляревский. Сочинения III, 154, ср.: Киевская Старина, 1904, XII, 148 und Storoženko. Польско-латинский поэт Севастьян-Фабиан Кленович (Киевские Университетские Известия, 1881).

\* Когда из уст вылетает последнее дыхание души,  
 Жизненное тепло покидает охладевшие члены. Вскоре  
 старуха <плакальщица> повторяет жалобы, обученные  
 вознаграждением,

Из этого художественного описания украинской народной жизни второй половины XVI в. заслуживает внимания плач на-емной плакальщицы, повторяющийся с одинаковыми чертами еще в наши дни (в изложении автора простой народный плач расширен художественными чертами, нами пропущенными), снабжение умершего монетой для нужд предстоящей длинной дороги и кормление крылатой души на могиле теплой пищей, паром которой она наслаждается. Все это входит в культ мертвых настоящего времени.

Среди наблюдений и рассказов иностранных, главным образом западноевропейских путешественников, начиная с XVI в., попадают сведения о народных преданиях и обрядах восточных славян. Так как многие описания путешествий иностранных авторов представляют библиографическую редкость, мы не имеем возможности просмотреть весь от-

---

И не оплакивает своего мужа притворщица-жена.  
 Она вымучивает продажные слезы из не желающих <плакать> глазок,  
 И жалостные стенания напускает на себя усердствующая старуха...  
 И плакальщица, сочетая горестные песнопения,  
 Выговаривает в своем плаче такие слова:  
 «Увы, ты умер, супруг, ты умер, вернейший супруг,  
 Ты уйдешь в вечные жилища, чтобы не возвратиться.  
 Кому подчинится овдовевший дом? Кому <подчинятся> мои дети?  
 Кто будет обрабатывать тучные поля, так как ты умер?  
 Кто будет пасти скот? Кто достанет мед из улья?  
 Кто изготовит мои корзины и сыры?  
 Удивляюсь, почему ты умер, безумец, словно многого тебе не хватает,  
 А пока ты был жив, жестокий голод не томил тебя...»  
 Затем распорядитель похорон дает усопшему мелкую монету,  
 Чтобы легче было совершать долгий путь,  
 Чтобы он мог оплатить переправу через Стикс.  
 И даже еще есть обычай: кормить манов умершего,  
 Носить теплую пищу на надгробия.  
 У них верят, что летучие души питаются запахом,  
 И в смешной вере полагают, что они едят мясо.  
 Подумать только! Рутен забыл, что он совсем недавно просил,  
 Чтобы святой Петр отвел души усопших на небо,  
 Но готовят долгие трапезы похороненным в земле,  
 Полагая, что они в небесном Царстве (лат.)

носящийся сюда материал. То, что мы у иностранцев нашли, относится почти исключительно к обычаям, связанным с покойниками, и народным праздникам.

Начнем с «Записок неизвестного англичанина», служившего зиму 1557–1558 гг. при царском дворе в Москве. Он дает краткое описание русских похоронных обычаев<sup>419</sup>. По его рассказу, умершего сначала вытягивали, потом надевали на ноги пару новых башмаков, так как ему предстоит далекое путешествие. Не забывают также вложить в правую руку умершего свидетельство, написанное священником, для удостоверения св. Николаю, что умерший — христианин. (XVIII) Во время перенесения умершего в церковь родственники и знакомые шли с небольшими восковыми свечками, причем они причитали.

Даниил Принтц фон Бухов (Бухау), который дважды, в 1576 и 1578 гг. был послан в Москву императорами Максимилианом II и Рудольфом II в качестве посредника для переговоров, написал произведение под названием: «*Moscoviae ortus et progressus, auctore Daniele Printz a Bucchau, augustissimorum imperatorum Maximiliani et Rudolphi ubivis secundi consiliario nec non bis ad Johannem Basilidem magnum ducem Moscoviae legato extraordinario*». Niessae Siles. 1668<sup>420</sup>. (XIX)

Упомянув о сорокадневных поминках в честь обыкновенных мертвых, автор рассказывает о том, как в Москве хоронили мертвецов простого звания<sup>421</sup>:

«*Ad vulgus hominum sepeliendum magnam conficiunt fossam, in eamque uti quisque moritur absque ceremoniis nulla terra superinjecta imponunt. Post menses tres aut quatuor domunculam*

<sup>419</sup> *Hakluyt's Collection of early voyages*; Русский перевод напечатан в: Чтения Общества Истории, 1884, IV. В одновременном сочинении *Anglorum navigatio ad Moscovitas, auctore Clemente Adamo* (*Rerum Moscoviticarum auctores varii*) нет ничего, заслуживающего внимания.

<sup>420</sup> *Adelung. Kritisch — literärische Übersicht der Reisenden in Russland*, I, 295.

<sup>421</sup> *Scriptores rerum Livonicarum* II, 711; русский перевод помещен в Чтениях, 1876, III.

ibidem extruunt et exequias defunctis, multo propinquorum et vicinorum, qui omnes accurrunt, planctu et ejulatu celebrant, riteque sepeliunt. Hae ceremoniae quotannis ter observantur. Quamvis ex mortuorum cadaveribus foetor maximus oriatur, magnam tamen hominum multitudinem ad ejus modi parentalia accurrere videas; quibus absolutis, ut moeroris sui obliviscantur, in vicina taberna potationibus indulgent»\*.

Здесь, следовательно, речь идет об упомянутых нами выше похоронах умерших неестественной смертью в так называемых «убогих домах». К сожалению, автор не сообщает, в какое время года обряды совершались.

Пастор Паул Одерборн (Paul Oderborn, ум. 1604), который служил в Литве и в латышской земле, собирал, интересуясь соседней Россией, сведения о ее быте, нравах и политических условиях. Часть этих сведений и наблюдений изложена в виде письменного сообщения, адресованного Давиду Хитрею. Оно напечатано в 1581 г. под названием: «De Russorum religione, ritibus nuptiarum, funerum, victu, vestitu etc. deque Tartarorum religione ac moribus, Pauli Oderbornii Epistola ad Davidum Chytraeum»<sup>422</sup>.

У нас нет основания не доверять автору, сообщающему в начале письма, откуда почерпнуты его сведения:

\* «У простолюдины, чтобы похоронить умершего, делают большую яму, в которую, как только кто-нибудь умрет, его тело кладут без культовых обрядов, не засыпая землей. Через три или четыре месяца в том месте возводят гробницу, и при многом плаче и рыдании родных и соседей, которые приходят все, останки умершего провожают <в последний путь> и по обычаю хоронят. Эти обряды соблюдают три раза ежегодно. Хотя от тел усопших исходит величайшее зловоние, однако можно увидеть великое множество людей, приходящих на поминальные празднества такого рода; исполнив должное, пришедшие предаются попойкам в ближайшей харчевне, чтобы забыть скорбь» (лат.).

<sup>422</sup> Adelung. Kritisch-literärische Übersicht der Reisenden in Russland I, 359–360; Starczewski. Historiae Ruthenicae Scriptores exteri saeculi, XVI, II, 35, Respublica Moscoviae et urbes, 121.



«Nihil enim ex aliis auditum, nihil ex aliorum libris haustum, nihilque incognitum commemorabimus, sed quidquid oculis vidimus nostris, de illo contestabimur»\*.

Впрочем, о своем личном присутствии при описываемых обрядах автор упоминает неоднократно. Приведем отрывки из описания погребения:

«Homines rebus humanis exemptos in mensam nudos depouunt, et calidis undis per integram horam abluunt, idque tantum faciunt noctu. Sordibus ita abstersis, in sella mediae domus constituent eosdem, propterea nimirum, ut patremfamilias etiam mortuum venerentur, et metuant quotquot ista degunt in habitatione. Vidi semel atque iterum, sed obstupui, steteruntque comae et vox faucibus haesit. Funus tandem tertio die effertur... Sandapilarios tres insequuntur flamines, medius thurribulo circum circa fumat. Existimant enim hunc odorem malis geniis ita contrarium esse, ut perinde eum fugiant, ac Sanctae Cruris signum. Cum jam ventum est ad sepulturae locum, Orciniana ista sponda deponitur. Feminae vero, quae ut flerent oculos erudiere suos, magna cum lamentatione ad urnam feralem, quae hie aperitur, accurrunt, et cadaveri oscula figunt, ita interrogates: Cur nostra abiisti e conspectu, o carissime? numquid cibi et potus inopia te occidit? numquid infelicis conjugii capistro caput subtrahere voluisti? Fatere nobis, quae te res movere potuit, ut non tantum suavissimam thalami consortem et liberos dulcissimos tuos desereres, sed etiam delitiis pulcherrimi hujus mundi, tuis paeterea fortunis et familiaribus omnibus abrenuntiaries? Sed hie verum est illud. Surdo narratur fabula. Accedens igitur sacrificus, plorantes feminas arcet a feretro, Deoque manium imperat, ut ne ulla re mortuum impediatur hominem, sed libere eum abire permittat ad locum istum beatarum mentium, ad quern majores ipsius jam olim praecesserint; utque expeditus, tarn longum nec satis tutum iter conficere possit, quidquid in omni vita preciosae suppellectilis habuit, illud in urnam feralem inserunt, jam- que antea domi suae recentibus ocreis

\* «Ведь мы не будем рассказывать ни о чем, услышанном от других, ни о чем, почерпнутом из чужих книг, ни о чем, чего мы не знаем, но будем свидетельствовать обо всем, что бы мы ни видели своими глазами» (лат.).

et veste nova abeuntem herum induerunt. Mortuo etiam cervical substernunt, sicca terra refertum. Cumque jam feralе murmur flamines absolverunt, defuncti conjux iterum accurrens cum ejulatu et clamore maritum ad vitam revocat. Hujus gemitum ipsi sacrifici cum cantoribus excipiunt et sesquihoram vociferando perdunt, adfertur deinde et argentea crux, eam capulo superimponunt...

Eodem die coenam satis opipare et apparate instruunt ad hanc Christiani (ita mendicos appellant) vocantur, ut nimirum tanquam ociosi pro mortuo Deos inclament. Flamines item et omnes consanguinitate propinquos invitant... Postea in scutella argentea triticum cum superinfuso melicrato apponunt. Singuli ligulam sumentes, manibus defuncti rerum abundantiam, et nepotibus supellectilem copiosam uno optant ore. Mox calix vino adusto plenus obambulat... Ferculis demum appositis senior inter flamines iterum pingvia thura adolet, et lemures ejicit foras postea scripto Crucis signo cibo benedicit. Peregrinis hominibus elephantem honoris gratia praebibunt, illosque si alicujus sunt dignationis et praeminentiae, muneribus adficiunt liberaliter. Dumque omnes pro salute sui regis, pro beatitudine amici mortui, pro felicitate adfinium et cognatorum plenius cantharis bibunt... Eleemosynas illi qui lautioris fortunae sunt, die Veneris distribuunt, sed exiguum tantum gregarii panis particulam»\*.

\* «Людей, избавленных <смертью> от человеческих забот, кладут на стол обнаженными и мочат теплой водой целый час, и так это делают ночью. Удалив нечистоту, их помещают на сидение посреди дома, затем, чтобы почтить главу семьи, даже умершего, и относятся к нему со страхом и трепетом, сколько бы он ни пребывал в жилище. Я видел это однажды и потом еще раз, пришел в изумление, волосы встали дыбом, и голос в гортани прервался. Наконец, на третий день совершаются похороны. За тремя, несущими гроб, следуют священнослужители, средний кадит кадилом во все стороны. Ибо они считают, что этот аромат столь противен злым духам, что они бегут от него так же, как от знамения Святого Креста. Когда приходят на место погребения, гроб опускают. Женщины же, которые, чтобы плакать, натрудили свои глаза, с великим плачем бросаются к гробу, когда его открывают, и целуют усопшего, вопрошая так: «Почему ты уходишь с наших глаз, о любезнейший? Неужели тебя убил недостаток еды и питья? Неужели ты захотел вырваться из уз несчастного брака? Признайся нам, что смогло тебя подвигнуть на это, если ты покинул не только кроткую сожительницу в браке и милых детей, но еще отказался и от усадьбы прекрасного мира, от своего богатства и близких?»

Но ответ уже, конечно, известен. Они бросают слова на ветер. Итак, подошедший священник просит плачущих женщин отойти от погребальных

Далее описываются «*aliae superstitiones*»<sup>\*</sup>:

«*Multi serpentes in domibus familiares habent et alunt. Daemonem quoque meridianim metuunt et colunt. Ille enim cum jam maturae resecantur fruges, habitu viduae lugentis ruri obambulat, operariisque uni vel pluribus, nisi protinus viso spectro in terram proni concidant, brachia frangit et crura; neque tamen contra banc quoque plagam remedio destituuntur. Habent enim in vicina silva arbores religione patrum cultas, harum cortice vulneri super imposito, illud non tantum sanant facile, sed et dolorem loripedi eximunt. Luem castrensem, quam nostri milites hue advexerant, tali modo eos propulsare vidi. Funem accipiunt, eumque per foramen scamni in domo vetustioris tantisper trahunt et retrahunt, donec*

носилок и Божией властью повелевает, чтобы ничто не мешало усопшему, но чтобы ему было позволено свободно отойти в то жилище блаженных душ, куда уже некогда перешли его предки. И чтобы он смог беспрепятственно совершить столь долгий и недостаточно безопасный путь; то, что имел он драгоценного из домашних вещей в течение жизни, кладут ему в гроб, а прежде в своем доме умершего супруга обряжают в новую одежду и новые онучи. Усопшему подкладывают подушечку, набитую сухой землей. И когда уже священнослужители закончили погребальное бормотание, супруга умершего, подбегая с воем и криком, еще раз призывает мужа вернуться к жизни. Ее плач поддерживают сами священнослужители с певчими и теряют еще полтора часа в восклицаниях. Далее приносится серебряный крест, его кладут на гроб.

В этот же день готовят достаточно обильную и пышную трапезу, на которую созывают христиан (так они называют нищих), чтобы они, конечно, не имея занятий, за усопшего молились Богу. Приглашают священнослужителей, а также и всех родных по крови. Затем на серебряное блюдо кладут пшеницу, политую медовым вином. Беря по одной ложечке, присутствующие единогласно желают душе покойного вечного блаженства, а его потомкам — изобильных средств к существованию. Вскоре по кругу пускают чашу, полную женого вина. Наконец, оставив кушанья, старший из священнослужителей снова возжигает ароматный ладан и изгоняет вон злых духов, после благославляет пищу, начертав знак креста. Иностранцам чести ради первым подносят чашу, и, если их отличает какой-либо чин и положение в обществе, их щедро наделяют подарками. И в это время все полными кружками пьют за здоровье своего царя, за блаженство души усопшего, за счастье родных по крови и браку... Те, кто более богат, раздают по пятницам милостыню, но только [в виде] малой части обычного хлеба» (лат.).

<sup>\*</sup> другие суеверия (лат.).

ignis scintillam ex arido assere eliceant: flamma conspecta, cereum in delubro undis lustralibus perfusum accendunt. Omnes deinde qui ex hac favilla prunas vel torrem domi conservant, tutos fore credunt a pestifera contagione, et fit nonnunquam, ut eventus fidei respondeat. Doloribus dorsi talem adhibent medicinam. Pueros illegitimos, quorum hie in- gens est numerus, certo aere concunt, illorumque tergumpedibus sexcenties premunt et conculcant. Hoc medicamentum anodynum majoribus profuisse asserunt»\*.

Приведенные данные не противоречат известным нам фактам древнерусской жизни. Ввиду вышеизложенного можно предположить, что они записаны среди белорусского населения<sup>423</sup>.

\* «Многие держат и кормят в домах змей. Они также боятся и почитают полуденного демона. Ведь этот демон, когда уже поспеют хлеба, обходит поле, имея вид плачущей вдовы, и ломает жнецам руки и голени, одному или многим, если они, завидев призрак, не падают плашмя на землю; однако у них нет никакого спасительного средства против этого бедствия. В ближних лесах у них есть деревья, которые они почитают по обычаям предков; когда их кора накладывается на раны, они не только заживают легко, но удаляется и болезнь косялапости.

Я видел, что лагерную болезнь, которую сюда завезли наши солдаты, они отвращают от себя таким образом. Берут веревку, и ее в доме самого старшего до тех пор протаскивают туда-сюда сквозь дыру в скамье, пока не добывают искру огня из сухой древесины: увидев огонь, зажигают свечу, освященную святой водой в храме. Затем всякий, кто хранит дома угли или головню от этого огня, верит, что они будут защищены от губительного заражения, и иногда случается так, что результат соответствует вере. При болях в спине применяют следующее лечение. Нанимают за обговоренную плату незаконнорожденных отроков, которых здесь великое множество; и они их спины шестьсот раз давят и разминают ногами. Признают, что это болеутоляющее средство принесло пользу старикам» (лат.).

<sup>423</sup> Сочинения остальных западных писателей XVI в. не представляют интереса для мифолога. Если в них даже иногда и приводятся сведения о русском язычестве, то эти сведения или крайне отвлеченны, или до смешного фантастичны. Так, например, в сочинении итальянца Паоло Джовио (Paolo Giovio, 1483–1552) «De legatione Basilii Magni Ducis Russi ae ad Clementem VII Pontificem» (известны издания 1537, 1545 и др. годов), составленном на основании беседы с русским послом Димитрием Герасимовым, который был в Риме в 1525–1526 гг., встречается следующее известие (Starczewski I, 10, р. Adelung I, 187):

Французский офицер Жак Маржерет, который в начале XVII в. служил в России, опубликовал в 1607 г. произведение о России под следующим названием: «Estat de l'Empire de Russie et Grand Duché de Moscovie depuis l'an 1590 jusques en l'an 1606, par le Capitaine Margeret»<sup>424</sup>.

Среди сообщений о положении России в эту беспокойную эпоху находим следующее описание погребальных обычаев<sup>425</sup>:

«Ante quingentos annos Moscovitae gentilium deos coluere, Jovem scilicet, Martem et Saturnum, et plerosque alios, quos sibi insano errore hominibus ex industriis, aut regibus antiquitas finxit». — «Пятьсот лет назад москвиты поклонялись языческим богам, а именно: Юпитеру, Марсу и Сатурну, и многим другим, которых они сотворили себе по причине безумного заблуждения из людей, служивших [благу народа] или из царей» (лат.).

Более конкретные, но вместе с тем столь же сомнительные данные представляет сочинение немца Johann David Wunderer'a, изданное в начале прошлого (т.е. XIX— А.А.) столетия под названием «Johann David Wunderers Reisen nach Dennemarck, Russland und Schweden 1589 und 1590». Говоря о достопримечательностях Пскова, автор между прочим отмечает следующее (Adelung, I, 427, 435, Чтения 1863, II):

«Vor der statt sahen wir zwehn AbgCtter, so von den Sacerdotibus vor langen jahren gesetzt worden, die sie angebetten. Nemblich Ussladt, ein steinern bildt, welches in der Handt ein Creutz hat, Corsa, dass uff einer Schlangen steht, in einer handt ein Schwerdt, in der andern ein feuerstraal». — «Перед городом мы увидели двух идолов, поставленных языческими жрецами много лет назад, которым они поклонялись. Nemblich Usladt, каменное изображение, в руках которого — крест, Corsa, которая стоит на земле, в одной руке — меч, в другой — огненный луч» (нем.).

Этому сообщению невозможно придать серьезного значения. Автор, который в описании своих приключений вообще охотно рассказывает о чудесных явлениях, духах, видениях и волшебном искусстве и выдумывает разные невероятные вещи, выдумал и русских идолов, произвольно придав мифологический смысл каким-то художественным статуям, виденным им или, быть может, даже несуществовавшим. Имена этих выдуманных идолов он заимствовал у Герберштейна (у последнего: Услад и Корса), из сочинения которого он выписывал и другие сведения. (XX)

<sup>424</sup> Adelung, II, 18.

<sup>425</sup> Ввиду невозможности достать французское издание мы принуждены пользоваться русским переводом в: Сказания современников о Димитрии Самозванце, изд. 3-е, исправленное (1859), II, 262.

«Мертвых русские погребают до истечения 24 часов, не исключая ни царя, ни раба, так что умершего утром вечером уже хоронят. Усопшего обыкновенно оплакивают нанятые женщины, взывая к нему: “Зачем ты умер? разве царь тебя не жаловал? разве у тебя мало было богатства, детей, или не имел ты жены честной?” На покойника надевают новую рубаху, чулки, башмаки, похожие на туфли, и шапку; потом кладут его в гроб... после погребения плачут на могиле, с жалобными воплями. В конце 6-й недели приходят на могилу вдова и несколько ближайших друзей, приносят напитки, яства, и после довольных слез, с прежними стонами едят принесенные кушанья, раздавая остатки их нищим. Так поступает простой народ. В случае же смерти особы значительной дается пир в доме, по возвращении с кладбища, где родственники сами делают вопросы, или нанимают для этого женщин, причем раздают бедным все, что приносят на могилу. Такие пиры бывают ежегодно по одному разу, в память усопшего. По прошествии 6 недель траур заканчивается и вдова может снова выйти замуж».

Петрус Петреус (Peer Persson), швед из Упсалы, в начале XVII в. несколько лет провел в России. После его возвращения в Швецию он еще два раза (в 1608 и 1611 гг.) был послан в Россию. В 1615 г. на шведском языке вышло первое издание его произведения о России под названием: «*Regni Muschovitici Sciographia. Thet är een wiss och egenteligh Beskriffnig om Rydzland... af Petro Petreio Ubsaliensi*». Спустя 5 лет автор выпустил дополненное немецкое издание в Лейпциге: «*Historien und Bericht von dem Grossfursten Muschkow*»<sup>426</sup>.

Выпишем из Лейпцигского издания описание похоронных обычаев «москвитов»\*:

«Wenn der Krancke nun nicht wider geneset, sondern stirbet, nehmen sie ihn auss dem Bette und legen ihn auff eine Banck und waschen ihn fein, sauber und rein ab, so wol sie können, Ziehen

<sup>426</sup> *Adelung*. II, 238 и след.; *Russische Übersetzung in Чтения*, 1867, II.

\* Страницы 247 (вторая половина) — 251, написанные В. Мансиккой по-немецки, вырезаны из русской рукописи и вклеены в немецкую рукопись.

ihm ein rein Hembde an, ein Paar Leinenhoosen, ein Paar neue rothe Schue und wickeln den Leichnam reichet, welches wie ein Hembde mit Ermeln gemacht ist, legen die Hände Creutzweise zusammen auff die Brust und nehen's zu so wol ubern Kopff, alls uber die Füße und Hände, und legen ihn in einen Sarck, setzen ihn auff die Bahre biss auff den andern Tag. Ist's ein reicher Mann gewest oder einer vom Adel, wird die Bahr mit Sammat oder kostlichen Laken bedeckt. Ist's aber ein armer Mann gewesen und geringen Vermögens, decken sie die Leichbare mit seinem eigen Rocke, er sey von Gewand oder anderer geringer Matery. Und wird also die Leiche zu dem Lagerplatz getragen. Vor der Leiche gehen vier Jungfrawen, des Verstorbenen nechste Freundinnen, auff den Häuptern und Angesichten mit weissem Leinwand bedeckt, dass man sie nicht sehen soil, welche uberlaut ruffen, schreyen und heulen, wie andere Wölffe und Hunde, und fragen den Todten: warumb er gestorben sey? ob er nicht habe eine feine Fraw und fromme Kinder? ob er nicht Essen und Trincken genug hette gehabt? oder was ihm sonst hette gemangelt, dass er nicht lenger leben wollen, sondern so geschwindt seinen Abscheid von ihnen genommen, mit etlichen andern Fantaseyen, davon nicht nöttig zu schreiben. Und verrichten es alles mit weinender und heulender Stimme. Welches sie alles meines Erachtens von den Griechen gelernet haben, so diesen Gebrauch bey den Abgestorbenen halten ... Nechts den Jungfrawen gehen die Priester und Monche auff beiden Seiten dess Sarges mit ihrem Reuchwerck und reuchern alle böse Geister hinweg, damit sie die Leiche nicht wegweisen, und singen darbey: Heiliger Herre Gott, heiliger starcker Gott. Darnach gehet der Vater, Mutter, Brüder, Schwestern, die Fraw, Kinder, Freunde und Verwandten, alle in einem Hauffen, ohne Ordnung, weinen, heulen, schreyen und beklagen den Todten, dass er so schnell weggestorben. Und trägt ein jeder eine brennende Kertze in der Hande. Wann sie nun mit der Leiche in die Kirche gekommen, setzen sie den Sarg für den Altar und lassen ihn also unbegraben allda 8 Tage stehen. Ist's ein fürnehmer Mann gewesen, lassen sie Tag und Nacht bey dem Sarche wachen, Liechter brennen, die Priester und Mönche singen und bereuchern den Sarg mit Reuchwerck und Myrrhen und besprengen ihn mit Weyhwasser alle Tage einmahl, biss die 8 Tage zum Ende seyn. Und

wenn die Leiche letztlich soli zur Erden bestetiget werden... treten dess Todten Eltern, Brüder, Schwestern, Fraw, Kinder, Freunde und Verwandten und alle, so viel derer da seyn, zum Sarge und küssen denselben zum valetе und geben dem Todten gute Nacht, weil er so nicht länger barren, sondern reysen wolte. Wenn diss geschehen ist... tragen sie den Sarg an die Stelle, da der Todte soil begraben werden... Wenn der Gesang aussgesungen, tritt der Pfaffe zu der Leiche, lieset ein Gebet und bittet darneben, dass der Todte ihm vergeben wolte, was er wider ihn gethan hette, und leget ihm in die rechte Handt einen Brieff dieses Inhalts, dass der Mensch... hette wohl ehrlich und christlich in dieser Welt gelebet... Und zum Zeichen und Passbort gebe er ihm diesen Brieff der Absolution mit, welchen er S. Petro weisen solte, damit er ihm ohn einige Verhinderung die Pforte dess Himmels auffschliessen und hinein lassen solte. Und machen darauff den Sarg zu und lassen ihn hinunter ins Grab ... alle, so bey der Leiche seyn, weynen, schreyen und heulen sagende: Weil du so nicht länger hast wollen bey uns bleiben, so nim diese Erde zu dir und gehab dich wohl.

Wenn die Leiche nun dergestalt begraben ist, treten sie alle mit einander, segnen und creutzen sich, schlagen die Häupter alle auff die Erde und sehen auff die Bilder erstlich an, das Bild Christi, darnach der Jungfrawen Mariae, Petri, Nicolai, Andreae und anderer mehr, so in der Kirchen seyn, und gehen damit nach Hause, machen sich dem Todten zum Gedächtniss lustig und frölich. Dasselbe thun sie auch den dritten Tag nach dess Todten Bestetigung, wie auch den neunenden und zwanzigsten Tag. Wenn aber 40 Tage vergangen seyn, kommen des Verstorbenen Freunde und Verwandten zusammen und fordern die Mönche und Pfaffen darzu mit alien denjenigen, so dem Todten zum Begräbniss gefolget haben, und machen für des Verstorbenen Seele ein besonder Gerichte von heiligen Brodt, so gesegnet ist, und die Reussen auff ihre Sprache Kuthia und Proschura nennen, und halten zuletzt alle Jahr eine Messe für seine Seele an demselbigen Tage da er gestorben ist. Die Armen und Gemeinen werden auch auff diese Weise begraben... doch stehen sie nicht so lange in der Kirchen, wie die Reichen, sondern werden, allsbald sie können, zur Erden bestetiget. Die Trawrigkeit wehret nicht länger alls 6 Wochen».



Wir halten es für notwendig noch einige Zeilen aus dem Kapitel, wo der Tod des Pseudo-Demetrius und der mit demselben verbundene Volksglaube beschrieben werden, anzuführen: «Denn sie sagen es seyen in der dritten Nacht, do der vermeynte Grossfürst unbegraben auff dem Marckte lag, etliche Liechter aus der Erden zu beyden Seiten am Tische auffgangen und gebrand, und da die Wächter seynd zugangen, solches mit Fleiss zu beschawen, seyn sie verschwunden, wenn sie denn hienweg gegangen, seynd sie wieder herfürkommen. ... der tode Körper solte hienaus geführet und in eine Gruben, da die Bettler und armen Leute ihren Lagerplatz hatten, geworffen werden. In Aussführung aber erhob sich über die gantze Stadt ein grewlicher unerhörter Sturmwind, der die Dächer von etlichen Kirchen und die Thürme von den Stadtmawern herunter warff, dass sich jederman verwerwunderte. Do er nun ist begraben worden, und das Volck von der Gruben weggangen, ist der todte Corper des andern Tages vor dem Grabe auffan Platz gelegen, und sassen zwo lebendige Tauben beym Corper, wenn jemand kam, flogen sie hinweg, wenn sie weg giengen, kamen sie wieder.

... Der ander sagte, er were ein Zauberer gewesen, hette von den Lappen die Kunst gelernet, wenn sie sich schon umbbringen lassen, können sie sich gleichwol wieder lebendig machen ... darumb solte man seinen Leichnam auff's Feuer werffen und zu Asche verbrennen. Welches auch geschehen. Und brachten sie ein grossen Hauffen Holtz, Pech und Stroh zusammen, legten ihn darauff, verbrenneten ihn zu Pulver, und ward die Aschen in die Luft gestrewet»\*. (XXI)

---

\* «Если больной не выздоровеет, а умрет, они перекладывают его с кровати на лавку, хорошо моют — чисто, как только могут, надевают на него чистую рубаху, льняные штаны, красные ботинки. Заворачивают покойника в белый холст, скроенный на манер рубашки с рукавами и такого размера, чтобы вернуть его полностью. Складывают ему руки на груди и зашивают холст как над головой, так и над ногами и руками, и кладут покойника в гроб, ставят его на носилки и оставляют так до следующего дня. Если это был богатый человек или из дворян, носилки покрывают бархатом или дорогим покрывалом. Если это был бедный человек с небольшим состоянием, носилки покрывают его собственным сюртуком из простой ткани. После этого покойного несут туда, где хранят гробы. Впереди гроба с покойным идут четыре девушки — самые близкие подруги умершего. Их головы и лица покрыты белым полотном, и они кричат что есть мочи и воют, как волки и собаки, и спрашивают

покойника: почему он умер? Разве у него нет хорошей жены и послушных детей? Разве у него было недостаточно еды и питья? Или чего еще ему не хватало, что он больше не хотел жить и так скоро простился с ними, и так далее, о чем писать не обязательно. И все это они произносят с плачем и рыданиями. Я полагаю, они переняли это у греков, как и весь обычай...

Рядом с девушками по обеим сторонам гроба идут священники и монахи со своими кадилами и прогоняют всех злых духов, окуривая их, чтобы они не отняли покойника, и при этом поют: "Святой Боже, Всемогущий святой Боже". За ними идут отец, мать, братья, сестры, жена, дети, друзья, родственники, все — толпой, без какого-либо порядка, плачут, рыдают, кричат и пеняют покойнику, что он так рано умер. И каждый несет в руке горящую свечу. Когда тело покойного приносят в церковь, ставят гроб перед алтарем и оставляют его там на восемь дней. Если это был знатный мужчина, у гроба дежурят день и ночь, горят свечи, священники и монахи поют [молитвы] и окуривают гроб ладаном и миртом и опрыскивают его святой водой один раз в день в течение всех восьми дней. А когда, наконец, приходит время предать покойника земле, к гробу подходят его родители, братья, сестры, жена, дети, друзья, родственники и все присутствующие, целуют гроб и говорят покойнику "спи спокойно" (букв. "и желают покойнику доброй ночи"), потому что он уже не хочет больше ждать и хочет отправиться в путешествие. После этого они несут покойного к тому месту, где его надлежит захоронить. После окончания песнопений священник подходит к усопшему, читает молитву и просит простить его за все, что он сделал супротив него, и кладет ему в правую руку письмо, в котором говорится, что человек жил на этом свете честно и по-христиански. И он дает ему это письмо с отпущением грехов как знак и паспорт, который он должен предъявить Св. Петру, чтобы тот без промедления открыл ему небесные врата и впустил его. После этого гроб закрывают и опускают в могилу ... все, кто стоят у гроба, кричат и рыдают, причитая: "коли ты не хотел остаться с нами подольше, отойди в эту землю и покойся".

Когда тело погребли, все подходят друг к другу, благословляют друг друга и осеняют крестом, бьют челом о землю и лишь после этого обращают взоры к иконам — сначала к изображению Христа, потом Девы Марии, Петра, Николая, Андрея и других [святых], какие есть в церкви, и идут домой, и веселятся в память усопшего. То же самое они делают на третий день после погребения покойника, а также на девятый и двадцатый день. По прошествии 40 дней собираются друзья и родственники покойного, приглашают монахов и священников и всех, кто принимал участие в похоронах, готовят для души умершего особое блюдо из святого хлеба — поскольку он освящен, которое русские называют кутья и проскура, а затем каждый год служат службу в день его смерти. Бедных и незнатных хоронят таким же порядком... но их не оставляют так надолго в церквях, как богатых, а хоронят как можно быстрее. Траурная церемония продолжается не более 6 недель».

Мы считаем необходимым привести еще несколько строк из главы, где описывается смерть Лже-Дмитрия и связанные с нею народные поверья:

Рассказ о смерти Дмитрия Петрей заимствовал из сочинения Конрада Буссова (жил в России в 1601–1613 гг.); из этого произведения он часто воспроизводил целые страницы, когда описывал события этого времени<sup>427</sup>. Нужно прибавить, что яма, в которую должны были бросить тело, у Буссова называется «божедомъ». Это название общей могилы означает «убогий дом».

О причинах вырытая и сожжения тела Лже-Дмитрия существовала и другая версия, которую приводит в своем сочинении *de Thou*: Тогда случился необычайный мороз, истребивший везде плоды. Озлобленная убийствами чернь приписала это бедствие гневу Божию, и поэтому присудили вырыть тело, погребенное за городом, сожгли его и развеяли прахом<sup>428</sup>.

---

«Они рассказывают, что в третью ночь там, где лежал на базаре непогребенный великий князь, с обеих сторон стола из земли появились огни и пылали; когда же охранники подошли посмотреть, что это такое, [огни] исчезли, а когда те ушли, появились опять.

...тело покойника должны были вывезти и бросить в одну из ям, где хоронили нищих и бедняков.

Но когда тело стали вывозить, во всем городе поднялся ураган небывалой силы; он срывал крыши с церквей и башни с городских стен, что всех удивило. После погребения [весь] народ ушел от могилы, но на следующий день мертвое тело обнаружили у могилы, рядом с ним сидели два живых голубя. Когда кто-нибудь приближался, они улетали, когда люди уходили, они возвращались.

Другой сказал, что он [Лже-Дмитрий] — волшебник, учился искусству у лапландцев, которые могли сразу же оживать после того, как позволяли себя убивать ... поэтому его тело следовало бросить в огонь и сжечь до золы. Так и сделали. Они свалили в большую кучу дрова, смолу и солому, положили на нее тело, сожгли его в порошок, а золу развеяли по ветру» (нем.).

<sup>427</sup> *Adelung*. II, 241, über Bussow s. daselbst S.46. Bussows Werk ist gedruckt unter dem Titel «Relatio, das ist Summarische Erzählung vom eigentlichen Ursprung dieses itzigen blutigen Kriegs — Wesens in Moscowiter-land oder Reussland» in *Rerumrossicarum scriptores exteri* 1,1–136.

В немецкой рукописи (с. 317) эта сноска отредактирована рукою В. Мансикки: «*Adelung* II, 241, über Bussow s. ebendasselbst S. 46. Bussows werk ist in den *Rerum rossicarum scriptores exteri* 1,1–136 unter dem Titel: "Relatio, das ist Summarische Erzählung von eigentlichen Ursprung dieses itzigen blutigen Kriegs — Wesens in Moscowiter-Land oder Reussland" gedruckt worden».

<sup>428</sup> Сказания современников о Димитрии Самозванце III (1832), 167.

В польском дневнике Марины Мнишек сказано также, что ввиду того, что сделался холод, подули северные ветры и над могилами похороненных убитых чернь увидела горящие свечи, по совету монахов и священников тела вырыли и сожгли<sup>429</sup>.

Адам Олеариус (Oelschläger) (ок. 1600–1671 гг.), математик и библиотекарь герцога Фридриха III Гольштинского-Готторпа, участвовал в качестве секретаря и советника в посольских миссиях в Россию и Персию. Он был в России в 1633, 1636–1639 и 1643 гг. Произведение, которое он написал после своего возвращения из второй поездки, где он описывает свои впечатления от путешествий, относится «к самым странным древним произведениям о России»<sup>430</sup>. Это произведение имеет подзаголовок: «Подробное описание общеизвестного путешествия в Москву и Персию, предпринятого по случаю гольштинского посольства Готторпа к Михаилу Федоровичу, Великому царю в Москве и шаху Софи, королю Персии. Шлезвиг, 1646». Оно было издано несколькими тиражами и переведено на многие языки<sup>431</sup>. Свидетельства Олеария отличаются точностью и достоверностью. Автор сопровождает описание обычаев и обрядов многочисленными собственными рисунками и видами местностей. Один из первых рисунков изображает русский праздник поминовения, который проводился в его присутствии на кладбище в Нарве 24 мая. Он так описывает эту церемонию:

«Den 24 Maij als Sonabend vor Pfingsten gieng ich in die Russische Narve zu sehen, wie die Russen das Gedächtnis ihrer verstorbenen und begrabenen Freunde begiengen. Es war der Gottes Acker voller Russischer Weiber, die hatten auff den Gräbern und Leichensteinen schöne aussgenähete bunte Nasetücher aufgebreytet, auff welche sie in Schüsseln etliche 3 oder 4 lange Pfannkuchen und Pyrogen, etliche 2 oder 3 gedürrete Fische und gefärbete Eyer gelegt, theils stunden, theils lagen auff den Knien darbey, heuleten und

<sup>429</sup> Сказания современников... II (1859), 169.

<sup>430</sup> *Adelung* Kritisch — literarische Obersicht der Reisenden in Russland, II B., 300.

<sup>431</sup> Там же. 304.

schrien und thaten etliche Fragen an die Todten, darvon bey ihren Leichbegügnissen soil gesaget werden. Wenn etwa ein Bekandter fürüber gieng, wandten sie sich zu ihm, redeten bissweilen mit lachenden Munde mit ihm und fiengen dann, wenn er hinweg, wieder an zu häülen. Es gieng ein Priester mit 2 Diener unter ihnen herumb, hatte ein Rauchfass, warff bissweilen Stticklein Wachs darein und beräucherte darmit die Gräber, redete auch etliche Wort darzu. Die Weiber sagten dem Popen (so nennen sie ihre Priester) die Namen ihrer verstorbenen Freunde nacheinanderzu, derer etliche wol 10 Jahr todt gewesen; etliche lasen die Namen aus einem Buche, etliche gaben's den Dienern zu lesen, und muste sie der Pope nachsprechen. Mitlerweile neigte sich das Weib gegen dem Popen etliche Mahl mit Creutzschlagen, er aber schwung das Räuchfass gegen sie.

Es zogen und zerreten die Weiber den Popen von einem Ort zum andern und wolten jegliche mit ihren Todten den Vorzug haben, wenn solch räuchern und beten, welches der Pope auch mit herumbschweifenden Gesichte ohne sonderliche Andacht verrichtet. Zum Ende gab ihm das Weib ein kupfern Rundstück (ist ein Sessling nach Holsteinischer oder 6 Pfenning nach Meissnischer Müntze). Die Kuchen und Eyer samleten des Priesters Diener zu sich, theilten etliche darvon unter uns Teutschen, die wir zusahen, aus, welche wir hernach an arme Kinder wieder verehreten».\*

Обычай праздновать поминовение на кладбище в субботу накануне Троицы сохраняется в том же виде у восточных славян по сей день.

---

\* «24 мая, в субботу перед Троицей, я пошел в русскую Нарву посмотреть, как русские справляют поминки по своим умершим и погребенным друзьям. Это было Божье поле, полное русских баб; они расстелили на могилах и на могильных камнях красивые вышитые пестрые носовые платки, на которые они положили в мисках по три или четыре блина и пирога, две или три сушеных рыбины и крашенные яйца. Часть (присутствующих) стояла, часть лежала на камнях, рыдая и причитая, вопрошая умерших. Если мимо проходил знакомый, они обращались к нему, разговаривали с ним, смеялись, а когда он уходил, снова начинали рыдать. Среди них ходил священник с двумя прислужниками, у него было кадило, он бросал в него кусочки воска и таким образом окуривал могилы, произнося при этом какие-то слова. Женщины называли попу (так они называют

31-я глава третьей книги посвящена описанию обрядов погребения у русских. Это описание сопровождается рисунком, на котором изображено кладбище и приближающаяся к нему похоронная процессия. Приведем следующие строки из этого описания:

«So jemand stirbet, kommen die nächsten Freunde zusammen und helfen die Weiber einander überlaut heulen und schreyen; stehen umb die Leiche herumb und fragen: warumb er doch gestorben? Ob er an Nahrung, Essen und Trincken, Kleidung und dergleichen Mangel gehabt? Ob ihm sein Weib nicht gut, nicht jung, nicht schön, nicht trew gnug gewesen? und was des Dinges mehr. Solche Klage wiederholet sie auch bey dem Grabe, wenn der Mann sol hineingescharret werden. Imgleichen geschiehet's auch zu gewissen Zeiten des Jahres auff den Grabern, wie droben mit mehrn darvon gedacht worden.

Es wird auch alsbald zum Priester geschicket, ihm von Bier, Meeth und Brandwein Verehrung gethan, dass er fur die Seele des Abgestorbenen bitten sol, damit sie wolfare. Der Körper aber wird rein gewaschen, mit weissen leinen Kleidern und Schuhen von diinnen rothem Leder angethan, die Hände creutzweise übereinander und also in einen Sarch (derer sie an vielen Orten der Stadt alle aus gantzen Bäumen gehawen in unterschiedlicher Grösse öffentlich verkauffen) gelegt, ein Tuch, bissweilen des Verstorbenen Rock darüber gehangen, in die Kirche tragen und nach dem er fürnehm des Winters bey acht Tagen darinnen behalten. Da ihn dann der Priester täglich mit Weihewasser besprenget, mit Myrrhen beräuchert, darbey singet und der abgeschiedenen Seelen zum besten Messe hält.

своих священников) имена своих умерших друзей, которые умерли уже 10 лет назад; некоторые зачитывали имена из книги, некоторые давали прислужникам прочитать их, а поп должен был оные повторять. Иногда женщина, крестьян, склонялась перед попом, а он махал на нее кадилом.

Женщины тянули попу от одного места к другому — каждая хотела, чтобы отдали предпочтение ее покойнику; что касается окуривания и молитвы, то поп совершал все это без особого благоговения, с блуждающим по сторонам взглядом. Под конец одна женщина дала ему круглую медную монету (это шестерик по-гольштински или шесть пфеннигов по мейсенской монете). Пироги и яйца собрали прислужники попа, часть их поделили между нами — немцами, которые наблюдали за происходящим, а мы в свою очередь отдали их бедным детям» (нем.).

Die Aussföhrung der Leiche geschiehet also: Sie wird von vier Oder sechs Personen getragen (ist's eine Nonne oder Mönch, so müssen Nonnen und Mönche tragen). Vor der Leiche gehen etliche Weibespersonen von den nächsten Freunden verhtillet, erheben sich mit Geberden und Weheklagen sehr jämmerlich. Bald schreyen sie überlaut, bald halten sie ein wenig stille, bald fangen sie wieder zugleich an und beklagen den allzuzeitigen Hintritt ihres Freundes, wünschen, dass er hätte mügen länger leben, weil er ein so frommer lieber Mensch gewesen. Unterdessen singen auch etliche Popen, so vor und hinter der Leiche hergehen, Bilder und Räuchfesser tragen und kan man vor ihrem Gesang nichts mehr vernehmen als: Du heiliger Gott, Du starcker Gott, Du unsterblicher Gott.

Der Leiche folgen die nehesten Freunde und gute Bekandten und zwar ohne Ordnung auff einen Hauffen, tragen jegliche ein Wachsliecht in der Hand. Wenn sie ans Grab kommen und die Leiche niedersetzen, wird der Sarg geöffnet und der Todte noch einmahl beräuchert. Das Bild, so er im Leben anstatt seines Heiligen geehret, wird über ihm gehalten, vom Priester gebetet und zum offtern diese Worte wiederholet: Der Herr gedencke dieser Seele im besten, und dann etliche Sprüche nach der Griechen Liturgia gelesen. Die überbliebene Witwe stehet unterdessen tiber der Leiche, lässt ihr jammer Geschrey mit wiederholten obbemeldten Fragen noch einst hören. Dann treten die Freunde neben ihr zum Sarge, küssen dasselbe, auch bissweilen den Todten selbst zu guter letzte und treten zurücke. Darauff gehet der Pope hinzu, gibt dem Todten einen Pass mit ins Grab, welchen sie in Musscow vom Patriarchen, an andern Orten aber von den Metropolitnen und Ertzbischöffen, oder im Mangel derer nur von Popen umbs Geld lösen müssen ... Dieser Pass wird vom Patriarchen, Bischoff oder Popen unterschrieben, untersiegelt und dem Todten zwischen zween Fingern gesteckt. Es meinen die einfältigen Leute dass dieser Pass und recommendation Schreiben ein grosses vermüge zum Hingang in jene Welt... Wenn nun der Pass dem Todten zugestellet, wird das Sarg zugemachet und eingescharret. Sie legen aber alle Leichen, dass sie sich mit den Angesichtern nach Auffgang der Sonnen kehren. Nachdem nun der Todte begraben, segnen sich die Umbstehende gegen die Bilder und gehen wieder nach Hauss. Den Freunden wird ein Trawrmahl bereitet, vertrincken das Leid und läuft gemeiniglich bey Mann und Weibes Personen auff gute Räusche hinaus.

Die Russen betrawren ihre Todten sechs Wochen, in wärender Zeit stellen die Reichen drey grosse Gastmahl an und laden neben den Freunden alle Priester, welche bey der Leichbestätigung mit gewesen, darzu ein. Sie nehmen darzu den dritten, neunten und zwanzigsten Tag, warumb sie aber diese und nicht andere Tage darzu nehmen, habe ich von den Russen bissher noch nicht erfahren kölnnen. Sie haben es ohne Zweyfel von den Griechen, welche ... auch zu Constantinopel solchen Gebrauch haben, aber für den zwanzigsten den viertzigsten Tag nehmen sollen... Die Russen aber (die Pfaffen so wol als andere) trincken bey solcher Brüderschafft so vertraulich mit einander, dass sie auff Händen und Füßen zum Hause herauskriechen.

Es werden auch über den Begräbnissen oder Gräbern derer, die ein wenig Vermögens seynd, auff den Kirchhöffen kleine Hütten aufgeschlagen, in welchen ein Mann stehen kan, seynd gemeinlich mit Matten behenget; in denselben müssen die sechs Wochen über ein Pope, Capellan oder Münch alle Tage Morgens und Nachmittages etliche Psalm Davids etliche Capitel aus dem newen Testamente lesen zur Wolfahrt der Seelen des Verstorbenen... Dann wenn ein Reicher stirbet, so wird die sechs Wochen über alle Tage an die Armen ein gewisses an Brodt und Gelde aussgetheilet»\*. (XXII)

---

\* «Когда кто-то умирает, собираются ближайшие друзья, а женщины помогают друг другу выть что есть мочи. Они стоят вокруг покойника и спрашивают: почему же он умер? Разве ему не хватало еды, питья, одежды? Может, жена его была не хороша, не молода, не красива, недостаточно верна? И т.д. Такие причитания повторяются у могилы, туда опускают мужа. Это происходит на могилах и в другие определенные дни года.

Посылают за священником, его угощают пивом, мясом и водкой, чтобы он попросил о душе усопшего, дабы она попала в рай. Тело чисто моют, надевают на покойника белые полотняные одежды и башмаки из тонкой красной кожи, руки его складывают крестом и так кладут в гроб (они вытесаны из цельного дерева, разного размера, продаются в городе во многих местах), покрывают его платком или верхней одеждой умершего, иногда несут в церковь и зимой хранят там восемь дней. Там священник каждый день кропит его святой водой, окуливает мирром, поет и читает молитву за упокой умершей души.

Вносят покойника следующим образом: его несут четыре или шесть человек (если умерший — монахиня или монах, то и нести его должны монахини или монахи). Впереди покойника в окружении ближайших друзей идут несколько женщин и громко и жалобно причитают. Они то громко кричат, то затихают, потом опять начинают оплакивать безвременный уход



Те иллюстрации, которыми Олеарий снабдил свои замечательные и ценные сведения о культе мертвых и погребальных обычаях руссов, заслуживают также серьезного внимания. Не считая того, что в этих рисунках соответствует словам самого Олеария, мы считаем нужным отметить следующие подробности. Гроб, который несут на носилках и на котором положено какое-то платье (кафтан покойного?), имеет вид дома с крышкой, похожей на крыши тех жилых домов, которые видны издали на фоне. Некоторые могилы устроены так, что крыша гроба повышается с уровня земли. На других могилах зато устроено деревянное (?) низкое четырехугольное повышение, которое во время весеннего поминовения служит столом для поставляемых для умершего яств. Кресты на могилах снабжены крышкой. В изображении Нарвских поминок мы видим по две круглых посуды, из которых одна содержит рыб, а другая — яйца с печениями.

К первой половине XVII в. относится труд француза Гийома Ле Вассора де Боплана (*Guillaume Le Vasseur de Beauplan*), ко-

---

друга, желают, чтобы он пожил дольше, так как был таким добрым, благочестивым человеком. Тем временем поют несколько попов, идущих впереди и за гробом, несут иконы и кадила, и из их пения нельзя ничего разобрать, кроме: “ты святой Бог, ты сильный Бог, ты бессмертный Бог”.

За покойником следуют его ближайшие друзья и хорошие знакомые — в беспорядке, толпой, некоторые несут в руках свечи. Когда они приходят на могилу, гроб ставят, открывают, и мертвого еще раз окуривают. Икону святого, которого он почитал при жизни, держат над ним, священник читает молитву и повторяет слова: “Господи, помяни эту душу добром”, а потом читает некоторые изречения из греческой литургии. Вдова покойного стоит в это время над гробом и громко причитает, повторяя вышеупомянутые вопросы. Потом к гробу подходят друзья, целуют его, иногда и покойника, и отступают назад. Потом подходит поп, дает покойнику пропуск в могилу, который покупают за деньги у патриарха в Москве, в других местах — у митрополитов и архиепископов, а если таковых нет — у попов... Этот пропуск подписывается патриархом, епископом или попом, скрепляется печатью и кладется между двух пальцев мертвого. Недалекие люди считают, что этот пропуск является рекомендательным письмом на тот свет... Когда пропуск вручен, гроб закрывают и закапывают. Труп кладут так, чтобы его лицо было повернуто в сторону восхода солнца. После того, как труп зарыли, окружающие просят благословения у икон и идут

торый служил инженером во время царствования Сигизмунда III и Владислава IV в Польше и написал в первой половине XVII века произведение, материалом для которого послужили его неоднократные путешествия по Украине. Это произведение было напечатано в 1660 г. под названием «Description d'Ukraine... avec les moeurs des habitants, façon de vivre et de faire la guerre» (Rouen)»<sup>432</sup>. (XXIII)

Мы находим в нем краткое описание наблюдаемых до наших дней очистительных обрядов утром на второй день Пасхи<sup>433</sup>: «Рано утром в понедельник пасхальной недели несколько молодых людей, собравшись, ходят кучками по улицам, и всех девушек, которые при этом встречаются, они хватают и тащат к колодезю, чтобы выкупать их, вылив на голову пять или шесть ведер воды, так, чтобы они были совершенно измокшими, и эта игра дозволяется только до полудня».

Путешествие Антиохийского патриарха Makarios, который посетил Россию в первой половине XVII в., описано его сыном Paulus на арабском языке. Извлечем из этого сочинения,

---

домой. Для друзей (покойного) готовят траурный обед, они запивают горе и потом все вместе — и мужчины, и женщины — шумно расходятся.

Русские оплакивают своих покойников шесть недель; в это время богатые устраивают три пиршества и приглашают, наряду с друзьями, всех священников, которые принимали участие в погребении. Для этого выбирается третий, девятый и двадцатый день, — почему именно эти (дни), а не другие, я до сих пор не смог узнать у русских. По всей видимости, у них это от греков, которые ... в Константинополе тоже имели такой обычай, но вместо двадцатого они выбирали сороковой день. А русские же (священники — как и все остальные) пьют на таких братинах так запанибрата, что потом на четвереньках выползают из дома...

Кроме того, над могилами тех, кто побогаче, на кладбище возводят маленькие хижины, обвешанные ковриками, в которых может стоять мужчина. В них все шесть недель поп, капеллан или монах каждый день утром или после обеда должен читать псалмы Давида, главы из Нового Завета, чтобы душа (покойного) вознеслась на небо... Кроме того, если умирает богатый, все шесть недель каждый день бедным раздают хлеб и деньги» (нем.).

<sup>432</sup> Adelung. II, 331.

<sup>433</sup> Ляскоронский В. Гильом Левассер-де-Боплан и его историко-географические труды относительно Южной России. Киев, 1901, 31.

изданного только в русском переводе<sup>434</sup>, следующие подробности, относящиеся к культу умерших:

«В четверг по Троице москвичи отправляются за город с царем, царицей и патриархом для раздачи милостыни и совершения службы и поминок по всем умершим, утонувшим в воде, убитым, а также по умершим пришельцам, с полною радостью и весельем. Все торговцы города и рынков переносят свою торговлю за город».

В другом месте<sup>435</sup> описывается ежегодное поминовение в день кончины, по царям и царицам. По их душам устраивается поминовенная трапеза. Еще при жизни цари отказывают блюдо, чтобы класть на него кутью, сосуд для вина и серебряный подсвечник. Эти вещи всегда бывают выставлены на их гробницах.

В 1661–1663 гг. был в России барон фон Мейерберг (или фон Мейерн, род. в 1612 г.) в корпусе посланника императора Леопольда I к царю Алексею Михайловичу. Его сообщение о путешествии и пребывании в России является одним из самых необычных описаний состояния этой страны в середине XVII в.<sup>436</sup> Оно содержит м.пр. следующее описание похоронных обрядов<sup>437</sup>:

«Труп, обмытый мыльщиками и обернутый полотном, кладут в деревянный гроб и выносят; впереди его, вместо растрепанных плакальщиц, родственники покойного поют или, лучше, завывают с диким воплем жалобные похоронные песни. Священник несет образ, особенно уважаемый покойником при жизни; за гробом идет несколько духовных лиц, множество родных и друзей, с зажженны-

<sup>434</sup> Издано в Чтениях Общества Истории (1896–1898) и отдельным отиском. Первое описание см.: Чтения, 1898, II, 23.

<sup>435</sup> Чтения, 1898, II, 44.

<sup>436</sup> *Adelung*, II, 332 und derselbe Verfasser, *Augustin Freiherr von Meyerberg und seine Reise nach Russland*. S. III.

<sup>437</sup> Мы должны были пользоваться русским переводом записок «*Iter in Moschoviam*», напечатанным в Чтениях, 1873–1874 и вышедшим отдельным изданием. С. 102.

ми восковыми свечами. Гроб открывают на кладбище, вне которого из русских никто не хоронится, кроме застигнутых скоропостижно смертью или лишенных общения с другими по приговору церкви. Все провожатые, несколько раз целуя усопшего, говорят последнее прости покойнику, которого тотчас же могильщики и предают земле, с обращенным к востоку лицом... Перед тем, как закрывать гроб, священник вкладывает в пальцы похороняемого бумагу за подписью золотыми буквами и печатью духовного причта того места, где проживал он... что покойный при жизни исповедовал греческую веру... и дан ему этот лист для предъявления св. Петру...».

На панихиду по душе усопшего царя, — рассказывает в другом месте<sup>438</sup> Meyerberg, — идет «вдова из знатных, неся в протянутой вперед руке небольшой серебряный сосуд с медом, пшеном, смоквами и сахаром, называемый кутьею, чтобы поставить его на гробнице».

Говоря о праздновании Пасхи, Meyerberg пишет, что во время пасхальной недели «пьяные и всякие прохожие звонят в колокола из суеверного убеждения, якобы таким звоном они доставляют самое приятное удовольствие теням своих родных или знакомых»<sup>439</sup>. (XXIV) Англичанин Самуэль Коллинс, лейб-медик царя Алексея Михайловича между 1659–1667 гг., издал, возвратившись на родину, книгу: «The present State of Russia in a letter to a friend at London, written by an eminent person residing at the Great Tzars Court at Mosco for the space of nine years» (London, 1667)<sup>440</sup>. О похоронных обычаях Коллинс русских рассказывает м.пр. следующее<sup>441</sup>:

«Жена умершего обязана голосить и других нанимает для того же... Русские думают, что похороны тем великолепнее, чем

<sup>438</sup> Русский перевод Itineris, 112.

<sup>439</sup> Там же. 46.

<sup>440</sup> Adelung. II, 342.

<sup>441</sup> К сожалению, английское издание было нам недоступно, и мы пользовались русским переводом в Чтениях, 1846, I, 7.

больше женщин голосит... Женщины жалобным голосом кричат: “Ах ты, моя душенька, милый мой, зачем ты меня покинул? Не я ли тебе во всем повиновалась? Не пеклась ли я о твоём доме? Не рожала ли я тебе детей-красавцев? Уж у тебя ли не всего было вдоволь?” Или так: “Тебе ли было умирать? Жена у тебя красавица. Дети прекрасные. Всякого добра у тебя было много. Вдоволь платья и водки”».

«Как скоро кто умрет, так отворяют окно, ставят чашу со святою водою, чтобы душа покойника в ней купалась, и блюдо с кашею в головах мертвого, для того, чтобы он утолил голод, готовясь к долгому пути. Потом надевают на ноги покойнику черные сапоги, кладут ему в рот несколько копеек, а в руку дают письмо (от митрополита) к Николаю чудотворцу, в котором описаны жизнь и поведение покойного.

Тем, которые умерли без покаяния, соборования, отказываю в христианском погребении. Убитых или замерзших привозят в Земский Приказ, куда эти и многие подобные случаи относятся, и там выставляются тела на три или четыре дня. Если сыщутся какие-нибудь родственники или знакомые, то они их увозят; в противном случае тела отсылаются в большое подземелье со сводами, которое называется Божьим домом. Там складывают от ста до двухсот трупов и оставляют до весны, а весной приходят попы, погребают их и засыпают землею.

30 дней после погребения родственники приходят читать псалтырь над могилою, выстроив небольшой шалаш из рогож, чтобы защититься от непогоды».

Несколько выше (русский перевод, с. 2) Коллинс упоминает о праздновании Троицына дня: «Пол церкви устлан ветвями клена; русские расprostираются на эти ветви. Они уверены, «что Святой Дух нисходит на эти места». (XXV)

Голландец Йене Стрюйс (или Jans Janszoon Straus) (умер в 1694 г.), специалист по морским делам и путешественник, приехал в 1668 г. в Россию по делам своей специальности. В своем описании путешествия, изданном сначала на голландском языке и переведенном потом на другие языки (француз-

ское издание называется *Voyages en Moscovie*, 1683), Стрюйс описывает великорусский похоронный ритуал<sup>442</sup>:

«Когда кто-нибудь умрет, родные и соседи собираются у покойника и оплакивают его. Здесь каждый приветствует покойника и спрашивает, по какому случаю он умер: разве у него не было пищи и одежды, и что побудило его поступить так равнодушно? Когда окончат причитания родители, тогда в свою очередь приближается и жена и начинает роль с того, что делает вид, будто оцарапывает себе лицо; затем беснуется, хохочет, приходит в отчаяние и тем более притворяется огорченною, чем менее выказывала нежности к живому мужу. Она время от времени спрашивает его, почему покинул ее: не потому ли, что она не довольно красива, недостаточно нарумянена, или не вполне удовлетворяла его прихоти, или ему недоставало водки? В то время, когда так причитают над покойником, одни слуги бегут за святой водой, наливают ее в тазы; другие наполняют блюда мукою и многими съестными припасами, расставляемыми на окнах дома для того, чтобы душа покойника, выходя, могла взять в дорогу того, чего пожелает. Снабдив покойника провизией, которая, по их мнению, ему необходима, посылают благодарить священника... затем обливают тело и, надев рубаху и красные башмаки, кладут его в гроб, сделанный неискусно из древесного ствола. На другой день священники относят его в церковь, где он остается в течение нескольких дней до погребения... Кто же умрет без этого (т.е. соборования) или насильственной смертью, или замерзнет... то над покойником не причитают и с честью не погребают, а относят в Земский Приказ: так называется площадь, где в течение 3–4 дней могут требовать его выдачи... по истечении срока тело относят за город и вместе с двумя-тремястами замерзших в ту же зиму бросают в большую яму, Московскую богадельню. Эта яма остается открытой до сильных жаров. Тогда священники приходят туда прочесть несколько молитв и бросить немного земли.

<sup>442</sup> Русский перевод фр. издания напечатан в журнале *Русский Архив*, 1880, I, 1 и сл. Приведенное место относится к с. 51–53.

На пути из дому в церковь тело длинной вереницей сопровождают священники, из которых одни несут зажженные свечи, другие идут с образами, а некоторые — с кадилницами, посредством которых, как утверждают, изгоняются бесы... Они (т.е. родные покойника) начинают и оканчивают причитать все вместе и таким образом приходят к могиле. Когда священники кончат, родственники один за другим целуют гроб и прощаются с усопшим... Наконец, опускают его в могилу лицом к востоку, и как только начинают засыпать землею, все ... спешат в дом покойника, где едят и пьют с таким веселым и довольным видом, как будто в этот день они видели только приятные зрелища. Пир начинается раздачей овсяного хлеба, называемого кутьей (*kutia*), от которого каждый ест комок, крестясь и подымая взоры к небу. Первая четверть часа проходит довольно сдержанно, затем становятся разгульнее и доходят до того, что забывают, по какому поводу они собрались». (XXVI)

Рассказ секретаря посольской миссии Адольфа Лизека (Adolph Lyseck) о посольстве от императора римского Леопольда к великому князю Алексею Михайловичу в 1675 г. (*Relatio* его напечатано в *Salisburgi*, 1676) содержит краткое описание московского похоронного обряда<sup>443</sup>:

«Умерших, обмывши, одевают в чистое белье, и к гробу призывают плакальщиц, которые жалостливо вопрошают покойника, зачем он умер, когда в доме довольно хлеба, меду, водки и всего прочего. Мы сами видели, как жены бросались в могилы к своим мужьям и готовы были с ними умереть, но оставались там только до тех пор, пока не начинали зарывать покойника. Смешно было смотреть, как быстро выпрыгивали из могилы те самые жены, которые только что хотели с мужьями своими умереть. Вот что значит обманчивость женских слез».

<sup>443</sup> За неимением латинского оригинала мы вынуждены были воспользоваться русским переводом, помещенным в Журнале Министерства Народного Просвещения, 1837, XVI, № 11, 327. Приведенное место напечатано на с. 389.

Энгельберт Кемфер (Engelbert Kaempfer, 1651–1716), секретарь миссии шведского посольства в России, написал в 1683 г. «*Diarium itineris ad aulam Moscoviticam*». В нем содержится краткое описание похоронной процессии, которую видел автор<sup>444</sup>. Покойная была самоубийцей:

«Die Leiche lage in einem rudi ligno, quales hie in suburbiis pro funeribus venales prostant in magna copia, auf einem Ackerwagen. Hinten nach auf gleich so einem Wagen fuhren ejulantes atque ficto sonitu plorantes 5 foeminae, nach diesen vulgus vicinorum, intervallim, vel consanguineorum. Dieser Mensch wurde auf den Acker geführt, hatte sich selbst erhengt, weil sie von ihrer Schwester zu hart gehalten wurde»\*.

Иоханн Георг Корб, который сопровождал Игнаца Христофа фон Гариента и Раля в качестве секретаря во время его посольства в Россию в 1698–1699 гг. (посланного императором Леопольдом I), рассказывает в своих путевых заметках «*Diarium itineris in Moscoviam*» (Viennae 1700)<sup>445</sup> о русских обычаях погребения<sup>446</sup>: XXVII

«Они нанимают женщин равно суеверных, как и нечестивых, которые с купленными воплями проводят тело покойника. В гроб кладут препоручительное письмо к св. Николаю, которого считают привратником рая ... Когда уже труп предан земле и

<sup>444</sup> Wir benutzen einen Auszug, den *Adelung* (Augustin Freiherr v. Meyerberg. S. 360) veröffentlicht hat. — Мы используем отрывок, опубликованный *Adelung* (Augustin Freiherr von Meyerberg. S. 360) (нем.).

\* «Труп лежит в деревянном гробу из неструганных досок; каковые (гробы) здесь в пригородах в большом изобилии выставляются на продажу для похорон. Позади на такой же телеге ехали вопящие и с притворными рыданиями плачущие пять женщин, после них народ — соседи вперемишку с родственниками. Этого человека отвезли на пашню, она повесилась, потому что с ней плохо обходилась сестра» (нем. и лат.).

<sup>445</sup> *Adelung*. Kpit. — lit. Übersicht II, 398.

<sup>446</sup> Русский перевод этой редкой книги напечатан в «Чтениях...», 1867. Приведенное место находится на с. 271.



пред самым совершением погребения нанятые женщины выражают скорбь пронзительными воплями и с громкими причитающими, по языческому обычаю обращаются к умершим: «Зачем они умерли, зачем так скоро покинули милых жен и любезнейшее потомство? В чем нуждались, в пище ли, в напитках ли?» Потом приносят на гроб разные кушанья, которые и разделяют между нищими, обыкновенно в огромном множестве стоящими около гроба. Таковую раздачу пищи, из любви и нежности к усопшим, повторяют несколько раз в год».

Голландский художник Корнелий де Бруин (Corneille Bruyn) путешествовал в России во времена Петра Великого, точнее сказать — между 1701–1703 и 1707–1708 гг. В своем сочинении (Cornelis de Bruyns, Reizen over Moscovie, door Persie en Indie. Amsterdam, 1711) он м.пр. описывает празднование Семика, т.е. четверг перед Троицей, в Москве<sup>447</sup>: (XXVIII)

«В этот день несколько священников отправляются рано утром к известной яме или колодцу, куда бросают убитых на большой дороге или так где-нибудь, а также и тех, которых казнили смертью по суду... Колодцы эти, числом 3 или 4 в окрестностях Москвы, засыпаются затем землею ежегодно, а на следующий год вырывают новые, что обыкновенно делается накануне праздника».

О праздновании Троицына дня рассказывает в своих записках «En Rejse til Rusland under Tsar Peter» датский посол Юст Юль (Just Juel), (XXIX) который был в Москве в 1709–1711 гг. при дворе Петра Великого, следующее<sup>448</sup>. В Троицын день

«священник роздал всем бывшим в церкви... пучки зеленой листвы. .. По окончании обедни в полдень девушки, увенчанные

<sup>447</sup> Русский перевод напечатан в Чтениях, 1872; приведенное место напечатано в выпуске I. С. 64.

<sup>448</sup> См. русский перевод этого сочинения в Чтениях, 1889, III, 329.

зелеными венками, распевая песни, сошлись с обоих концов села на мост, ведущий через Нару. Отсюда с криком и гиканьем они побросали свои венки в реку и затем с песнями пошли обратно в село... Это делается всякое воскресенье, пока есть зелень, чтобы узнать, которая девушка первая заболевает, умрет или в других отношениях будет несчастна. Бедствие постигнет ту, чей венок первый погрузится в воду».

Шведский полковой пастор Хенрик Седерберг (Henrik Sederberg), который проживал в России в 1709–1718 гг. как военнопленный, оставил после себя записки, в которых описывает религию и нравы русских. Заимствуем из них следующие места, посвященные описанию русального праздника и похоронных обычаев<sup>449</sup>:

«21 мая они празднуют особенным образом. Они ходят в зеленые рощи и плетут из травы или зеленых ветвей венки, через которые они целуются, и никто не вправе отказаться от этого.

На третий день по скончании русские кадят мертвые тела, неся гробовую крышку перед покойником. Толпа наемных женщин предшествует покойнику с воплем и плачем... Священник кладет, наконец, между рук покойника пропуск в небо. Затем опускают покойника в могилу головою на восток, после чего обращаются к нему остающиеся после него муж или жена таким образом:

«Ты NN теперь умолк; отчего ты умер, чего недоставало тебе, не было ли у тебя достаточно пищи или недовольно усердно служили тебе? Неужели ты ничего больше не скажешь?» С такими жалобами вся толпа и наемные плакальщики возвращаются, оделив деньгами и мясом бедных, которые с этой целью собрались на кладбище. По возвращении в жилище покойника они так много едят в память его, что никто трезвым домой не уходит.

<sup>449</sup> Русский перевод рукописного шведского оригинала помещается в Чтениях, 1873. II. Приведенные места напечатаны на с. 33–35.

В продолжение 6 траурных недель читает назначенный поп над могилой некоторые псалмы Давида, или из Нового Завета, для успокоения усопшей души.

Только с начала весны они рассыпают цветы, шелк и воск вокруг могилы и кладут кругом мясные блюда, которыми часто пользуются попы с нищими».

Автор исторического сочинения «*Lituanicarum societatis Jesu Historiarum libri X*» Ст.Ростовский (StRostowski, 1711–1784), рассказывая о древней религии литовцев, о том, как они «*mortuis dapes anniversariis diebus ad tumulos conferebant*» и т.д., с подробностями поминального пира, прибавляет, что те же обычаи сохранились у соседних русских<sup>450</sup>:

«*Rutenorum plebes, quae hie degunt promiscue, ad tumulos similiter cibos afferunt. Illud quoque splenem ipsis etiam agrestibus hodie movet recordantibus, fuisse aliquando superstitiosos adeo majores suos... ut nihil occiperent, adirent nihil prius, quam propitiassent genios, rerum ipsis humanarum praesides*»\*.

<sup>450</sup> Мы пользовались изданием *Joh. Martinov'a* (1877). С. 112. Первое издание вышло в Вильне в 1768 г., ср.: *Brückner* в *Archiv für slavische Philologie*, IX, 33.

\* «Простой народ рутенов, которые здесь живут сообща, приносит пищу к могильным курганам. Это также еще раздражает в наши дни крестьян, вспоминающих, что некогда они были до такой степени суеверны по отношению к своим предкам, что ничего не начинали, ни к чему не приступали прежде, чем умилоостивят духов-покровителей, охраняющих их человеческие дела» (лат.).

# ДОПОЛНЕНИЯ

## О БОГАХ ЛЕТОПИСИ

1. **Перун.** Хотя более древние источники не сообщают, что за божество скрывается в часто упоминаемом в них Перуне, не вызывает сомнения, что под этим названием подразумевается одушевленная и демонизируемая гроза. К этому заключению можно прийти уже на основании имени, которое имеет, по-видимому, славянскую звуковую форму и может быть сведено к глагольному корню **per** — «бить», который связывается с суффиксом **-un**, употребительным при образовании имени существительного *nomens agentis*. В соответствии с этим Перун означает «бьющий», «разящий». (I) Кроме того, следует учитывать, что это слово до сих пор сохранилось в польском языке в форме *piogun* — «гроза, гром, удар грома» и (под влиянием польского?) также в белорусском «каб цебя пярун забіў или треснуў!» (ср. с литовск. «*kad tawe perkunas sukkultu!*» *E. Volter*, Литовский катехизис Н. Даукши 101 и XX), «Пярун на ускідки тябе надмахни», Смоленск, губ. (Живая Старина, 1905, III–IV, Прибавления к Журналу Министерства Народного Просвещения, 1846, 18, ср. еще Словарь Даля; *Niederle, Život starých slovanů*, II, I, 97), перунова стрела (*Татур*, Очерк археологических памятников на пространстве Минской губернии, 58, 230, Бессараба, Материалы для этнографии Седелецкой губернии 146: «когда пэрун ударит, то стрила летит в землю», ср. 186), в украинском «перуном спалыло», Труды этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край, I, 22, Каневский округ; перунова стрела, *Булагиев*, Украинский народ в своих легендах, религиозных воззрениях и верованиях, I, 316; не бье перун с первой тучи-облачины, Чернигов, Киевская Старина, 1903, V, 197; убій тебя перун, распространен в Карпатах (Записки Русского Географического Общества по отделению

этнографии, XIII, ч. I, 16) и в словацком (*peronova strela*, рагош «гроза», *Niederle*, там же). В Тверской губернии пирун означает «болезнь», напр., «Охвати тябя пируном» (Этнографический Сборник, I, 245). До последнего времени белорусы считали Гром — Пяруна одушевленным, персонифицированным существом, которое борется с чертями, а также преследует людей, главным образом мужчин (*Романов*, Белорусский сборник, IV, 7, 8). То обстоятельство, что польские историки называют Перуна просто Богом грома, *fulminis numen*, не нуждается поэтому в особом освещении.

Кроме того, название «Перун» сохранилось в ряде восточнославянских топонимов, что свидетельствует либо об известной популярности слова в качестве обозначения грозы, либо связано с распространением культа Перуна: Перун (в Списках населенных мест стоит Перунь) — Новгородская губ., район Устюжна, Перунина пустыня, Перуново — Тверская губ., Весьегонский район и Ржев, Перунов — район Полоцка (*Снегирев*, Русские простонародные праздники I, 14), Перунов — Могилевская губ., Быховский район, Пируны — Новгородская губ., район Старой Руссы (Списки населенных мест), *Perunova hoga* — Жолкевской район, *Pierunowy dział* — на левом берегу Попрада (*Słownik geograficzny* VI, 591, VIII, 15, 184; *Niederle*, 98), ср. на территории Польши — *Piorunka* (две реки и деревня), *Piorunow*, *Piorunowy most*, *Pioruftce*, *Piorunowek* (*Słown. Geogr.*; *Niederle*, там же). Здесь следует привести также ранее упомянутые названия Перуныя рѣнь и Перынь. Последнее встречается и в литературе более позднего времени. *Herberstein* сообщает, что воздвигнутый на месте Новгородского идола монастырь сохранил имя божества — Перунский (с. 138). Этот монастырь довольно часто упоминается под названием монастырь на Перынь или — по другим спискам — на Перуни — в Новгородских летописях, в первый раз — ок. 1386 г. (Новгородская летопись IV, ср. примеч. к русскому изданию *Суворина* произведения *Herberstein'a*, с. 340;

*Макарий*, Археологическое описание церковных древностей в Новгороде I, 423; *Барсов*, Очерки русской исторической географии 203). По *Якушкину*, вплоть до прошлого века в народе монастырь называли Перюньской скит (*Якушкин*, Сочинения, 223). Записанные этим же автором народные предания, рассказывающие об обращении Новгорода в христианство, считают Перуна, чье имя получил монастырь, демоническим змеем, который, как и идол Перун, был брошен миссионерами в реку Волхов (*Якушкин*, там же; *Rožniecki* в *Archiv für slavische Philologie*, XXIII, 477). Другое сказание о Перуне, который якобы стоял на Перуни, было опубликовано *А. Поповым* на основании более позднего хронографа (Изборник славянских и русских сочинений и статей, 443; ср. также: *Живая Старина*, 1895, II, 242, 1899, IV, 537). (II)

Личное имя Перун было распространено чрезвычайно мало. У нас есть только один пример с именем казака из Белгорода — Самошка Перуновъ (1648, *Тупиков*, Словарь древнерусских личных собственных имен, 690).

В этой связи следует подчеркнуть, что в языке финских карел *peruni* означает «черт» (*А. Genetz*, *Tutkimus Aunuksen kielestä*, Suomi II, 17, 84). Это слово, заимствованное из русского, имеет также заимствованную у русских параллель в финском языке — *riigi* «черт». Эти примеры, как и приведенный ниже пример *Perkunas* = фин. *perkele*, показывают, как бывшие языческие боги под влиянием христианства превращались в злых духов. (III)

О том, что Перун как обозначение грозы или, возможно, также в качестве своей мифологической персонификации был известен не только восточным славянам, что его знали и другие славянские племена, свидетельствуют многочисленные названия местностей и личные имена у южных славян, приводимые *Йорданом Ивановым* (Известия отделения русского языка и словесности Академии Наук 1903, IV, 140–174), а также такие старые словацкие выражения, как *parom do teba*, *peronova strela*

ho zabila (*Niederle*, 97) и старое название четверга *perendan*, *peründan* у полабских славян (*Niederle*, 98). С этим согласуется и приведенное выше высказывание *Прокопиуса* о почитании бога грома, возведенного в сан единственного и высшего божества у славянских народов, если только можно было доказать, что мнение греческого автора сформировалось совершенно независимо от его знания древнегреческой мифологии — Зевс как бог грома (ср. также: *Кирпичников* в Журнале Министерства Народного Просвещения 1885, IX, 47). На дохристианскую популярность бога грома у восточных и южных славян может, наконец, указывать очень широко распространенное у этих племен почитание пророка Ильи, который считается самым знатным покровителем погоды; и даже полагают, что он сам производит гром, по-сербски *gromovnik* (ср. *Н. Máchal*, *Nákres slovanského bájeslovi* 24 и след.; *Niederle*, 104; ср. наличие церкви Ильи в Киеве в первой половине X в., с. 32, 33). (IV)

В какой связи находится албанский *perendi* «бог, король» со славянским Перуном, нельзя точно установить (*Niederle*, 100; *Gustav Meyer*, *Etymol. Wörterb. der alb. Sprache* 328, считает, что это слово следует выводить из латинского *imperant*-).

Из восточнославянских литературных памятников — что касается Перуна — являются Летопись и толкования к проповеди *Gregors'a*. Летопись сообщила нам, во-первых, о договорах с Византией, в которых Перун упоминается как божество, которому клялись восточные славяне. Во-вторых, в летописи приводятся интересные детали почитания Перуна в Киеве и Новгороде, хотя их достоверность значительно снижена переработанной литературной формой. Меньшие сомнения вызывают подробности, которые содержатся в сообщениях о разрушении идолов — перунов. Среди них мы встречаем черты, в которых проступает неприкрытая правда. Если судить по толкованиям к проповеди Грегора, почитание бога грома сохранилось вплоть до времени создания этого памятника. (V) Толкование представляет интерес и по другой причине: мы имеем в

виду указание на то, что был период, когда восточнославянское язычество еще не знало Перуна и что до почитания Перуна предметом культа служили другие мифологические существа.

Интересно отождествление Перуна и Перкунаса — литовского бога грома и более поздними летописцами. Эти два имени, действительно принадлежащих аналогичным мифологическим существам, действительно нельзя отделить друг от друга. Культ Перкунаса (у древних пруссов этот гром назывался *perkūnis*; то же значение имеет латышский *perkūns*) упоминается многими древними авторами, которые описывали историю литовцев и их народные обычаи. Характерным для него был всегда горевший огонь в честь бога грома, и о нем например, *Ростовский* сообщает в своей Истории около 1583 года: «*Perkuno ignem in sylvis sacrum, vestales romanas imitati, perpetuum alebant (Lituanicarum societatis Jesu historiarum libri X, издание Мартынова, см. с. 111; ср. Volter, там же, 101 и XXI). О культе Перкунаса сообщает также Dionisius Fabricius, Livonicae hist, compendiosa series, Scriptores rerum livonicarum II, 441: observant quoque hanc consuetudinem in hodiernum usque diem, quando magna est siccitas terrae in defectu pluviae, solent in collibus in densissimas sylvas tonitrua adorare, eique immolare juvenecam nigram, hircum nigrum et gallum nigrum, quibus mactatis ritu suo conveniunt plurimi ex vicinia, ibidem convivantes et potitantes, invocando Percunum, i. e. deum tonitru, omnium primo infundentes craterem cerevisiae, quem ter circum ferentes circa ignem, ibidem excitatum, postremo effundunt in ignem orantes Percunum, ut pluvias fundat et imbres*»\*. Ср. также

\* Дионисий Фабриций. Ливонская история, изложенная в сокращении. Ливонские писатели II, 441:

«До нынешнего дня соблюдается также следующий обычай: когда земля сильно высыхает из-за отсутствия дождей, они имеют обыкновение поклоняться на холмах в густых лесах грому и приносить ему в жертву черную телку, черного козла и черного петуха; когда, по их обычаю, их умерщвляют, со



сообщения *Grunau*, Preussische Chronik 1526, и *Lasicius*, De diis Samagitarum 11, 20 или *Michalonis Litvani*, De moribus tartarorum, litvanorum et moschorum... и *Iohan. Lasicii*, De diis Samagitarum (Basel, 1615) 47; о *Lasicius* см.: *von Grienberger* в Archiv für slavische Philologie, XVIII. По *Ростовскому*, Перкунас был наречен дубом: это благодаря члену ордена в Krozu: exsectae Perkuno, Jovi illi Lituanico, devotae quercus (*Brückner* в Archiv für sl. Ph. IX, 35). (VI) Попутно следует заметить, что имя балтийского бога грома встречается и у соседних финских народов: фин. perkele, perkule (ср. Перкулево как название местечка в губ. Вильна, Списки насел. мест), «черт», эстонское põrgel «черт», põrgu «ад», perckun Nohl «громовая палка» под 1660 г., мордовское ruǵiñe, piǵeñe «гром», ruǵiñe-kev «громовая палка», ruǵiñe-pas «громовой бог» (*Thomsen*, Beröringer mellem de finske og de baltiske Sprog и т.д.; *Paasonen* в Tietosanakirja и т.д., *Mordvalainen mytologia*).

Как объяснить тесную взаимосвязь идентичных по значению названий богов Перун и Перкунас? Пытались найти для них соответствующие параллели и даже общий для имен этих богов источник за пределами балто-славянской языковой семьи. Так, хотели соединить имя Перкунас с различными сходными по звучанию названиями, прежде всего с именем встречающейся в нордической мифологии матери Thors *Fjorgyn*, что сводится к германскому \*fērgunjo, \*fērgunjaz из \*perkúnjâ, \*perkunjos (ср., с другой стороны, готское fairguni «гора»; *von Grienberger*, там же, 14; *Helm*, Altgermanische Religionsgeschichte I, 278; *Borchling* в Prähist. Zeitschrift 1909, 176; *Paul's Grundriss* III, 787 (*Otto Bremer*); *Niederle*, 101; *Иванов*, там же, 144). В родстве Перкунаса с *Fjorgyn* нельзя сомневаться. В пользу этого говорит и общая мифологическая черта:

---

всей окрестности сходится множество людей, и на том же месте они пируют и пьют, призывая Перкуна, то есть бога грома; сперва они наливают допона большую чашу пива (браги), которую трижды обносят вокруг костра, затем выливают в огонь, молясь Перкуну, чтобы он послал дожди и ливни» (*лат.*).

отношение нордической Fjorgun к Thor'у отражается в сообщении Lasicius'ом литовском природном мифе о Percuna tete, mater fullminis atque tonitrui (ср. von Grienberger, там же, 12). К сожалению, источники в том, что касается Fjorgun и ее роли в мифологии соседних с балтийскими народами германцев, слишком ненадежны для того, чтобы составить ясное представление об этих древних культурных связях. Однако у нас достаточно оснований утверждать, что религиозное почитание бога грома у некоторых восточногерманских народов и у их соседей — балтийских племен — имеет важные точки соприкосновения. К этому кругу культа, общего для некоторых восточноевропейских народов, принадлежит и свойственный *части* славянских племен Перун. Вот почему это имя следовало бы также считать чужим заимствованием, в некотором смысле имеющим отношение к Fjorgun — Perkunas.

В пользу его внеславянского происхождения говорят такие параллельные формы, как Pegen (с. 174), Perün (в приведенном названии местности Перюнской скит, со звуком **ü**, который Якушкин характеризует как «средний между **у**, **ю** и **ы**», Сочинения, 233), Porun (с. 304), Porevn (с. 305), названия мест Перынь, Перунь, ср. также perendan, peründan у полабских славян (Niederle, 98) и словацкое Parom. При образовании из **per-** + **-un** эти формы трудно объяснимы (ср. также А.Марков в Этнографическом Обозрении 1908, III, 142). Остается предположить, что Перун первоначально было внеславянским заимствованием, звуковая форма которого при присоединении к местному корню **per-** претерпела народную этимологизацию.

Предполагаемая культурная общность между восточногерманскими и балто-славянскими народами, которая выражалась в поклонении аналогичному божеству грозы и оставила также другие следы (ср. ранее приведенное заимствованное слово «блутити» из blóta), (VII) должна иметь сравнительно большой возраст. То, что она имела место еще до разделения восточных и южных славян, можно доказать на основе рас-

пространения имени Перун у южных славян. Оно находится в тесной связи с теми влияниями в культуре и в политической жизни, которые ведут свое начало от восточногерманских племен, прежде всего, от готов. Как уже упоминалось, эти влияния прослеживаются на огромной территории между Черным и Балтийским морями, к востоку от устья Вислы, до V в. до н.э. (с. 5–6). О следах этой чужой культуры и об истории заселения упомянутых территорий в общем есть сведения у Arne (Det stora Svitjod 4 и сл.).

Позднее, в IX и X вв., восточные славяне, как было сказано выше, были подвержены, особенно в важнейших центрах политической жизни, северогерманскому влиянию. Что касается культа Перуна, мы уже раньше выразили поддержку высказанному Rożniecki'm предположению, что обычай варяжско-русских князей клясться Перуном по истокам следует рассматривать как скандинавский; в качестве образца им мог служить нордический бог главной клятвы Thor (с. 37; ср.: E.H.Meyer, Mythologie der Germanen, 290). Утверждение Rożniecki-ого, что сильно развитый нордический культ Thor'a значительно и плодотворно повлиял на развитие древнего культа Перуна и в других смыслах (там же, 518), по нашему мнению, также вполне приемлемо. Это видно прежде всего из факта, что в Киеве и Новгороде — двух центральных пунктах норманнского влияния во времена правления Владимира существовали идолы Перуна, которые, по всей видимости, имитировали характерные для скандинавского севера деревянные изображения Thor'a, украшенные золотом и серебром (Rożniecki, 513). С другой стороны, мы знаем, что северные германцы повсюду, куда бы они ни приходили, привозили с собой изображения богов (Mogk в Paul's Grundriss 398). О деревянных изображениях богов древних скандинавов см.: Mogk, там же, 356, 397, 398; Axel Olrik, Nordisk Aandsliv 26; E.H. Meyer, там же, 316, 318; Helm, там же, 225; ср. Snorre Sturlasons Heimskringla 69. Чаще всего изображали образ Thor'a

(*Е.Н. Meyer*, там же, 318). Можно установить и другие точки соприкосновения между Тором и Перуном, из чего можно заключить, что некоторые черты, свойственные культу Thor'a, были искусственно перенесены на Перуна. Так, Thor был повсюду в Скандинавии самый верховный и важнейший, больше других почитаемый бог, выдвигаемый на первое место, «*potentissimus deorum*» (*Adam von Bremen*) (*Mogk*, там же, 330, 354, 356; *K. Krohn*, *Skandinavisk mytologi* 73; *R. Meyer*, *Altgermanische Religionsgeschichte* 286; *Golther*, *Handbuch der germanischen Mythologie* 255). Ему приносили жертвы. В одном из храмов в Гудбрандсдале находилось изображение Thor'a, которому каждый день приносили четыре хлеба и мясо (*Mogk*, 398; ср. *R. Meyer*, там же, 435). Его неумное обжорство подчеркивается (*R. Meyer*, 289, 291; *Е.Н. Meyer*, 347). Ср. ироническое выражение [жителя] Пидблянина «*Pidjblja*». Главной жертвой была, как правило, государственная жертва (*Mogk*, 390). Примеры человеческих жертвоприношений в Скандинавии весьма многочисленны. В жертву приносили даже сыновей и родственников, так как ценность жертвоприношения повышалась в зависимости от стоимости человеческой жизни (*Е.Н. Meyer*, 335–336, ср. *Golther*, 549, 563). Тора просили о победе в битве (*Mogk*, 356) и после победы ему приносили главным образом человеческие жертвы (*Е.Н. Meyer*, 358, *Mogk*, 388). Король одновременно был священником по жертвоприношениям (*Mogk*, 399). В честь Thor'a сооружались многочисленные храмы. На всем севере около 1000 г. ни один бог не имел столько храмов, как Thor (*Е.Н. Meyer*, 348; *Mogk*, 356). Ср. приведенное выше предание об Olav'e Tryggvesson'e. Согласно *Saxo*, Thor был вооружен булавой (*Golther*, 264). Ср.: булава в руке новгородского идола — Перуна. О Thor'e часто рассказывалось в народных преданиях. Его изображение однажды так заколдовали, что из идола заговорил злой дух (*Golther*, 259). Ср.: выражение Новгородской хроники: и в то время вшелъ бѣаше бѣсъ въ Перуна и нача кричати. Thor вступает в конф-

ликт с христианскими миссионерами. Разбить его изображение и сжечь его означало победу христианства. Он исчезает в воде; он оплакивает падение язычества (*Golther*, 260, 261). Ср. продолжение приведенного выражения новгородского летописца.

Норманнское влияние проявляется еще, как утверждают некоторые ученые (*Rożniecki*, 485), в примере стодь «идол, бог» (Владимирская губерния и в арго нищих, ср.: *Буслаев*, Исторические очерки, I, 195 и Словарь *Даля*) из древнешведского *stop, stup*, исл. *stod* «втыкать», «опора». (VIII) О колоннах и столбах в качестве культовых объектов и изображений богов ср.: *Rożniecki*, там же; *Meringer* в *Indogerm. Forschungen*, XVII, 159, XVIII, 277, XIX, 444; *Feist*, *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, 335; *Berneker*, *Slav. etym. Wb. s. v. Balvanъ*. (IX)

**Волос.** Наряду с Перуном, в договорах, как мы видели выше, упоминается в качестве бога, которым клянутся, Волос — «скотий бог». Из ряда старых летописей, которые опираются на исторические труды Нестора и в которых вместо Волоса упоминается имя св. Власиуса, рус. Власий и Влась, становится ясно, что звучащие одинаково Волос и Власий — по мнению летописцев — могли заменять друг друга как два идентичных имени. В соответствии с этим Волос можно было бы объяснить как народную форму христианского Власа. Из того обстоятельства, что в перечне богов, учрежденном Владимиром, Волос отсутствует, можно заключить, что летописцы, которые впоследствии интерполировали имена богов, не считали Волоса настоящим языческим богом. Сообщение одной из редакций Жизнеописания Владимира о том, что в Киеве был идол — Волос, было придумано позже и не соответствует действительности.

Чтобы объяснить звуковое соответствие Волоса и Власия — Власа в летописях, мы сначала приведем ряд личных имен и топонимов, которые убедят нас в том, что вплоть до

XVII в. Волос вместо Влас как христианское имя употреблялся даже священниками (ср. древние краткие формы Егор, Макар, Григор). В Первой Новгородской летописи по так называемому синодальному тексту XIII–XIV вв. под 1187 г. упоминается игумен по имени Волос монастыря Антония: преставися игуменъ Моисѣи у святыя Богородиця Антонове манастири, и поставиша на мѣсте его Волоса. Другой священнослужитель, которого звали Волос, упоминается в юго-западных русских грамотах в 1565 г. (Тупиков, там же). Это имя, как следует из материала, собранного Тупиковым, было очень распространено и в других кругах населения, например, Волось Блудкиничъ, который в 1230 г. был убит в Новгороде, и Нестерь Волось, крестьянин из Владимирав 1601 г., см.: Тупиков, «Волос» и с. 507; Морошкин, Славянский именослов 47; Соболевский в Сборнике И. Академии Наук т. 88, 250; Ляпунов в Archiv für slav. Philologie IX, 315; Rożniecki, 517. В Новгородских летописях довольно часто упоминается также Волосова улица. Она получила свое название от находящейся на ней церкви св. Власия, ср., напр., под 1163 г.: священствовалъ у церкви деревяной у Власіа священномученика, на Волосовѣ улицы. В копии летописи (Полное собрание русских летописей III, 215) вместо Волосовѣ стоит Власовѣ. Под 1407 г. в III Новгородской летописи: «поставиша церковь каменну св. священномученика Власія, на Волосовѣ улицы». Вместо Власія стоит в одной из копий (Новгородские летописи, с. 251) Власа. Ср. также I Новгородскую (летопись) под 1348 г. Вблизи Владимира находился раньше Волосовъ монастырь (Буслаев в Сборнике Академии Наук XLII, 255; К. Тихонравов, Владимирский сборник 110). Этот монастырь дал название лежавшей неподалеку деревне Волосово (Тихонравов, там же, 111). Название населенного пункта Волосово можно встретить в России повсюду, см. Списки населенных мест, Олонецкая губерния, Пудожский и Каргопольский уезды; Волосовский погост как название двух церквей, Московская губ., Клинский и Серпуховской уезды,

Калужская губ. — три раза, Костромская губ., Буйский уезд, Владимирская губерния — трижды, Петроградская губерния — пять раз, Рязанская губерния — пять раз, Псковская губерния — четыре раза, Тверская губерния — девять раз, Смоленская и Ярославская губернии — пять раз, Могилевская губерния — дважды, Витебская губерния и уезд, Новгородская губерния — шесть раз, Вологодская губерния — три раза. В Писцовых книгах, издаваемых Императорским Русским Географическим Обществом, I, в Указателе название Волосово встречается много раз. Ср.: *Вс. Миллер* в Критическом обозрении 1879, № 3, 26; *Погодин* в Живой Старине 1911, 426; *Соболевский*, там же, Воляняне; *Архимандрит Николай*, Историческо-статистическое описание Минской епархии 233: село Волосовичь, Минская губ., Бобруйский уезд, Записки Императорского Географического Общества по отделению этнографии XIII, Кн. 1, 16: Волоское в округе Берег — Угоча. Наряду с Волосово также часто встречается название Власово, Власовская, Власьевская, см. Списки насел. мест, Олон., Нижний-Новг., Моск., Костр., Вятка, Воронеж, Владимир, Петрогр., Псков, Тверь, Смол., Тула, Яросл., Витебск, Новг., Вологда, Арханг., Писцовые книги и т.д.

Святой Власий, который согласно приведенной копии рукописи, также назывался Власом, до сих пор известен в народе под этим старым именем: Влас у великороссов в Восточной Сибири (Записки Географического Общества по отделению этнографии XXXVI, 57); Улас на Воляни и в Киевской губ. (Живая Старина, 1895, 1, 43; *Зеленин*, Описание ученого архива Императорского Русского географического Общества II, 615), Увлас в Туле (Этнографическое Обозрение, 1897, III, 188; ср.: *Богданович*, Пережитки древнего мирозозерцания у белорусов, 98). К этой форме сводится *Valassi* олонечских карел. Этому св. *Valassi*, в честь которого была названа часовня, в Вителе в его день приносили перед часовней в жертву быка — для процветания скота (*Varonen*, *Vainajainpalvelus*, 345).

Форма Влас, по-видимому, была заимствована восточными славянами от болгар. У последних она (Власъ) употребительна до сих пор (Шишманов, в Сборнике за народни умотворения, наука и книжнина IX (София, 1893, 530 и сл.).

Св. Власиус, епископ Себастьянский в Каппадокии, умерший как мученик в правление Лициниуса ок. 316 г., относится к самым популярным святым как в католической, так и в православной церкви. Он до сих пор почитается в некоторых местах, в том числе как покровитель скота. Почитание основывается на его житии: согласно легенде, во время преследований к нему приходили дикие звери, чтобы получить от него благословение и здоровье; кроме того, о нем сообщается, что он вернул какой-то вдове ее единственного кабана, которого украл волк, а на пути к месту суда вылечил больных людей и домашних животных (Барсов, Слово о полку Игореве, I, 356; Алексей Попов, Влияние церковного учения и древнерусской письменности на миросозерцание русского народа, 112; Калининский, Церковно-народный месяцеслов на Руси, Записки Географического Общества по этнографии, VII, 363). Этого святого как покровителя скота почитали уже византийские греки; писатель X в. Иоанн Геометр называет его  $\beta\omicron\delta\upsilon\ \phi\rho\omicron\upsilon\rho\omicron\varsigma\ \mu\epsilon\gamma\alpha\varsigma$ ; для него также характерен эпитет  $\beta\omicron\upsilon\kappa\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$  (Соболевский, там же 252; Niederle, 113). В византийских молитвах он также выступает как покровитель скота (Записки Императорского Новороссийского Университета, ХCVIII, 1904, 73; ср.: Алмазов, Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры (Одесса 1901), 71; Христианское чтение, 1877, IV–IV, 446). На старых иконах в России его изображали в окружении лошадей и рогатого скота (Калинский там же; Попов, там же, 113; ср. Этнографическое Обозрение, 1906, I–II, 79). В Средние века в Германии он считался покровителем пастухов (Шишманов, там же, 526). Еще в наше время немцы считают его покровителем скота: в день его именин в Бадене скот кропят священной водой, а лошадей одаривают (Sartori, Sitte und Brauch, III, 87;



но *Birlinger'y*, ср.: *K.Krohn*, *Suomalaisten runojen uskonto* 194, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XIV, 432). О почитании его как покровителя скота во Франции см.: *Louis Du Broc de Segange*, *Les Saints Patrons des corporations et protecteurs* I, 103, и след. В Англии он известен как покровитель торговцев шерстью (*Шишманов*, там же). У финнов его имя капризом народной этимологии было превращено в *Pullukka*, *Pulletar* (ср. *pullakka* «надутый» и немецкое народное производное *Blassius'a* от «blasen» (дуть); поэтому *Blassius* считается покровителем мельников на ветряных мельницах и музыкантов, играющих на духовых инструментах (*Zeitschr. d. V.f. Vk.* XVI, 432), и его называют святым покровителем скота (*K. Krohn*, там же; ср. *V.I. Mansikka* в *Живой Старине* 1916, 207). Защитником скота у славян его почитают болгары, сербы, чехи и особенно восточные славяне (*Калинский*, 287, 288; *Niederle*, 113). По представлениям болгар, св. Влас защищает скот от болезней и диких зверей (*Каравелов*, *Памятники народного творчества болгар*, I, 185; *Шишманов*, там же).

Очень богатый материал дает нам в отношении культа Власиуса восточнославянская фольклорная литература. Святой повсюду почитается как покровитель домашних животных, особенно рогатого скота. Наряду с Христом, Матерью Божьей и св. Николаем у белорусов он выступает как важнейший выручатель из беды у крестьян (*Материалы для географии и статистики России. Смоленская губерния*, 288, ср. 270). Часто его называют просто «скотский бог» и «бог коров» (*Сборник Харьковского Историко-филологического Общества*, XVII, 74, *Купянский уезд*; *Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии* XXX, *Труды этнографического отдела*, V, № 1, 188, *Архангельская губ., Шенкурский уезд*, там же, XI, № 1, 40, *Вологодская губ., Харьковский Сборник*, VII, 438, *Купянский уезд*, *Древности, труды Московского Археологического Общества*, VII, 230, *Олонецкая губ., Этнографическое обозрение*, 1896, II–III,

198, Рязанская губ.). Теми же атрибутами иногда наделяются св. Фрол и Лавр (Труды этнографического отдела, I, 188, Шенкурский уезд). Со своей стороны, скот называется «род Власиевский» (Калинский, там же, 362). Дом того, кто отмечает день Власия 11 февраля, никогда не обеднеет, утверждает народ в Вологодской губернии (Труды этнографического отдела XI, I, 40). В его честь в этот день в церкви и дома в стойле читают молитвы за процветание скота, в защиту от болезней и злых зверей, а скот опрыскивают святой водой и окуривают (Харьковский сборник, I, 74, VII, 438; В.Иванов, Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии, I, III, Харьковская губ., Сборник Харьковского Историческо-филологического Общества, там же; Терещенко, Быт русского народа, VI, 37; Зеленин, Описание рукописей ученого архива Императорского Русского Географического Общества, II, 615, Киевская губ., Филологические записки 1888, 26-27). В некоторых местах во время службы коров гонят к церкви и там читают молитвы (Этнографический сборник I, 215, Воронежская губ.: там же V, 104, Курская губ.) Иногда женщины приносят в церковь масло или печенье как жертвоприношение святому (Сахаров, Сказания русского народа, Народный дневник (1885) 24, Вельский уезд Вологодской губ., Труды IV археологического съезда II, 65, Пензенская губ.; Снегирев, Русские простонародные праздники, III, 156, Олонецкая губ.). Отсюда поговорка «у Власия и борода в масле» (Даль, Пословицы русского народа VII, 132). В некоторых местах Белоруссии в день Власия устраивают лошадиный праздник (Богданович, Пережитки 68): воздерживаются от работы и дают лошадям корм лучше обычного.

Св. Власия просят о помощи не только в его день. Во время падежа скота проводят плутом борозду вокруг деревни и носят его икону, называя при этом имя святого (Этнографический сборник VI, Библиография 63, Орловская губ., Живая старина 1898, II, 205, Рязанская губ.; Снегирев, там же, 156, Этнографическое обозрение 1897, III, 188, Тульская губ.). Если скот

заболевает или грозит эпидемия скота, к нему обращаются с молитвой, его икону выставляют в хлеве или обносят ее вокруг больного скота (Максимов, Нечистая сила 345, Пензенская губ.; Этнографическое обозрение, 1901, IV, 126, Пошехонск; Терещенко, там же; Этнографическое обозрение, 1892, I, 184, Вологодская губ.; Калининский, 363; Труды этнографического отдела, V, ч. 1, 188, Шенкурск). В Шенкурске коров во время эпизоотии водили к церкви Св. Власия (Снегирев, там же, 157). Его икона, которую держат под крышей хлева, защищает скот от напастей (В. Иванов, там же, 460, Харьковская губ.). В его честь недавно в Орловской губернии на глазах у всей общины забивали молодых волов.

В то время, когда после жертвоприношения конечности вола зарывали в землю под хлевом, возносили молитвы Власию за здоровье скота (Записки Географического Общества по этнографии II, 32). Прежде чем летом выгонять скот на пастбище, также молятся Власию (Харьковский сборник VII, 438, Купянский уезд, Записки Географического Общества по этнографии XXXVI, 58, Иркутская губ.). О других деталях почитания Власия см.: Снегирев, 157, 158; Афанасьев, Поэтические воззрения славян на природу III, 485 et passim; Веселовский, Разыскания в области русского духовного стиха VIII, 317; В. Миллер, Очерки арийской мифологии 267, 268; Петрушевич, Общерусский дневник 27, 41; Federowski. Lud białoruski I, 371, Воронежский литературный сборник, I, 352; Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, XXXVII, II, 38; Записки Географического Общества по этнографии, XXXVI, 57; там же, II, 32; Труды этн. отд., XI, I, 40; Сахаров, там же, 24, 25; Этнографическое обозрение, 1900, IV, 87, 1906, I–II, 79).

Как видно из приведенных примеров, почитание св. Власия как защитника скота глубоко укоренилось в народных верованиях восточных славян. Оно проникло к ним из Византии, где оно уже встречалось нам раньше, через посредство южных славян. У болгар этот святой был известен под именем Влас.

Его народное восточнославянское название Волось было образовано по аналогии с теми многочисленными случаями, где церковнославянское **ла** соответствует восточнославянскому **оло**, как, например, глас — голос, влас — волос, клас — колос (ср.: *Ляпунов* в *Archiv f. si. Phil.*, IX, 316; *Шишманов*, там же). По звучанию форма Волос, которая в Древней Руси употреблялась наряду с официальным Власием (Βλάσιος), таким образом, соответствует древнеболгарскому Власъ.

Выведение Волоса из Βλάσιος — не ново; уже раньше теоретически это признавалось вероятным, ср.: *Niederle* 113; позднее *Шишманов* особенно подчеркнул ту роль, которую в этом преобразовании сыграла так называемая народная этимология. (X)

Как известно, христианство проникло к восточным славянам еще до его официального введения Владимиром (в Киеве ок. 940 г. была церковь Ильи и среди людей Игоря встречались христиане). Его первые следы — помимо узкой прибрежной территории на Черном море, которую занимали греческие колонии, — встречаются уже в IX в. Несомненно, легенды о популярных святых и чудотворцах могли найти путь к языческим восточным славянам еще раньше. Таким образом, последние уже достаточно рано узнали покровителя скота Власия, по-болгарски — Власа, и стали почитать его под именем Волоса как «скотья бога». Аналогичные процессы встречаются довольно часто в истории распространения христианства. *Шишманов* справедливо указывает на пример св. Николая, который почитается в России неславянскими языческими народами как помощник в несчастье, а самоеды молятся ему даже как богу (там же, 528). Как языческий бог выступает тот же самый «Mikola», Mikola-torēm «Микола — бог» и в мифологии финно-угорских народов югра: ему приносят в жертву оленей и лошадей, и он должен состоять в родственных отношениях с местными богами (*Karjalainen, Jugralaisten uskonto*, 236, 254, 331). К нему обращаются в случае беды и язычники черемисы, которые причисляют его — под именем Mikola — jumä-«Микола-бог» к своим

собственным богам (Этнографическое обозрение, 1904, II, 99, ср. I, 74; *Holmberg, Tschermisien uskonto*, 91). Святым русской церкви черемисы вообще приписывают большую мощь, чем собственным богам. В случае крайней нужды они молятся им, употребляя слово *jumä* «бог», напр., *Pokro-jumä* (русс. Покров, Этнографическое обозрение, 1904, I, 74, 99).

О чрезвычайной популярности Николая в Древней Руси свидетельствуют, среди прочих, *Paul Oderborn* (*Rossos omnes S. Nicolaum tanquam Deum adorare; hunc namque Deum esse tutelarem omnium Rossorum\**) и анонимный автор *Nouveau Voyage du Nort* в XVII в. (Записки Московского Археологического Института, XV, 165: «те, кто живут на Севере, в Архангельске, Коле на Кольском полуострове и т.д., не знают другого бога, кроме Св. Николая, который, по их мнению, господствует во всем мире»). (XI)

Следует еще упомянуть, что русские святые Фрол и Лавр, которые слывут покровителями лошадей, зачислены в разряд богов языческих вотяков и мордвин: когда у вотяков заболевает скот, «Флору» приносится кровавая жертва (Этнографическое обозрение, 1909, IV, 32). Флором — Лавром называется у них «скотский бог» (Живая Старина, 1903, I–II, 56). У мордвин «Флор — Лавр» считается покровителем лошадей, а Св. Анастасия — покровительницей скота (согласно устному сообщению покойного *Х. Паасонена*).

Раньше мы пришли к заключению, что на территории южных славян Волос был произвольно превращен в Велес и что это изменение базируется на одинаковом звучании со славянскими названиями Ваала Вель, Велось, ср. *Velias, Vēļos*, (289, 290, 284, 285). Но мы думаем, что теперь мы можем пойти дальше и утверждать, что Велес возник совершенно независимо от Волоса. Велес, которого следует отделять от Волоса, по-ви-

\* «(Все русские почитают святого Николая [Чудотворца], как Бога; [полагают], что он в самом деле Бог, защитник всех русских)» (*лат.*).

димому, точно соответствует упомянутому Вѣлос; Велесом именовали Ваала. Для обоснования этого предположения нам служит следующий материал. В одной из русских компиляций византийского хронографа, так называемом Еллинском летописце, есть глава под названием «О Ангенорѣ и Велесѣ». Под Велесом здесь поминается мифологический Belos, греч. Вѣлос, сын Посейдона и Либии (А. Попов, Обзор хронографов русской редакции I, 17, ср. G. Krek в Archiv f. si. Pril. 1, 151); это место восходит к Хронике Йоанна Малалы. В древнеславянском переводе Хроники Георгия Амартола слово Вѣлос переводится как Виль (В. Истрин, Книги временные и образные Георгия мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе, Петроград, 1920, с. 36). Виль — опять же обычная славянская форма Ваала (напр. у Истрина, 190). (XII) С другой стороны, слово Велес в значении «черт» мы встречаем в чешских текстах XV и XVI вв., например, в переводе книги Иисуса сына Сирахова (Niederle, 114). В одной из песен XV в. оно упоминается в форме Vele (Niederle, 114). По интересному примечанию священника, который приводит эту песню в своей проповеди, это Vele должно было быть отзвуком Baal: «Bohemi cum adhuc erant pagani B eel adorabant et propterea nescientes eum nominare dixerunt: **Vele, vele, stoji dubec prostřed dvora**, quern adhuc eorum imitatores decantabant»\*.

Поэтому мы вправе утверждать, что Велес был одним из древнеславянских обозначений библейского Ваала и что восточные и западные славяне заимствовали это название у родственных им южных племен. Связано ли распространенное южнославянское название населенного пункта Veles (с. 290, ср. Niederle, 114; Jirecek, Geschichte der Serben, 161; он же, Dějiny národa bulharského, 54; Барсов, Слово о полку Игореве, I, 353; В. Миллер в Критическом Обозрении, 1879, № 3, 26) с этим

\* «Когда богемцы еще были язычниками, они поклонялись Ваалу и по причине того, что не знали, как его называть, говорили: "Веле, веле стоит дубок посреди двора", и до сего дня им подражающие его воспевают» (лат., чешск.).

Veles — Baal, установить невозможно; ср. его греческие формы Βελεζζύς, и Βελεζά и албанское Vëlъс у *Jireček'a Dëjiny*, 54.\*

О других божествах летописи мы знаем мало. Как уже говорилось, названия богов появились лишь позже (ок. 1095 г.) в форме интерполяции в известном сообщении о перечне идолов. Что касается происхождения их имен, то мы уже высказали предположение, что частично они иностранного, неславянского происхождения и что летописцу они стали известны каким-то образом случайно, например через литературу. Уже *Татищев* сомневался в их славянском происхождении. Два из них, по всей видимости, все же имеют славянскую форму: мы имеем в виду Дажьбога и Стрибога, вторая часть которых «бог» встречается у всех славян для обозначения «бога». Но по происхождению это слово — не славянское: недифференцированные славяне переняли его от своих южных и восточных иранских соседей (ср. древнеперсидское *bagā* «господин», «бог», новоперсидское *baγ* «бог», *Berneker, Etym. Wb.*). Первый член слова «Дажьбогъ» или «Даждьбогъ», по всей вероятности — форма императива от «дата» — «давать» (*Niederle, III. Jagić* в *Archiv V, 3*). Согласно этому Даждьбогъ — это высшее существо, одаряющее людей земными благами, *deus dator*, как обычно его называли в молитвах (с. 73, ср. *Niederle, 111*, где приведена соответствующая литература). Вопрос о том, рассматривался ли носитель этого имени когда-либо как отдельное божество, отделяемое от высшего существа «богъ», остается без ответа. Не исключено, что языческие восточные славяне почитали в Дажьбоге христианского Бога, который стал им известен через посредничество южных соседей (ср. случай с Волосом). Ср. нынешние выражения пожелания «дай Бог», «даст Бог»; «дазь Бі» — «обыкновенная форма отказа нищему; нет, не имеет-

\* Формы, приведенные Мансиккой, сомнительны (указание А.Ф. Журавлева).

ся», *Гринченко*, Словарь украинского языка, и «дажбо, дажба из даждь Богъ», *Даль*, также «полно тосковать, дажь Бог, все минет; что тужить-то, о дажь Бог; покучись дажь — Богу, управит понемногу», *Барсов*, там же, 367. Следует попутно отметить, что в молитвах восточнофинского охотника, собирающегося на охоту, название христианского Бога снабжено параллельным словом *Antiluoj* «дарующий создатель» (из *anta* «давать»): «*Anna mulle, Antiluoj, lupaa, luja Jumala, noita kummun kukkujia, joka lehvän lekkuja*» (*Suomen kansan muinaisia taikoja*, I, 18). С другой стороны, в народных верованиях языческих чувашей мы встречаем «сьорадаган Тора», дарующего Бога (*Магницкий*, Материалы к объяснению старой чувашской веры 62, 63, 88). Это же значение — по С. Кузнецову — «*puiršejumə*» у черемисов (*Этнографическое обозрение*, 1904, II, 97); по U. Holmberg'у, *Tscheremissien uskonto* 61, христианские легенды связали с этим божеством. Связано ли затемненное название черта — *Dabog* — в одном из сербских народных сказаний, с другой стороны — польские личные имена (*Dadzibog* в XIV в.), *Dadzbog*, *Daczbog*, *Dasbogowicz* (*Niederle*, 110; *Барсов*, Слово о полку Игореве, 367; *Чтения в Обществе истории и древностей*, 1862, II, 8) с восточнославянским Даждьбогъ, нельзя установить.

О *Стрибоге* едва ли удастся что-либо выяснить. Первая часть этого сложного слова до сих пор не имеет удовлетворительного объяснения на основе славянских языков (*Niederle*, 119). Следует лишь заметить, что великороссы в Вологодской губ. знают духа Стрига, который ходит от дома к дому и срезает у овец шерсть на темени (*Живая Старина*, 1899, II, 191). По представлениям белорусов, в хлебах на поле живет дух поля, которого зовут Стрижак (*Романов*, Белорусский сборник, IV, 7). Об одинаково звучащих названиях населенных пунктов см.: *Барсов*, 366; *Русский Исторический Сборник*, I, III, 78; *Dlugosz*, *Hist. poionicae libri*, XII, I (1873), 38.



Какое мифологическое значение имели божества Мокошь и Сьмарьглъ, также неясно. Их неславянское происхождение бросается в глаза. О Мокошь данные очень неопределенные. То обстоятельство, что это слово в толкованиях к проповеди Григория, кажется, соответствует греческому *Μαλακία* в значении «онаниум», дало повод некоторым ученым считать богиню Мокошь за литературную выдумку (Jagić в *Archiv f. si. Phil.*, V, 7; *Niederle*, 123). С другой стороны, стоит обратить внимание на тот факт, что до сих пор в фольклоре северных великороссов сохранился домашний дух женского пола Мокошá или Мóкуша, напоминающий Мокошь. По сообщению из Череповца, Новгородской губ., Мокоша, у которой большая голова и длинные руки, имеет обыкновение прясть ночью лен, подготовленный для прядения и оставленный без благословения (*Герасимов*, Словарь уездного Череповецкого говора; ср. *Живая Старина*, 1898, III—IV, 395). Мокуша олонекских великороссов тоже, говорят, бродит по ночам и прядет шерсть в крестьянских горницах. Кроме того, она имеет обыкновение стричь шерсть у овец; если у овцы редеет шерстяной покров, говорят: «это Мокуша состригла шерсть». Когда стригут овец, ей (Мокуше) даже делают жертвоприношение: для нее на ночь на ножницах оставляют немного шерсти (*Барсов*, 360; *Древности, труды Московского Археологического Общества*, VII, 231; ср.: *Веселовский*, Разыскания в области русского духовного стиха, XV, 292). О совпадающих по звучанию именах собственных и топонимах см.: *Niederle*, 122; *Библиограф*, 1890, VII—VIII, 83, XVI в.; *Снегирев*, Лубочные картинки русского народа, 83; *Погодин* в *Живой Старине*, 1911, 426 из XV в.: Макуши, Макушево, Псковская губ., Макушина, Костромская губ., Списки населенных мест: Мокушины, Вятская губ. и уезд Мокашово, Новгородская губ., Череповецкий уезд, Макошин, Черниговская губ. (XIII)

Как уже указывалось ранее, первоначальные правила чтения названий богов могли быть искажены поздними переписчиками. Вследствие этого невозможно установить, какое

из обозначений, Сѣмарьгль или Симъ, Рьгль, является изначальным. Большинство ученых считают правильным второе (*Niederle*, 124). Из оригинальных комбинаций, которые Jagić, Preis и Погодин (см. *Niederle*) предложили для объяснения этих иностранных слов, наиболее приемлемым кажется предложенное Preis'ом. Он приравнял их к ветхозаветным идолам Nergel и Asima, греч. Ερυέλ и Ασϊάϊϋ, которые по II Царств. 17 : 30, почитались двумя ассирийскими народами, переселившись в Палестину (Журнал Министерства Народного Просвещения, XXIX, 1841, IV, 37 и сл.). Если это сопоставление верно, то Симъ и Рьгль следует рассматривать как искусственные, литературные образы, которые не имеют никакого отношения к восточнославянскому религиозному культу: летописец просто взял их из Священного писания. С другой стороны, что касается Нергала (Nergel'я), нельзя забывать, что это божество, как и другие вавилонские верховные боги, было известно на всем Переднем Востоке (*Herzog*, *Realencyklopädie* и т.д.).

**Хорса** обычно принимают за бога солнца. При этом, во-первых, ссылаются на приведенное выше место «Слова о полку Игореве», согласно которому Всеслав в образе волка достиг города Тьмуторакани быстрее, чем «великий Хрьсъ» (букв.: большому Хрьсъ'у перебежав дорогу). Во-вторых, (имя) Хорс сравнивается со словами, которые в иранских языках обозначают солнце (ср. персидское *khoreš*, *khôr*). Какой бы ни была этимология слова, ясно, что Хорс не был славянским богом, а что это имя относилось к какому-то иноязычному мифологическому образу, который каким-то образом стал известен летописцу и последним был произвольно занесен в число местных богов. Литература о Хорсе приведена у *Niederle*, 120–122. Малочисленные славянские топонимы, связанные с Хорсом, можно объяснить и по-другому (ср. *Niederle*, 122; *Jireček*, *Dějiny*, 81; *Preis*, там же; *Jagić* в *Archiv f. sl. Phil.* V, 10).

За рамками перечисленных летописцем киевских божеств — **Сварог**, оставшийся неизвестным редактору Начального свода;

переводчик Малаалы отождествил его с греческим божественным кузнецом Гефестом. К тому, что мы выше написали о Свароге, следует добавить еще следующее. Как объяснить с точки зрения этимологии Сварогъ, Соварогъ, Зварогъ, мнения расходятся. По всей видимости, это слово — не славянского происхождения, а иноязычное, и в этом соответствии Сварог не является местным славянским божеством (ср.: *Korpi* в *Jagić-Festschrift*, 261; *Niederle*, 109). Первоначальное родство с индийским *svar*, санскр. *svarga-s* «небо» не представляется возможным. Только на основе толкования в переводе Малаалы (Гефест — Сварог считается отцом Гелиоса — Даждьбога), равно как и на основе слова Сварожичь «сын Сварога», как, согласно некоторым поучениям, назывался восточными славянами огонь, и румынского, заимствованного у славян *sfarogŭ*, *švarogŭ* «сухой, пылающий plus пес ultra» (*Syrku* в Журнале Министерства Народного Просвещения, 1887, ССЛІ, 2), нельзя объявлять Сварога древним общеславянским (ср. *Zuargasi* у балтийских славян, с. 72, 75; *Niederle*, 106) богом неба и солнца. В лучшем случае можно было бы говорить о давно уже забытом, изначально не славянском народном предании, в котором рассказывалось о происхождении огня и солнца, причем оба они представлялись как сыновья загадочного мифологического Сварога. (XIV) Попутно хотим указать на народные предания остяков, в которых огонь и солнце описываются как брат и сестра (*Karjalainen*, *Jugralaisten uskonto* 421).

О Трояне, т.е. обожествленном («divinus») римском императоре *Trajanus*'е, чей культ был распространен в Римской империи и чье имя проникло к восточным славянам через посредство южных славян, в фольклоре которых он живет до сих пор, см.: *Niederle*, 125 и сл.; *Daškevič* в *Serta Borysthenica*, 218 и след.; Чтения в Историческом Обществе Нестора Летописца, XIX, II, 13; *Самоковсов*, Могила русской земли, 166; Труды VIII археологического съезда, III, 34; *В.Хвойко*, Древние обитатели среднего Приднепровья 47; *Jireček*, *Geschichte der Serben*, 171.

# КОММЕНТАРИИ

## АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛ

**I.** Мансикка следует популярной работе Шахматова, в которой восточные славяне условно именуются «русским племенем». С эпохи расселения славян в VI в. действительно выделились различные племенные группировки, в том числе анты, обитавшие в междуречье Днепра и Днестра, однако эти группировки лишь в географическом отношении могут быть отнесены к «восточным славянам». Формирование восточнославянской общности — общего предка великорусов, белорусов и украинцев относится уже к эпохе сложения Древнерусского государства в X–XI вв. (ср. из недавних работ: Седов В.В. Древнерусская народность. М., 1999; Петрухин В.Я., Раевский Д.С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 2004).

**II.** Скептицизм автора в отношении «киевского капища» вполне оправдан. Последние исследования (Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004. С. 151 и сл.) показали, что остатки «капища» представляют собой скопление строительного мусора, относящегося уже к христианскому времени.

**III.** Памятники, исследованные в Приднестровье В.В. Хвойкой, действительно не имеют отношения к славянам. Не прекращается и полемика относительно времени создания и культурной принадлежности т.н. Збручского идола, который, как и прочие приписываемые славянам каменные идолы, не был обнаружен *in situ*, на капище. См. из последних обзорных работ: Русанова И.П., Тимошук Б.А. Языческие святилища древних славян. М., 1993; Shupecki L.P. Slavonic Pagan Sanctuaries. Warsaw, 1994; Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. С. 151 и сл. Скептическую традицию в отношении древности Збручского

идола продолжает работа: Комар А., Хамайко Н. Збручский идол: памятник эпохи романтизма? // Ruthenica. Т. X, Київ, 2011. С. 166–216.

**IV.** Речь идет об эпохе славянского языкового и этнокультурного единства (которое, конечно, было относительным): условно ее принято именовать не славянской, а праславянской. Эта эпоха заканчивается с формированием славянских государств в X в.

**V.** Сжигание трупов потенциальных «вампиров» (сразу после смерти или через определенное время после погребения), а также умерших от чумы, холеры, оспы и т.п. у южных славян практиковалось вплоть до XX в. См.: Филиповић М.С. Спаљивање мртвих код Јужних Словена // Рад Војвођанских Музеја. Нови Сад, 1959. Књ. 8. С. 119–131.

**VI.** В целом характеристика погребального обряда и истоков его традиции у праславян, основанная у Мансикки на классической работе чешского слависта Л.Нидерле (см. русский перевод: Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956), остается верной. Кремация (трупосожжение) была характерна для культур Центральной и части Восточной Европы, начиная с бронзового века: эти культуры именуются культурами полей погребений или погребальных урн, их носители считаются общими предками германцев, кельтов, славян, балтов и других «древнеевропейских» народов. Трупоположение (ингумация) в этих регионах распространяется с традициями ираноязычных кочевников причерноморских степей — потомков скифов и сарматов в первые века н.э. Господствовать этот обряд начинает с христианизацией славянских народов в X в. При этом в обращении с останками умершего и в период господства кремации обнаруживаются противоположные устремления — удалить и обезопасить труп и восстановить его для «жизни в могиле»: отсюда обычаи оформлять погребальную урну в виде дома или человеческого тела и т.п. См. также о сосуществовании обычаев ингумации и крема-

ции: Петрухин В.Я. Начало этнокультурной истории Руси. IX–XI вв. М.; Смоленск, 1995. С. 195–215.

**VII.** Обычай собирать кости в урну и ставить ее «на столпе на путях» приписывается вятичам в «Повести временных лет» (ПВА), русской летописи начала XII в.: Повесть временных лет. «Литературные памятники». Изд. 2-е. СПб., 1996. С. 11. Обзор погребальных обычаев восточнославянских племен см.: Седов В.В. Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982.

**VIII.** Переворачивание предметов — характерная черта погребального обряда в целом: см.: Толстой Н.И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 119–128.

**IX.** Битье посуды — характерный элемент славянских обрядов, в том числе и погребального: см.: Топорков А.А. Битье посуды // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н.И. Толстого. Т. 1. А–Г. М., 1985. С. 180–182 (далее — СД).

**X.** При раскопках действительно прослеживаются конструкции погребального костра. Встречающиеся и в современных исследованиях утверждения о ритуальном значении подсыпки из белого песка нуждаются в подтверждении — специальном почвоведческом анализе.

Ср. обычай оставлять на перекрестках трупы «заложных» (висельников, утопившихся и т.п.) и «опасных» (ведьм, колдунов) покойников: каждый проходящий мимо должен был бросить ветку или палку, так что на этом месте вырастали целые кучи хвороста. См.: Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 63–70; СД. Т. 3. С. 270, 685.

**XI.** Процесс уменьшения высоты курганов, очевидно, связан с процессом христианизации.

**XII.** По некоторым представлениям, душа окончательно освобождалась только после полного разложения тела. При

этом у южных славян в соответствии с византийской традицией нетленность тела служила признаком «нечистоты», вампиризма покойника, а у русских, как и у скандинавов, это был знак святости. См.: Успенский Ф.Б. Скандинавы, варяги и Русь. Историко-филологические очерки. М., 2002. С. 169–244.

**XIII.** Выше (комментарий VI) уже говорилось, что славянский погребальный обряд, как и погребальный культ других народов, преследовал противоположные цели — ограничить и одновременно обеспечить контакты с умершим предком как покровителем рода. Соответственно расположение погребений у дорог, в том числе водных путей, призвано было не только облегчить путь умершему на «тот свет», но и обеспечить коммуникации с миром живых. По славянским верованиям, предки возвращались для участия в поминальных трапезах, устраиваемых во время календарных и семейных праздников (См.: Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Издание 2-е. М., 2001. С. 389–390).

**XIV.** Обычай «греть покойников» можно считать общеславянским. См.: Зеленин Д.К. Народный обычай «греть покойников» // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 164–178; СД. Т. 1. С. 543–544.

**XV.** См.: Плотникова А.А. Предметный код погребального обряда // Истоки русской культуры: Археология и лингвистика. Тезисы докладов. М., 1993. С. 56–58.

**XVI.** Обычай снабжать покойника деньгами (их клали в гроб, в одежду, вкладывали в руку, в рот, бросали в могилу и т.п.) широко распространен у всех славян. См.: Вакарелски Х. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990. С. 90; СД. Т. 2. С. 57. Так же до наших дней сохраняется обычай при похоронах детей класть в гроб и оставлять на могиле игрушки.

Использование у славян и в Восточной Европе амулетов различного происхождения (ср. египетского скарабея, обна-

руженного в Ладоге, и т.п.) связано с традициями позднеримского синкретического культа. Вместе с тем в раннем Средневековье у восточных славян формируется собственная система амулетов: см. из последних работ: Древняя Русь. Быт и культура. М., 1997. С. 153 и сл.; Недошивина Н.Г. Древнерусские амулеты в виде миниатюрных предметов быта и их роль в погребальном обряде // Археологический сборник. Погребальный обряд. Труды Государственного Исторического музея. Вып. 93. М., 1997. С. 80–108.

**XVII.** Свечи известны также в древнерусских погребениях X в., принадлежавших, видимо, первым христианам (Пушкина Т.А. Воск и свечи в древнерусских погребениях // Археологический сборник. Погребальный обряд. С. 122–133).

**XVIII.** В древнерусских курганах X в. известен обычай погребения воина с женщиной и, возможно, — дружинниками-отроками, соответствующий упомянутому Мансиккой описанию Ахмеда Ибн Фадлана (см.: Петрухин В.Я. «Русь и вси языци»: аспекты исторических взаимосвязей. М., 2011. С. 73–89).

**XIX.** У славян и в позднейшее время известны не только «примитивные» гробы (долбленные колоды, несколоченные доски и т.п.), но и погребения без гроба «нечистых», «заложных» покойников, некрещеных детей и др.: См.: Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 89–128; Navrátilová A. «Nečistí zemřelí» v posmrtných a pohřebních obřadech českého lidu // Český lid. 1996. 83. № 1. S. 21–31.

**XX.** Представления Мансикки о Körperseele связаны с данными сравнительной этнографии — верой разных народов в «телесную душу», которая исчезает, когда разлагается или уничтожается труп в могиле. У славян с такими верованиями может быть связано представление о том, что душа пребывает на этом свете в течение 40 дней, до поминок, после чего отправляется на «тот свет». Славянские поверья о смерти, раз-



деляющей душу и тело, проанализированы в работе: Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 58 и сл. См. также: Неклюдов С. Об анимистических образах и концепциях в народной культуре // Wiener Slawistischer Almanach 54 (2004). S. 19–29.

**XXI.** О сооружении надгробий в виде жилищ, в том числе «голубцов» у русских старообрядцев, см.: СД. Т. 3. М., 2004. С. 360–362, а также у Мансикки. С. ... по новому макету

## ЛЕТОПИСИ

**I.** Договор Олега с греками был заключен 2 сентября 6420 г., который, при переводе на современное летоисчисление, соответствует 911 (январскому) году.

**II.** Мансикка следует здесь реконструированному А.А. Шахматовым тексту ПВЛ. Сам Шахматов категорически, и вполне справедливо, настаивал на использовании в источниковедческих исследованиях аутентичных текстов, а не реконструкций. Текст ПВЛ воспроизведен Д.С. Лихачевым в академическом издании, учитывающем разночтения по другим спискам. В комментариях будет использовано 2-е расширенное М.Б. Свердловым издание 1996 г., где в приложениях приведена, в частности, новая литература по договорам Руси с греками.

**III.** Распространенное и в современной историографии представление о компилятивном характере «отрывка» 907 г. (ср. ПВЛ. С. 601) не вполне учитывает контекст и структуру летописного текста. В отрывке упомянуты Перун как бог княжеской дружины — руси, и Волос как «скотий бог», божество богатства, плодородия, связанное с населением руси в широком смысле; далее следует рассказ о драгоценных и прочных парусах, которые Олег дал дружине — руси, и менее прочных парусах, доставшихся словенам, подданным русских князей. Очевидно, летописцу понадобилось противопоставление Перуна и Волоса для того, чтобы объяснить конфликт руси и

словен (см. об «оппозиции» Перуна и Волоса в летописном контексте: Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 45 и сл.). Существенно, что в договоре Игоря с греками, заключенном в 944-м, а не в 945 г., Волос не упоминается — Игорь был в конфликтных отношениях со славянами.

**IV.** Я. Малингуди (Малингуди Я. Терминологическая лексика русско-византийских договоров // Славяне и их соседи. Вып. 6. М., 1990. С. 90) показала, что речь идет о дворцовой церкви Ильи в Константинополе.

**V.** Нет оснований возводить данные перечисленных летописей к неким ранним общерусским сводам, тем более что в наиболее ранних из них, относящихся к первой половине XV в. — Новгородской четвертой и Софийской первой — в исследуемом отрывке упомянут Власий, но не упомянут Перун: речь может идти о традиционной средневековой «этимологии» — отождествлении персонажей на основании сходства имен.

**VI.** Из последних работ о клятве оружием см.: Фетисов А.А. Функции стрел в погребальном инвентаре «дружинных курганов» // Российская археология. 2004. № 3. С. 89–98.

**VII.** Не менее существенно, что русские послы со скандинавскими именами клялись именем славянского бога Перуна, но не Тора; предполагают, что и тексты договоров были заключены на греческом и славянском языках (при посредстве болгарских книжников). Это может означать, что варяги в славянской среде интенсивно ассимилировались, чему способствовали и собственно скандинавские «языческие» верования: языческий культ не отрицал силы иноплеменных богов, и варяги стремились заручиться поддержкой богов тех земель, где они оказались, — христианского и славянских.

**VIII.** Проблемы, поставленные В.Й. Мансиккой, остаются актуальными до сего дня. В списке богов Владимирова пантеона действительно присутствуют персонажи с иранскими именами,

что может свидетельствовать не только о синкретическом характере пантеона, но и компилятивном характере самого списка. Однако Шахматов не продемонстрировал текстологических оснований для того, чтобы считать список богов позднейшей вставкой. Напротив, исторические основания для включения иранских божеств в общерусский пантеон имеются, так как под властью Владимира оставались земли в южнорусской лесостепи, населенные ираноязычными аланами. Судя по лингвистическим реконструкциям, основанным на значении теонимов, функции божеств этого синкретического пантеона дублировались и пересекались — иранский Хорс и древнерусский Дажьбог воплощали солнце, Дажьбог и Стрибог давали и «простирали» благо (*бог* — праслав. заимствование из иранского со значением «доля, благо» — ср. *богатство* и т.п.). Симаргл, если сопоставлять его с иранским Сэнмурвом, вообще «выпадал» из высшего «божественного» уровня, будучи химерическим существом, собакой с птичьими крыльями, вестником богов, но не персонажем одного с ними «ранга». Показательно вместе с тем, что Симаргл замыкает список мужских «божеств» — далее следует единственный женский персонаж пантеона, Мокошь, чье имя определенно связано с представлениями о плодородной влаге, «матери — сырой земле»; таким образом, находит себе объяснение и место «посредника» Симаргла между небесными богами и богиней земли. Летописный список богов, очевидно, не был конструкцией древнерусского книжника — летописные списки имен (этнонимов, антропонимов) вообще отличались особой точностью передачи традиции и особой структурой, когда список начинался с главного (обобщающего) персонажа и т.д.: см.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие системы. М., 1965; Топоров В.Н. Боги // СД. Т. 1. С. 204–215; Петрухин В.Я. Русь в IX–X веках: от призвания варягов до выбора веры. М., 2013. С. 365–380.

**IX.** Об источниках летописных текстов, в том числе о взаимоотношениях летописи и Толковой палеи, см. работу

А.А. Шахматова: Повесть временных лет и ее источники // Труды отдела древнерусской литературы (ТОДРА). Т. IV. 1940. С. 5–150.

**Х.** Следует отметить, что и в ПВЛ, и Новгородской первой летописи (НПЛ) речь собственно идет не о происхождении языческого культа, а о насаждении его государственной формы. Каковы бы ни были истоки этой традиции, включение конкретной исторической информации в естественный для летописания библейский антиязыческий контекст заслуживает специального рассмотрения.

**XI.** Сопоставление отдельных летописных фраз, относящихся к общему антиязыческому контексту, не может прояснить структуру летописного текста. Для летописного рассказа о выборе веры и приходе на Русь миссионеров существен не эпизод с варягами-мучениками, а непосредственно предшествующее этому рассказу повествование о походе Владимира на волжских булгар — мусульман. Собственно выбор веры начинается с прихода (под 986 г.) болгарских послов, требующих от Владимира принятия ислама: это требование естественно для мусульман, ибо они не могут заключить мирный договор с язычником.

**XII.** Как раз эпизод с низвержением Перуна, побиением идола 12 мужами и т.д., традиционно считающийся отражением народного обычая, имеет надежные книжные параллели в основном источнике ПВЛ — Хронике Георгия Амартола: сходным образом там описано изгнание из Рима Февруария, воплощения зла (см.: Петрухин В.Я. «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Н.И. Толстого. М., 2004. С. 246–255).

**XIII.** Действительно, бросается в глаза отсутствие в летописном пантеоне, возглавляемом Перуном, Волоса. Эту недостатку стремились восполнить другие (более поздние) средневековые авторы. А.А. Шахматов считал сведения про-

ложного «Жития» князя Владимира о низвержении идола Волоса в Почайну, где затем были крещены все киевляне, достойными доверия (ср. позднейшие легенды о Волосовом капище на Оболони — месте выпаса скота, где в христианские времена была поставлена церковь Власия, и т.п.), а Е.В. Аничков, в свою очередь, предположил, что идол Волоса стоял на Подоле, а не на холме (Горе) с прочими богами, и поэтому не попал в их летописный список (Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. М., 2003. С. 311–312).

**XIV.** Ср. о летописи как источнике позднейших упоминаний богов: Петрухин В.Я. Христианство на Руси во второй половине X — первой половине XI вв. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2003. С. 60–80.

**XV.** По данным «Словаря русских народных говоров», *некошиной, некошной, некошный* в значении «черт, нечистая сила» и в функции бранного слова известно многим русским диалектам, в том числе новгородским (СРНГ, вып. 21. С. 63).

**XVI.** См. из последних работ по новгородскому летописанию: Бобров А.Г. Новгородские летописи XV в. СПб., 2001.

**XVII.** Дальнейшие разыскания в области древнерусской хронографической традиции показали, что вставка имен Дажьбога и Сварога могла иметь место уже в компилятивном Хронографе по великому изложению, известном составителю еще Начального свода (см.: Творогов О.В. Античные мифы в древнерусской литературе XI–XVI вв. // ТОДРА. Т. XXXIII. Д., 1979. С. 9–11).

**XVIII.** В.И. Мансикка не учитывает здесь характерного для древнерусских — и христианских вообще — книжников отношения дохристианских традиций к «единой» языческой культуре: греческий Гефест был изображен царем в Египте хронистом Иоанном Малалой, древнерусские обличители язычества могли утверждать, что на Руси пьяницы поклонялись Дионису и т.п. «Отсюда, — пишут Лотман и Успенский, — возникает некоторый синкретический образ “чужой веры” вообще. Древнерус-

ские книжники могут говорить о “Хорсе-жидовине” и “еллинском старце Перуне”» (см. Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1. М., 1994. С. 227). В этом отношении скепсис В.Й. Мансикки не вполне основателен.

**ХІХ.** К началу XII в. кремацию повсюду на Руси сменила ингумация, поэтому данные летописи можно считать анахронизмом.

**ХХ.** Слово *тризна* не имеет общепризнанной этимологии; его связывают либо с глаголом *травити*, ср. *страда* «пища» (Фасмер. Т. 4. С. 102), либо с числительным *три*, тогда его исконное значение — «жертвенное заклание трехгодовалого животного» (Трубачев О.Н. Следы язычества в славянской лексике. 1. *Trizna* // Вопросы славянского языкознания. 1959. № 4). В.Н. Топоров, принимая этимологическую связь слова с числительным *три*, обосновывает возможность и других мотиваций: жертвоприношение трех животных, трех разных животных или приношение трех разных жертв, например, человека, домашнего животного и дикого животного; жертва третьей части имущества; жертвоприношение третьего дня; или на третьей неделе; троеборье, т.е. состязание, состоящее из трех видов борьбы, трехчастная погребальная трапеzia и др. См.: Топоров В.Н. К семантике троичности (слав. *trizna* и др.) // Этимология. 1977. М., 1979. С. 3–20 (то же: Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1. М., 2004. С. 273–291). Ср. ниже комментарий XXV.

**ХХІ.** Битье горшков, в том числе и тех, из которых обмывали покойника (у русских), известно во многих славянских традициях: в Калужской губ. это делали на границах сельских угодий, а черепки бросали на чужое поле; на Смоленщине горшок разбивали на перекрестке или выбрасывали в болото; на Украине его разбивали на кладбище, черепки оставляли у креста; так же поступали сербы. См.: Седакова 2004. С. 200; СД. Т. 1. С. 181; Вакарелски 1990. С. 105–106. Ср. о битье посуды комментарий IX к разделу «Археологические источники».

**XXII.** Из комментариев к рассматриваемому летописному тексту см.: Рыбаков Б.А. Нестор о славянских обычаях // Древние славяне и их соседи. М., 1970. С. 40–44.

**XXIII.** Предложенная В.Й. Мансиккой трактовка др.-рус. *бѣдынѣ* в целом соответствует версии «Этимологического словаря славянских языков» (ЭССЯ. Вып. 3. С. 112–113), связывающей слав. *бѣдынѣ* с глаголом *бѣděti* «бдеть, бодрствовать» и серб.-хорв. *бадняк* «полено, ритуально сжигаемое в рождественскую ночь при обязательном бдении». См. также: Напольских В.В. Бодун — поминальный праздник на нижней Вятке // Живая старина №2, 2013. С. 3–7.

**XXIV.** О ритуальном бдении при покойнике у славян см. СД. Т. 1. С. 143.

**XXV.** В недавней работе А.Б. Страхов (Из области обрядовой терминологии: ц.-слав. *тризна*, *(б)дынѣ*, etc. // *Paleoslavica*. X/2002. NO. С. 172–181) ограничил значение слова *тризна*, считая, что так в летописных и церковно-славянских текстах обозначалась поминальная трапеза. Древнерусский гапакс *бдынѣ* тот же автор возводит к обозначению могильного сооружения, призванного укрепить насыпь: в археологическом отношении эта интерпретация мало обоснована.

**XXVI.** Общеславянскую сводку данных см.: Левкиевская Е.Е. Игры при покойнике // СД. Т. 2. С. 386–388.

**XXVII.** Обычай выносить покойника (иногда только «нечистого» или грешника, некрещеного ребенка и т.п.) не через входную дверь, а через заднюю дверь, через окно, через специально проделанное отверстие в стене, не через ворота, а через разобранный забор, через задний двор и т.п. засвидетельствован собирателями XIX и XX вв. в разных славянских традициях. См. Вакарелски 1990. С. 96; Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 348–349. Цель подобных действий, как и многих других деталей погребального обряда, — воспрепятствовать возвращению покойника. Разбирание потолка, поднимание потолочной балки и т.п. действия имеют, как пра-

вило, другую мотивировку — освобождение пути для души, покидающей тело; они применяются главным образом для облегчения смерти (в том числе колдунов, ведьм, грешников, которые, по народным представлениям, наказываются «трудной» смертью). См.: СД. Т. 1 (статья «Агония»).

**XXVIII.** Перечисленные обряды распространены у разных народов Европы и не могут (в отличие от обряда погребения в ладье и т.п.) возводиться к скандинавской традиции.

**XXIX.** Здесь В.Й. Мансикка следует тенденции, характерной для археолога Т. Арне, который на основании многочисленных археологических свидетельств преувеличивал воздействие скандинавской культуры на русскую: в былинах, бытовавших в русском фольклоре XIX в., трудно обнаружить воздействие скандинавских обычаев.

**XXX.** О необходимости оплакивания и голошения по покойнике см.: Толстая С.М. Обрядовое голошение: лексика, семантика, прагматика // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 135–148. О причитаниях см.: Причитания северного края, собранные Е.В.Барсовым. Т. 1. Похоронные причитания. СПб., 1997; Невская Л.Г. Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической структуры. М., 1993; Микитенко О.О. Сербські голосіння. Поетичний та історико-географічний аналіз. Київ, 1992. Голосіння / Упорядник І. Коваль-Фучило. Київ, 2012; І. Коваль-Фучило. Українські голосіння: антропологія, традиції, поетика тексту. Київ, 2014.

**XXXI.** См.: Левкиевская Е.Е. Нави, навь // СД. Т. 3. С. 351–353.

**XXXII.** Славянские народные представления о затмении см.: Плотникова А.А. Затмение // СД. Т. 2. С. 277–279.

**XXXIII.** О душе см.: Виноградова Л.Н. Материальная и бестелесная форма существования души // Славянские этюды. М., 1999. С. 141–160; Толстая С.М. Славянские мифоло-



гические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. [Вып. 9]. Народная демонология. М., 2000. С. 9–43.

**XXXIV.** Указанные В.Й. Мансиккой литовские слова родственны общеславянскому *\*rydati* «рыдать, плакать», тогда как *радуница* известна только в русском языке. Наиболее надежной считается версия о происхождении этого слова от корня *рад-* и соответственно толкование его как «праздник радостного пасхального поминовения мертвых в связи с воскресением Христа» (Фасмер. Т. 3. С. 431).

**XXXV.** Определенно календарная привязка «купалья» к Иванову дню позволяет увязать и само слово *Купало* с греческим обозначением Иоанна Крестителя, погружающего (крещаемого) в воду — Βαπτιστής (ЭССЯ. В. 12. М., 1985. С. 60).

**XXXVI.** Подробный сравнительный анализ летописного текста и текста исландской «Саги об Орваре Оуде» был проведен А.Стендер-Петерсеном, Е.А. Рыздзевской и другими исследователями (см.: Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е.А. Мельниковой. М., 1999. С. 489 и сл.). Следует отметить, что традиционная точка зрения о версии НПЛ, согласно которой Олег погибает по дороге за море (ср. прим. 125), как ранней, не подтверждается летописной текстологией. Не только ПВЛ, но и позднейшей Киевской летописи известна Олегова могила в Киеве; версию НПЛ можно считать вторичной — фольклорной.

**XXXVII.** Движения волхвов действительно трудно напрямую связать с «языческой реакцией»: они сходны с другими «пророческими» (миллениаристскими) движениями эпохи христианизации. Пять «богов», которые предсказали киевскому волхву, что Днепр на пятый год потечет вспять, не связаны со славянскими языческими богами, как часто считают: эти «боги» — воплощения пяти планет, по которым гадали астрологи-волхвы (ср.: Петрухин В.Я. Древняя Русь: народ, князья, религия // Из истории русской культуры. М., 2000. С. 315 и сл.).

**XXXVIII.** О знаменях см. новую литературу в кн.: Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 1. СПб., 1995. С. 73–76.

**XXXIX.** О грехе см.: Толстая С.М. Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 9–43.

**XL.** См. последнее издание: Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). Т. 40. СПб., 2003.

**XLI.** Ср. южнославянский обычай возжигания дубового полена в рождественскую ночь. См.: Толстой Н.И. Бадняк // СД. Т. 1. С. 127–131. См. также комментарий XXIII к этому разделу.

**XLII.** См. последнее издание: Гваньини Александр. Описание Московии. Пер. с латинского, вводная статья и комментарий Г.Г. Козловой. М., 1997.

**XLIII.** Слово *stado* в устаревшем значении «языческий обычай, празднество с танцами; один из танцев на этом празднике» фиксирует словарь польского языка под ред. В. Дорошевского (*Słownik języka polskiego pod red. W. Doroszewskiego*. Warszawa, 1966. Т. 8. S. 683) и документирует это значение ссылкой на следующий источник: Maciejowski W.A. *Pamiętniki o dziejach, piśmiennictwie i prawodawstwie Słowian*. Petersburg, Lipsk, 1839. Т. 2. S. 89. При этом древнепольский словарь (*Słownik staropolski*. Wrocław etc., 1981. Т. 8. Z. 6/53. S. 406–407) этого значения не дает. Этнографические источники позволяют связать сообщение Длугоша с характерными для западных славян пастушьими мотивами троичских обрядов (см.: Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 454–460) и соотнести его с описаниями обычаев Зеленых святок, например, у Кольберга и Клингера: Kolberg O. *Dzieła wszystkie*. Wrocław, Poznań, 1962. Т. 3. Kujawy. S. 241–243; Klinger W. *Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie*. Kraków, 1931. S. 31.

**XLIV.** «Реконструированные» позднесредневековыми авторами на основании песенных припевов «боги» Лада, Лель и т.п. продолжают фигурировать на страницах популярных книг по славянскому язычеству. Этому в немалой степени способствовало романтическое отношение к славянскому язычеству Б.А. Рыбакова, искавшего места для этих «богов» в славянском пантеоне (ср.: Язычество древних славян. М., 1988. С. 254 и сл.; Язычество древней Руси. М., 1987. С. 259 и сл.). О происхождении песенных припевов типа *ой-лели-лель* см.: Толстой Н.И. Аллилуйя // СД. Т. 1. С. 100–102; Журавлев А.Ф. *Ой дид-ладо* и его аналогии // ПОЛУТРОПОН. К 70-летию В.Н. Топорова. М., 1998. С. 226–234. Очевидно, что и Стрыйковский отождествлял «Леля» и «Полеля» с римскими Кастором и Поллуксом на основании средневековой «этимологии» — сходства имен Полеля (в лат. форме — Polelus) и Поллукса; имя Ляды/Лады сопоставлялось с именем матери античных близнецов — Леды/Ладоны.

**XLV.** Имя *Позвизд*, очевидно, было включено летописцем в список сыновей Владимира (как и имя Станислава), чтобы число сыновей соответствовало символической цифре 12: о деятельности этих двух сыновей в летописи ничего не говорится.

**XLVI.** Под «брыдкими речами», т.е. пакостными делами, которых «не годится на письме передать», вероятно, подразумеваются так называемые ритуальные бесчинства, творимые молодежью на Рождество, Новый год и другие праздники. См. подробнее: Толстая С.М. Бесчинства // СД. Т. 1. 171–175.

**XLVII.** О ритуальном качании на качелях в весенне-летние праздники см.: Агапкина Т.А. Качели // СД. Т. 2. С. 480–483.

**XLVIII.** О ряжении вообще и в частности на святках см.: Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.

**XLIX.** Форма *Макошь* (с а) в других источниках не засвидетельствована; в словаре Даля приводится диал. *макеш*,

*мокош* «недоброе русское (мордовское?) языческое божество, о котором память осталась в пословице: *Бог не макеш, чем-нибудь да потешит*» (Даль. Т. 2), однако ни та, ни другая форма не подтверждаются данными Словаря русских народных говоров (вып. 17 и 18), где фиксируется лишь новгородчанин *мокоша* «нечистый дух в образе женщины, живущий в избе» и ярослав. «хлопотливый человек» (СРНГ. Вып. 18. С. 207). Наиболее надежная этимология связывает имя древнерусского божества с корнем \**tok* «мокрый, мокнуть» (ЭССЯ. Вып. 19. М., 1993. С. 130–134).

**Л.** Татищев ссылается на сочинение: Мавроурбин. Книга историография початия имене, славы и разширения народа славянского. СПб., 1722. О Димитрии Ростовском и его трудах см.: Словарь исторический о святых, прославленных в Российской церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. СПб., 1862. Изд. 2; 1990. Изд. репринтное. С. 78–81; Шляпкин И.А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709). СПб., 1891 (Записки Историческо-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета. Ч. 24).

## ИЗ ПОЛЬСКИХ ХРОНИК

**I.** Сравнительные исследования, учитывающие материалы польских хроник, возобновились после работы В.Й. Мансикки: см., прежде всего: Brückner A. *Mitologia słowiańska i polska* (последнее издание — Warszawa, 1980); Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.). СПб., 2003 (перевод с польского издания 1979 г.).

**II.** См. последнее комментированное издание: Герберштейн Сигизмунд. Записки о Московии. М., 1988.

**III.** Описанный Стрыйковским праздник урожая относится к балтийской (литовской) обрядности и не находит полного соответствия в славянских источниках (в особенно-

сти это касается интересного ритуала с жертвоприношением животных); на литовскую традицию указывает и имя божества *Ziemėnink* (лит. *Zemininkas*) — мужское соответствие балтийской богине земли Жемине (лит. *Zemina*). См.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Балтийская мифология // Мифы народов мира. М., 1987. Изд. 2. Т. 1. С. 155; о «земных» богах литовцев см. также: Brückner A. *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*. Olsztyn, 1984. S. 172. О славянских праздниках урожая см.: Усачева В.В. Обжинки // СД. Т. 3. С. 448–452. О Стрыйковском и становлении русской ранне-средневековой историографии см.: Рогов А.И. Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения (Стрыйковский и его хроника). М., 1966.

## СЛОВА, ПОУЧЕНИЯ И ПОСЛАНИЯ, НАПРАВЛЕННЫЕ ПРОТИВ ЯЗЫЧЕСТВА

И. Б.А. Рыбаков датировал «Слово Исаии пророка» серединой XII в., основываясь на употреблении двойственного числа в списке XV в. (Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 444–448, 464–465). Сводку данных см. в соответствующей статье в аннотированном каталоге-справочнике: Письменные памятники истории древней Руси / Под ред. Я.Н. Щапова. СПб., 2003. С. 162–163 (далее — ППИДР). Анализ текста, проведенный вслед за Гальковским и Мансиккой, см. в кн.: Зубов М.І. Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва. Одеса, 2004. С. 185 и сл. Зубов (с. 197) обратил внимание на параллели обличениям 65-й главы Книги Исаии в Книге Иеремии, где обличается приношение опресноков «воинству небесному» (7, 18) и каждение «царице небесной», под которой подразумевалась Астарта. «Воинство небесное» — это звезды, с которыми и ассоциировались рожаницы при гаданиях; «царица небесная» должна была ассоции-

роваться в христианских текстах с Богородицей, но приношение ей хлебов считалось пережитком языческого обряда.

**II.** Ср. из последних работ, авторы которых в принципе разделяют подход В.Й. Мансикки: Петрухин В.Я. «Боги и бесы» русского средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор. М., 2000. С. 314–343; Зубов М.И. Указ. соч.

**III.** Анализ памятника и датировка Мансикки приняты в современной науке: см. ППИДР. С. 153–155. См. также Зубов М.И. Указ. соч. С. 197 и сл.

**IV.** Лук и особенно чеснок (ю.-слав. «белый лук») в славянской народной традиции наделялись магическими свойствами и широко использовались в качестве оберега и в лечебной практике. См.: Усачева В.В. Лук // СД. Т. 3. С. 140–143; Она же. Чеснок // СМ. 2002. С. 486–487.

**V.** Слово \**vila* как обозначение мифологического персонажа (болг., серб.-хорв., словен. *вила*, *самовила*) известно главным образом по южнославянскому фольклору (см.: Толстая С.М. Вила // СД. Т. 1. С. 369–371); в вост. и зап. слав. языках это значение считается поздним и книжным, между тем в этих языках представлена близкая по звучанию лексика со значением «обман, лукавство»: рус. диал. *вила* «ловкий, лукавый, плутоватый человек», *вилавый* «лукавый, хитрый», *вилавить* «лукавить, хитрить» и т.п. (СРНГ. Вып. 4. С. 279), польск. *wiła* 1. «безумец, сумасброд, повеса», 2. «женский демон, нимфа» (SJPD. Т. 9. S. 1105), чеш. *vila* 1. «дурной, скверный человек», 2. «безумец» (Machek); ср. также в.-слав. *вилаять*, имеющее хорошее соответствие в литовском. Слово и в наше время не имеет общепризнанной этимологии, однако, вопреки мнению Мансикки, современные этимологи не считают это слово заимствованием и связывают его либо с глаголом *вить*, либо с глаголом *везть* (см.: Фасмер. Т. 1. С. 315–316; БЕР. Т. 1. С. 147–148; Skok. Т. 3. S. 593). Сводку и анализ этимологических версий см.: Журавлев А.Ф. Язык и миф. Лингвисти-

ческий комментарий к «Поэтическим воззрениям славян на природу» А.Н. Афанасьева. М., 2005.

**VI.** Ср. к фольклорным параллелям: Петрухин В.Я. «Боги и бесы» русского средневековья. С. 323–324. О празднике второго дня Рождества см. Зеленина Э.И., Седакова И.А. Бабин день // СД. Т. 1. С. 123–125.

**VII.** Мокошь неизвестна южнославянским памятникам.

**VIII.** Датировка В.И. Мансикки более осторожна, чем предложенная Е.В. Аничковым и разделяемая Б.А. Рыбаковым ранняя дата «Слова» — XI в. Список богов, упомянутых в «Слове», явно зависит от летописного, составленного не ранее конца XI в.

**IX.** См. также ППИДР. С. 155–157; о греческом источнике слова см.: Зубов М.И. Указ. соч. С. 82 и сл. О вероятном болгарском происхождении «Слова», в том числе имен мифологических персонажей Коруны и Вилы см.: Калоянов А., Моллов Т. Слово на Тълкувателя — един неизползван източник за старобългарска митология // Българска етнология. 2002. Бр. 4. С. 25–41.

**X.** *Кила* — в основном значении «грыжа, опухоль, нарост», эвфемистически также — «мужской член» (сев.-рус.) (СРНГ. Вып. 13. С. 205–206); остальные два слова предположительно увязываются с оргиастической обрядностью: *буякиня* может пониматься как женская параллель к *буяк* «племенной бык, бугай» (СРНГ. Вып. 3. С. 334), греч. *малакия* означает «ручной блуд», сперму, культовое употребление которых у эллинов-язычников обличается Григорием Богословом (Назианзином), одним из «трех святителей», наиболее популярных у древнерусских книжников — ср. ранний перевод XI в. 39-го слова о Богоявлении (ср.: Срезневский И.И. Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. II. М., 1958. Стб. 102; Зубов М. И. Указ. соч. С. 90–91). *А малакия*, возможно, связано с *малак* «буйвол» (СРНГ. Вып. 17. С. 318). Об оргиастических обрядах в русской традиции см.: Клейн Л.С. Указ. соч.

С. 368–380. Заговоры против болезней и их демонических воплощений включают упоминание килы: см., например, Отреценное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002. С. 254.

**XI.** Б.А.Рыбаков, следуя установкам «исторической школы», увязал эту книжную трехчастную схему с археологическими эпохами и отнес возникновение культа упырей и берегины к каменному веку, культ рода и рожаниц сопоставил (вслед за древнерусским книжником) с культом древневосточных и античных богов плодородия и связал с эпохой земледелия (от энеолита до железного века). Культ громовержца Перуна — высшего божества древнерусского пантеона — исследователь отнес к эпохе формирования древнерусского государства, подчеркивая, что все культы сосуществовали в пережитках в древнерусскую эпоху (Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 24–25 и сл.). «Историческая» схема Б.А.Рыбакова оказывается чрезвычайно уязвимой при обращении к аутентичным, а не книжным источникам по славянскому язычеству: так, само имя громовержца Перун является общеславянским и праславянским, имеющим индоевропейские истоки (Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования... С. 4–30); Прокопий Кесарийский в VI в. н.э. сообщает о том, что славяне поклонялись громовержцу как верховному богу (Свод древнейших письменных известий о славянах. Под ред. Л.А. Гиндина и Г.Г. Литаврина. М., 1994. Т. 1. С. 182–183), ср. у Мансикки С. ...

**XII.** С.А. Жебелев (Жебелев С. Чудеса св. Артемия: врачебная инкубация античного происхождения // Сб. статей, посвящ. почитателями акад. и засл. профессору В.И. Ламанскому. СПб., 1908. Ч. 2. С. 471–473) предположил, что упоминание Артемиды и Артемиды в «Слове св. Григория» относится не к близнецам Аполлону и Артемиде, а к культу христианского святого целителя Артемия, который был «сближен» с культом Артемиды — Илифии (Рожаницы, помогающей при родах).

Заметим, что реликты культа Аполлона и Артемиды сохранялись в изобразительной традиции самой Византии в сред-



невековый период: см. о камее с изображениями Аполлона и Артемиды — Залеская В.Н. Камя с мифологическим сюжетом из Государственного Эрмитажа (О символике античных образов в поздневизантийский период) // Древнерусское искусство. Русь и страны Византийского мира. XII в. СПб., 2002. С. 113–117).

**XIII.** Предположительно культ Переплута увязывается с оргиастическими обрядами, включающими танцы и питье из рогов. Сближался (без достаточных оснований) разными исследователями с Дионисом (В. Пизани), прусским Пильвитсом, богом изобилия (Г.А. Ильинский), Семарглом (Б.А. Рыбаков), балтийско-славянским Поренутом (В.В. Иванов, В.Н. Топоров), богом мореплавания (ср. др.-рус. плути — плыть, А.Н. Соболевский). А.М. Погодин сближал Переплута с Волосом, богом богатства, считая, что в переводе греческих слов его имя произведено из греч. *περί πλούτου* («вокруг богатства»). См.: Ильинский Г.А. Одно неизвестное древнеславянское божество // Известия Академии наук СССР, 1927. С. 369–372.

**XIV.** Осторожная датировка В.Й. Мансикки более надежна, чем ранняя (XI в.) датировка Д.А.Казачковой. См.: ППИДР. С. 159–160.

**XV.** Серб.-хорв. диал. *блутити* «говорить вздор, бессмыслицу» (Вук Караџић. Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима. Беч, 1852. С. 32); кроме этого свидетельства Вука Караджича, цитируемый Мансиккой контекст — единственная фиксация слова. Предлагаемая Мансиккой этимология, признающая слово германским заимствованием, принимается составителями Этимологического словаря славянских языков (ЭССЯ. Вып. 2. С. 128–129).

**XVI.** См.: Виноградова Л.Н. Мост // СД. Т. 3. С. 303–306.

**XVII.** О вероятном книжном источнике описываемого в «Слове» и других поучениях обряда с посыпанием пепла см.: Белова О., Петрухин В. Демонологические сюжеты

в кросскультурном пространстве // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2002. С. 196–216.

**XVIII.** См.: Левкиевская Е.Е., Плотнокова А.А. Овин // СД. Т. 3. С. 493–495.

**XIX.** См. ППИДР. С. 157–158. «Слово» датируется временем не позднее XIII в. на основании того, что попы, осуждавшиеся в нем за позволение есть скоромную пищу в Великую субботу, еще действовали в соответствии со Студийским уставом, который в XIV в. был заменен более строгим Иерусалимским.

**XX.** Точку зрения В.Й. Мансикки разделял Х. Ловмяньский (ср. ППИДР. С. 158). Б.А. Рыбаков (Язычество древней Руси. С. 745) обратил внимание на этнографический контекст странствий бесов — к волжским булгарам, половцам, чуди, нехристианским народам, и вятичам, слабо христианизированным в XII в. Соседями этих народов могли быть жители Владимиро-Суздальской земли, к которым и обращается книжник как к «невежам».

**XXI.** См. последнее издание: Максимович К.А. Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII в. М., 1998. С. 338–339.

**XXII.** См. также: Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI–XIV вв. Каталог гомилий / Составители Е.Э. Гранстрем, О.В. Творогов, А. Валевиčius. СПб., 1998. С. 59–60.

**XXIII.** Речь идет о суевериях, связанных со встречами с кем-либо на улице, приходом кого-либо в дом, а также с чиханием. См.: Плотнокова А.А. Встреча // СД. Т. 1. С. 452–455; Усачева В.В. Полазник // СМ. 2002. С. 376; Богданов К.А. Чиханье: явление, суеверие, этикет // Богданов К.А. Повседневность и мифология. Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001. С. 181–241. См. также: Виноградова Л.Н. Гадание // СД. Т. 1. С. 482–486.

**XXIV.** *Наузы* — узлы, использующиеся в магических практиках и лечении. См.: Валенцова М.М. Узел // СД. Том 5. С–Я. 2012. С. 357–360.

**XXV.** Евгемерическая трактовка, согласно которой кумиры «творились во имена мертвых человек», в целом несвойственная древнерусской книжности, известна летописным текстам, основанным на греческих источниках: ср. «речь Философа» в ПВЛ (с. 42), где рассказ о Серухе основан на Хронографе по Великому изложению (а тот, в свою очередь, на Хронике Георгия Амартола). Существеннее с точки зрения источников «Слова и откровения св. апостол», равно как и прочих текстов, упоминающих вместе Перуна и Хорса, что они основываются на списке богов ПВЛ, где именно эти два божества возглавляют перечень кумиров (ср.: Петрухин В.Я. Боги и бесы... С. 336–337).

**XXVI.** Привлекает внимание специальное осуждение тех, кто «отшедьши (с кладбища?)» упиваются и кошуны деют»: под кошунами можно понимать обрядовые действия во время поминок, известные по позднейшим этнографическим данным (ср.: Седакова О.А. Указ. соч. С. 98 и сл.).

**XXVII.** О культурной оппозиции «воскресенье — неделя» см.: Flier M.S. NEDELIA versus VOSKRESENJE // *Medieval Russian culture*. Berkley, Los Angeles, London, 1984. P. 105–149.

**XXVIII.** См. о «Слове»: ППИДР. С. 161–162. О персонализации Недели в славянской фольклорной традиции см.: Белова О.В. Неделя // СД. Т. 3. С. 391–392.

**XXIX.** См. последнее издание поучений: Библиотека литературы древней Руси (БДР). Т. 5. СПб., 1997. С. 370–385.

**XXX.** В некоторых статьях «Русской правды» говорится об испытаниях «железом» (раскаленным?) и водой, но неясно, в чем они состояли. См.: Юшков С.В. Общественно-политический строй и право Киевского государства. М., 1949. С. 520.

**XXXI.** См. последнее издание «Послания Памфила»: БДР. Т. 9. СПб., 2000. С. 160–163. В комментариях (с. 516) В.И. Охотникова повторяет ставшие традиционными со вре-

мен средневековых поучений утверждения о почитании празднующими «древних божеств» Купалы и Марены (?). Описание обычаев Иванова дня в этом тексте содержит вполне достоверные детали, подтверждаемые позднейшими этнографическими источниками. См.: Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Иван Купала // СД. Т. 2. С. 363–368.

**XXXII.** В Послании идет речь о содержании в «убогих домах» до весны и особом способе погребения «заложных» покойников, т.е. самоубийц или умерших внезапной смертью (не получивших отпущения грехов); см.: Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 88–128.

**XXXIII.** Практика разрывания могил и выбрасывания трупов заложных покойников в случае засухи, мора и других несчастий сохранялась вплоть до XX в. См.: Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки;

**XXXIV.** Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 95–130.

**XXXV.** См. последнее издание «Послания о фортуне»: БДР. Т. 9. СПб., 2000. С. 306–313. Вера в «добрые» и «злые» дни и часы широко распространены в народной традиции. См.: СД. Т. 2. С. 94–98; Толстая С.М. Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. М., 1997. С. 62–79.

**XXXVI.** См. последнее издание «Послания о злых днях и часах»: БДР. Т. 9. СПб., 2000. С. 290–300.

**XXXVII.** Астрологическая магия и лунный календарь сохраняют свое значение и в позднейшей народной традиции славян. См.: Азимов Э.Г., Толстой Н.И. Астрономия народная // СД. Т. 1. С. 119–121; Плотникова А.А. Звезды // СД. Т. 2. С. 290–294; Белова О.В., Толстая С.М. Лунное время // СД. Т. 3. С. 147–150.

**XXXVIII.** Описанные в челобитной нижегородские календарные обычаи в целом и во многих деталях сохраняются до наших дней. См.: Новые поступления в фольклорный архив. 1976–1982. Календарные обряды. Часть 1 / Сост. К.Е. Корепова. Горький, 1982; Новые поступления в фольклорный архив Нижегородского университета. Календарные обряды. 1983–1996 / Сост. К.Е. Корепова, Ю.М. Шеваренкова. Нижний Новгород, 1997.

**XXXIX.** Анализ русских святочных обычаев «кликания овсеня, коляды и плуги» см. в работе: Топоров В.Н. Три заметки о малых фольклорных формах. 1. Авсень и «Авсенева» тексты в свете реконструкции // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 12–24.

**XL.** В тексте челобитной святочная и троицкая обрядность описана лишь в самых общих чертах с преобладанием оценочных характеристик, поэтому для интерпретации, предложенной В.Й. Мансиккой, в нем недостаточно данных; в описании летних празднеств отмечено качание на качелях, имевшее не только развлекательный, но и ритуальный характер (см.: Агапкина Т.А. Качели // СД. Т. 2. С. 480–483), и вполне достоверные детали купальской обрядности — зажигание дегтярных бочек и веников (см. СД. Т. 2. С. 366).

Челобитные и государевы грамоты — особая категория источников, практически не подвергавшаяся специальному рассмотрению у предшественников Мансикки. В общих работах по славянскому язычеству перечисляемые в челобитных и грамотах обряды, как правило, возводятся к славянскому дохристианскому — «языческому» прошлому. Существенно, однако, что речь в перечисленных документах идет, как правило, о городских обрядах с упоминаниями коляды, скоморошества и прочих элементов обрядности, свидетельствующих о влиянии византийской «фольклорной» — праздничной культуры. Н.И. Толстой (Язык и народная культура. Очер-

ки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 56–58) подчеркивал особую значимость византийской традиции для становления славянской народной культуры. Ныне эта значимость становится все более очевидной; исследуются механизмы взаимодействия славянской и греческой культур на Балканах (см. из последних работ: Вин Ю.Я. Синтез византийской и славянской социокультурной традиции в среде сельского населения Византии конца XII–XIV вв. // Славяне и их соседи. Вып. 11. Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004. С. 147–162) — южнославянское влияние очевидно было существенным фактором развития не только древнерусской книжности, но и культуры в целом. Византийско-славянский культурный синтез продолжался в Восточной Европе. О византийской традиции календ, русалий, обрядовых боев в связи с каноническими правилами В.Й. Мансикка говорит далее, в разделе о церковном законодательстве.

Приводимые Мансиккой челобитные относятся к XVII в. Эпоха Петра отмечена переменами в отношении светских властей к публичным увеселениям и празднествам (см. сводку данных у Гальковского М.Н. Указ. соч. Т. 1. С. 350–354). Однако церковные власти продолжали требовать от светских запрета на «языческие» обычаи: см. Покровский Н.Н. Документы XVIII в. об отношении синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. 1981. № 5. С. 96–108; Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики: Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003.

## ДРЕВНЕРУССКОЕ ЦЕРКОВНОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО И ИСПОВЕДНАЯ ДИСЦИПЛИНА

1. См. также второй том издания, подготовленного В.Н. Бенешевичем: Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. София, 1987. Т. 2.

**II.** См.: Щапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978.

**III.** См. последнее издание: Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Издание подготовил Я.Н. Щапов. М., 1976.

**IV.** Ставшее традиционным возведение рода и рожаниц к персонажам русского фольклора — предкам («родителям», «дедам») или домовому (ср. из последних работ: Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза. Т. 1. С. 198 и сл., где образ Рода как языческого эквивалента христианскому Богу явно восходит к концепции Б.А. Рыбакова) не находит подтверждения в собственно фольклорных текстах. Ни родители, ни домовый не связаны прямо с предопределением судьбы новорожденного, род и рожаницы, как справедливо указывает выше сам В.Й. Мансикка, присутствуют только в книжном контексте — обличениях «астрологического родопочитания». См. новейший анализ темы рода и рожаниц и «второй трапезы» в: Зубов М.И. Указ. соч. С. 55–81.

«Богатство» языческих персонажей явно восходит здесь к перечням, содержащимся в разбиравшихся Мансиккой поучениях против язычников — в Слове св. Григория и Слове некоего христоробца.

**V.** Далее говорится о вступающих в брак без церковного благословения.

**VI.** Исповедальный вопрос, относящийся к XVI в., здесь включает некоторые этнографические реалии: чужь (древнерусское обозначение финно-угорских народов) действительно совершала коллективные молебны в священных рощах и на полях. Об актуальности борьбы с язычеством у «чудских» народов российских окраин В.Й. Мансикка говорил в связи с Грамотой архиепископа Макария в Водскую пятину.

**VII.** Вероятно, имеется в виду широко распространенный обряд испытания невесты в конце свадьбы: невесту водили по воду к колодцу или реке. См.: Гура А.В. Невеста // СД. Т. 3. С. 82; Макашина Т.С. Свадебный обряд // Русские. М., 1997. С. 491.

**VIII.** Заметим, что обряд, вызывающий ассоциации со славянскими зажинками (см. ниже в характеристике иностранных источников в связи с данными Малецкого), упомянут здесь в контексте иудейских праздников: при этом зажинкам имеется точное соответствие в ветхозаветной традиции (Шавуот — ср. Носенко Е.Э. «... Вот праздники Бога». М., 2001. С. 189).

**IX.** Традиционная интерпретация древнерусского обычая «драться по мертвецы», основывающаяся на представлениях о тризне — языческом погребальном ристалище, не точна: речь идет об экзальтированном выражении траура — раздирании лица («драти ся»), одежда и т.п.: см.: Страхов А.Б. Указ. соч.

**X.** А.И. Клибанов (Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1994. С. 48), обративший специальное внимание на этот вопрос, в частности, на использование крестов из лучины, заметил, что христианство русского средневекового «поселянина» — «не ортодоксальное, но это христианство». Смысл изготовления крестов заключался в стремлении «откреститься» от нечистой силы, которая покидает свое обиталище — воду — после водосвятия (ср.: Чичеров В.И. Зимний период русского народного сельскохозяйственного календаря. XVI–XIX вв. М., 1957. С. 73–74). О святочных гаданиях см.: Виноградова Л.Н. Гадания // СД. Т. 1; Она же. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 13–43. *Полоть, полоть* или *палать, сеять снег* — вид святочного гадания девушек о замужестве: набирали снег в решето или лукошко и трясли, прислушиваясь к звукам, при этом приговаривали: «Поле, поле, беленький снежок, залай, залай, собачка, где миленький дружок!» (Новые поступления в архив. 1976–1982. Календарные обряды. Часть 1. С. 33; Новые поступления в фольклорный архив Нижегородского университета. Календарные обряды. Нижний Новгород, 1997. С. 47–48).



**XI.** О скоморохах в древнерусской культуре ср.: Зимин А.А. Скоморохи в памятниках публицистики и народного творчества XVI в. // Из истории русских литературных отношений XVIII–XIX вв. М.; Л., 1959; Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. III. М., 1996 (глава: Скоморохи и древнерусская концепция веселья. С. 80–128); Петрухин В.Я. Скоморохи // СД. Т.5. С. 18–20.

**XII.** Упоминаемый в рассказе о «живом огне» библейский эпизод (4 Царств, 21, 1–9) относится ко времени «языческой реакции» при царе Манасии, проводшем своего сына через огонь, волхвовавшем и вызывавшем мертвых, а также поклонившемся «воинству небесному» и поставившем истукан «царицы неба» Астарты. Эти деяния обличались в книгах Исаии и Иеремии, и, как уже было отмечено, отразились в древнерусских поучениях против язычников. О почитании и обрядовом применении «живого огня» см.: Журавлев А.Ф. Из русской обрядовой лексики: «живой огонь» // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1976. М., 1978. С. 204–228; Он же. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994. С. 113–119. См. о добывании «живого огня» ниже у Мансикки с. 355.

**XIII.** Речь идет об известных гаданиях с помощью растопленных воска и олова, выливаемых в воду, а также о защите скота от волков путем символического связывания волчьей пасты и других видах магии перевязывания, связывания, вязания узлов. О «завязывании опасности» см.: Левкиевская Е.Е. Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002. С. 83–84.

**XIV.** См. из последних работ по средневековым заговорам в рукописной традиции, в том числе об использовании библейских текстов, заговорах против оружия и т.п.: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002, а также рецензию: Петрухин В.Я., Белова О.В. «Магия слова» в русской традиции XVII–XVIII вв. // Живая старина. 2003. № 3. С. 55–57.

**XV.** Лопари — саамы как колдуны и предсказатели были хорошо известны на Руси. Джером Горсей, представитель

английской Московской компании, писал, что перед смертью сам царь Иван Васильевич Грозный велел доставить с Севера — из области между Холмогорами и Лапландией — множество кудесников и колдуний. Шестьдесят этих предсказателей содержались в Москве под стражей, и только любимец царя Богдан Бельский имел к ним доступ, чтобы узнавать у них о ворожбе и предсказаниях, которые так волновали царя (Горсей Джером. Записки о России. XVI — начало XVII в. М., 1990. С. 86–87).

**XVI.** О гаданиях по Псалтыри см.: Сперанский М.Н. Гадания по Псалтыри: Из истории отреченных книг. СПб., 1899. См. также: Фейт Вигзелл. Читая фортуна: Гадательные книги в России (вторая половина XVIII–XX вв.). М., 2007.

**XVII.** Очевидно, в «Уставе Владимира» приводится вариант упомянутого выше (ср. комментарий X) обряда о крестах из лучины: используются щепки («трески») от креста.

**XVIII.** См. издание древнерусского текста «Правила Афанасия инок Иерусалимского о наузах и стреле громней» в сборнике Кирилла Белозерского: Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. / Отв. редактор Г.М. Прохоров. СПб., 2003. С. 111–112, комментарий на с. 316.

**XIX.** Об отношении к инородцам в народной традиции см.: Белова О.В. Инородец // СД. Т. 2. С. 414–418.

**XX.** См. последнее издание: Емченко Е.Б. Стоглав: Исследование и текст. М., 2000. Упомянутая в Стоглаве книга «Рафли» открыта А.А. Туриловым и А.В. Чернецовым: Турилов А.А., Чернецов А.В. Отреченная книга Рафли // Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРА). Л., 1985. Т. 40.

**XXI.** См. из новой литературы: Отреченное чтение в России; Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003.

**XXII.** См. последнее издание: Домострой / Изд. подготовили В.В. Колесов, Т.В. Рождественская. СПб., 1994.

## СВЕДЕНИЯ ДРУГИХ ПАМЯТНИКОВ ДРЕВНЕРУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

**І.** Сведения о персонажах (в том числе о Трояне) и мотивах «Слова о полку Игореве» см. в Энциклопедии «Слова о полку Игореве». В. 1–5 / Отв. ред. О.В. Творогов. СПб., 1995. Лингвистическая характеристика «Слова» дана в кн.: Зализняк А. А. «Слово о полку Игореве». Взгляд лингвиста. М., 2004.

На уникальность языческой темы в «Слове» обратил специальное внимание Е.В. Аничков, заметивший, что «Слову», в отличие от других памятников древнерусской книжности, присущ евгемеризм — отношение к языческим богам как к героям древности, от которых произошли народы, династии правителей и т.п. Отсюда «русичи» — Дажьбожьи внуки, Боян — «Велесов внук» и т.п. Такое отношение к богам свойственно было античной традиции и было заимствовано отсюда западноевропейскими хронистами и книжниками. Отношение древнерусских книжников — летописца и составителей поучений против язычества — было принципиально иным: языческие боги были для них бесами, у которых не могло быть потомства, и русские — христианский народ — никак не могли оказаться внуками языческого божества (Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. Ср.: Петрухин В.Я. «Русь и вси языци». С. 182–192).

В.И. Мансикка настаивает на чисто литературном (риторическом) значении языческих образов для автора «Слова»; его точка зрения во многом совпадает с подходом Р. Пиккио (Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003. С. 504 и сл.), считающего христианские мотивы доминирующими в «Слове». Все это не снимает проблемы уникальности отношения к язычеству в «Слове», возможности поздней редакции древнерусского текста (ср.: Петрухин В.Я. «Дохристианские» генеалогии: «Слово о полку Игореве» и древнерусская традиция // Древнейшие государства Восточной Европы. 2003. М., 2004).

**II.** Волос и Велес, отождествляемые в праславянской лингвистической реконструкции (Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей), действительно не тождественны в древнерусских текстах. Более того, в древнерусских хронографах имя *Велес* соотносится с именем сирийского Бела/Ваала, который как раз в евгемерическом духе представляется там ассирийским «царем» (Летописец Еллинский и Римский. В. 1. Текст/Изд. подготовил О.В.Творогов. СПб., 1999. С. 10–11: ср. сходные представления о культе Бела у западных славян: Brückner A. Mitologia słowiańska a polska. S. 146–147). См. также об этом у Мансикки ниже, в Дополнениях.

**III.** Плачу Ярославны действительно обнаружена фольклорная параллель (в заговоре против порчи собаки!): «Ты еси вода, ты еси чистота. Течеши из моря в море сквозе землю Русскую и Половецкую под землю, и под копаменью (по каменью — конъектура А.А.Турилова), и по подкаменью, и по подкорению, измывая всякую скверну и нечистоту» (Турилов А.А. Народные поверья в русских лечебниках // Отреченное чтение. С. 375).

**IV.** См. из последних работ о Диве: Белова О.В., Петрухин В.Я. «Уже врѣжеся Дивъ на землю...» (из материалов к словарю «Славянские древности») // Славянский альманах 1998. М., 1999. С. 160–165.

**V.** Уже отмечалось, что имя *Велес* упоминается в древнерусских хронографах в евгемерическом смысле, близком «Слову о полку Игореве» и разбираемой Мансиккой вставке в «Хождение Богородицы»: бог Бел изображается там ассирийским царем. В хронографах упоминается и император Траян — но не Троян «Слова» и «Хождения». Именно «царь» Троян известен, однако, позднесредневековым русским заговорам. Догадка Мансикки о южнославянской традиции, которую отражает имя Троян, возможно, находит подтверждение в упоминании христианской легенды о царе Трояне в Римском патерике — переводном произведении кирилло-мефодиевского круга (Турилов А.А., Чернецов А.В. Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение. С. 55–56).

**VI.** См. последнюю публикацию: Повесть о водворении христианства в Ростове // Древнерусские предания (XI–XVI вв.). М., 1982. С. 130–134. Характеристику текста см.: Буланина Т.В. Житие Авраамия Ростовского. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в. Часть 1. Л., 1988. С. 237–239. Следует отметить, что «каменный идол» — атрибут, чуждый не только восточнославянскому, но и финно-угорскому (чудскому) культу.

**VII.** Осторожное отношение В.И. Мансикки к компилятивному «Житию Константина, Муромского князя» естественно, тем более, что за его сюжетом нет даже собственного агиографического предания (см.: Дмитриева Р.П. Житие Константина, Муромского князя, и его сыновей Михаила и Феодора // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в. Часть 1. С. 286–288). Нет оснований усматривать в описании языческих обычаев и реликты реальных традиций неких муромских инородцев тюркского происхождения. Вместе с тем, синкретическое описание языческого культа включает некие реалии, которые могут восходить к традициям языческого волжско-финского населения: «беззаконная мордовская прелесть» упоминается в «Похвальном слове князю Константину», составленном в XVII в. (см. Руди Т.Р. Похвальное слово князю Константину Муромскому (некоторые проблемы исследования) // ТОДРА. Т. LVI. СПб., 2004. С. 332). Обычай класть «плетения древолазные» (в археологии известны как древолазные шипы) в погребение может быть связан с распространенным представлением о необходимости взбираться на мировое древо (мировую гору), чтобы попасть на тот свет. Жертвоприношение лошадей также было характерно для поволжских финнов до недавнего прошлого (см. подборку материалов: Религиозные верования народов СССР. Т. II. М., 1931).

**VIII.** См. последнее издание: Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подготовили А.А. Ольшевская и С.Н. Травников. М., 1999.

**IX.** Убитый ок. 1076 г. во время восстания в Ростово-Суздальской земле Леонтий приравнивается к погибшим за веру двум варягам-мученикам. См. о житии: Филипповский Г.Ю. Житие Леонтия Ростовского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 159–161; Семенченко Г.В. Древнейшие редакции Жития Леонтия Ростовского // ТОДРА. Т. 42. Л., 1989; ГПИДР. С. 205–207.

**X.** См. о житии: Соколова Л.В. Житие Никодима Кожеезерского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. Часть 1. СПб., 1992. С. 374–377. См. также: Левкиевская Е.Е. Леший // СД. Т. 3. С. 104–109.

**XI.** См. о житии: Дмитриев Л.А. Житие Адриана Пошехонского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в. Часть 1. С. 239–241. О рябине см.: Тульцева Л.А. Рябина в народных поверьях // Советская этнография. 1976. № 5; Агапкина Т.А. Рябина // СД. Т. 4. С. 514–519. О культе св. Параскевы у славян см.: Левкиевская Е.Е., Толстая С.М. Параскева Пятница // СД. Т. 3. С. 631–633.

**XII.** См. редакции «Слова о законе и благодати»: Молдован А.М. «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984.

**XIII.** См.: ГПИДР. С. 124–142.

**XIV.** См. о «Слове»: Зубов М.И. Указ. соч. С. 216 и сл.

**XV.** «Уступка» традиционному толкованию рожаниц как душ предков у Мансикки здесь не имеет оснований: «бабы каши» — широко известный в обрядности родин ритуал, не связанный напрямую с культом предков; вероятны его античные истоки — каши варили и мойрам (Петрухин В.Я. Боги и бесы... С. 322 и сл.). Предполагается также, что каши «на собрание рожаниц» варили не демонам судьбы, а женщинам-роженицам (Страхов А.Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на западе и у славян. Cambridge (Mass.), 2003. С. 200).

**XVI.** См.: Пигин А.В. Из истории русской демонологии XVII в. Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследова-

ние и тексты. СПб., 1998; Юрганов А.Л. Убить беса: Путь от Средневековья к Новому времени. М., 2006.

**XVII.** «Бес полуденный» — цитата из Григория Богослова, о популярности которого у древнерусских книжников уже говорилось (Срезневский И.И. Материалы... Т. II. Стб. 1139). О полудницах см.: Померанцева Э.В. Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор. М., 1978.

**XVIII.** См. о кутье как об общеславянском поминальном блюде: СД. Т. 3. С. 69–71.

**XIX.** См. из последних изданий: Лука Жидята. Поучение к братии // Красноречие древней Руси / Изд. подготовила Т.В. Черторицкая. М., 1987. С. 39–41. См также ППИДР. С. 117–120. «Москолудство» означает суесловие, несдержанность и непостоянство (ср.: Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. 5. М., 2002. С. 25).

**XX.** О совпадении русалий с Пятидесятницей (Сошествием св. Духа) в исходной для славянства греческой традиции см.: Страхов А.Б. Указ. соч. С. 296–297.

**XXI.** См. издание сочинений Курбского: БЛДР. Т. 11. СПб., 2001. О колдовстве и суевериях в эпоху позднего Средневековья — раннего Нового времени см.: Райан В.Ф. Баня в полночь; Смилянская Е.Б. Указ. соч.; Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740-е гг. М., 2000.

## СВИДЕТЕЛЬСТВА ИНОСТРАННЫХ ПИСАТЕЛЕЙ

**I.** Греческий текст и современный перевод Прокопия с комментариями см. в кн.: Свод древнейших письменных известий о славянах / Отв. ред. Л.А. Гиндин, Г.Г. Литаврин. Т. 1. М. 1994. С. 170–250 (далее — Свод).

**II.** См. Свод. С. 364–393.

**III.** См. Свод. Т. 2. М., 1995. С. 10–64.

**IV.** Греческий текст и современный перевод см.: Константин Багрянородный. Об управлении империей / Под ред. Г.Г. Литаврина и А.П. Новосельцева. М., 1991.

**V.** Данные, которыми пользовался в этом разделе Мансикка (не будучи специалистом в области древних «иностранных» источников), значительно устарели. «Росы», по данным Константина Багрянородного, действительно сохраняли скандинавский язык, но нет прямых оснований считать, что на Хортице они приносили жертвы своему громовержцу Тору (Туру в шведском произношении у Мансикки), ибо в договорах с греками русь уже клянется славянским Перуном (911 и 944 гг.), атрибутом которого также был дуб (см.: Константин Багрянородный. Указ. соч. С. 327–328, комментарий). Ссылка на сборник саг Heimskringla (см. русский перевод: Снорри Стурлусон. Круг Земной / Изд. подготовили А.Я. Гуревич и др. М., 1980) неточна.

**VI.** См. русский перевод: Лев Диакон. История / Отв. ред. Г.Г. Литаврин. М., 1988.

**VII.** См. также более новый комментарий М.Я. Сюзюмова и С.А. Иванова к указанному изданию Льва Диакона. Представляется не вполне оправданным скепсис Сюзюмова в отношении описания Львом внешности Святослава, носившего оселедец на бритом черепе. Согласно ПВЛ, русский князь действительно воспринял быт тюркских конных воинов. Эта восприимчивость руси к иноэтничным традициям во многом «снимает» проблему дуализма руси (росов греческой традиции) и славян в раннесредневековых источниках: воинство Святослава состояло из многих «языков» и могло следовать разнообразным языческим обычаям.

**VIII.** См. обзор восточных источников с характеристикой степени их достоверности: Древняя Русь в свете зарубежных источников / Хрестоматия. Т. III. Восточные источники. М., 2009.

**IX.** См. издание Записки Ибн Фадлана, сделанное с учетом находок новых рукописей: Ковалевский А.П. Книга Ахмеда



Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921/922 гг. Харьков, 1956. Не вполне ясно, почему Ибн Фадлан отождествлял болгар с ас-сакалиба (как именовались славяне в арабской традиции): возможно, ас-сакалиба для него — это просто обозначение народов Севера; «явление воздушного электричества», описанное путешественником, — это северное сияние, которое в ряде северных мифологических традиций действительно воспринималось как небесное сражение.

**Х.** Скепсис В.Й. Мансикки в данном случае можно считать чрезмерным. Сожжение в ладье действительно принадлежит к характерным чертам скандинавского погребального обряда: такие погребения известны и в Скандинавии, и в Восточной Европе, где они принадлежат выходцам из-за моря — руси (ар-рус арабских источников). «Восточные» же черты быта русского князя также вполне объяснимы: с IX в. русские князья претендовали на хазарский титул кагана и подражали быту восточного властителя (ср.: Петрухин В.Я. К вопросу о сакральном статусе хазарского кагана: традиция и реальность // Славяне и их соседи. Вып. 10. Славяне и кочевой мир. М., 2001. С. 73–78).

**ХI.** См.: ал-Мас'уди. Золотые копи и россыпи самоцветов / Перевод Д.В. Микульского. М., 2002. К сожалению, переведена лишь «беллетристическая» часть труда. Части, где присутствуют описания руси (ар-рус) и славян (ас-сакалиба), переведены в книге: Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда. М., 1963.

**ХII.** Выражение радости и проявление веселья в случае смерти как магический способ ее преодоления сохранялся у южных славян, особенно в случае смерти (первого) ребенка, до недавнего времени. См.: Толстой Н.И. Веселье // СД. Т. 1. С. 346–348.

**ХIII.** См. новый перевод и характеристику текстов, в том числе в отношении к тексту Джейхани, в кн.: Новосельцев А.П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // Новосельцев А.П. и др. Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 355–419.

**XIV.** Имеется в виду Абу Хамид ал-Гарнати: см.: Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) / Публикация О.Г. Большакова, А.А. Монгайта. М., 1971.

**XV.** См. древнеисландский текст, русский перевод и комментарий в кн.: Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе. М., 1993. С. 117 и сл.

**XVI.** Речь идет о каукасах, литовских домовых духах: см.: Цветок папоротника: Литовские мифологические сказания / Сост. Н. Веляус. Вильнюс, 1989. С. 40 и сл.

**XVII.** Слово *uboże* в польском языке засвидетельствовано только в латинских текстах XV в. Древнепольский словарь дает ему следующую дефиницию: «в польских народных верованиях домовый демон» (*Słownik staropolski*. Т. IX. Z. 4(58). Wrocław etc., 1985. S. 268). Домашние демоны *uboże* и *ubożeta* упоминаются в книге Б. Барановского о польской народной демонологии со ссылкой на проповеди XV и XVI вв.: «люди оставляют им в четверг остатки еды; есть такие, кто не моет мисок после обеда в Великий четверг, чтобы накормить душ и иных духов, называемых *uboże*, в глупой уверенности, что дух нуждается в плотских вещах» (Baranowski B. W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981. S. 171–172). См. также: Pełka L.J. Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987. S. 128.

**XVIII.** Обычай вкладывать грамоту в руку умершего специально рассматривается в кн.: Райан В.Ф. Указ. соч.; Об обувании покойника и новой обуви см. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Обувь // СД. Т. 3. С. 475–479. См. также: Гугуев Ю.К. «Половецкий пассаж» Жана де Жуанвиля // Жан де Жуанвиль. Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика. СПб., 2007. С. 377–379.

**XIX.** См. русское издание: Даниил Принтц фон Бухов. Начало и возвышение Московии / Пер. И.А.Тихомирова. М., 1877.

**XX.** Интересно, что именно сообщение Вундерера недавно было воспринято с энтузиазмом в связи с находкой (в 1897 г.) под Псковом каменного «идола», на котором был выбит крест. Идол, как и все прочие славянские идолы, был найден вне какого-либо культового контекста, выбитый на нем крест свидетельствовал, очевидно, о стремлении клириков «откреститься» от бесовского изображения (подобным образом крест был выбит на петроглифах в Карелии, носивших название «Бесовы следки»), но всего этого было достаточно, чтобы археолог А.Н. Кирпичников отождествил идола с Хорсом или Дажьбогом, так как крест — это солярный знак, Улада — с Перуном и т.д. и т.п. (Кирпичников А.Н. Древнерусское святилище у Пскова // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 34–37). Критику этого построения см.: Клейн Л.С. Указ. соч. С. 157–160: Улада, в частности, «породил» Герберштейн, не разобравший летописного описания идола, у которого «ус злат».

**XXI.** См. последнее русское издание: Петрей П. История о великом княжестве Московском // О начале смут и войн в Московии. М., 1997.

**XXII.** См. последнее русское издание: Адам Олеарий. Описание путешествия в Московию / Пер. А.М. Ловягина. М., 1996.

**XXIII.** См. последнее русское издание: Гийом Левассер де Боплан. Описание Украины / Пер. З.П. Борисюк; ред. пер. А.Л. Хорошкевич, Е.Н. Ющенко. М., 2004.

**XXIV.** См. последнее русское издание: Мейерберг А. Путешествие в Московию // Утверждение династии. М., 1997. С. 43–183.

**XXV.** См. последнее русское издание: Коллинс С. Нынешнее состояние России // Утверждение династии. С. 135–229. Об использовании кленовых веток на Троицу см.: Усачева В.В. Клен // СД. Т. 2. С. 507–508.

**XXVI.** См. также русское издание: Стрейс Я. Три путешествия. Ред. и перевод Э. Бородина. М., 1935.

**XXVII.** См. также русское издание: Корб А. Дневник путешествия в Московию / Ред. и пер. А.И.Малеина. СПб., 1906.

**XXVIII.** См. также русское издание: Бруин К. де. Путешествие через Россию Корнелия де Бруина / Ред. и пер. П.П. Барсова. М., 1899.

**XXIX.** См. также русское издание: Записки Юста Юля, датского посланника при Петре Великом (1709–1711). М., 1899.

## ДОПОЛНЕНИЯ

### О БОГАХ ЛЕТОПИСИ

**I.** Этимология В.Й. Мансикки не противоречит общепринятой современной версии. См.: Иванов В.В. К этимологии балтийского и славянского названий бога грома // Вопросы славянского языкознания. М., 1958. Вып. 3; Иванов В.В., Топоров В.Н. Перун // МНМ. Т. 2. С. 36–307; Топоров В.Н. Боги // СД. Т. 1. С. 204–215; Фасмер. Т. 3. С. 246–247.

**II.** Топонимы, связываемые с древнеславянским именем бога грома, известны не только восточным славянам. Ср.: *Perun* как название двух гор в Далмации (Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika JAZU. U Zagrebu, 1924–1927. Dio IX. S. 798).

Параллелизм форм с *и* и *у* представлен в кашубском названии грома: *piorën, piorun* (Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław etc., 1970. Т. IV. S. 284). О поздней и вторичной — основанной на ПВЛ — традиции, увязывающей *Перынь* и т.п. топонимы с Перуном см.: Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси. М., 1999. С. 297 и сл.; Клейн Л.С. Указ. соч. С. 152 и сл.

**III.** См. об инверсии образа громовника при заимствовании его имени у финнов: Aikhenvald A., Helimski E., Petrukhin V. On Earliest Finno-Ugrian Mythologic Beliefs: Comparative and Historical Considerations for Reconstruction // *Uralic Mythology and Folklore*. Budapest, 1989.

**IV.** Распространенное представление о ранней церкви Ильи в Киеве основывается на глоссе ПВЛ к рассказу о договоре с греками 944 г.: последние исследования показали, что русские послы клялись в константинопольской, а не киевской церкви Ильи. См. выше комментарий IV к разделу «Летописи».

**V.** См. выше о Слове св. Григория.

**VI.** См.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Перкунас // МНМ. 1988. Т. 2. С. 303–304. Об источниках по балтийскому Перкунасу и славянскому Перуну, в том числе о Хронике М.Стрыйковского (у Мансикки в немецком издании и русском тексте опечатка — *Ростовский* вместо *Стрыйковский*) см. также: Brückner A. *Mitologia słowiańska i polska*. S. 102 ff.

**VII.** О слове *блутити* см. комм. XV к разделу Слова и поучения, направленные против язычества.

**VIII.** Ср. в языке офеней *стода* «икона», *стодаться* «божиться», *стодень* «богач», *стодник* «торговец иконами» (Бондалетов В.Д. Условные языки русских ремесленников и торговцев. Рязань, 1974. С. 104–105). Возводится к древнесканд. слову со значением «столб, колонна» (Фасмер. Т. 3. С. 764).

**IX.** Как уже отмечалось выше в комментариях, культам громовника действительно свойственна была тенденция к диффузии — проникновению к иным народам, иногда с трансформацией — инверсией функций: так прибалтийские финны, заимствовав балтийские и славянские имена громовержцев, приписали их злым духам (ср. также гипотезу о заимствовании славянского имени громовержца на Кавказе: Клейн Л.С. Указ. соч.). Однако распространялся в Восточной Европе именно славянский (балто-славянский), но не германский культ громовника. Имя матери скандинавского

громовника Тора Förgynн соотносится, прежде всего, с топонимами типа *Перынь*, отношение которых к культу Перуна остается неясным. Скандинавы на Руси сохраняли культ Тора и его амулеты — железные гривны с молоточками, символами молота Мьёльнир, но эти амулеты не были восприняты славянами (ср. Новикова Г.Л. Скандинавские амулеты из Гнездова // Смоленск и Гнездово (к истории древнерусского города). М., 1991. С. 175–179), у них были собственные амулеты в виде топориков-привесок (Макаров Н.А. Древнерусские амулеты-топорики // Российская археология. 1992. № 2), которые увязывают с культом Перуна. Описание идолов Тора в поздних сагах и у немецкого хрониста XI в. Адама Бременского не находят археологических подтверждений. Археологии известны «карманные» идольчики, которых скандинавы брали с собой в путешествие, в том числе на тот свет: один из них открыт в Черниговском кургане Черная могила. Характерна поза этих идольчиков — они держат себя за бороду: борода — неперменный атрибут громовержцев в разных европейских традициях (см.: Петрухин В.Я., Пушкина Т.А. История бородатого божка // Живая старина. 1995. № 3. С. 48–49), но ее лишен Перун в летописном рассказе — у него лишь «ус злат». Остается заключить, вопреки Мансикке (и Рожнецкому), что культ Перуна не испытал на себе скандинавского влияния. Напротив, русская дружина, осевши в Восточной Европе, как уже говорилось, восприняла этот славянский культ и клялась Перуном уже после похода Олега на Царьград в 907 г.

**Ж.** Фасмер не принимает этимологического тождества слав. *Волось* и греч. Βλάσιος, и сомневается в происхождении *Волось* от *Велесь* по фонетическим причинам (см.: Фасмер. Т. 1. С. 343). О Волосе-Велесе-Власии см. также: Иванов В.В., Топоров В.Н. Велес // МНМ. 1987. Т. 1. С. 227; Топоров В.Н. Боги // СД. Т. 1. С. 210–211; Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты языче-

ства в восточнославянском культе Николая Мирликийского) М., 1982. С. 31–117, 127–181.

Критический анализ источников о Волосе см.: Moszyński L. Detronizacja Welesa // *Studia nad polszczyzną kresową*. VII. Warszawa, 1994. S. 225–233; Трубачев О.Н. Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания (по поводу новой книги: Leszek Moszyński. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Bolau Verlag. Koln — Weimar — Wien, 1992) // Вопросы языкознания. 1994. № 6. С. 13–14. Проблема происхождения теонима *Волос/Велес* рассматривается также в кн.: Журавлев А.Ф. Язык и миф. М., 2005. (Комментарий к с. 694–695 первого тома книги Афанасьева).

**XI.** См. также о культе Николы: Успенский Б.А. Указ. соч.

**XII.** См. о Виле в древнерусской книжности: Зубов М.И. Указ. соч. С. 174 и сл.

**XIII.** О Мокоше/Мокуше см.: Власова М. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998. С. 340–341.

**XIV.** См. об именах восточнославянских божеств из последних работ: Топоров В.Н. Предыстория литературы у славян. Опыт реконструкции. М., 1998; специально о Хорсе и Семаргле: Васильев М.А. Указ. соч. С. 9 и сл.; о Перуне, Свароге и Дажьбоге — Зубов М.И. Указ. соч. С. 223 и сл. Обращает на себя внимание недавняя книга из серии той неоязыческой продукции, что заполонила полки книжных магазинов: Сериков М. Сварог. Великий Бог древней Руси. М., Эксмо, 2004. От прочей продукции неоязычников (в аннотации говорится, что исконное «священное знание было безжалостно уничтожено пришедшей с дальних берегов религией, абсолютно чуждой народу как по крови, так и по духу» и т.д. и т.п.) это сочинение отличается объемом (ок. 700 стр.) и многочисленный квазинаучный аппарат, бесконечные ученые ссылки и иллюстрации, которые, естественно, не имеют никакого отношения не только к академической науке, но и к Сварогу, которому в источни-

ках (тех, что не уничтожены чуждыми автору по крови и духу) посвящено лишь несколько слов. В отличие от более наивных собратьев, автор прибегает к академическому камуфляжу, чтобы произвести впечатление фундированности возрождаемого им из собственных предрассудков «священного знания» (см. о неоязычестве: Шнирельман В. Русское родноверие. Неоязычество и национализм в современной России М., 2012).

*В.Я. Петрухин, С.М. Толстая*



# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения. СПб.

ЖС — Живая старина. СПб.

ЗОРСА — Записки Отделения русской и славянской археологии Императорского русского археологического общества. СПб.

РГО — Русское географическое общество. СПб.

РФВ — Русский филологический вестник. Варшава

Сб. ОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб.

ЧОИДР — Чтения в обществе истории и древностей российских при Московском университете. М.

ЭО — Этнографическое обозрение. М.

FFC — Folklore Fellows Communications. Helsinki.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Абрамович* — Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Публ. подгот. Д.И. Абрамович. Пг., 1916.
- Аделунг Ф.* Критико-литературное обозрение путешественников по России // ЧОИДР. 1863. Кн. 2, отд. 4. С. 175–301.
- Азбукин М.* Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI–XIV вв.) // РФВ. Т. 35. № 2. С. 222–272.
- Азбукин М.* Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI–XIV вв.) // РФВ. Т. 38. № 3–4. С. 322–337.
- Акты археографической экспедиции. СПб., т. 1–4, 1836–1838.
- Акты исторические / Собр. и изд. Археогр. комиссия. В 5 т. СПб., 1841. Т. 3; СПб., 1842. Т. 4.
- Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России / Собр. и изд. Археогр. комиссия. В 15 т. СПб., 1865. Т. 2.
- Акты, собранные в библиотеках и архивах археографической экспедицией Имп. Академии наук. СПб., 1856. Т. 1.
- Алмазов А.И.* Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры. Одесса, 1901.
- Алмазов А.И.* Врачевальные молитвы. Одесса, 1900.
- Алмазов А.И.* Тайная исповедь в православной восточной церкви. Одесса, 1894. Т. 1–3. (Репринт: М., 1995)
- Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914 [Записки ист.-филол. факультета С.-Петербург, ун-та; Ч. 117] (Репринт: М., 2003, послесловие В.Я. Петрухина).

- Антонович В.Б.** Археологическая карта Киевской губернии. М., 1895. Антропологическая выставка 1879 года. М., 1886. Т. 4, ч. 1.
- Анучин Д.Н.** Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда // Древности. М., 1890. С. 81–226 [Труды / Имп. Моск. археол. о-во; Т. 14].
- Архангельский А.С.** Творения отцов церкви в древнерусской письменности // ЖМНП. 1888. Август. С. 203–295.
- Архангельский А.С.** Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Казань, 1889–1890. Т. 1–4. Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачовым. М., 1855. Кн. 2 [Ч.] 1. СПб., 1876. Изд. 2. без перемен. Кн. 1.
- Афанасьев А.Н.** Поэтические воззрения славян на природу. В 3 т. Т. 3. М., 1869. (Репринт. М., 1994)
- Балов А.В.** Очерки Пошехонья: Верования // ЭО. 1901. № 4. С. 81–135.
- Барсов Е.В.** Слово о полку Игореве как художественный памятник Киевской дружинной Руси. В 3 т. Т. 1. М., 1887.
- Безобразов П.** Византийские сказания // Византийское обозрение. Юрьев, 1915. Т. 1. Вып. 1–2, отд. 1. С. 127–224.
- Беляев И.Д.** Русь в первые сто лет от прибытия Рюрика в Новгород // Временник Имп. Московского общества истории и древностей Российских. М., 1852. Т. 15, отд.: Исследования. С. 1–160.
- Бессараба** — Материалы для этнографии Седлецкой губернии / Собр. И.В. Бессараба. СПб., 1903.
- Богданович А.Е.** Пережитки древнего мирозерцания у белоруссов. Гродна, 1895.
- Бодянский** — Житие Феодосия игумена Печерского / Подгот. публ., предисл. О. Бодянского // ЧОИДР. 1858. Кн. 3, отд. 3. С. 1–31.

- Бодянский* — Славянские древности. Соч. П.И.Шафарика / Пер. И.Бодянского. М., 1837–1838. Т. 1–2. То же. 2-е изд., испр. М., 1848.
- Болсуновский К.* Жертвенник Гермеса-Световида. Киев. 1909.
- Боцяновский В.* Новгородская легенда об апостоле Андрее // ЖС. 1895. Вып. 2. С. 241–242.
- Бранденбург Н.Е.* Журнал раскопок Н.Е. Бранденбурга 1888–1902 гг. СПб., 1908.
- Будилович А.С.* XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе. СПб., 1875.
- Булашев Г.О.* Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Киев, 1909. Вып. 1.
- Буслаев* — Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Соч. Ф. Буслаева. СПб., 1961. Т. 1–2.
- Буслаев Ф.И.* Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. М., 1861.
- Буслаев Ф.И.* Народная поэзия: Ист. очерки. СПб., 1887 [Сб. ОРЯС; Т. 42. № 2.]
- Васнецов Н.М.** Материалы для объяснительного областного словаря вятского говора. Вятка, 1907.
- Великие Минеи Четии / Собр. всерос. митроп. Макарий. СПб., 1883. Вып. 3: Сентябрь, дни 25–30.
- Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. [Ч.] VI–X // Сб. ОРЯС. 1883. Т. 32. № 4. С. 1–461.
- Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. [Ч.] XI–XVII // Сб. ОРЯС. 1889. Т. 46. № 6. С. 1–376. Примечания. С. 1–106.
- Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. [Ч.] XVIII–XXIV // Сб. ОРЯС. 1891. Т. 53. № 6. С. 1–230.
- Веселовский А.Н.* Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности // ЖМНП. 1894. Февраль. С. 287–318.

- Вестберг Ф.* Комментарий на записку Ибрагима Ибн-Якуба о славянах. СПб., 1903.
- Владимиров П.В.* Введение в историю русской словесности. Киев, 1896.
- Владимирский-Буданов М.Ф.* Хрестоматия по истории русского права. Вып. 3. 2-е изд., доп. Киев, 1885.
- Властарь* — Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах,... или Алфавитная Синтагма М. Властаря. Симферополь, 1892.
- Вольтер Э.А.* Вопросник анкеты о современном бытовании причитаний славян и литовцев // ЭО. 1915. № 1–2. С. 188–189.
- Востоков* — Словарь церковно-славянского языка А.Х. Востокова. СПб., 1858–1861. Т. 1–2.
- Временник Общества Истории и Древностей Российских XV.
- Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2. (Репринт: М., 2000).
- Гомель И.* Англичане в России в XVI и XVII столетиях. Статья 1 // Записки / Имп. Академия наук. 1865. Т. 8. Кн. 1. Приложение. С. 1–179.
- Гаркави* — Сказания мусульманских писателей о славянах и русских / Собр., пер., коммент. А.Я. Гаркави. СПб., 1887.
- Гедеонов С.А.* Отрывки из исследований о варяжском вопросе. СПб., 1862–1863.
- Гедеонов С.А.* Варяги и Русь: Ист. исслед. СПб., 1876. Ч. 1. (Переиздание: М., 2004).
- Герасимов Н.К.* Словарь уездного Череповецкого говора. СПб., 1910 [Сб. ОРЯС. 1910. Т. 87. № 3].
- Герберштейн С* Записки о московитских делах / Вступ. ст., пер. и прим. А.И. Малеина. СПб., 1908.
- Голубинский Е.Е.* История русской церкви. М., 1881. Т. 1. Ч. 1. (Переиздание: М., 1997).

- Городцов В.А., Броневский Г.П. Этнографические заметки [Обычаи во время эпидемий] // ЭО. 1897. № 3. С. 185–188.
- Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. М., 1855–1869.
- Горчаков М.И. Рецензия на кн. А.Павлова «Номоканон при Большом требнике» // Отчет о XVI присуждении награды. Уварова. СПб., 1874. С. 67–184.
- Гринченко Б.Д. Старинный малорусский письменник. Чернигов, 1901.
- Гринченко Б.Д. Словарь украинского языка. Киев, 1907–1909. Т. 1–4.
- Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Т. 1. Ташкент, 1889.
- Даль В.И. Пословицы русского народа. СПб., 1903. Т. 7.
- Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2. СПб.; М., 1880–1882. Т. 3–4.
- Даниил Принц из Бухова. Начало и возвышение Московии / Пер. с лат. И.А.Тихомиров // ЧОИДР. 1876. Кн. 3. Отд. IV. С. 1–46.
- Дионисий Фабриций. Ливонская история, изложенная в сокращении. Ливонские писатели II, 4.
- Довнар-Запольский М.В. Исследования и статьи. Киев, 1909. Т. 1.
- Домострой по списку Имп. Общества истории и древностей российских. М., 1882 [ЧОИДР. 1882. Кн. 1].
- Дополнения к Актам историческим. СПб., 1846. Т. 1.
- Древности. М., 1889–1890. Т. 13, вып. 1–2 [Труды Имп. Моск. археол. о-ва]. Древняя и новая Россия. СПб., 1875–1881.
- Дуброва Я.А. Быт калмыков Ставропольской губернии до издания закона 15 марта 1892 года // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском университете. 1899. Т. 15. Вып. 1–2. С. 1–239.

- Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII ст., извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. [Т. 1] СПб., 1862; Т. 2. СПб., 1863.
- Етнографічний Збірник (Ethnographische Sammlung, herausgegeben von der Ethn. Kommission der Ševčenko-Gesellschaft der Wissen- schaften in Lemberg) XXXIV. Львів, 1913.
- Ефименко П.* Суд над ведьмами // Киевская старина. Киев, 1883. VII.
- Житецкий И.** Литературная деятельность Иоанна Вишенского. Киев, 1890 (отд. оттиск из Киевской старины).
- Забелин И.Е.* Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях. СПб., 1869 [Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях: В 3 т.; Т. 2].
- Забелин И.* Опыты изучения русских древностей и истории. М., 1872. Ч. 1.
- Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО. 1914. № 3–4. С. 81–178.
- Заозерский Н.А, Хаханов А.С.* Номоканон Иоанна Постника в его редакциях: грузинской, греческой и славянской. М., 1902.
- Записки Восточного отд. Русского археологического общества. СПб., 1893–1894. Т. VIII. Вып. 1–2.
- Записки Имп. Новороссийского университета. Одесса, 1904. Т. 98.
- Записки Имп. Русского археологического общества. Т. 5. СПб., 1853.
- Записки РГО по Отд. этнографии. СПб., 1859. Т. 13. Записки Северо-Западного отд. Русского географического общества. Вильна, 1912. Кн. 3.
- Заря. Журнал учено-литературный и политический. СПб., 1869–1872.

Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Имп. Русского географического общества. СПб., 1915. Т. 2.

**Иваницкий Н.А.** К народной медицине // ЭО. 1892. № 1. С. 182–185.

**Иванов А.И.** Верования крестьян Орловской губернии // ЭО. 1900. № 4. С. 68–118.

**Иванов В.В.** Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Харьков, 1898.

Известия IX Археологического съезда в г. Вильне, 1893. Вильна, 1893.

Известия XI Археологического съезда в Киеве, 1899. Киев, 1899.

Известия англичан о России во второй половине XVI века // ЧОИДР. 1884. Т. 4. Отд. III. С. 1–105.

Известия Имп. Археологической комиссии. СПб., 1905. Вып. 15.

Известия общества археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском университете. 1883. Казань, 1884. Т. 4.

**Истрин В.М.** Александрия русских хронографов. Исследование и текст. М., 1893.

**Истрин В.М.** Хронограф Ипатского списка летописи под 1114 годом // ЖМНП. 1897. Ноябрь. С. 83–91.

**Истрин В.М.** Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книга вторая // Летопись ист.-филол. общества при Имп. Новороссийском университете. Одесса, 1902. Т. 10. Вып. 7. С. 437–486.

**Истрин В.М.** Книги временные и образные Георгия Мниха; Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе: Текст, исслед. и словарь. Пг., 1920. Т. 1. Текст.

**Истрин В.М.** Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Кн. 15–18 и приложения // Сб. ОРЯС. Пг., 1915. Т. 91. С. 1–52. (Репринт: М., 1994).



- Калайдович** — Памятники российской словесности XII века / Изд. К. Калайдович. М., 1821.
- Калайдович К.** Иоаннъ Ексарх Болгарский. М., 1824.
- Калинский И.П.** Церковно-народный месяцеслов на Руси // Записки РГО по отд. этнографии. СПб., 1877. Т. 7. С. 267–480 (Переиздание: Церковно-народный месяцеслов на Руси И.П. Калинского. М., 1990).
- Каравелов Л.** Памятники народного быта болгар. М., 1861.
- Каратыгин И.Г.** Обзор некоторых особенностей в чинопоследованиях рукописных требников, принадлежащих библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии // Христианское чтение. 1877. № 1–2. С. 158–184; № 3–4. С. 423–448.
- Карский Е.Ф.** Белорусы. М., 1916. Т. 3, кн. 1.
- Ключевский В.О.** Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. (Репринт: М., 1989).
- Корт Ф.Е.** Слово о полку Игореве. СПб., 1909.
- Константин Багрянородный** — Сочинения Константина Багрянородного «О фемах» и «О народах» // ЧОИДР. 1899. Кн. 1. Отд. III. С. 1–262.
- Котляревский А.А.** О погребальных обычаях языческих славян // Котляревский А.А. Сочинения. СПб., 1891. Т. 3 [Сборник ОРЯС; Т. 49].
- Кузнецов С.К.** Культ умерших и загробные верования луговых черемис // ЭО. 1904. № 2. С. 56–109.
- Кузнецов Я.** Свадьба в Хмельницком приходе Ветлужского уезда Костромской губ. // Ж С. 1899. Вып. 4. С. 531–535.
- Куприянов** — Памятники древней русской словесности [Три проповеди] / Изд. подгот. И.Куприянов // ЖМНП. 1854. Декабрь. Отд. II. С. 177–191.
- Курбский** — Сочинения князя Курбского / Под ред. Г.З. Кунцевича. М., 1914. Т. 1 [Русская историческая библиотека. Т. 31].

*Кушелев-Безбородко* — Памятники старинной русской литературы / Изд. Г. Кушелев-Безбородко. СПб., 1860–1862. Вып. 1–4.

*Лавровский Н.А.* О византийском элементе в языке договоров русских с греками. СПб., 1853.

*Лавровский П.А.* Описание семи рукописей Имп. СПб. Публичной библиотеки // ЧОИДР. 1858. Кн. 4. Отд. III. С. 1–90.

Летописец патриарха Никифора / Авт. вступ. ст. А. Белокуров // ЧОИДР. 1898. Кн. 4. Отд. 1. С. 1–7.

Летописи русской литературы и древности / Изд. Н. Тихонравов. М., 1859–1863. Т. 2–5.

*Лизек* — Сказание Адольфа Лизека о посольстве от императора рижского Леопольда к великому царю московскому Алексею Михайловичу в 1675 г. // ЖМНП. 1837. Ноябрь. С. 327–394.

*Ляскоронский В.Г.* Гильом Левассер-де-Боплан и его историко-географические труды относительно Южной России. Киев, 1901.

*Ляскоронский В.Г.* Киевский Вышгород в удельно-вечевое время. СПб., 1913.

*Магницкий* — Материалы к объяснению старой чувашской веры / Собр. В.К. Магницкий. Казань, 1881.

*Макарий (Булгаков).* История русской церкви. СПб., 1857–1883. Т. 1–12. (Переиздание: М., 1994–1996. Кн. 1–7).

*Макарий (Миролюбов Н.К.).* Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860.

*Максим Грек.* Сочинения. Казань, 1862. Ч. 1–3.

*Макушев В.В.* Сказания иностранцев о быте и нравах славян. СПб., 1861.

*Малинин В.Н.* Исследование Златоструя по рукописи XII века Публичной библиотеки. Киев, 1878.

- Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901.
- Матвеев С.М.* Погребальные и поминальные обряды крещеных татар Уфимской губернии // Изв. Об-ва арх. ист. и этногр. при Казан. ун-те за 1899 г. Казань, 1899. Т. 15. Вып. 3. С. 241–272.
- Материалы для географии и статистики России. СПб., 1862. Т. 21.
- Материалы для истории русской словесности: Слово св. Кирилла / Изд. подгот. К.М. Оболенский //Московитянин. 1844. № 1. С. 241–245.
- Материалы по археологии России, издаваемые Имп. Археологическою комиссиею. СПб., 1892. № 8; 1893. № 11.
- Мельников П.* Очерки мордвы // Русский вестник. СПб., 1867. Сентябрь. С. 217–258. (Переиздание: П.И. Мельников/Андрей Печерский / Очерки мордвы. Саранск, 1981).
- Миллер В.Ф.* Взгляд на «Слово о полку Игореве». М., 1877.
- Миллер В.Ф.* Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. М., 1876. Т. 1.
- Миндалёв П.П.* Моление Даниила Заточника и связанные с ним памятники. Казань, 1914.
- Мордовцев Д.* Русские чародеи и чародейки конца прошлого века // Заря. М., 1871. № 1. С. 148–179.
- Морошкин* — Славянский именослов, или собрание славянских личных имен в алфавитном порядке / Сост. М.Я. Морошкин. СПб.
- Николаевский П.Ф.* Русская проповедь в XV и XVI веках // ЖМНП. Апрель. С. 92–177.
- Никольский Н.К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности // Христианское чтение. 1909. Август–сентябрь. С. 1109–1125.
- Никольский Н.К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб., 1906.

Новгородская летопись по Синодальному харатейному списку. СПб., 1875.

*Новомбергский Н.Я.* Колдовство в Московской Руси XVII-го столетия. СПб., 1906. (Репринт М., 2004).

**О**писание русских и славянских рукописей Румянцевского музея, составленное Александром Востоковым. СПб., 1842.

Описание славянских рукописей Московской патриаршей библиотеки. Неоконченное соч. В.М. Ундольского. М., 1867.

*Орлов* — Домострой по Коншинскому списку и подобным / Изд. подгот. А.С. Орлов. В 2 кн. М., 1908–1910.

Отчет Имп. Археографической комиссии за 1889 г. СПб., 1892.

Отчет Имп. Археографической комиссии за 1890 г. СПб., 1893.

Отчет Имп. Археографической комиссии за 1892 г. СПб., 1894.

*Павлов А.С.* Неизданный памятник русского церковного права XII века // ЖМНП. 1890. Октябрь. С. 275–301.

*Павлов А.С.* Первоначальный славяно-русский Номоканон. Казань, 1869.

*Павлов А.С.* Номоканон при Большом требнике. М., 1897.

Памятники древнерусской духовной письменности // Православный собеседник / Казан. духовн. академия. Казань, 1858. Ч. 1. Январь. С. 138–168; Февраль. С. 297–318; Март. С. 420–450; Апрель. С. 578–604; 1859. Ч. 1. Январь. С. 128–146; Февраль. С. 244–258; Март. С. 356–376; Апрель. С. 464–477.

Памятники древней письменности и искусства. СПб., 1889. Вып. 78–81.

Памятники древнерусской литературы, посвященные св. Владимиру / Публ. А.И. Соболевского // Чтения в истори-

- ческом обществе Нестора-летописца. Киев, 1888. Кн. 2. Отд. II. С. 7–68.
- Памятники российской словесности XII века, изданные с объяснением, вариантами и образцами почерков К. Калайдовичем. М., 1821.
- Памятники русской литературы XII и XIII веков, изданные Владимиром Яковлевым. СПб., 1872.
- Памятники старинной русской литературы — см. *Кушелев-Безбородко*.
- Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911.
- Перетц В.Н.* Материалы к истории апокрифа и легенды. СПб., 1899—1901. Ч. 1–2.
- Петухов Е.В.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888.
- Петухов Е.В.* К вопросу о Кириллах-авторах в древней русской литературе // Сб. ОРЯС. 1887. Т. 42. № 3. С. 1–33.
- Петухов Е.В.* Русская литература: Древний период. Пг., 1916.
- Погодин М.П.* Исследования, замечания и лекции о русской истории. Норманнский период. М., 1846. Т. 3.
- Поленов* — Житие св. Нифонта Константиноградского, сост. по рукописи XII–XIII века / Сост. Д.В.Поленов // Известия Имп. Академии Наук. СПб., 1862. Т. 10. Вып. 4. Отд. II. С. 374–387.
- Поливка Ю.* Мелкие заметки к истории народных верований // ЭО. 1891. № 1. С. 252–254.
- Полное собрание русских летописей. СПб., 1841. Т. 3.
- Полное собрание русских летописей. СПб., 1848. Т. 4. (Репринт: М., 2000).
- Полное собрание русских летописей. СПб., 1851. Т. 5.
- Пономарев* — Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Ред. А.И. Пономарев. СПб., 1894. Вып. 1; 1897. Вып. 3.
- Попов А.Н.* Книга бытия небеси и земли: (Палея историческая). М., 1881 [ЧОИДР. 1881. Кн. 1].

- Попов А.Н.* Обзор хронографов русской редакции. М., 1866. Вып. 1.
- Попов* — Первое прибавление к описанию Рукописей и КATALOGу книг церковной печати библиотеки А.И. Хлудова / Сост. А.Н. Попов. М., 1875.
- Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872 [Сб. ОРЯС. Т. 17. № 1] (Репринт: М., 2005).
- Православный собеседник. Казань, 1858. 1, октябрь.
- Прейс П.* Донесение господину министру народного просвещения из Праги от 26 декабря 1840 года // ЖМНП. 1841. Февраль. Отд. IV. С. 32–52.
- Приселков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913. (Переиздание: СПб., 2003).
- Прокофьев К.П.* Похороны и поминки у чуваш // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском университете. 1903. Т. 19. Вып. 5–6. С. 215–250.
- Путешествие Корнилия де Бруина через Московию / Пер., авт. предисл. П.П. Барсов // ЧОИДР. 1872. Т. 1. Отд. 4. С. 1–72.
- Путешествие по России голландца Стрюйса / Подгот. изд., авт. предисл. П. Юрченко // Русский архив. 1880. Кн. 1. С. 5–108.
- Пыпин А.Н.* Исследования для объяснения ложных книг и преданий // Летопись занятий Археографической комиссии. СПб., 1862. Вып. 2. С. 1–13.
- Пыпин А.Н.* Для объяснения статьи о ложных книгах // Летопись занятий Археографической комиссии. 1861. СПб., 1862. Отд. 1: Исследования. С. 1–55.
- Рождественский Н.В.* К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в. // ЧОИДР. 1902. Кн. 2. Отд. IV. С. 1–31.

- Розен В.Р.* Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах // Записки Имп. Академии наук. СПб., 1878. Т. 32. Кн. 2. Прил. № 2.
- Розенкамф Г.А.* Обзорение Кормчей книги в историческом виде. 2-е изд. СПб., 1839.
- Рукописи... гр. А.С. Уварова. Т. 2. СПб., 1858.
- Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 4. Ч. 1; Т. 6; 1914. Т. 31.
- Русский исторический сборник. М., 1837. Т. 1.
- Самоковсов Д.Я.* Курс истории русского права. М., 1908. Изд. 3. Т. 1.
- Самоковсов Д.Я.* О северянской земле и северянах по городищам и могилам // Труды XIV Археологического съезда в Чернигове. 1909. М., 1911. Т. 3. С. 65–73.
- Сборник сведений о Терской области. Владикавказ, 1878. Вып. 1.
- [*Седерберг Г.*] Заметки о религии и нравах русского народа во время пребывания его в России // ЧОИДР. 1873. Кн. 2. Отд. IV. С. 1–38.
- Сизов В.И.* Курганы Смоленской губернии // Материалы по археологии России, издаваемые Имп. Археологическою комиссиею. СПб., 1902. № 28, вып. 1: Гнездовский могильник близ Смоленска.
- Сказания русского народа / Собр. *И.П. Сахаров*. СПб., 1885. Кн. 2. Народный дневник: Праздники и обычаи.
- Сказания современников о Димитрии Самозванце. СПб., 1832. Ч. 3.
- Словарь церковно-славянского языка / Сост. *А.Х. Востоков*. СПб., 1861. Т. 2.
- Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире // Православный собеседник / Казан. духовн. академия. Казань, 1861. Ч. 1. Март. С. 247–344.

- Смирнов А.Н.* Мордва: Ист.-этногр. очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском университете. 1892. Т. 10, вып. 1. С. 65–79; вып. 2. С. 161–194; вып. 3. С. 300–322; вып. 6. С. 599–642; 1893. Т. 11, вып. 5. С. 426–477; вып. 6. С. 535–564; 1894. Т. 12, вып. 4. С. 273–373.
- Смирнов С.И.* «Бабы богомерзкия» // Сборник статей, посвященных В.О. Ключевскому. М., 1909. С. 217–243.
- Смирнов С.И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины // ЧОИДР. 1912. Кн. 3. Отд. П. С. 1–568.
- Снегирев И.М.* Лубочные картинки русского народа в московском мире. М., 1861.
- Снегирев И.М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837. Вып. 1.
- Соболевский А.И.* В память исполнившегося 900-летия со времени крещения Руси // Чтения в историческом обществе Нестора-летописца. Киев, 1888. Кн. 2. Отд. 2. С. 1–68.
- Соболевский А.И.* Из вновь открытого древнерусского поучения домонгольской эпохи // ЖС. СПб., 1891. Вып. 4. С. 229.
- Соболевский А.И.* К истории народных праздников в Великой Руси // ЖС. 1890. Вып. 1. С. 130.
- Соболевский А.И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии // Сб. ОРЯС. 1910. Т. 88. № 3. С. 1–287.
- Соколов М.И.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. В 3 вып. М., 1888. Вып. 1.
- Сперанский М.Н.* Из истории отреченных книг. СПб., 1899. Ч. 1.
- Спицын А.А.* Расселение древнерусских племен по археологическим данным // ЖМНП. 1899. Август. С. 301–340.
- Срезневский И.И.* Древние памятники русского письма и языка (X–XIV веков). СПб., 1863.
- Срезневский И.И.* Обзорение древних русских списков Кормчей книги. СПб., 1897.



- Срезневский И.И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках // Записки Имп. Академии наук. СПб., 1873. Т. 22. Кн. 1. Прил. 3. С. 105–216.
- Срезневский И.И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках // Сб. ОРЯС. СПб., 1875. Т. 12. № 1. С. 1–400.
- Срезневский И.И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. СПб., 1893–1903. Т. 1–3. (Репринт: М., 1958).
- Стасов В.* Заметки о «руссах» Ибн-Фадлана // ЖМНП. 1881. Август. С. 281–315.
- Суворов И.* Вероятный состав древнейшего исповедного и покаянного устава в восточной церкви // Византийский временник. СПб., 1901. Т. 8. С. 357–435. 1902. Т. 9. С. 378–417.
- Сумцов Н.Ф.* Культурные переживания // Киевская старина. Киев, 1889. Т. 24. Январь. С. 64–89; Т. 26. Август. С. 402–427.
- Сюзюмов М.* Об источниках Льва Дьякона и Скилицы // Византийское обозрение. 1916. Т. 2. Вып. 1. С. 106–166.
- Тамбовские епархиальные ведомости.* 1876. № 12, 13.
- Татищев В.Н.* История российская. М., 1768. Кн. 1. Ч. 1; 1773. Кн. 2. (Переиздание: М., 1994).
- Тереженко А.В.* Быт русского народа. СПб., 1848.
- Тиандер К.Ф.* Поездки норманнов в Белое море // Известия ОРЯС. СПб., 1902. Кн. 3. С. 127–155.
- Тиандер К.Ф.* [Рец.] *Rozniecky St (Рожнецкий) Perun und Thor* // Известия ОРЯС. СПб., 1902. Кн. 3. С. 384–396.
- Тизенгаузен В.* В защиту Ибн-Фадлана // Записки Восточного отд. Русского археологического общества. СПб., 1900. Т. 13. С. 281–315.
- Тихонравов* — Владимирский сборник / Сост. и изд. К.Н. Тихонравов. М., 1857.
- Тихонравов* [Памятники] — Памятники отреченной русской литературы / Собр. и изд. Н.С. Тихонравов. СПб., 1863. Т. 1.

- Тихонравов* [Летописи] — Летописи русской литературы и древности / Изд. Н.С. Тихонравов. М., 1859–1863. Т. 2–5.
- Тихонравов Н.С.* Сочинения. Древняя русская литература. М., 1898. Т. 1.
- ХIII слов Григория Богослова — *Будилович А.* ХIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской публичной Библиотеки XI в. СПб., 1871.
- Труворов А.Н.* Волхвы и ворожеи на Руси в конце XVII века // Исторический вестник. 1889. Июнь. С. 701–715.
- Труды IX археологического съезда в Вильне, 1893. М., 1895. Т. I.
- Труды XI археологического съезда в г. Киеве, 1899. М., 1901. Т. I.
- Труды XII археологического съезда в Харькове, 1902. М., 1905. Т. I.
- Труды московского предварительного комитета по устройству XIX Археологического съезда. М., 1908. Т. 2.
- Тупиков К.М.* Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб., 1903. (Репринт: М., 2004).
- Уваров А.С.* Сборник мелких трудов. М., 1910. Т. 2.
- Успенский Д.К.* Народные верования в церковной живописи // ЭО. 1906. № 1–2. С. 73–87.
- Устав св. великого князя Владимира о церковных судах и десятинах / Имп. Археограф, комиссия. Пг., 1915.
- Фаминцын А.С.* Скоморохи на Руси. СПб., 1889.
- Феодосий* — Поучение блаженного Феодосия, игумена Печерского о казнях Божиих // Ученые записки II отд. Имп. Академии Наук. СПб., 1856. Кн. 2, вып. 2. С. 193–197.
- Харузин Н.* К вопросу о борьбе Московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в половине XVII в. // ЭО. 1897. № 1. С. 143–151.

**Хвольсон Д.А.** Известия о хозарах, бургасах, болгарях, ма-  
дьярах, славянах и руссах Абу-али Ахмеда Бен Омар Ибн-  
Даста. СПб., 1869.

Христианское чтение. СПб.

**Чаговец В.А.** Жизнь и сочинения преподобного Феодосия // Унив. известия. Киев, 1900. № 6. С. 1–70; № 8. С. 71–121; № 10. С. 123–149; № 12. С. 151–222.

**Чернышев В. И.** Народная песня «На Горах» Нижегородской губернии // ЖС. 1903. Вып. 1–2. С. 250–260.

Чтения в историческом обществе Нестора-летописца. Киев, 1892. Кн. 6.

**Шахматов А.А.** Древнейшие судьбы русского племени. Пг., 1919.

**Шахматов А.А.** Повесть временных лет. Пг., 1916 (Переиздание: СПб., 2002)

**Шахматов А.А.** Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908 (Переиздание: СПб., 2003).

**Шестаков Я.** Жертвоприношения пермяков-христиан в день Флора и Лавра // ЭО. 1909. № 4. С. 32–36.

**Шляпкин И.А.** Древние русские кресты. Кресты новгородские до XV века, неподвижные и не церковной службы // ЗОРСА. 1907. Т. 7. Вып. 2. С. 49–84.

**Щапов А.П.** Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII в. и в первой половине XVIII в. // Соч. Т. 1. СПб., 1906.

**Щапов А.П.** Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII. Казань, 1859.

**Яковлев В.А.** К литературной истории древнерусских сборников. Одесса, 1893.

**Якушкин П.И.** Сочинения. СПб., 1884.

**Яцимирский Я.И.** Славянские и русские рукописи румынских библиотек // Сб. ОРЯС. СПб., 1905. Т. 79.

**Adelung F.**, Kritisch-literärische Übersicht der Reisenden in Russland bis 1700, deren Berichte bekannt sind, SPb; Leipzig, 1846 (см. также русский перевод — *Аделунг*).

*Antiquités russes d'après les monuments historiques des Islandais et des anciens Scandinaves.* I. Berlin, 1850–1852.

*Archiv für Religionswissenschaft.* Leipzig; Berlin, 1900. № 3.

**Arne T.J.** *Det stora Svitjod.* Stockholm, 1917.

**Brückner A.** *Mythologische Studien* // *Archiv für Slavische Philologie.* Berlin, 1891–92. Bd. 14.

*Časopis českého museum.* Praha.

**Charmoy F.B.** *Relation de Mas'oudy et d'autres auteurs musulmans sur les anciens slaves* // *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg*, VI<sup>e</sup> Série, Sciences politiques, histoire et philologie, Tome II, 1834.

*Corpus scriptorum historie byzantinae.* Bonnae, 1828–1897. T. 1–50.

**Dahn F.** *Prokopius von Caesarea. Ein Beitrag zur Historiographie der Völkerwanderung und des sinkenden Römerthums.* Berlin, 1865.

**Długosz — Joannis Długosz senioris ... Opera omnia.** Cracovia, 1864–1887. T. 10.

**Długosz J.** *Historiae Polonicae libri XII...* Cracovia, 1873. T. I.

**Feist S.** *Ethymologisches Wörterbuch der Gotischen Sprache.* Halle a. S., 1909.

- Flateyjarbok* // Fornmannasögur, Christiania, 1860, 1.
- Frahn H.* Ibn Fozlans und anderer Araber Berichte über die Russen alterer Zeit. SPb., 1823.
- Geitler L.* Euchologium: Glagolski spomenik manastira Sinai brda. Zagreb, 1882.
- Golther B.* Handbuch der germanischen Mythologie. Leipzig, 1895.
- Haldorsen B.* Lexicon islandico-latino-danicum ... Havnia, 1814. Т. 1–2.
- Helm Karl.* Altergermanische Religionsgeschichte. Heidelberg, 1913.
- Herzog J.J.* Real-Encyklopädie für protestantische Theology und Kirche. Gotha, 1860.
- Hirt Hermann.* Die Indogermanen ihre Verbreitung, ihre Urheimat und ihre Kultur. Strassburg, 1907. Band II.
- Höfler Otto.* Wiehnachtsgebäcke. Wien, 1905.
- Holmberg U.* Tsheremissionen uskonto // Suomensuvun uskonnot. Porvoo, 1914.
- Hrincenko* — см. Гринченко Б.Д.
- Iveković F., Broz I.* Rječnik hrvatskoga jezika. Zagreb, 1901.
- Jagić V.* Mythologishce Skissen. I. Svarog, Svarožic // Archiv für Slavische Philologie. Berlin, 1880. B. 4.
- Jireček K.* Geschichte der Serben. Gotha, 1911–1918. Bd. 1–2.
- Jireček.* Dějiny národa bulharského. Praha, 1876.
- Jonsson Finnur.* Oldnordisk Ordbog s.v. København.
- Kalkar O.* Ordbog til det aeldre danske sprog (1300–1700) [фототипич. изд. København, 1976].
- Karjalainen K.F.* Jugralaisten uskonto Porvoo, 1918 (немецкий перевод: Die Religion der Iugra-Völker // Folklore Fellows communications. Hels., 1927. Vol. 20. № 63 (Русский пере-

- вод: Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск, 1994. Т. 1–3).
- Krohn Kaarle*. Suomalaisten rungen uskonto. Helsingissa, 1914.
- Kunik* — Die Berufung der schwedischen Rodsen durch die Finnen und Slawen / Von Ernst Kunik. St. Petersburg, 1844–1845.
- Kronika Marcina Bielskiego*. Wyd. KJ.Turowskiego I I Biblioteka polska. T. 21.
- Kronika Polska Marcina Bielskiego*. Sanok, 1856. *Kronika polska Marcina Kromera* [на язык polski z латинского преложена przez Marcina z Błazowa Błazowskiego по изданию 1857 г.].
- Kronika Macieja Strykowskiego*. Warszawa, 1846, 1. *Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiéj Rusi Macieja Strykowskiego*. I, Królewec, 1582 (то же: Warschawa, 1846).
- Krug J.Ph.* Forschungen in der älteren Geschichte Russlands. SPb.; Leipzig, 1848.
- Kurschat F.* Littauisch-deutsches Wörterbuch. Halle, 1883.
- Karadschitsch Vuk*. Lexicon serbico-germanico-latinum. Vindobonae, 1852 [Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима. Скупио га и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. У Бечу. 1852].
- Lippert J.*, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch. Berlin, 1882.
- Mannhardt W.J.* Lasicii Poloni. De diis Samagitarum libellus. Separatabdruck aus dem Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft. B. XIV, St. 1 [Riga, 1868].
- Marquart J.* Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Leipzig, 1903.
- Marschalkus Thurius* // Jahrbücher des Vereins für mekl. Geschichte und Altertumskunde IV, 1839.
- Martini Cromeri*. De origine et rebus gestis polonorum. Historii Polonicae historiae corpus. Libri XXX, Basiliae, 1555–1589.

*Mathiae de Michovia*, Chronica Polonorum. 1-е изд.: Краков, 1519.

*Meyer E.H.* Mythologie der Germanen. Strassburg, 1903.

*Meyer RM.* Altergermanische Religionsgeschichte. Leipzig, 1910.

*Mierzyński A.* Jan Łasicki. Źródła do mytologii litewskiej I // Rocznik Towarzystwa Naukowego Krakowskiego. Kraków, 1870. T. 18 (41).

*Migne J.P.*, red. Patrologiae cursus completus. Parisiorum [Paris], 1844–1845. Series draeca posterior. T. 107.

*Montelius O.* Kulturgeschichte Schwedens. Leipzig, 1906.

*Nesselman G.H.F.* Wörterbuch der littauischen Sprache. Königsberg, 1851.

*Niederle L.* Slovanské starožitnosti. Praha, 1916. D. 1 [Život starých Slovanů].

*Olrik Axel* Nordisk Aandsliv i Vikingetid og tidlig middelalder. Kóbenhavn, 1927.

Orvarr-Odds Saga / Boer R.C (ed.) // Altnordische Saga-Bibliothek II. Leiden, 1888.

*Paasonen H.* Csuvas szojegyzek. Vocabularium linguae čuvašicae. Budapest, 1908.

*Paul H.* Grundriss der germanischen Philology 3 verb, und vorm. Strassburg, 1911; 1916.

*Pauly* — Pauly's Real Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1914.

*Pistorius J.* Polonicae historiae corpus. Basel (Basilae), 1582. Vol. II.

*Radloff.* Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. I (перевод — Радлов В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб. Т. 1–4, 1893–1911).

*Rasmussen.* De orientis commercio cum Russia et Scandinavia medio aevo. Hauniae, 1824.

Respublica Moscoviae et urbes. 1630.

*Rozniecki St.* Perun und Thor // *Archiv für Slavische Philologie*. Berlin, 1901. Bd. 23. S. 462–520.

*Serta Borisphenica*. Сборник в честь заслуженного профессора университета св. Владимира Юлиана Андреевича Кулаковского. Киев, 1911.

*Starine* / *Jugosl. Akad. znanosti i umetnosti*. Zagreb, 1872. T. IV. *Suomen Museo*. 1895. № 3–4.

*Svenska Fornminnesföreningens Tidskrift*. Stockholm, 1871–1905.

*Szilasi Móricz*, *Cseremisiz szótár*. Budapest, 1901.

*Thomsen Vilh.* Beroringer mellem de finske og de baltiske Sprog. København, 1890.

*Thomsen V.* Ryska rikets grundläggning genom skandinaverna (перевод в ЧОИДР, 1891; Из истории русской культуры. Т. II. М., 2002).

*Torfaei Th.* Historia rerum Norvegicarum. Hafniae, 1711.

*Varonen M.* Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla.

*Weinhold Karl.* Altnordisches Leben. Berlin, 1856.

Ссылки на новейшую литературу по конкретным проблемам и издания источников читатель найдет в комментарии. Репринты, переиздания и переводы приведены в алфавитном списке в скобках.

*Составители Н.П. Дробышевская, Д.С. Менделеева*



# ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Е.В. Аничков

## ПОСЛЕДНИЕ РАБОТЫ

### ПО СЛАВЯНСКИМ РЕЛИГИОЗНЫМ ДРЕВНОСТЯМ<sup>1</sup>

Точно вторя оживившемуся после войны интересу к великим проблемам религии, сдвинулось с мертвой точки изучение славянского язычества.

Проф. Нидерле, разумеется, прав, когда в первых же строках своей книги сетует на бедность материала, каким располагают для этого слависты. Данных немного. Они сбивчивы и отрывочны. Мало этого. За полвека, отделяющих нас от «Поэтических воззрений славян на природу» Афанасьева, все научные усилия были направлены на то, чтобы проверить представлявшийся раньше убедительным, но заподозренный при ближайшем рассмотрении подбор фактов, сопоставлений и памятников. И многое пришлось отбросить. Однако едва ли справедлив Брюкнер, считающий, что разработка славянских религиозных древностей вовсе не подвинулась вперед (стр. 1–8). Напротив. Пересмотр данных в перечисленных книгах и статьях отнюдь не носит характера бесплодных усилий. В безнадежность впадать не от чего. Мрак, в котором затаилось славянское язычество, рассеивается. Только видится сквозь него

---

<sup>1</sup> [Рец. на] L. Niederle: Slované starožitnosti. Oddíl kulturní. Život starých Slovanů. Díl I. sv. 1. a 2., díl II. sv. 1. a díl III. Praha 1912–1921; Aleksander Brückner: Mitologia słowiańska. W Krakowie 1918; V. Jagić: Zur slavischen Mythologie. Archiv für slavische Philologie B. XXXVII, 1920; V. Mansikka: Die Religion der Ostslaven. I Quellen. Helsinki 1922. // Slavia. Časopis pro slovanskou filologii. S podporou ministerstva školství a národní osvěty. Vydávají O. Hujer a M. Murko. Ročník II. Tiskem a nákladem: Česke grafické unie A. S. v Praze. 1923–1924.

не всем работающим в этой области одно и то же. Но ведь это в порядке вещей.

Во всех названных книгах и статьях преобладает стремление вновь обосновать достоверность материала. Как бы покончено с отметанием заподозренных данных. В стороне от этого течения как будто остается только Брюкнер, недовольный вниманием, оказанным в «Жизни древних славян» тем известиям из Длугоша, Стрыйковского и Густинской летописи, которые он когда-то так решительно отверг и счел за вымысел (стр. 9–10). Зато сам Брюкнер оставляет надежность русских летописных известий (стр. 11–13) и на них строит свои этимологические и мифологические схемы, не брезгуя на сей раз и известной книжечкой Лазицкого, рассказавшего в XVI в. со слов некоего Ласковского о литовских богах, переизданной в 1868 г. Маннгардом. А рядом с этим основным течением, закреплением материала, еще другое. Накопление фактов по славянским религиозным древностям, как археологических, так и доставляемых древней письменностью или фольклором, может считаться законченным. Едва ли нас ждет много нового. Не пора ли подводить итоги? Вот этому прочное основание и заложено «Жизнью древних славян» Нидерле.

## I

Объемистые сами по себе тома «Жизни древних славян» Нидерле составляют лишь часть в свою очередь самым широким образом задуманных «Славянских древностей». То, что наиболее ценно здесь для историков религий, — именно по новому сведенные вместе и заново проверенные данные. С Афанасьевым, наконец, совсем покончено. Работа Нидерле — новый важный этап исследований по славянским религиозным древностям; изменилась точка отправления, и уж из нее будут исходить все те, кто пойдет по тому же пути. Наконец врыт и достроен некий глубокий фундамент, которому отнюдь нельзя бросить упрека в шаткости.

Религиозным древностям посвящен отдельный выпуск «Жизни древних славян», но нераздельность с целым привела к тому, что вся народная, сельскохозяйственная обрядность, т.е. т. наз. «народный календарь» вместе со свадьбами, рождинами и похоронами отнесен в иной, самый первый том, где все это входит в главу, названную «Физическая жизнь славян», а похоронные обряды, вследствие обширности материала, составили особую главу «Старославянское погребение». Этим народная обрядность оказалась выхваченной из общей системы религиозных древностей. К созданию системы проф. Нидерле, по-видимому, и не стремился. Сам специально посвященный «вере и язычеству» том (dílu II. svazek 1., 1917) распадается на несвязанные между собой отделы: «демонология», «теология», «культы» и наконец «проникновение христианства и упадок язычества». Характерно, что связать главу, посвященную культам, с учением о богах удалось лишь следующим априорным и чисто рационалистическим рассуждением: «Jakmile se démoni a bozi stali v představě člověka analogiemi lidských duší přenesených ven, duší s celým analogickým životem, se všemi potřebami, touhami, pudy, žalostmi i radostmi živého člověka, pak ovšem nebyl démon nebo bůh živému člověku nic jiného, než bytost, která nadána jsouc silami jako on, ale zvýšenými (poněvadž specialisovanými), může mu překážeti, škoditi nebo zase přispívati a pomáhati podle toho, je-li vůči němu příznivě nebo nepříznivě naladěna» [Как только демоны и боги в представлении человека стали восприниматься как аналогии человеческих душ, перенесенных вовне, вместе со всей аналогичной жизнью, со всеми потребностями, стремлениями, чувствами, печалями и радостями живого человека, сразу стал демон или бог для живого человека не чем иным как существом, наделенным такими же, как он, силами, только увеличенными (поскольку они были специализированными), которое может мешать, вредить или же содействовать, помогать — в зависимости от того, благосклонно или нет оно

относится к человеку] (str. 182). Разве, в самом деле, таково происхождение культов?

В главу о «Славянской демонологии» вошел весь материал, каким мы обладаем о дивах и бесах, навьях, упырях, берегинях, перепахте, домовых, со всеми сродными им южно- и западнославянскими представлениями, водяных, леших, русалках, вилах, Роде и рожаницах, доле и недоле. Сюда же включены и известия об обоготворении зверей, рек, озер и источников, деревьев, камней и наконец огня. Кончается глава обзором обоготворения славянами небесных светил и явлений природы.

Пытливость читателя тут привлекают в особенности страницы, посвященные русалкам и вилам. В самом деле. Рядом с этимологией от «русло», которая напрашивалась сама собой, долго преобладало сказочное представление о русалках как славянских нимфах, водяных и лесных девах, завлекающих ночного путника при лунном блеске зелеными распущенными волосами и бледными очертаниями обнаженных тел. Но вот начиная с середины шестидесятых годов все прочнее укореняется совсем другая и неожиданная этимология от *dies rosae*, *rosationes*, *rosaria* или *russalia*. Начало сомнениям положили еще Миклошич и Томашек; со свойственным его работам богатством привлекаемых данных развил тему о «Русалиях» и Веселовский; их обогатили болгарским материалом Шапкеров и Ангелов, и наконец вышло специальное исследование о русалках Зеленина<sup>2</sup>. Целая богатая, но, надо признаться, довольно запутанная по своим выводам литература. Сплетаются представления о нимфах, о которых упоминает еще Прокопий, с берегинями, навьями, вилами, а русалья, которые бичуют церковные проповедники, это — Рождественские,

<sup>2</sup> См. эту литературу Niederle op. cit. str. 52–58: Специальная работа о русалках Д. Зеленина вышла в 1916 г. Покойный Шахматов обратил мое внимание на эту книгу, предупредив, что она вышла в малом количестве экземпляров. С тех пор я не видел ее и не нахожу на нее указаний.

весенние и купальские игры, ристания, пляски, скоморошьи потехи и маскарадные действия; кроме этого русалки оказываются связанными с культом предков, и с этим же культом сплетаются еще души некрещеных девочек. Нидерле постарался, сводя эти разноречивые и сбивчивые данные, решить вопрос о природном или анимистическом, либо монистическом происхождении этих женских обликов. Одно спорится с другим, и на что склониться? Нидерле выходит из затруднения допустив и то, и другое: «Bezpochyby tu, tak soudím, kříží se a splývají oba elementy. Část představ náleží mezi čistě přírodní personifikace, část mezi duše zemřelých, a je možno, že se původní představa na jednom místě udržela, na jiném byla zatlačena druhou, na př. vlivem analogických zjevů navek a rusalek» [Без сомнения, здесь, как я думаю, пересекаются и соединяются оба элемента. Часть представлений относится к чисто природным персонификациям, часть к душам умерших, и возможно, что первоначальное (исходное) представление в одном месте удержалось, в другом было оттеснено другим, например, влиянием аналогичных образов навок и русалок] (II., str. 64). Как бы то ни было, русское название русалки теперь наконец окончательно признано происходящим от праздника, т. е. от определенных, справляемых на праздниках обрядов. Эта близость в народном сознании сверхъестественных существ мифологического характера с обрядовым обиходом нам и пригодится. Как будто еще вьщая запутанность, но тут-то и проливается новый свет на эти красивые представления, столько раз привлекавшие поэтов.

Отдел о русалках — новый вклад и как бы возведение в научный канон исследований, пошедших по иному пути, чем все еще тяготеющая под нами мифологическая рутина.

Отдел «демонологии» построен на теории Тайлора, которую Нидерле назвал «гениальной» (стр. 19). Но как быть тогда с богами? Тайлор, Спенсер, Андрию Ланг и их последователи, будь то приверженцы анимизма или монизма, одина-

ково занимались верованиями лишь современных, не культурных народов. Соответствуют ли возникшие на этом материале теории более высокому уровню ранней цивилизации? Ведь у славян с незапамятных времен уже сложилось некое представление о богах, или, по выражению Нидерле, некая «теология». Этим сомнением, на расстоянии целых шести страниц (str. 86–92) служащих введением к отделу о богах, и озабочен Нидерле, причем сказывается характернейшая особенность его изложения. Установлено пять различных принципов эволюции или роста демонов на пути их превращения в богов. Но ни один из них не применяется к явлениям славянского язычества. Они так и остались посторонними, какими-то чужими в данном исследовании. И вот вновь совершенно неожиданно для читателя всплывает предположение, которое некогда казалось неопровержимым мифологам середины XIX столетия и в частности Афанасьеву, что славяне унаследовали богов от своих праславянских, общих с другими индоевропейскими народами предков. «Přes rovnici zkr. Dyāuš pitā — ř. Zeùs πατήρ — lat. Juppiter — g. \*Tiuz, sthn. Ziu nelze na př. přece jen tak lehce přecházeti, jak se nověji činí» [Нельзя уже так просто пройти, как это в последнее время делается, мимо тождества санскр. Dyāuš pitā — греч. Zeùs πατήρ — лат. Juppiter — герм. \*Tiuz, ст.-в.-нем. Zin] (стр. 90), говорит Нидерле. Под новыми мнениями Нидерле разумеет тут замечание Брюкнера в «Энциклопедии Польской», что «o bóstwach ogólnosłowiańskich nie może być mowy» [об общеславянских божествах не может быть и речи] (sv. IV. str. 155), и, вероятно, и мои построения в «Язычестве и древней Руси». Таким образом, и от скептицизма, и от новых теорий, куда, увы, разумеется, надо, однако, включить и «гениальную» теорию Тайлора, — это ведь логически вытекает из изложения Нидерле, — еще раз спасены наши традиционные «всеславянские боги».

Какие? Вот тут уже опять, на фоне этого консерватизма, пересмотр материала. Нидерле не только продолжает считать

киевского Перуна всеславянским богом, но еще с особой настойчивостью утверждает, что указание Прокопия об обоготворении славянами «*Θεὸν ἓνα, τὸν, τῆς ἀστράτης δημιουργὸν*»<sup>3</sup> относится именно к Перуну. Рядом же с Перуном и Велесом, минуя всех остальных богов из пантеона Владимира, — и тут новшество — в то же достоинство всеславянского бога возведен Сварог. Относительно Сварога Нидерле уже совсем расстается с традицией и вводит, как и относительно Русалий, приобретения работ конца XIX в.

В самом деле. Неупоминание Сварога, или Сварожича, в летописи прежде низводило его на степень второстепенных богов. Однако уже Ягич в своих «*Mythologische Skizzen*» в 1880 г. (Afslph. IV, 420) обратил особое внимание на Сварога-Сварожича как божество, названное не только в русских памятниках, сохранивших столько названий богов, но почти в той же форме *Zuarasici* Дитмаром в качестве главного бога Ретры. На поддержку этих известий как было не привести, казалось бы, такую убедительную генеалогию, какая находится в русском изводе хроники Малалы в Ипатьевской летописи под 1114 г.: Феост или Февст (Ἡφαίστος) = Сварог или Зварог, и от него «сынъ его именемъ Солнце его же наричаютъ Дажьбогъ... Солнце царь сынъ Свароговъ еже есть Дажьбогъ». Дажьбог же назван и в летописи рядом с Перуном, и в «Слове о полку Игореве». Как же тогда можно сомневаться, что Сварожич, во многих памятниках определенно связанный с представлением об огне, вместе со *Zuarasici* из Ретры — солнечное божество наравне с Дажьбогом, но только известное и чтимое еще и за пределами Руси? Правда тогда Ягич высказался в том смысле, что, может быть, Сварожич, не упоминаемый в киевских памятниках, а только в новгородских, позаимствован от

<sup>3</sup> «Один из богов, создатель молнии»: Греческий текст, перевод и комментарий см. в книге: Свод Древнейших письменных известий о славянах. Т. I (I–VI вв.). М., 1994. С. 182–183. [Прим. ред.]

балтийских славян. Однако эта последняя гипотеза успеха не имела, и в последней своей названной в заголовке статье от нее Ягич отказался (I. с., стр. 497). Осталась обставленная тщательно проверенными данными уверенность, что рядом с общеславянским высшим богом грома Перуном надо поставить тоже общеславянского бога Сварога-Даждьбога.

На особенно почетное место возводит Сварога-Даждьбога Брюкнер. «Zgoda ruskiego Dadźboga = Swarożycza ze Swarożycem ratarskim, пишет Брюкнер, pozostaje więc najważniejszym i najciekawszym faktem, jaki z całej mitologii słowiańskiej przekazano» [Соответствие русского Даждьбога-Сварожича Сварожичу ратарскому, — пишет Брюкнер, остается, таким образом, самым важным и самым интересным фактом, дошедшим до нас из всей славянской мифологии] (стр. 58). Сварожич по его выражению становится: «jako kamień węgielny, o który oparła się cała budowa mitologii słowiańskiej» [краеугольным камнем, на который опирается все здание славянской мифологии] (стр. 55).

Для этого, разумеется, мало оказывается тех данных о сварожиче = огне под овином, какие находятся в «Слове некоего Христолюбца». Брюкнер приводит их (стр. 62) уже после того, как спасен им Сварог истолкователя Малалы: «że Swarog to Hefaist, tego nie wydumał chyba z powodu genealogii greckiej Heliosa glossator ruski; to było faktem chyba znanym. Mit słowiański splótł z kowalem niebieskim słońce i ogień ... to splecenie wyraził przydomkami, jakimi obdarzył boga słońca i ognia, zowiąc go Swarożycem i synem Swarogowym» [то, что Сварог — это Гефест, вряд ли выдумал ради греческой генеалогии Гелиоса русский толкователь; это ведь был известный факт. Славянский миф связал с небесным кузнецом солнце и огонь ... эта связь выражена эпитетами, которыми он наделил бога солнца и огня, назвав его Сварожичем и сыном Сварога] (стр. 55, ср. 61). И вот широкое поле для «домыслов и комбинаций», к ним приступает, однако, Брюкнер оговори-



ши, что до сих пор были «факты»: «Dotąd fakty». Какие же это домыслы и комбинации? Они настолько неожиданны, настолько далеки от того скептицизма, которым любил щеголять Брюкнер, что перед их смелостью бледнеют все когда-либо выдвинутые мифологические фантазии. Превосходно отозвался о них покойный Ягич. Да, Брюкнер нарисовал нам «ein Bild der slavischen Mythologie... das in vieler Beziehung sehr schön aussieht» [картину славянской мифологии... которая во многих отношениях выглядит уже вполне ясной]; но после них Брюкнер уже не имеет права нападать на Шахматова или Аничкова за то, что они насилуют тексты; его критика обратится на него: «mutato nomine de te fabula narratur» [басня сказывается о тебе, изменено только имя] (s. 500).

Брюкнер, прибегнув к литовской мифологии, на основании, по правде сказать, довольно смутных данных литовско-русских летописных записей (Волинской летописи?) и известной книжечки Лазицкого о сарматских богах (XVI в.) строит некий «mit istotny» [исконный миф] (стр. 64) о Свароге = лит. Kurkas = славянском Прометее, мифическом кузнеце, выковавшем солнце (стр. 64–69). И испалать. Но самое необыкновенное, это перенесение «исконного мифа» о Свароге-кузнеце, отце Дажьбога, выковавшем солнце, на еще более зыбкую почву религиозных древностей балтийских славян. Сварог, действительно, становится «jako kamień węgielny, o który oparła się cała budowa mitologii słowiańskiej» [краеугольным камнем, на который опирается все здание славянской мифологии] (стр. 55). Тогда оказывается, что «ten sam Dązbóg w Arkonie nazywał się Świętowitem» [тот же самый Дажьбог в Арконе назывался Свентовитом] (стр. 57 и 54–60). Этому и посвящена целая отдельная глава IX (стр. 124–160), несмотря на то, что нет ни в каком тексте ни малейшего намека, разрешающего что-либо подобное. Но Брюкнер прежде всего ставит знак равенства между всеми этими именами богов: Триглав, Свентовит, Руйевит, Яровит. Почему? Тут, — принужден со-

знаться, — не сумею изложить мысль Брюкнера. Совершенно так же, как не могу понять, почему, по его мнению, лужицкие и поморские жрецы, во время своей последней и отчаянной борьбы против христианства, должны были придумать новые имена для старых богов, и тогда возникли все эти Триглавы, Свентовиты, Яровиты и Руйевиты.

Что касается Перуна, то относительно его, как мы видели, лишь сохранен старый традиционный взгляд. Однако дело обстоит не так-то благополучно. Нидерле пришлось оговориться: «*Proti této řadě starých ruských zpráv, jimiž kult Perunův v Rusi nesporně je doložen, setkáváme se u ostatních Slovanů s doklady jen řídkými nebo spornými, anebo takovými, jež mohly vzniknouti teprve později tradicí literární tak, že jimi existence pro dobu pohanskou potvrzena není*» [В противовес этому ряду древних русских сведений, которые культ Перуна у русских подтверждают бесспорно, у остальных славян мы встречаемся со свидетельствами весьма редкими или спорными, или же такими, которые могли возникнуть только в поздней литературной традиции, так что они не могут быть использованы для подтверждения существования культа в языческую эпоху] (стр. 97). Стало быть, нужно было сделать усилие, чтобы эти спорные или отзывающиеся литературным происхождением упоминания возвести в доказательства. Каковы же эти упоминания? Нидерле начинает с чехов. И что же? Сейчас же наступает разочарование. Опять ссылки на все те же известные словацкие, полабские, польские, белорусские и малорусские пословицы, которые обычно приводятся, начиная с Миклошича, у Даля, у Крынского и Недведского, у Резака, где слово Перун употребляется в значении черта, молнии, болезни или вообще напасти. К этому прибавляются указания, собранные Иорданом Ивановым, относительно южных славян и дополнительно местные имена. Эти последние и для России, и для прочих стран заново тщательно собраны Мансиккой (стр. 379–382). Наконец литовские данные: Перун-Перкун.

Особое внимание этому сопоставлению уделил уже Брюкнер (стр. 39–45). Из трудности лингвистической, т. е. невозможности: слав. Перын > литовск. Percyn, Брюкнер выходит, предположивши наоборот: лит. Percyn > слав. Перын («\*Perkyn, imię boskie, pod wpływem obok istniejącego, różniejszego peruna, apellativum dla zjawiska przyrody utracił najpierw k, a potem i y w u odmienił», [\*Perkyn, имя бога, под влиянием позднейшего перуна — апеллятива, называющего природное явление, сначала утратил k, а потом и заменил у на u] стр. 41). Значит, спасена возможность, как выражались когда-то мифологи, «отождествления» Перуна с Перкуном (стр. 43). А отсюда и дальше, при помощи некоторых соображений, о которых ниже, такое решение вопроса: Перун — старинный всеславянский или, вернее, праславянский бог; но он был забыт, и установление Перунова капища в Киеве и Новгороде «воскресило его» (стр. 47).

Относительно существования Волоса у прочих славян не меньше спорного и запутанного, чем что касается Перуна. Опять, — и на этот раз только самые смутные, — встречаются выражения в памятниках XV и XVI вв., в которых можно видеть воспоминания о Велесе. Поэтому Брюкнер эти соображения отмечает вовсе (стр. 81–82). Важнее всего то, что теперь в противность тому, как это делалось когда-то, стали иначе смотреть на связь Волоса и св. Власия. Уж ничего больше не говорит занимающимся религиозными древностями славян представление о некоем переносе атрибутов бога Волоса, на св. Власия. Еще Александр Веселовский, правда, совсем вскользь, в своей книге «О Соломоне и Китоврасе» (СПб. 1872, стр. XIV) предположил возможность как раз обратного, т. е. превращения св. Власия среди еще пребывавших в язычестве славян в нового бога Волоса. Тремя годами позже Миклошич в рецензии на «Einleitung zur slavischen Literaturgeschichte» (Graz 1874) Крэка высказал то же мнение (Jenaer Literaturzeitung 1775, № 24, S. 431). Ляпунов указал на

возможность названия Волосом и для св. Власия (AfsIph. IX и 315–316). Наконец Шишманов в своем «Принось къмъ Българската народна етимология» уже гораздо подробнее развил мысль Веселовского, и это «прѣобращението на св. Власия въ богъ Волось» представилось ему языческим восприятием христианского представления о святом покровителе животных, βουκόλου, как называет его греческое житие (Сб. за народни умотв. IX, 1893, стр. 524–525), летописное название: «скотий бог» — вполне соответствует этому βουκόλος. Всю эту литературу Нидерле только указывает в примечании (I, с., стр. 112–113), а сам на этот раз прикрывается консерватизмом: пусть останется по-старому. Без этого ведь труднее было сохранить и возведение Волоса в всеславянского бога. Однако Брюкнер вполне допустил влияние представлений о св. Власии, как βουκόλου [пастуха], на «скотия бога», и тогда, чтобы тоже все-таки спасти древнеславянское происхождение исключительно языческого бога Волоса, отнял у него из начальной всеславянской ипостаси всякую связь и со скотом, и с сельским хозяйством (стр. 83). Все это перенесено на него со св. Власия книжниками. Языческий Волос, — так оказывается при посредстве языковых комбинаций и сопоставлений с подходящими литовскими словами, — нечто вроде славянского Плутона. Это последнее мнение лично Брюкнера, и едва ли его ученые построения будут сочтены убедительными, но вот косвенно и он пошел по пути Веселовского и Шишманова; дорога очищена для принятия категорического утверждения Мансикки, что наш Волос произошел от св. Власия: христианский святой превратился в языческого бога. Мансикка тщательнейшим образом свел в особой главе «Приложений» все, что относится до этой интереснейшей небольшой проблемы славянской мифологии (стр. 386–393). В рецензии на его книгу в Etudes slaves Нидерле оговаривает, что остался при старом мнении (I, III, p. 117). Однако для характеристики состояния современных знаний по славянским религиозным

древностям весьма существенно, что проблема «Волос языческое представление о св. Власии» все-таки заняла подобающее ей место<sup>4</sup>.

Она не одинока. Она входит в целую серию параллельных вопросов. Мы уже видели, какое странное влияние на славянскую мифологию возымел античный праздник Русалий. Теперь христианский святой как будто превратился в языческого бога. Прибавлю к этому еще имевшей значительный успех домысел Рожнецкого о распространенности в Киеве культа германского Тора и о превращении в балтийского Свентовита христианского св. Вита. Все это может быть названо «заимствованиями» славянской мифологии. Мне и придется ко всему этому вернуться в особой связи. В какой мере и при каких обстоятельствах что-либо подобное имело или могло иметь место, мы увидим в одной из предстоящих глав.

Покамест остается еще оговорить прочих богов Владимирова Пантеона.

Стрибога, Хорса, Мокошь, Симаргла и Трояна Нидерле считает только местными, причем кроме Стрибога во всех остальных видит не славянские, а инородческие божества (стр. 116–128). Что касается характера этих богов, то Нидерле тут вновь консервативен в своих суждениях: Стрибог на одном лишь свидетельстве «Слова о полку Игореве» опять признан, как и раньше, богом ветров, а Хорс — богом солнца (стр. 119 и 121). Это же традиционное их понимание сохраняет и Мансикка, хотя не без колебаний (стр. 283 и 285). Его, однако, оспаривает Брюкнер (стр. 90 и 98). Зато своим излюбленным методом, данными языковедения, отстаивает славянское происхождение не только Стрибога, но и Хорса и Мокоши, и Симаргла (стр. 92–94).

Таковыми представляются мне основные и наиболее яркие черты современного понимания славянских языческих древностей, поскольку они отразились в перечисленных под

<sup>4</sup> Ср. о культе Волоса как «скотьего бога» ниже. [Прим. ред.]

заголовком работах. Я остановился главным образом на именах богов, потому что именно они, они больше, чем что-либо иное, привлекли за последние годы к себе внимание.

## II

Как последователь Тайлора и Леббока, Нидерле в своей заключительной характеристике славянского язычества, говорит, что «starý Slovan žil především v středu světa duchů významu a moci souřadné» [древний славянин жил прежде всего в окружении мира духов, соизмеримых с ним по значению и силе] (стр. 277). Вся природа была для него населена духами, и некоторые из них стали богами. И вот «Slovan cítil stálé jejich působení na sebe, svou odvislost na všech stranách a celá jeho snaha, jeho náboženská praxe nesla se přirozeně k tomu, aby si tento poměr upravit, aby démony buď odvrátil od sebe a podnítil proti nepříteli, nebo získal jich podporu pro sebe a svůj rod po dobrém nebo s donucením. A byly to především hospodářské zájmy, úroda a zdar na poli při dobytku a pod., které mu ležely na srdci a jež od svých bohů požadoval modlitbou a obětí, nebo také nuceně: zaklínáními a čarodějnými praktikami» [Славянин постоянно чувствовал их воздействие на себе, свою зависимость со всех сторон, и все его стремления, вся его религиозная практика были направлены, естественно, на то, чтобы урегулировать эти отношения, либо отвратить от себя и направить против неприятеля, либо получить их поддержку для себя и своего рода — добром или принуждением. А были это прежде всего хозяйственные интересы, урожай и удача на полях и в скотоводстве и подобные, которые лежали у него на сердце и которые он просил от своих богов молитвой и жертвоприношением или также принуждением: заговорами и магическими действиями] (стр. 277–278).

Не буду спорить о том, действительно ли современные сказки и поверья о леших, домовых, русалках и т. п. дают достаточное основание, чтобы представлять себе древнюю славян-

скую веру, да и вообще какую-либо первоначальную религию индоевропейских народов, по начертанной ученым воображением покойного Тайлора схеме. Я позволю себе только спросить: находим ли мы хоть что-либо подобное в самих памятниках? Но это вскользь. Все это место из заключительной главы книги Нидерле я привел лишь ради последних слов о том, что заботы и интересы славянина язычника были «прежде всего» сельскохозяйственные. Что подразумевается под этим: «прежде всего»? Да, славянство стало по преимуществу хлебопашеской расой. Все славянские народы прежде всего хлебопашцы. Естественно представить себе, что язычество славян было в основе своей сельскохозяйственной религией. Современный фольклор дает богатый материал для ее восстановления. И вторят ему такие памятники, как «Стоглав» и «Духовный Регламент». Сельскохозяйственный обрядовый обиход за весьма незначительными отклонениями одинаков не только по всему лицу славянства, но и за его пределами. Большинство обрядов славянских более чем схожи и с обрядами романо-германскими, особенно если при проведении аналогий не довольствоваться данными современного фольклора, а прибавить к нему свидетельства Средних веков или по крайней мере эпохи Возрождения, что при богатстве западной литературы не представляет особых трудностей. Это поддерживает представление о некой сельскохозяйственной религии вообще индоевропейских народов, прародительнице славянской.

Я возьму эту сельскохозяйственную религию за точку отправления для дальнейших построений и критических замечаний.

В томе III вып. I «Жизни древних славян» Нидерле пишет: «Již první zprávy historické ukazují nám Slované jako národ, který zná a žije se zemědělstvím» [Уже первые исторические известия рисуют нам славян как народ, который занимается и кормится земледелием] (стр. 9). И дальше несколько десятков страниц посвящено археологии хлебопашества. Проследив,

как пахали и сеяли, каковы были злаки, бывшие в ходу у древних славян, Нидерле посвящает и несколько строк сельскохозяйственным обрядам (стр. 112). Но в том-то и дело, что лишь несколько строк. При этом Нидерле пользуется данными, собранными мною в «Весенней обрядовой песне на западе и у славян» (Сборник Акад. наук. СПб. I т. [1903] в томе LXXIV и т. II [1905] в томе LXXVIII). Так наз. Народный календарь оказался наспех оговоренным в конце главы, посвященной культам, и то лишь что касается праздников. Весь обильный материал обрядового уклада славянских народов от зимних коляд до Иванова дня сведены и описаны в главе, посвященной браку (т. II вып. 1), как придаток к нему (стр. 106–122). Оттого все эти обряды и рассматриваются только под углом эротики или, вернее, половой морали. Нидерле замечает: «*U všech těchto zábav pronikal silně erotický element, jež překně předvedl Aničkov*» [Во всех этих забавах проступал сильный эротический элемент, что хорошо показал Аничков] (стр. 108). Между тем, если уж ссылаться на мою работу, зачем же игнорировать ее главную, проходящую красной нитью через оба тома тезу, а именно, что вся эта обрядовая эротика самым теснейшим образом связана с сельскохозяйственными потребностями и входит в Народный календарь как его неотъемлемая составная часть. Брак тоже акт хозяйственный. Он ведь и до сих пор строго приурочен к определенному времени года: к осени и зиме. Как известно, летописи очень часто употребляют слово свадьба, в значении именно календарном, т.е. времени года, когда происходят свадьбы.

Народный календарь современного фольклора, разумеется, весь христианский. Непосредственно восходить от него к язычеству, как это делали когда-то, грубая и недопустимая ошибка. Но ведь тем более настоятельными являются вопросы:

1. Существовал ли тот народный обрядовый обиход, который известен нам из современного фольклора, в дохристианскую пору?



2. Существуют ли указания на него в тех источниках XI и XII вв., какими мы пользуемся для исследования религиозных древностей славян? Или иначе: знали ли древние книжники, сообщаящие нам кое-какие убогие сведения о языческих богах и нравах, еще и о народных обрядах, имевших сельскохозяйственное значение?

3. Если да, то каким представляется народный календарь в ту далекую от нас эпоху, когда славянство восприняло христианство?

Все эти вопросы трудны. Их разрешение лишь гипотетично. Однако можно попытаться их осветить. Я постараюсь показать, что, поставивши перед собой эту задачу, мы будем иметь возможность попристальнее взглянуть и в то, что представляют собой древнерусские и древнеславянские боги. Мне даже думается, что при таком методе изучения религиозных древностей, т.е. взяв исходной точкой сельскохозяйственную религию славян, мы приблизимся к самому существенному и в то же время самому неподдающемуся современной науке: к пониманию самого религиозного опыта славян-язычников.

В своей книге «Язычество и древняя Русь» (СПб. 1914) мне пришлось удостовериться, что древние русские книжники, эти «новые люди» знали о народном язычестве уж не так-то много (стр. 233 до 245). Они смотрели на угасавшую веру своих предков сквозь две своеобразные теории о язычестве, бывшие в ходу у греков<sup>5</sup>. Либо они представляли себе богов оставившими по себе память героями или царями (эвгемеризм)<sup>6</sup>. Важнее же всего, что сообщали они главным образом лишь о двоевериях (стр. 135–138 и 145–148)! Да, действительно, явилась потребность — зачем, не буду вновь к этому возвращаться, — составить более подробное поучение о язы-

<sup>5</sup> Этому предмету посвящена мною специальная глава (с. 105–127).

<sup>6</sup> Эвгемеризм особенно ярко сказался в комментариях к Хронике Малалы и в «Слове о Полку Игоре», к этому мы еще вернемся.

честве. «Новые люди» воспользовались для этого «Сказанием о скверных богах эллинских» и пополнили, как умели, часть «Слова Григория Богослова на Богоявление» (стр. 146). Так возникло «Слово святого Григория, изобретено в толцех о том, како первое погании кланялися идолом и требы им клаали, то и ныне творят» — один из основных наших источников о славянском язычестве. В нем все, что говорится специально о русском язычестве, неуклюже и неумело вставлялось в текст, лишь приблизительно понятый компилятором, и громоздились одна над другой всевозможные вставки. Это Слово достаточно часто привлекало к себе внимание. Кое-как удалось установить его слоевой состав (стр. 58–79 и 380–384). Подобную работу по-своему повторил после меня и Мансикка (стр. 160 до 172). В этом памятнике, как и в сродном ему «Слове Иоанна Златоустого, како первое погании веровали в идолы», меня сейчас особенно интересует, однако, лишь маленькое отражение одного замечания «Речи философа» Владимиру перед его крещением, по соображениям Шахматова, входившей в состав еще «Древнейшего Свода» нашей Летописи. Мансикка пишет об этой «Речи философа»: «In Bezug auf ihren Ursprung geht die Rede des Philosophen auf irgendein populäres übersetztes Werk, welches die biblische Geschichte behandelte, wie z. B. die sog. Palea, zurück» (стр. 41)<sup>7</sup>. А в Палее (краткой) схоже с «Речью философа» как раз то место, которое я имею в виду. Сообщаемое в них Мансикка считает «abstract und hypothetisch» [абстрактным и гипотетичным] (стр. 43). Так ли это? Мне, напротив, оно представляется одним из самых непоколебимых наших знаний о древнем славянском язычестве.

Вот это интересующее меня замечание.

Не только в названных, но и в длинном ряде других памятников, которые и перечислю все сразу и вместе: в «Речи фило-

<sup>7</sup> См. в этом издании с. 102. О зависимости «Речи философа» от Палеи см. также у Истрина Очерки истории древнерусской литературы. Петроград. 1922. С. 224.

софа» (в Древнейшем Своде), в рассказе о полянах «Начального Свода», в «Палее», в «Беседе св. Григория Феолога о избиении града», в «Слове св. Григорья о том, како первое погани кланялися идолом», в «Слове св. отец о постах», в «Слове Иоанна Златоуста ... како погании веровали в идо-лы», в «Уставе Владимира», в «Канонических Ответах митрополита Иоанна II», всюду сообщается о существовании когда-то давно каких-то исконных культов водяных и древесных: «по дияволу научению ови рощением и кладязем и рекам жьряху, и не познаша Бога», или: «бяху же погани, жьруще озером и кладязем и рощением, якоже прочии погани», или «к кладезям приходяще молятся», «идолослужение кладезная и речнаа», «жроуть бесом, болотом и кладезям», «к кладезям приходят и в воду мечют ... А друзии огневи и камению и рекам и источником, и берегыням, и в дрова»; «ов реку богыню почитает»; «ов требю сътвори на студеньци, дъжда иски от него». О водяных и древесных культах в «Палее» при этом нарочито сказано: «а преже кланялися ови рощением, а иные кладязем, ови рекам». Это странное «преже» находится и в «Слове Григория Богослова ... о том како первое кланялися идолом»: «а преже того клали требы оупирем и берегыням» (согласно моему разбору слоевого состава: вставка b).

Правда, в обоих наиболее вероятных протографах этих замечаний, в «Палее» и «Речи философа», идет речь вовсе не о славянских водяном и древесном культах, а о древних евреях. Как ни кажется это нам легкомысленным, «начальный Свод» применил те же выражения к славянам, лишь прибавив оговорку: «якоже прочии погани». Однако нечто подобное именно о славянах восходит еще к Прокопию; сообщив о славянах затверженное положение богословия об исконном единобожии всех вообще народов и людей, т. е. сказав о славянах, что, разумеется, и у них известна исконная вера в единого Бога, и еще, что они об учении о судьбе ничего не знают, Прокопий пишет чуть ли не в тех же самых выражениях, что и наши книж-

ники: «σέβουσι μέντοι καὶ ποταμοὺς τε καὶ νύμφας καὶ ἄλλ' ἄττα δαιμόνια καὶ θνουςὶν αὐτοῖς ἅλασιν»<sup>8</sup>. Обоотворение рек, озер, источников и деревьев, как основной признак язычества для книжников было общим местом, и я бы прибавил, общеизвестной особенностью еще не забытого язычества. Соответствовало ли оно действительности? Да как же нет, когда современный фольклор дает об этом такой богатый подбор данных, что привести из него хотя бы самое существенное лишь из одной моей «Весенней обрядовой песни» я не решаюсь из боязни загромоздить статью? Как же нет, когда мы еще имеем такое совершенно неоспоримое свидетельство, как русская вставка в болгарский извод перевода «XIII слов Григория Богослова», восходящая не только по тексту, но и по самой рукописи к XI в.? В самом деле, в названную уже «Беседу Григория Богослова о бедствии града» вписано: «Ов требу, сътвори на стоуденьци, дъжда иски от него»<sup>9</sup>. Какие еще могут оставаться сомнения? Да, культы водяной и древесный — одна из основных черт древнеславянской веры, и при этом современному фольклористу решительно нечего возразить против этих: «преже» и «како и прочии погани» наших старых книжников. Культы эти, распространенные у всех индоевропейских народов, начиная с древних греков, трудно мыслить иначе, как восходящими к самой ветхой и застарелой древности.

Но вставка «ов требу сътвори на стоуденьци дъжда иски от него» дает нам еще большее и более определенное.

Вот где связь водяных и древесных культов с тем, что я назвал сельскохозяйственной религией, или, как пишет Нидерле, религиозными актами, цели которых «byly především hospodářské zájmy, úroda a zdar na poli, a při dobytku a pod.» [были прежде всего хозяйственные интересы, урожай и удача

<sup>8</sup> «Почитают они и реки, и нимф, и некоторые иные божества, и приносят жертвы также им всем» — Свод. Т. I. С. 183–185. [Прим. ред].

<sup>9</sup> А. Будилович. XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рук. публ. библ. XI в. СПб. 1875.

на полях и в скотоводстве и под.]. В своей книге о язычестве я сопоставил вставку и проповедь Григория Богослова с полемической вылазкой «Слова о ведре и казнях божиих»: «пожрем студеньцем и реком ... да оулоучим прошения наша» (стр. 294). Привел я и известие из жития Михаила Клопского, вызвавшего источник в годы бездождия, и постарался следующими словами объяснить значение этого известия: «В XVI в. в Новгороде было, следовательно, распространено сказание о возникновении одного источника при монастыре во время засухи. Этого нельзя, конечно, понимать в том смысле, что Михаил Клопский спас людей от мучившей их жажды. Мы не в жгучих пустынях далекого юга. Проложное житие, очевидно, что-то недоговаривает или переиначивает под влиянием образов далеких и чуждых. То, что оно переиначило или недосказало, в свою очередь объясняют приведенные места наших памятников: Михаил Клопский «пожрал студенцу», в засуху «джда иски от него» (стр. 294–295).

О древесном культе упоминания беглы. Зато тесно примыкает к культу воды уже почти совершенно забытый в современном фольклоре культ огня.

Приведа заметки «Слова некоего Христолюбца», другого основного нашего памятника о язычестве: «и огневи молят же ся, зовуще его сварожичьм» и «иже молятся огневи под овином» (согласно моему разбору слоевого состава — вставки А и В) Брюкнер согласен принять мое истолкование этих строк: «Trafnie nazwał Aniczkow (st. 290) tę wstawkę «odsyłaczem i objaśnieniem ruskiej czci ognia» ziemskiego pod owinem; ... mylnie jednak wywnioskował, że ten Swarozyc, któremu się pod owinem modlą, to wcale nie bog jakiś, lecz ogień poświęcony, dlatego nie masz go w panteonie Włodzimierzowym; dlatego pisze go Aniczkow stale a umyślnie małą literą» [Аничков справедливо назвал (стр. 290) эту вставку «отсылкой и объяснением русского почитания огня» земного под овином; ... но сделал ошибочный вывод, что тот Сварожич, которому молятся

под овином, — вовсе не какой-нибудь бог, а священный огонь, которого поэтому и нет в пантеоне Владимира; и потому Аничков последовательно и сознательно пишет его со строчной буквы] (стр. 62). Покойный Ягич тоже, хотя с оговоркой, допустил мое понимание этого места, причем, однако, в свою очередь нашел, что «geht Aničkow zu weit, wenn er für alle Fälle wo das Volk von Svarožič sprach, dieses Wort als gewöhnliches Fener auffasst und es als Appelativum mit kleinen Buchstaben schreibt, aber auch die Beschränkung auf einem einzigen Fall der Funktion «pod ovinom» könnte ich nicht befürworten» [Аничков заходит слишком далеко, когда он во всех случаях, где в народе говорят Svarožič, считает в дальнейшем это слово апеллативом и пишет его со строчной буквы как имя нарицательное, но и вместе с тем я не мог бы поддержать ограничение функции «под овином» в исключительном случае] (стр. 495). Оттого на мой риторический вопрос: кто сказал, что Сварожич — бог, Ягич ответил категорически и, казалось бы, не допускающим сомнений указанием: Титмар Мерзебургский (стр. 497). Действительно, если я был прав, обратив внимание на то, что в нашей письменности Сварожич ни разу не назван богом, Титмар Мерзебургский даже возводит упоминаемого им Zuarasici в главного бога Радигоста, и из контекста ясно вытекает, что существовал его идол. Кроме того, в письме Брунона от 1008 г. к Генриху II противопоставляется этот «Zuarasiz, diabolus» св. Маврикию (Niederle I. c. str. 107 a 133).

В этих разногласиях со мной покойного Ягича и Брюкнера, мне кажется, ярко выступает, в чем различие между мифологической теорией, включая сюда и взгляды на происхождение религиозного сознания английских антропологов, и точкой зрения, ищущей исходного момента эволюции языческих верований в реальных хозяйственно-религиозных потребностях.

Я вполне согласен вновь начать писать: Сварожич, т. е. с большой буквы, и не прекословить Брюкнеру, когда он, по собственному признанию, оставив давно известные и установ-

ленные факты, так вдохновенно стремится проникнуть в «mit istotny» о божественном кузнеце Свароге и славянском Гелиос-Дажьбоге (стр. 63–64). К тому же я вовсе не говорил, что Сварожич — вообще значит просто огонь или что священным огонь признавался лишь под овином. Священный огонь — и огонь домашнего очага, вероятно, и огонь кузницы, и очистительный огонь. Мало этого. Деревянные боги-идолы находятся в какой-то зависимости от культа огня и деревьев. Любопытные указания на это дают гл. XIII (ст. 10–13). Премудрости Соломоновой и гл. XL (ст. 16 и 17) Исайи. Грушевский в рецензии на мое «Язычество» в Минувших годах (1916 г.) удивился, как можно ссылаться на библейский текст, когда идет речь о славянстве. Но в том-то и дело, что, как крупинки золота, нужно собирать подобные указания, где бы они не нашлись, ибо лишь через них проникаем мы постепенно в своеобразный, чуждый нам религиозный опыт наших далеких предков. Как это «чувство огня», о котором говорится у пр. Исайи (XL, 16), исходящее из простого практического пользования огнем, ведет к обоготворению идола, сделанного искусной рукой мастера, художественная работа которого прослежена подробно в Прем. Солом. XIII, 12–13, из несгоревших головешек, — мы не можем себе этого представить психологически; нам больше не дан подобный религиозный опыт; мы — христиане; но такова психология, весьма вероятно, всех первобытных религий.

А от хозяйственного культа огня — переход и к солнечному культу.

Заманчивы построения Брюкнера, увлекающие его к мифам, где первое лицо — «kował boski Swarog-Hefajst» [божественный кузнец Сварог-Гефест]. Сам Брюкнер прекрасно охарактеризовал эти предполагаемые им славянские мифы о солнечном кузнеце: «Pierwotnie one, jak litewskie, i nic w tem dziwnego; brak im zupełny wykończenia greckiego, barw i ciepła poezyi i piękności; odbija w nich tryb życia gospodarczowiejskiego na szarem tle północnem wśród moczarów i lasów bezbrzeżnych,

między pasterzami i rolnikami, bartnikami i myśliwymi, rybakami i kowalami» [Первоначально они такие же, как и литовские, и в этом ничего удивительного; у них вовсе нет греческой законченности, поэтических красок, тепла и красоты; в них отражается хозяйственный уклад крестьянской жизни в сером северном крае среди болот и безбрежных лесов, среди пастухов и земледельцев, пчеловодов и охотников, рыбаков и кузнецов] (стр. 67). Превосходно. И пусть обогатится бедная славянская мифология еще одним мифом, рядом с Лелем Римского-Корсакова и Ярилой г-жи Ефименки.

Но если не поэтизировать, а исходить из хозяйственно-религиозных потребностей, разве не доподлинный миф чувствуется вовсе не в скучных эвгемерических домыслах русского комментатора Малалы, а в этой живой вписке, по разному средактированной во всех трех текстах «Слова св. Григория ... о том какое первое погани ... кланялися идолом» Паисиевского сборника (П), Новгородской Софийской Библиотеки (НС) и Кирилло-Белозерского Монастыря: «огнь творит спорыню сушит и зреет» (П) или «огнь творят; рекоуще спорыню суша егда зреет» (КБ) и наконец: «а огнь бог егда съхне жито тогда спорыню творит» (НС). А все три текста в полном согласии продолжают: «тогоради окааньнии полуднь чтут і кланяются на полъдень обратишеса (Язычество, стр. 80 и 386).

Итак, сельскохозяйственная религия славянства выражалась в водяных и древесных культах. А культ огня был культом Сварожича, которого западные книжники считали главным богом славян.

### III

Наращение все новых религиозных верований, новых культов, обрядов и представлений о божествах, еще дотоле неведомых, составляет коренную и принципиальную особенность язычества. На то оно и многобожие. Как необузданно увеличивается при многобожии количество богов, ярко вы-



ступает из всех сочинений, посвященных античной мифологии последних веков перед нашей эрой летосчисления. Но эти «заимствования» не случайны и ни в коем случае не беспорядочны. Это отнюдь не какая-то ненасытная жажда новшеств. Легко проследить, что в последние века до нашей эры на исконной вере греков и римлян наслояются не вообще многие чуждые религиозные представления, а всегда неизменно восточные.

Само христианство явилось главной и поглотившей все остальные, последней набежавшей волной этого ориентализма. Неукоснительно, безостановочно шлет западу восток создания своей мудрости и своих заблуждений. Однако перед этим наплывом воспринимающие эти даяния, иногда дары Данаев, народы, в данном случае западные, вовсе не остаются пассивными; они не только принимают. Вот где получает свое применение эта поправка Александра Веселовского к созданной им теории «заимствований»: «встречные течения». Древние религии утилитарны. Их развитие торопят потребности. За пользой, выгодой, за благом тянутся руки, к ним рвутся сердца и помыслы верующих; туда стремление, потому что оттуда ждут они себе помощи. И заывают народы с воплями и надеждой чужие божества и чужих жрецов, подражают чужим культам и обрядам.

Если лишь бросить взгляд на схематическую карту распространения христианства в книге Harnacka «Ausbreitung des Christentums», сразу приковывает внимание, что Малая Азия оказывается вся густо закрашенной, тогда как лишь пятнами около больших центров и по путям торговых сношений ложится краска, обозначающая христианизованные местности к началу Вселенских Соборов. Гарнаку, очевидно, представлялась Малая Азия уже вполне христианской страной в такую эпоху, когда на западе он имел возможность лишь констатировать христианские приходы и епископии. При этом особенно поражает, с какой уверенностью Гарнак утверждает своей картой, что и все деревенское население Малой Азии

было христианским в эту древнюю пору. Ведь оттого краска легла сплошь и густо. В Малой Азии, именно здесь впервые, христианство столкнулось с сельскохозяйственной религией населения и, пересилив ее, само приобрело черты сельскохозяйственной религии. Оттуда, из Малой Азии пришли к варварским народам, и в частности к славянам, чисто сельскохозяйственные культы этих наидревнейших святых: св. Георгия и св. Николая. При каких обстоятельствах, в каком виде, что говорят их древнейшие жития? Что касается св. Георгия, то ему была когда-то посвящена специальная работа «Св. Георгий и Егорий Храбрый» (СПб. 1879) Кирпичниковым, и тому же предмету в разросшейся рецензии на книгу Кирпичникова уделил обширное исследование Александр Веселовский в своих «Разысканиях в области духовного стиха» (Сборн. Ак. Наук, т. XXI). Однако обоих их интересовал более образ Георгия Победоносца-Змееборца и отношения житий к нашему духовному сиху. Идя по их стопам, в моей самой ранней работе «Микола Угодник и св. Николай» (СПб. 1892) я, напротив, старался, продвигаясь сквозь трудности ранней христианской агиологии, выяснить тесную связь культов обоих святых с современным Народным календарем.

Если теперь возродилась из забвения когда-то вскользя брошенная Веселовским мысль, что Волос не что иное, как еще языческое представление о возведенном в бога св. Власии, возможность такого обогащения наших языческих верований должна быть несомненно проверена аналогичной с названными работой о распространении культа св. Власия среди славян. Это ведь еще один малоазийский и древнейший святой, в современном фольклоре вошедший в число сельскохозяйственных религиозных представлений, а когда-то, может быть, если оправдается домысел Шишманова и Масикки, ставший на Руси языческим богом.

В настоящее время следует считать установленным, что, во-первых, упоминаемый в «Клятвах Руси» при договорах

с Византией и в летописных рассказах о Крещении Руси, языческий бог Волос носил совершенно то же самое имя, какое получил у болгар и русских δ ἁγίος Βλάσιος — Власий-Влас-Волос, во-вторых, что в современном фольклоре все записанное о св. Власии соответствует языческому Волосу и, наконец, в-третьих, что «Волос, скотий бог» не что иное, как δ ἁγίος Βλάσιος δ βοῦχολος или βοῶν φρουρὸς μέγας<sup>10</sup>. Но возможно ли психологически что-либо подобное? Иными словами, имеем ли мы достаточно данных, чтобы утверждать, будто когда-либо популярный святой, опережая крещение какого-либо народа, проникал в него, славился и становился новым богом, обогатившим исконное многобожие? Напрашиваются аналогии.

Прежде всего — Святовита, которого название в настоящее время уже не только Шишманов, тридцать лет тому назад (Сборн. за народни умотв. IX [1893] стр. 534–538), но теперь в выписанных в заголовке книгах Нидерле (стр. 140–141) и Брюкнер (стр. 132 ср. однако 127) объясняют согласно этой формуле Миклошича: «Der Götze Svantovit nur den Rugiani bekannt, ist der 836 von St. Denis nach Corvey gebrachte bl. Veit» [идол Svantovit, известный лишь руянам, — перенесенные в 836 г. из Сен Дени в Корвей мощи блаженно-го Вита»]<sup>11</sup>. И я прибавлю: если отвергнуть «возможность», как представляется Брюкнеру, объяснения имен всех этих богов на «вит» — Свентовита, Руйевита, Геровита, Поревита, при помощи суфф.: -овит, -авит, -ит (Брюкн., стр. 127), то я не понимаю, почему их всех вместе не вывести из св. Вита, разумеется, постаравшись получить правдоподобную

<sup>10</sup> См. ниже о Власии как пастыре и покровителе скота в греческой традиции [Прим. ред.].

<sup>11</sup> В 836 г. в Корвейское аббатство из парижской обители Сен-Дени были перенесены реликвии св. Вита — римского мученика, погибшего при имп. Диоклетиане ок. 303 г. См.: Назаренко А.В., Турилов А.А. Вит, Модест и Крискентия // Православная энциклопедия. Т. VIII. С. 575. [Прим. ред.].

этимологию начальных составных частей всех этих названий? А ведь Свентовит тоже не совсем чужд сельскохозяйственной религии. Его празднуют 15 июня. Русская пословица объясняет хозяйственный смысл этого дня: «Кто свет после Фита, прост бывает жита» (Даль. Пословицы. Изд. 1862, стр. 986). Шишманов приводит на этот день македонский обряд очищения или выклада, как на Благовещение, и объясняет обряд народной этимологией, как в песне: «Иде Вида, да га види» (I. с. стр. 538). Мне чуждается другое: знаменуется, как в русской пословице, конец посева, когда в ходу разные очистительные обряды, в данном случае: *purificatio aere* (см. мою Весенн. п. I, стр. 334–338) или, в южных странах как Македония, — канун уборки. Странно, что Нидерле привел известное описание жертвы Свентовиту у Саксона Грамматика вне связи с самим Свентовитом (I, 1 стр. 183 прим. 7). Оно очень любопытно именно сходством с жертвами во время посева, а в такой суровой природе, как на острове Руяне, в ту первобытную пору возможно, что именно на середину июня попадали обряды конца посева яри-оводи (яровой ржи). Напомню этот известный отрывок: «*Placenta quoque multo confecta, rotunde forme, granditatis vero tante, ut paene hominis staturam aequaret, sacrificio admovebatur. Quam sacerdos sibi ac populo mediam interponens, an a Rugianis cerneretur, percontari solebat*»<sup>12</sup> (ed. Holder, 566). Прятанье за большой хлеб — заклинание урожая.

Такую же аналогию представляет и превращение в бога св. Николая у наших инородцев. Сведения об этом собрал еще Иконников в «Опыте иссл. о культ. значении Византии в русск. ист.» (1870, стр. 219); на них ссылается Шишманов

<sup>12</sup> «В жертву приносится медовый пирог-каравай, круглый и такой большой, что высотой он почти с человека. Ставя этот пирог между собой и народом, жрец имел обыкновение спрашивать у жителей Руяна, видят ли они его». См.: Толстой Н.И. Архаический ритуал-диалог // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 315. [Прим. ред.].

(стр. 528)<sup>13</sup>, а Мансикка прибавил схожий языческий культ св. Николая у финнов (стр. 392). Со своей стороны обращаю внимание на мифическое сицилийское представление: Colaresce, о котором рассказал в своих сборниках по фольклору Сицилии Питре, и м.б. и на германского Nikur, Nickor (не Old Nick < Old Iniquity). Но существует аналогия гораздо более убедительная, русская, в «Слове Григория Богослова ... како погании ... кланялися идолом»: «По святем крещении чревоу работни попове оуставиша трепарь прекладати Рожества Богородице к рожаничне тряпезе, отклады деючи ... И недели день и кланяются, написавше жену, в человеческ образ, тварь» (Согласно моему разбору слоевого состава вст. 8<sup>1</sup>). Идол воскресения и уже в христианскую пору!

Как будто остается лишь одно сомнение: формы: Волос и Белес. На различии обеих форм настаивает Брюкнер: «Weles-Włos nic ani z bydłem ani z jakimś demonem wegetacyjnym («zawiażywać Wołosowi brodę» we żniwa) nigdy nie miał spólnego, że tylko przypadkiem, nieporozumieniem choćby umyślnem pomieszał go kronikarz z św. Własem-Wołosem; wszelkie też nazwy miejscowe na Rusi, wszelkie Wołosowy itd. odnoszą się do świętego, przenigdy do bożka. Weles, forma pierwotna, której też Słowo Igorowe używa, pozostawiając Wołosa na uboczu, był bogiem słowiańskim znacznym, skoro

<sup>13</sup> Еще Иконников предположил, что языческое представление у наших инородцев заимствовано у русского населения. Действительно. От покойного брата И.В. Аничкова, бывшего председателем Новгородского Археологического Общества, я узнал о следующей странной истории, имевшей место незадолго до войны в Крестецком уезде (Новгор. губ.). В одном селе на «жальнике» стояло несколько каменных баб. Крестьяне чтили эти бабы и, говорили, будто к ним приставлен сельским обществом особый человек, собиравший с крестьян в положенные дни приношения зерном, как бы для жертвы. Новый священник, назначенный в тот приход, отказался служить на «жальнике» молебны о ниспослании плодов земных и о ниспослании дождя. Отсюда началось «дело», и администрации пришлось озаботиться о подавлении чуть не силой этого курьезного возврата к язычеству. Главный идол назывался Микола.

Słowiane ruscy nań uroczyście przysięgali: Ruś (по толкованию Брюкнера — варяги) na swego zeus ἐπιόρκιος, oni na Welesa» [Велес-Волос ни со скотом, ни с каким-то вегетативным демоном (ср.: завязывать Волосу бороду во время жатвы) не имел ничего общего, и только случайно по недоразумению или пусть даже умышленно хронист смешал его со св. Власием-Волосом; все топонимы на Руси, всякие Валосовы и т.п., тоже относятся к святому, а никогда к божеству. Велес, первоначальная форма, употребленная и в Слове о полку Игореве, оставляя в стороне Волоса, был значительным славянским богом, поскольку русские славяне ему торжественно присягали: Русь (по толкованию Брюкнера — варяги) своему zeus ἐπιόρκιος<sup>14</sup>, а они — Велесу] (стр. 83). Разделявшись таким соображением с Волосом, Брюкнер и развивает дальше свое лингвистически-мифологическое прозрение, согласно которому этот высвободившийся из всех реальных данных Велес оказывается славянским Гадесом, и таким именно представлял себе Велеса автор «Слова о полку Игореве»: «na Rusi, jeżeli Słowo Igorowe Bojana pieśniarza słusznie wnukiem Welesowym obezwało, mógłby Weles od wzywania w przysiędze i potwierdzenia umowy i przeszłością, podaniem, żywem szczególnie u wieszczu, zawładnąć» [На Руси, если Слово о полку Игореве справедливо назвало певца Бояна Велесовым внуком, мог бы Велес, к которому обращались в присяге при заключении договора, в будущем проникнуть также в живые поверья, особенно у колдунов] (стр. 84). Мансикка сначала (стр. 289) предполагал, что форма Велес из «Слова о полку Игореве» возникла среди южных славян, которым была чужда форма Волос, причем сказалось и стремление различить имя языческого бога и христианского святого. Так подсказалась книжникам этимология от Βελίας Βήλος — Ваал, с прибавкой

<sup>14</sup> Л.В. Луховицкий предположил, что речь идет о Ζεύς'Ορκιος, Зевсе, скрепляющем клятвы. [Прим. ред.]

еще и Вельзевула «Infolgedessen erschien ihm (автору «Слова о Полку Игоре»») «Veles» als das einfachste und geeignetste Substitut für Volos» (стр. 290). В приложении Мансикка идет дальше и считает: «dass Veles vollständig unabhängig von Volos entstanden ist» (стр. 393)<sup>15</sup>. Каждый раз, что мы находим в памятниках форму Велес, мы имеем дело с книжными измышлениями о Ваале, и отсюда название Велеса для дьявола, как в «Хождении Богородицы по мукам», так и в чешских подобных заметках. Отстранение Велеса т. обр. не меняет дела.

Все это так. И Шишманов, а теперь Мансикка еще подобрали все наиболее существенное о Власии — покровителе скота, приравненном к «Волосу, скотию богу», в современном фольклоре. Однако все-таки поднятая Веселовским и Миклошичем маленькая проблема остается лишь намеченной. Появление среди русских богов Волоса восходит к IX в.; в X им клянется Русь при заключении договоров с Византией. Главный интерес не в том, что случилось с культом св. Власия на Руси, а в том, каким он к нам явился, почему, как справедливо спрашивал себя Шишманов, ни св. Георгий, ни св. Николай не стали богами, а именно св. Власий. Шишманов ответил на этот вопрос, сославшись на народную этимологию. «Влас» напоминало народу «древния и едрия добитьк, домашния скот» [мелкий и крупный домашний скот] (стр. 526). Мне представляется, что преодоление трудности не так-то просто. Всего интереснее этот почти буквальный перевод наших книжников, сообщающий о божестве Волосе: *Βλάσιος ὁ βοῦκόλος* = Волос скотий бог. Вот задача для исследования по религиозным древностям. Каков был культ св. Власия в Греции? Как обстоит дело с его житием и чудесами? Мало заглянуть в *Acta sanctorum* и Месяцесловы. Оттого не будучи в состоянии уделить этой задаче столько внимания, сколько она заслуживает, когда я писал свою книгу о «язычестве», я оставил ее в стороне, предполагая к ней вернуться в другой связи.

<sup>15</sup> См. в этом издании с. 285 и сл.

Исходная точка в самом обозначении св. Власия — ὁ βοῦκόλος [пастух]. Оно вовсе не значит просто пастух, а пастухом св. Власия и не изображает его житие. Поделюсь теперь же, пока вчерне, некоторыми соображениями.

Тридцать лет тому назад эллинист Рейценштейн в своей «Epigramm und Skolion» (Giessen 1893), занимаясь вопросом о происхождении «буколической поэзии» т. е. «Идиллий» Теокрита, Мосха и Биона, обратил внимание на то, что в статье схолиаста Теокрита Περί τῆς εὐρέσεως τῶν βουκολικῶν [Об изобретении буколик], Дафнис представлен не простым сицилийским пастухом, а пастухом сакральным. «Religiöse βουκόλοι der Artemis hat Theon gekannt» [Священные пастухи Артемиды знали Феона], пишет Рейценштейн (стр. 196). Начиная с Диодора, повторяется мнение, согласно которому совсем не вообще от пастухов пошла буколика, а только от Дафниса, названного βοῦκόλος в особом, сакральном смысле, причем Aelian Var. hist. X, 18 прибавляет, что пасомые им быки «φασὶν ἀδελφας <...> τῶν Ἡλίου ὧν Ὀμηρος ἐν Ὀδυσσεΐᾳ μέμνηται» [как говорят, сестры Гелиосовых, которых упоминает в Одиссее Гомер]. Термин βοῦκόλος применялся и к жрецам культа Диониса, возглавляемым ἀρχιβούκολος'ом [первым пастухом] (Reitz, стр. 204). В этом смысле говорит о βουκόλοι и Пиндар (стр. 207). У Аристофана (Vesp. 10) упоминаются βουκόλοι τοῦ Σαβαζίου [пастухи Сабазия]; «auch dieser Plebejergott seine βουκόλοι wie Dionysos gehabt hat» [у этого народного бога, как и у Диониса, также были свои пастухи], замечает Рейтценштейн (стр. 205). А еще Кун записал: «βουκολεῖον autem videtur fuisse domus sacra in quam recondebant Athenis parasiti quicquid collegerant singuli ἐκ τῆς βουκολίας» [Буколейон, как кажется, был священным домом, в котором в Афинах укрывались паразиты, поодиночке приходившие с пастбища]. Кто эти паразиты? Представление о βουκόλοι [пастухи] сливается с ἀγύρται [бродяги], нищими предсказателями, переходившими из дома в дом, как наши коледовщики, напевая счастье-довольство:



Δέξαι τὰν ἀγαθὰν τύχην  
 δέξαι τὰν ὑγίειαν  
 ἂν φέρομεν παρὰ τᾶς θεοῦ  
 ἂν ἐκαλέσσατο τήνᾳ

[Прими добрую судьбу,  
 прими здоровье,  
 что мы несем от богини,  
 что она призвала]

Богиня эта — Артемида, к культу которой принадлежал и Дафнис. Βουκόλος получает тогда значение мага, или шарлатана или кудесника. Отсюда такие словоупотребления, как «ἐλπίσι ἀπατηλαῖς βουκολοῦμαι» [я тешу себя (дословно: пасу себя) обманчивыми надеждами], которое Pape (Griech. Deutsch Wörterb, 1906) переводит: «ich lasse mich durch Hoffnung täuschen» [я питаю обманчивые надежды]; или вообще: βουκολέω — «betrügen» [обманывать].

При свете этих сведений о слове βουκόλος и спрашивается: как понимать это наименование святого: ὁ βουκόλος, которое по-своему оказалось переведенным в древнерусских текстах: «скотий бог»?

Так называют св. Власия лишь древние греческие Минеи: μνήμη τοῦ ἁγίου μάρτυρος Βλασίου τοῦ βουκόλου [память св. мученика Власия пастуха]. Метафраст его не знает. А болландисты отводят особую главу: «De Blasio armentario martyrae Caesareae in Cappadocia» [О Власии-пастухе мученике Кесарие-Каппадокийском] под тем же 3 февр., когда католическая церковь празднует св. Власия; они считают его, однако, другим каким-то Власием 2). Сбивчиво вообще житие св. Власия. Тут полная аналогия со св. Николаем. Установлено одно официальное, признанное житие; но рядом с этим даже католическая церковь не решалась отбросить то, что вносит в него запутанность, и отсюда необходимость признания нескольких Власиев. Кроме этого носящего прозвище ὁ βουκόλος назван

еще Blasius episcopus Oretanus de Centumfontibus (Cifuentes) [Власий, епископ Оретанский из Центумфонтibus (Сифуэнтес)] в Испании, которого все-таки «Sebastenum esse aiunt» [называют Себастьским], т.е. считают тем же самым епископом Себасты в Каппадокии, принявшим мученичество при Диоклетиане или Максимиане, как и Власий, ὁ βουκόλος. В общепризнанном же житии, вообще очень бледном содержанием, сказано, что был он за благочестие избран епископом, а после, вместе с тремя женщинами и несколькими детьми, был мучим и почил за веру Христову. Лишь в житии Власия, τοῦ βουκόλου [пастуха], прибавляется эта характерная для самых древних сказаний о мученичествах подробность; что выходил он из мук невредимым, и судья приписывал это влиянию магии. О магии же помянуто, может быть, и неспроста, потому что и установленное церковью житие сообщает о нем, что был он врачом и лечил людей, отчего и до сих пор к нему обращаются болящие. Это нам, разумеется, важно. Святому-лекарю, да еще обвиненному в магии, подходит название βουκόλος, в том особенном смысле, в каком это слово употребляют и схолии Теокрита, и другие указанные памятники. Врачебная, лекарственная слава св. Власия, а не помощь в скотоводстве восходит к его прозвищу или званию: βουκόλος. Если православные жития упоминают о помощи его для скотоводства, они все-таки говорят в таких выражениях «матвами его стыми подавахуся от Γδα болящим исцеления, не точию человеком, но и скотом» (прив. у Шишманова I. с. стр. 526).

Итак, св. Власий искони считался излечивающим, и отсюда для впервые услышавших о его славе язычниках, магом, кудесником; ведь таким должны были представлять его себе греки, называвшие его βουκόλος.

Но церковь приурочила его праздник к февралю. Католическая — на 3-е, а православная — на 11-е. Стоит просмотреть пословицы на этот срок, чтобы понять, почему св. Власий стал покровителем скота, что так подходило к «скотию богу».

5-е февраля — «На Агафию коровья смерть ходит»; 6-е — «На св. Вукола телятся жуколы»; 11-е — «У Власья и борода в масле»; 15-е — «На Онисима овчары окликают звезды, чтоб овцы ячнились» (Даль. Посл. 1862, стр. 973). Февраль — время раннего приплода для скота, огонявшегося за предшествующее лето. Оттого и грозит коровья смерть; оттого «скотий бог», если он лекарь, возьмет на себя заботу о благополучии в скотоводстве.

С востока из Малой Азии проникло это своеобразное «заимствование» славянских религиозных древностей. Святой Влах — покровитель славянского Дубровника, под вымпелом которого до самого XIX в. ходили по морям суда этой маленькой славной республики. У других же славян, на востоке, по ту сторону Балканского полуострова этот же святой стал языческим богом, и им клянется Русь, заключая договоры с Византией. Заманчиво, приняв то толкование выражения «скотий бог», какое я предлагаю, истолковать эвгемерическое прославление Баяна «Велесовым внуком», как воспоминание о Волосе-Велесе, обоготворенном кудеснике, исцелителе и чародее. Я воздержался от этого и сохранил прежнее толкование. Буквальное понимание «скотия бога» поддерживало приурочение праздника св. Власия, назначенного на время отела рогатого скота, и тогда этот бог, капище которого стояло в торговой части Киева, на Подоле, может продолжать считаться богом благополучия, богатства, отсюда и того, что мы теперь называем благами цивилизации или, лучше, культуры.

Если правильно предположить, что когда-то, вероятно, задолго до X в., стало проникать к славянам какое-то представление о св. Власии, великом исцелителе или маге, прозвище которого было переведено по-славянски «скотий бог», то это явление подводит нас от частного к общему, к влиянию на славян-язычников еще особого отдела, идущего с юго-востока ориентализма, именно магии, значение которой для религиозных древностей разработал так тщательно и сводя все более

и более обширный материал, по мере того как его «Golden Bough» («Золотая ветвь») выходил новыми изданиями, некогда пламенный поклонник Маннгардта Фрезер.

Это вернет нас к запутанному вопросу о «русалиях» и русалках.

#### IV

Формулируя в заключительной главе свой взгляд на «русалии» и русалок, Нидерле пишет: «*Rosalia* přešla k Slovanům v trojí formě: předně jako slavnost dušiček k Jihoslovanům, kde rужичало nebo дружичало není nic jiného než *rosaria*, *rosalia*, tak jako ruská радуница, slavnost táž, ale přešla prostřednictvím církve řecké. Toto jméno vzniklo z ř. ῥήερα τῶν ρόδων, ροδώνια pomocí suffixu -ica. Dále nemůže být pochyby, že i č. *rusadla*, r. русалие, русалье, slov. *risale*, a chorv. *rusalje*, bulh. русаля, samé to hry a slavnosti letní, připojené k svatodušním svátkům, nejsou nic jiného, než staré *rosalie*, jak rovněž ukázal už Miklosich a po něm znovu doložila řada badatelů. A konečně vytvořil si slovanský folklor ze slavnosti *rosalií* ještě zvláštní představy zv. *rusalkami*. *Rusalkou* ve slovanské tradici je ženský démon, vlastně duše zemřelé ženy, ale vedle toho zve se tak i živá dívka nebo loutka, která figuruje při hrách *rusadelných*» [Розалии пришли к славянам в трех видах: сначала как праздник душ умерших к южным славянам, где *ружичало* или *дружичало* не что иное как *rosaria*, *rosalia*, так же, как и русская *Радуница*, праздник тот же, но пришел он через посредничество греческой церкви. Это имя возникло из греч. ῥήερα τῶν ρόδων, ροδώνια с помощью суффикса -ица. Далее не может быть сомнения, что и чеш. *rusadla*, рус. *русалие*, *русалье*, словен. *risale* и хорв. *rusalje*, болг. *русаля*, эти летние игры и торжества, связанные с троицкими праздниками, не что иное как старые *розалии*, как на это уже указывал Миклошич, а после него вновь подтвердили ряд исследователей. И наконец, славянский фольклор создал из празднования *розалии* еще и специфические образы, назы-

ваемые русалками. Русалкой в славянской традиции является женский демон, собственно, душа умершей женщины, а также зовется так и живая девушка или кукла, которая выступает в русальских играх] (стр. 260—261). Такова основная, исходная точка зрения, одно из важнейших приобретений исследований по славянским религиозным древностям за последнее полстолетия. Нидерле блестяще подвел им итог.

Со времени выхода в свет «Жизни древних славян» появились, однако, новые специальные работы, посвященные тому же вопросу.

Таковы:

М. Арнаудов. Кукери и Русалии. София 1920. Сборник за народни умотворения и народопись. Къ. XXXIV и Мил. J. Мајзнер. Дубочке Русале. Годишњица Николе Чупића. Къ. XXXIV, стр. 226–257. Белград. 1921.

Раньше чем приступить к разбору этих книг, позволю себе повторить упрек, направленный мною прежде всего против самого себя: «Большинство работ по начальным верованиям современных культурных народов страдает почти полным отсутствием хронологии. Вопросы: когда? — остаются в тени. Только самым неопределенным образом намечается время, когда собственно жил и развивался народ в воспроизводимом укладе веры. Предполагается существование т. наз. «эпического состояния», крепкого незыблемым устоем древнейшего мирозозерцания, и на этой основе возводится неминуемо столь же колеблющееся, воссоздаваемое вновь, по данным давно мертвой религии» (Языч. стр. 257).

Арнаудов не принадлежит к тем, кто, подобно Брюкнеру, все еще грезит мифологией. Он исходит из реальных основ сельскохозяйственной религии и старается внести наибольшую и географическую, и хронологическую точность в свои построения. Книга начинается описанием масляничного обряда «Кукери», распространенность и устойчивость которого Арнаудов пытается тщательнейшим образом проследить, как

по Болгарии, так и в Греции, Македонии и Сербии. Результаты такие: «класическа земя на кукерите днесъ сама югоисточна Тракия» [классическая земля кукеров сегодня — это юго-восточная Фракия] (стр. 73); если мы их находим воспроизводимыми так же типично в Бессарабии, то это объясняется эмиграцией туда болгар именно из юго-восточной Фракии (стр. 76); вообще же «кукерите в североисточна България не сж първично явление» [кукеры в северо-восточной Болгарии — неисконное явление] (стр. 75); в Греции — «сведенията тук и да не сж тъй обилни» [сведения тут не столь обильны] (стр. 80); в Сербии «се знае «куковдень» ... ала кукери нема» [известен куковдень... но кукеров нет] (стр. 83). Эти наблюдения в высшей степени важны Арnaudову. На них заждется история масляничной игры в «кукеры». «Една от отправните точки е сигурно култът на Диониса. Този бог не е първоначално гръцки, а тракийски» [Одна из отправных точек — конечно, культ Диониса. Этот бог по происхождению не греческий, а фракийский] (стр. 87). Мы присутствуем т. обр. при научном обосновании сохранения через столько веков, невзирая на христианизацию, несмотря на всю бурную и беспокойную историю Балкан, вплоть до XX в., правда, в новом виде, тех же самых обрядов Дионисова действия, как раз там, на том самом клочке земли, где оно считается когда-то в глубочайшей древности возникшим; и «причина та да се спаси» [причина его сохранения] — сельскохозяйственное «магическото назначение на обреда» [магическое назначение обряда] (стр. 103). На эту издавную фракийскую обрядность наслояются, сливаясь с ней, русальные игры (стр. 144 и 154), и наконец переживания тех же осложнившихся, но древнейших фракийских Дионисий и румынские «калушари» (стр. 180, ср. 236).

Тот же взгляд на происхождение балканских Русалий, как на сохранившееся до XIX в. древнее дионисийское действие, высказывает, независимо от Арnaudова, и Майзнер. При этом, по его мнению, переживает именно действие, а не породившее

его верование. Совершенно в духе современных историко-религиозных воззрений он убежден, «да је у старим религијама главно и суштина сам обред, а шумагењо, у оскудици догма, могу се јако разилазити» [что в древних религиях главное и сущность составляет сам обряд, а верования при бедности «догмата» могут сильно различаться] (стр. 239). Майзнер разбирает обряд «врачарице», т.е. приведения в себя девушек и женщин, падающих в припадках вроде падучей. Они называются «падалице». Это производится при помощи хороводной пляски, руководимой тремя кралицами и тремя королями под игру карабаша на Русалья. Из поколения в поколение переходит у уроженок села Дубокој в Звизде способность вызывать в себе подобный припадок именно на Троицын день, и со всех окрестностей собираются крестьяне поглядеть, как их будут приводить в себя. Майзнер опирается на два источника: на заметку Глировича в Босанской Виле за 1894 број 3 стр. 38 и особенно на исследование врача-психиатра В. Суботича, сделавшего об этих «падалицах» подробный доклад первому конгрессу сербских врачей (изд. Београд, 1905, стр. 35–97) «Дубочки хор русаља са карабашем — пишет Майзнер — има свега седам лица, али играју само 6, а кад прима падалицу, онда се навршује прописан број 7. Исти број играча (7) видимо као минималан у калушара. Лесасти обликом својим подсећа на поменути стару јелинску игру ждрала, а по јагаганима и скакању јако подсећа на ратничку игру корибаната. У падању калушара видимо занос, који се приписује, коју се демонизирају, поманитају. Гдегод нађемо екстатичне игре, знамо да је ту обновљена или устновљена религија Велике Мајке» [Дубочский хор русалий с музыкантом, — пишет Майзнер, — насчитывает всего 7 участников, но танцуют только 6, а когда они принимают «падалицу», получается требуемое число 7. То же число танцующих у калушаров (ряженных). Танцующий своим обликом напоминает упомянутый старый танец журавлей, а своими ягаганами и подскоками очень напоминает воен-

ную игру корибантов. При падении калушары явно впадают в транс, в неистовство, теряют рассудок. Где бы мы ни встретили экстатические танцы, мы знаем, что мы имеем дело с обновленной или воспринятой религией Великой Матери] (стр. 253). Кралицы другое, чем обычная одна обрядовая кралица. Майзнер приводит любопытное поверье о том, что однажды у истока речки Дубочкой встретились две кралицы; одна из них должна была погибнуть и, умирая, предсказала, что будут теперь падать девушки. Другая же кралица исчезла в пещере, и как будто тут мы имеем отождествление обрядовой фигуры со сверхъестественным существом, схожим с нашими русалками.

Наблюдения д-ра Суботича и сопоставления Майзнера несомненно представляют глубокий интерес, т. к. ими как будто действительно приподымается завеса перед тайной древнейшего религиозного опыта. Однако я не могу подробно проследить здесь сопоставления Майзнера с данными об античном культе Диониса и фригийском оргиазме Матери богов. И то же самое приходится сказать о работе Арнаудова. Пусть читатель обратится к самим этим исследованиям.

Остановимся на самом этом утверждении Арнаудова и Майзнера о болгарских, греческих, сербских и румынских переживаниях Дионисий, т.ск. на самой возможности чего-либо подобного.

С Рождества до начала уборки хлеба в народном быту не только славян, но и остальных индоевропейских народов на разные праздники и в особенности на сохранившиеся январские и майские календы спешит и торопит друг друга веселая и пестрая вереница обрядов. Она состоит из напевания по домам счастья-довольства хозяевам, из обрядовой запашки и обрядов при сеянии, из хороводов, плясок, убранства цветами, закличаний весны, дождя, урожая и здоровья, поминок предков и проводов разных праздников и отошедших календарных сроков. Все это мы знаем из данных современного фольклора; все это имеет место в XIX в. Смысл всего этого в чередовании очищений и заклинаний в целях сельскохозяйственного благополучия,



с чем связаны и женихования, пока не наступит уборка, после чего можно приступить и к свадьбам, т.е. особой затрате продуктов производства на расширение хозяйства и основание новых хозяйственных единиц, семей-общин. Классическая филология, с Узенером во главе, преимущественно «Энциклопедия» Паули-Висовы, помогла всему этому подобрать аналогии в быту древних греков и римлян. Таковы: *dies violae*, Флоралии, песня о Ласточке и песни агюртов, Мамурий-Ветурий, *Parentalia*, *ἱεὸς γάμος*, *Ambarvalia*, *segetes lustrantur*, *agrum lustrare*, *lustratio ad flumen*<sup>16</sup>, Адонии и, наконец, сохранившие у славян и самое свое название, переделанное в русалья, радуницу, русадла, — *dies rosae*, *rosationes*, *rosaria* или *ρουσάλια*.

Вот при изучении всего этого, закончивши свою книгу о «Весенних песнях», я сказал себе, что, увы, «витаю в каком-то неограниченном пространстве времен и народов, без всяких оговорок, толкуя о чем-то таком, что стелется по необозримой равнине международного скитания от первого заселения арийскими племенами европейского материка до самого последнего времени» (Языч. стр. 257–258). В самом деле. Аналогии, доставленные античной древностью, подтверждают и часто дают возможность понять факты современного фольклора, причем, разумеется, зачастую и обратное. Но чем заполнить эту пропасть, разделяющую современный фольклор от данных античных древностей? Разительный пример такого бессмертия, что ли, представляет собой греческая приветственная песня о ласточке:

Ἦλθε, ἦλθε χελιδὼν  
καλὰς ὥρας ἄγουσα

[Пришла, пришла ласточка,  
ведущая с собой хорошую погоду].

<sup>16</sup> См. об античных культах: Шайд. Дж. Религия римлян. М., 2006. [Прим. ред.].

Но ведь население Европы и самих Эллады и Италии сменялись несколько раз; язык, раса, нравы, религия — все иное. Как же тогда? Средневековые памятники, особенно провансальский роман «Flamensa» и старофранцузский «Guillaume de Dôle», дали возможность уменьшить пропасть. Все, что поется, пляшется и справляется в XIX в., оказалось засвидетельствованным для XII в. А что касается цветочного праздника, то же самое позволяет засвидетельствовать и русский текст из Паисиевского сборника (XIV в.), на который почему-то не обратили внимания ни Нидерле, ни Мансикка. В «Слове св. Евсевия о книжном обучении» сказано: «Благоуханья воня, им же в лесе или в поли венчаются человеци и по оудесом тычются» (Языч. стр. 86 и 296). Однако наиболее сложные перипетии пережили народы Европы не от XII и даже XI в. до XIX, а в то темное тысячелетие, когда на развалинах Римской империи оседали, бродили, сводили свои пестрые говоры в языки и создавали новую государственность и новую культуру германцы и славяне, романизованные же галлы, остатки латинян и греки забыли для новой жизни всю свою древнюю цивилизацию, уцелевшую лишь в памяти немногих книжников. Не настало ли наконец время при изучении религиозных древностей постараться проследить все эти перипетии, перестав тешиться фикцией золотого века мифологической романтики? Заманчивы сопоставления Арнаудова и Майзнера, опирающиеся на точное географическое приурочение. Но так ли они правдоподобны?

Последние две главы Арнаудов посвящает широко, с привлечением значительного материала, задуманному исследованию о взаимных отношениях русальной обрядности с магией и шаманством. И тогда точка зрения как-то помимо воли автора начинает сменяться другой. Ему представляется совершенно очевидным, — позволю себе прибавить, как это было и со мною, пока я пробивался сквозь дебри весенних игр, предрассудков и обрядовых действий, — насколько болгарская

и вообще славянская обрядность «се отличава днешъ съ слаба оригиналность, бидейки найчесто праздниците и обичаитѣ прѣправка на по-стари такива или заемка отъ другаѣ» [отличается сегодня малой оригинальностью, поскольку праздники и обычаи — чаще всего переделка старых или заимствование извне] (стр. 238). В данном случае то, что дает возможность обследовать русальские обряды с широким применением сравнительного метода, — именно распространенность магии и шаманства. И тогда-то и становится необходимым тщательное историческое исследование, путь к которому проложил Веселовский. Нет, едва ли можно успокоиться на этой слишком общей мысли о том, что на почву изначального религиозного сознания оседают чуждые влияния.

В самом деле. С магией обстоит дело приблизительно так же, как и с манихейством. И то и другое — ориентализм, и то и другое каким-то правильным перебоем сменяющих друг друга, набегавших на запад волн внедряется в религиозное сознание европейских народов. Манихейством насыщен запад еще во времена бл. Августина; в VII в. его влияние отложилось на зачинающуюся староанглийскую цивилизацию, как это видно из поэмы о Беовульфе и множества старых памятников, а накануне Крещения Руси в X веке — еще новая волна манихейства под названием богомилов, катаров, альбигойцев, и она вновь пробивает себе путь на запад. Я нарочно взял для аналогии культурно-историческое течение, которое проследить дают возможность вполне определенные памятники. С магией и шаманством сложнее; их первое появление в Европе восходит к временам, далеко предшествующим появлению христианства. И не оскудевает процесс распространения магии. Вот почему такое существенно важное значение принадлежит тем записям о русалках, какие находятся у Константина Багрянородного. Арnaudов лишь вскользь упоминает о них (стр. 145). Не там ли, в этом памятнике, и хронологически, и этнографически, и в смысле международных культурных общений, занимающем

промежуточное место между античным миром, христианством и славянами, затаилась загадка влияния на европейскую обрядность магических действий и сопряженных религиозных представлений?

Они несомненно составляли как бы основные принципы развития сельскохозяйственной религии, от ее первобытнейших форм до более сложных. И, думается мне, влияла магия через своеобразное усовершенствование самой техники сельского хозяйства, принося с собой по тем времена, более совершенные приемы обработки и вообще хозяйничанья.

## V

Сельскохозяйственная религия охватывает весь быт, весь уклад жизни народной, и оттого она должна быть принята за основу научных изысканий по религиозным древностям. Свадьбы, т.е. заключение новых хозяйственных союзов, ведущих либо к разрастанию семьи-общины, либо к основанию новых семей-общин, т.е. новых хозяйственных единиц, тоже связаны с народнохозяйственным календарем. Они уложились в нем, заняв определенное место в пору, когда закончена уборка злаков и наставшее довольство позволяет сделать эту огромную затрату, с которой сопряжено разрастание семей-общин. Свадьбы по осени и зимой. И долго, упорно готовятся к ним на всем протяжении весенней и летней обрядности. Ожидание брака вносит в них оживление, праздничность, поэзию, с первого взгляда как будто посторонние хозяйственным темам. Темы любовные — нарастание, чарующая прибавка-поэтизация, расцвет, зачаток и залог уже не только строго обрядовой поэзии, но и «красных вымыслов».

А рядом со свадьбами другие обряды — родины, похороны, забота о здоровье.

Они занимают несколько обособленное место. В них участвует хозяйственная община, но более чем где-либо, проявляется и воспитывается религиозный опыт обособленной семьи.

Родины и похороны (когда дело идет не о похоронах князя, вождя, жреца) — частное дело, и зарождается частная жизнь. Оттого чем более для зажиточной части народа, для «лучшей чади», для данщиков и дружинников княжых, для самых первых образований купечества и мещанства замыкается жизнь в городе, тем большее значение и в то же время более частный характер приобретают домашние обряды и культы: родины, похороны, заботы о здоровье. Глава, посвященная в «Жизни древних славян» старославянскому погребению (гл. III, т. I, вып. I), содержит в себе блестящие страницы, и Мансикка ничего не прибавил к ним нового. Собранный им археологический материал беден и проработан сбивчиво (стр. 5 до 28). Не так обстоит дело с обрядами на родины, с этими жертвами Роду и роженицам, которые наши ранние проповеди бичуют с особым ожесточением. Эти частные обряды-культы возбуждают один из самых запутанных вопросов уже не только славянских, но и вообще европейских религиозных древностей: представления о судьбе. Несколько раз возвращался к этой теме, восходя к античной древности, Веселовский (Разыскания в обл. дух. стиха XIII в Сб. Ак. Н. XLVI и LIII), а материал сказочный собрал и сопоставил с данными античных верований Сонни (в сборнике «Eranos» и в Киевск. Унив. Изв. 1906, X). И вот все той же остается проблема и у Нидерле: Проконий категорически отрицал существование у повстречавшихся ему славян веры в судьбу: «Εἰμαρμένην δὲ οὐτε ἴσασι»<sup>17</sup>. Между тем уже в XI в. засвидетельствованы Род и роженицы, а сказки, записанные в XIX в., знают много поучительных сюжетов на тему о непреодолимости судьбы. Нидерле категорически становится на сторону Сонни, смотревшего на все это как на результат влияния поздних античных понятий о τύχη [«судьбе»], Фатуме и Фортуне (стр. 70). А ведь в те же столетия т.е. между VI и XI вв. (ср. стр. 69) меняются и формы похорон:

<sup>17</sup> «Предопределения же они не знают»: Свод. Т. I. С. 182–183. [Прим. ред.].

сожигание заменено погребением, и едва ли не в связи с этим возникает хотя бы смутное представление о бессмертии души, без которого нельзя объяснить себе существования культа предков.

Значит, опять эти заколдованные века смены мировоззрения незадолго до христианизации. К ним влечет научную мысль. Ответят на возникающие в связи с этим вопросы византологи и восточники. Без их помощи мы едва ли двинемся вперед. Слово за Кондаковым, Ростовцевым, Фасмером.

Тут предел, какого достигли слависты в изучении религиозных древностей, и он ярко сказался, как в другой книге того же автора, что и только что упомянутая работа о русалиях, так и в двух небольших сербских статьях:

М. Арнаутов. Вградена невеста. Сборник за народни умотворения и народопис. XXXIV 1920. Др. Веселин Чајкановић «Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић» и «Имена од урока» Годишњица Николе Чупића, Књ. XXXIV (1921), стр. 258–288 и књ. XXXVI (1922), стр. 1–14 отд. оттиска.

С тех пор, как при изучении религиозных древностей укоренился сравнительный метод, явилась возможность иллюстрировать смутно засвидетельствованные у какого-нибудь народа представления и верования, при помощи привлечения чужого, но схожего материала. Так Чайканович в «Имена од урока» по поводу статьи Словаря Вука Караджича: «Надимак» постарался объяснить, почему в Сербии часто «жена има скрупуле да свога мужа зове по имену» [жена стесняется называть своего мужа по имени]. Стоило обратиться к данным международного фольклора, позаимствовав у Фрезера, привести известное место из «Метаморфоз» Апулея, где говорится, что фригийцы избегали называть великую богиню Матерь по ее настоящему имени и т.д., чтобы, нанизывая дальше факт за фактом, прийти к утверждению, что и сербам-язычникам не было чуждо представление об опасности произнести чье-либо

имя из страха порчи. Но можно пойти по этому пути и гораздо дальше. Легко настолько увлечься данными фольклора различных эпох и народов, что при малейшем намеке любой обряд, любое поверье приписать и славянам. Тогда чужое уже не только истолковывается, но еще и доказывает существование своего собственного.

В очерке о Рождественских святках Чайканович занят составом праздничного стола. Он исходит из непоколебимой уверенности, что «црквени Божић дошао је да замени неколико старинских празника, које је и наш народ празновао у време зимских солстиција. Управо, то није била замена, већ компромис: старински празници продужили су да живе и даље, само им је црква дала ново име, ново објашњење и неколико доста безначајне детаље из хришћанског култа» [церковный Божич заменил собой несколько старинных праздников, которые наш народ праздновал во время зимнего солнцестояния. По существу это была не замена, а компромисс: старые праздники продолжали жить и дальше, только церковь дала им новое имя, новое объяснение и некоторые незначительные детали из христианского культа] (стр. 259–260). Отсюда — ряд сопоставлений, касающихся пищи на постное навечерие и самый праздник; накануне — капуста, бобы, орехи, рыба, а на розговен «печеница». Все эти продукты оказываются вообще у всех народов имеющими отношение к культу предков, и отсюда соответственное толкование тех дохристианских празднеств на солнцестояние (стр. 269). Так было у римлян, так и у славян. При этом — «По себи се разуме да наш празник није наставак римског, већ су и један и други независни остаци из најстарије индогерманске прошлости» [Само собой разумеется, что наш праздник — не продолжение римского, а и тот, и другой — независимые реликты индоевропейского прошлого]. (Почему-то индогерманской, а не индоевропейской, но так упорно выражается Чайканович.) Однако несколькими страницами дальше, приведя один интересный

обряд, касающийся плодовых деревьев, Чайканович сам оговаривается: «Да и ми у нашим врачањима имамо тих античких елемената, ствар је природна и врло вероватна, и, при студирању наших божиињних обичаја, ми и о тој могучности морамо водити рачуна» [То, что мы в наших заговорах тоже имеем такие античные элементы, совершенно естественно и очень вероятно, и при изучении наших рождественских обычаев мы должны с этой возможностью считаться] (стр. 273). А в одной из более ранних работ Чайканович объясняет поговорку: «У Бога су вунене ноге, а гвоздене руке» [У Бога шерстяные ноги, но железные руки] из римской кошницы [свода] религиозных понятий (Старинар Српск. Археол. Друштва, VI св. 1 и 2, 1914). Не настало ли время поколебать этот широко распространенный взгляд, согласно которому не только античные влияния, но и само христианство определяют лишь частности религиозного обихода, а весь он во всем своем составе восходит к некоей доисторической праиндоевропейской старине. Вот Чайканович утверждает, что волк был животным тотемом у древних сербов, но приводит попутно охридскую сказку (Шапкарев, Сборн. 8, 35, стр. 48), по которой, пока Бог создавал человека, дьявол подражал ему, а вышел волк (стр. 274). Сказка — манихейская. И это важное возражение против тотемических построений Чайкановича. Еще слишком мало вскрыто манихейски-богомильских черт в религиозных древностях даже балканских славян.

Работы по древней религии, слишком доверчиво пользующиеся сравнительным методом, и начинают вызывать недоумения. Арнаулов, подробно, с новым и своеобразным к нему подходом пересмотрев поверья и обряды о домовом, болгарской стопане, домакине, таласме и сайбии и сродных представлениях, совершенно правильно определяет самую существенную черту подобных работ. «При современном состоянии на сравнительната митология и на сравнителния фолклоръ, твърде трудно е да се правят категорични хипотези върху характера



на това родство между разните представи за пенати и лари у европейските народи. Колкото удобна би некога мисълта за проетническа общност на верски и на култови идеи, толкова близо лежи днес за мнозина предположението, че се касае тукъ само за влияния в историческо време, при което по-културните южни и западни области заемат на изостаналите северни и источни страни, наредъ с всичко друго, множество религиозни представи отъ езическо и християнско потекло» [При современном состоянии сравнительной мифологии и сравнительного фольклора очень трудно выдвигать категорические гипотезы о характере этого родства между разными представлениями о пенатах и ларах у европейских народов. Сколь удобна была некогда мысль о праэтнической общности поверий и культов, столь же близко сейчас для многих предположение, что речь идет здесь только о культурном влиянии в историческую эпоху, когда более культурные южные и западные области передают отсталым северным и восточным областям, наряду со всем остальным, множество религиозных представлений языческого и христианского происхождения] (стр. 306).

Вот почему ближайшей целью Арнаудов поставил себе эту трагическую тему сербских и болгарских, а отсюда и вообще балканских разноплеменных песен, которая так понравилась Гете, и он удостоил одну из сербских версий своим переводом. Строят мост, и неудачно; тогда три строителя решают, что жена одного из них будет замурована, и этим они помогут беде; ту, что первая принесет им пищу, ждет эта судьба; два брата предупредили своих жен; третья, жена главного мастера, напрасно будет просить мужа отпустить ее домой, где ждет и ребенок, и поставленные ею в печку хлеба; не избежать ей этой страшной участи.

Арнаудов приводит известия о бытовании до наших дней подобного поверья во Франции (по *Recue des traditions populaires* VI) и в Сиаме (по *Frazer's Golden Bough* II, 90).

Обряды жертвы, курбана, отнятия тени, зарывания головы животных при постройке уже не непременно моста через реку, а домов, засвидетельствованы на всем необъятном поле современного фольклора от Фиджи, через славянство, до Западной Европы. Арnaudов особенное внимание обращает на поверье с Суматры, т.к. тут ясно виден, как я выразился, «религиозный опыт», определивший их нарождение. «Тукъ немаме работа съ отслаблена преживелица, а съ суровъ обредъ, основанъ на живъ миропогледъ» [Тут мы имеем дело не со ослабленным пережитком, а с первозданным обрядом, основанном на живом восприятии мира] (стр. 322). Сиамцы верят, что замурованные люди превращаются в гениев, или духов. Отрицая, что тут дело идет о жертве, Арnaudов это сиамское толкование основанного на обряде поверья сопоставляет с тем, что мы знаем о ларах, как *genii loci*, в противоположность с *lares familiares* (стр. 295–296). Замуравливание — искусственное, себе на пользу, заведение подобного духа, хранителя здания, откуда и успешность его постройки. Не жертва, а магия. И я готов солидаризироваться с Арnaudовым в этом объяснении. Но опять-таки, через сколько степеней, через какую передачу или перебой все осложнявшегося религиозного опыта дойдет это первобытное верование до славянского Рода, которому продолжали и «новые люди» Руси «отклады делать» и вообще «жрать жертвы»? Может быть, мы имеем тут дело еще с чисто строительским, архитектурным поверьем. Тогда еще более уместно видеть в замуровании не жертву, а магическое действие, хранителями которого являлись братства-общины строителей, сыгравшие такую выдающуюся роль в развитии средневекового зодчества.

## VI

Третий отдел, или третья фаза, какая присуща всякой религии, вернет нас к богам Владимира. Я разумею жреческую, или княжескую, фазу религии, зародыш государственности.

Из того, что мы знаем о прибалтийских славянах, довольно ясно выступает политическое значение языческих культов (Нидерле, II, 1, стр. 230–238). Как будто существовало уже и смутное представление о некоей иерархии и соотношении светской и духовной власти: «*flaminem suum non minus quam regem venerantur*» (Helmhold, I, 6), «*rex apud eos modicae estimationis est comparatione flaminis*» (Ibid. II, 12)<sup>18</sup>. Спрашивается: в каком соотношении находились подобные полабским местные языческие организации политического характера к предполагаемой большинством исследователей общеславянской вере в богов? Нидерле пишет: «*Na konci doby pohanské ovšem vývoj kultů lokálních přispěl k tomu, že stará postava bleskovládneho démona byla zatlačena jinými. Jen na Rusi toho nebylo; tam byl Perun nejen bohem lidu, nýbrž uznán i varjažskou družinou s knížetem v čele za oficiálního boha ruského, k němuž v prvé řadě bylo přísaháno a jehož anthropomorfní idól stál v čele ostatních, Vladimírem za knížecí a státní bohy ustanovených. Jen v tom smyslu mohu souhlasiti s výkladem I. Aničkova o oficiálním rázu božství Perunova v Kijevě a v Novgorodě, ale ne v tom smyslu, že by byl Perun výhradně jen bohem družiny knížecí (tedy normanským), od knížete Vladimíra slovanskému lidu úředně ustanoveným bohem, jenž lidu vlastně nenáležel, v nějž lid nevěřil a jenž proto také zanikl okamžitě, jakmile kníže s družinou přijal křesťanství*» [В конце языческой эпохи, однако, развитие локальных культов привело к тому, что старый образ демона-громодержца был оттеснен другими. Только на Руси этого не случилось; там был Перун не только богом народа, но и признавался варяжской дружиной, с князем во главе, официальным русским богом, которому присягали в первую очередь и чей антропоморфный идол стоял во главе остальных, установ-

<sup>18</sup> «Жреца они почитают не меньше, чем короля» (Гельмольд. Славянская хроника. Предисловие, перевод и примечания Л.В. Разумовской. М., 1963. I, 6), «Король же у них находится в меньшем по сравнению с жрецом почете» (там же, II, 12). [Прим. ред.].

ленных Владимиром в качестве княжеских и государственных божеств. Лишь в этом смысле я могу согласиться с объяснением Е. Аничкова об официальном характере божества Перуна в Киеве и Новгороде, но не в том смысле, что Перун был лишь исключительно богом княжеской дружины (т.е. норманским), которого Владимир административно назначил славянскому народу; народу он собственно не принадлежал, в него народ не верил, и поэтому он сразу же исчез, как только князь с дружиной принял христианство] (II, 1, стр. 103).

Я не стану вновь пытаться сделать правдоподобной уже дважды<sup>19</sup> высказанную мной гипотезу об исключительно местном, племенном или феодально-государственном характере богов Владимира. Но вот это полусоглашение со мной Нидерле, разве оно не в высшей степени характерно для того положения, в каком находится в настоящее время изучение славянских религиозных древностей? Консерватизм Нидерле, не говоря уже о мифологической романтике, увлекшей ученые грезы Брюкнера, не придавал устойчивости традиционным представлениям об общеславянском пантеоне богов. Рассмотрением этого ряда вопросов я и закончу свой разбор последних работ по славянской мифологии.

На непосредственном и прямом свидетельстве памятников зиждется существование только одного общеславянского бога: Сварожича. Тут никаких сомнений о существовании этого представления (каково бы оно ни было) не возникает. Напротив, на существование в отдаленнейший период и у западных славян Перуна-бога или слова перун = *riogun*, указывает лишь ряд пословиц, записанных в XIX в. из уст народа. Нидерле пользуется другими данными и этих пословиц не приводит. Зато Мансикка собрал их довольно тщательно (стр. 379). Он придает им решающее значение, тем более,

<sup>19</sup> «Old Russian pagan cults» Transactions of the 3d Congr. of the History of Religion v. II Oxford. 1908. P. 244–259 и Язычество и Древняя Русь, гл. XIII.

что отсюда же мы узнаем и то, что за божество представляла собой Перун: «Obzwar die älteren Quellen uns nicht berichlen, was für eine Gottheit in dem in ihnen oft erwähnten Perun sich birgt, unterliegt es keinem Zweifel, dass mit dieser Benennung das beseelte und dämonisierte Gewitter gemeint ist ... Perun bedeutet demgemäss «der Schlagende» ... dieses Wort sich him Polnischen bis jetzt in der Form piorun «Gewitter», Donner, Donnerschlag und (unter dem Einfluss des Polnischen?) auch im Weissrussischen ... » (стр. 379)<sup>20</sup>. Кроме указанного нового их подбора у Мансикки подобные пословицы были давно приведены у Даля, Крынского и Нездвецкого, Бартоша. Тут, однако, надо ведь немедленно отбросить те пословицы и поговорки, где Перун = Piorun обозначает черта или просто ругательство. Брюкнер замечает: «Niepotrzebuję dowodzić, że we zwrotach polskich (a podobnych białoruskich) niech cię piorum trzaśnie, tam do pioruna i pod. również jak u podobnych słowackich (parom sic! — do teba, kde si bol paroma, parom tia vzal i i. por. Niederle str. 97), również tyle mitologii co w niemieckim Donner und Doria albo we francuskim *foudre* czy *tonnerre*, używanych przy klęciu; wszędzie tu piorun za diabła raczej staje, nic tu więc rogańskiego» [Нет необходимости доказывать, что в польских (и подобных белорусских) оборотах *niech cię piorum trzaśnie* «разрази тебя гром», *do pioruna* «к черту» и т.п., как и в аналогичных словацких (*parom sie! do teba, kde si bol paroma, parom tia vzal* и т.п. см. Niederle стр. 97)] мифологии не больше, чем в немецком *Donner und Doria* или во французском *foudre* или *tonnerre*, употребляющихся при принесении клятвы; везде здесь перун скорее заменяет черта, нет здесь, следовательно, ничего языческого] (стр. 48).

Итак, остановимся лишь на словарных статьях о перуне = piorun, в значении грома или молнии. В какой мере правдоподобна эта удивительная эпическая память народа, сохранив-

<sup>20</sup> См. данное издание с. 379 и сл.

шая в течение тысячелетия некое мифологическое представление? Ведь найдя какое-нибудь своеобразное выражение в современном языке, мы непременно постараемся наметить его историю. Откуда слепое доверие к изначальности слова *piorun*? Крынский и Недзвецкий собрали о нем обильный материал. Мне важно обратить внимание, что Николай Рей (1505–1565) употребляет это слово в значении Перун = Громовержец: «*Slowa mu idą z ust, jak Piorun trzaskał*» [Слова слетают с его уст, словно гром бил]; у Кохановского (1530–1584) *piorun* значит трезубец и употребляется в чисто мифологических выражениях: «*(Sam Jupiter) gniewem poruszony, wziął w rękę ostry piorun*», «*Ubogi Tizimach pod wysokim dębem śpi wieczny sen, piorunem uśpiony trozębym*», «*To był twój dziad, podobień orłowi, który predkiem piorunem służąc Jowiszowi*» [«Сам Юпитер, гневом возбужденный, взял в руку острый гром (молнию)»; «Бедный Тизимах под высоким дубом спит вечным сном, трезубым перуном убитый»; «Это был твой дед, подобный орлу, который ... перуном служа Юпитеру (?)»]. Пусть пересмотрят эти и подобные словоупотребления слависты-языковеды. Едва ли эти словоупотребления у поэтов эпохи Возрождения указывают на то, что в XVI в. слово *piorun* уже так определенно и просто обозначало гром и молнию, как напр. у Мицкевича: «*Wiesną idą chmury, z chmury piorun wupada: taki bieg natury*» [Весной идут тучи, из тучи перун (молния, гром) выпадает: таков ход вещей].

От Рейя и Кохановского уже не так далеко до Длугоша, который, как полагает Мансикка, от себя прибавил, вычитав из русских летописей о Перуне, что Перун этот — гром = *Fulmen* (Манс. стр. 134)<sup>21</sup>. После Длугоша у Кромера и будет сказано категорически: «*Piurun hoc est fulmen*» (Ibid. стр. 135), а отсюда дальше то же самое у Бельского и Стрыйковского, до нашего Татищева: «Перун бог грома» (Ibid. стр. 130) или

<sup>21</sup> См. данное издание с. 171.

«Синописа», где Перун — бог «грому, молнии и облаков дождевых» (Ibid. стр. 123). Начиная с конца XV в. в эпоху Возрождения, при участии сильно задетых гуманизмом польских и белорусских шляхтичей, будет развиваться своеобразный интерес к древнему язычеству. Он возник в южно- и западно-русской и польской письменности. Он не ослабевает в течение всех последующих веков. В центре этой литературы статья «о богах Русских» Густинской летописи и т.наз. «Южно-русское житие св. Владимира», изданное Соболевским в «Чтениях Общ. Нестора Летописца», XII–XIII. К тому же направлению принадлежит еще более позднее сочинение иеросхимонаха Спиридона «История вкратце о народе словенском» (1792), изданное Златарским (София 1900). Тут сказано: «и сего Перуна болгары почитаютъ», причем дальше идет описание хорошо известного обряда вызывания дождя. Этот последний памятник я упоминаю лишь потому, что он представлялся особенно убедительным Иордану Иванову при его попытке засвидетельствовать существование Перуна у южных славян (Культ Перуна у южных славян. Изв. русск. языка и слов. Акад. Наук VIII, 2 стр. 140 и след.).

Не является ли тогда вероятным, что пословицы у поляков, белорусов и словаков, упоминающие Перуна или перунов в значении молнии, литературного и довольно позднего происхождения?

Не более убедительны и географические названия. На них возлагалось много надежд. Подобрали и истолковывали их и Нидерле (стр. 100), и Мансикка (стр. 280). На них раньше строил неудавшееся ему доказательство распространности Перуна у южных славян Иордан Иванов. Однако предположим, что найдено было бы еще больше носящих имя Перуна гор и угорий, еще несколько «Перуновыхъ добовъ» и т.под., даже если бы эти географические названия оказались распространенными по всей славянщине, что бы это доказало? Само слово — это одно, а слово, обозначающее бога, — другое.

Превосходно пишет Брюкнер, хотя дальше и позабывает эту свою собственную мысль: «nazwy a rzeczy nigdzie tak od siebie nie odbiegły, jak właśnie na polu mitologicznem. Wprawdzie podlegają i nazwy mitologiczne tym samym zmianom głosowym, co wszelkie inne, chociaż i o tem wątpić można poniekąd, ale ich zmiany znaczeniowe bywają zupełnie odmienne. Nazwa np. konia czy dęby zachowała albo pierwotnie znaczenie, albo przeniesiono ją tylko na inne zwierzę czy drzewo. Nazwy bogów natomiast z czasem zupełnie treść właściwą, pierwotnią obmieniły. O bóstwo chodzi, o jego funkcje, nie o to, co nazwa pierwotnie oznaczała» [имена и вещи нигде так далеко друг с другом не разошлись, как именно в поле мифологии. Правда, и мифологические имена подвержены тем же самым звуковым изменениям, что и все прочие, хотя и в этом иногда можно сомневаться, но их смысловые изменения бывают совершенно особыми. Название коня или дуба сохранило свое первоначальное значение либо оказалось перенесенным на другое животное или дерево, тогда как названия богов со временем совершенно изменили свое исконное, первоначальное содержание. Речь идет о божестве, о его функциях, а не о том, что его имя первоначально означало] (стр. 17).

Слава Перуна — бога Владимира Святого, именно из-за той роли, какая выпала на его долю при Крещении Руси, широко разнеслась повсюду, где возникал интерес к славянству, и тем более в славянских странах. Это могло случиться еще и гораздо раньше XV и XVI в., когда по-новому стала разгораться фантазия книжников и поэтов, увлеченных причудами родной языческой старины и современной им еще более яркой, чем теперь, народной обрядности. А как мог не оказаться громовержцем в воображении письменных людей, хоть сколько-нибудь задетых гуманизмом, «главный бог»? Если относительно Прокопия, назвавшего главного бога славян *ἀστρατῆς θεμιουργόν*, можно сказать вместе с Мансиккой, что это известие заслуживало бы полного доверия, «wenn



nur nachzuweisen wäre, dass die Auffassung des griechischen Verfassers sich vollständig unabhängig von seiner Kenntnis der altgriechischen Mythologie (Zeus als Donnergott) gebildet hat» (стр. 381)<sup>22</sup>, то ведь то же самое применимо к Длугошу и прочим, назвавшим Перуна Громовержцем. Совсем недавно в «Славянском Сборнике», посвященном проф. Пастрнеку (Praha 1923), Miroslav Haškovec показал, что Tervagant, Trivigant, Tavergan «Песни о Роланде» и других chansons de geste не что иное, как полабский и прибалтийский бог — Триглав (стр. 58 и след.). У славянского язычества, и именно северного, заимствованы описанные в «Песни о Роланде» хорутви, которые несли впереди войска с изображением на них богов. У мусульман ничего подобного не было (стр. 64). И припоминая, что возникновение «Песни о Роланде» современно этому супружеству Генриха I с Анной Ярославной, Haškovec, видит в этом обстоятельстве еще одну возможность знакомства трувера с этими далекими leutiz = лютичами, pinceneis = печенегамы, sorbres или sors = сербами, bruns или rus = русскими, наконец eskladons = славянами. Оттого, правда, в примечании, он предлагает еще несколько отождествлений: Margos = Симаргл, Varaton = Перун, Sahu = Хорс.

Что тогда мудреного, если гораздо позже и в славянской земле, у полабов, могли перевести (в XVII и XVIII вв.?) Donnerstag = perendan или peründan?

Куда скромнее судьба остальных Владимировых богов. И ничего бы мы и не знали о них кроме имен, если бы не «Слово о полку Игореве», где кроме Велеса упоминаются Дажьбог, Стрибог и Хорс. Что они представляют собой, мы можем узнать только отсюда; исключительно на основании «Слова о полку Игореве» принято считать Стрибога — богом ветров, а Хорса — солнцем. И укоренилось. Никак не отказаться от привычного давным-давно мнения.

<sup>22</sup> См. данное издание, с. 382.

Однако Брюкнер пишет обо мне: «Ile wiem, piewszy i jedyny temu słusnie się oświadczył. Nazwać wiatry «vnukami Stribożymi», byłoby widocznem pogaństwem i któż mógł w r. 1186 jeszcze coś podobnego wiedzieć albo twierdzić?» [Насколько я знаю, он первый и единственный, кто это правильно объяснил. Назвать ветры «Стрибожьими внуками» было бы очевидным язычеством, и кто же мог в 1186 г. что-либо подобное знать или утверждать? ] (стр. 98). Схоже о Хорсе: «Dla wymysłu, że Chors = słońce, powołano się na jedną dalszą wzmiankę o nim ze Slova Igorowego: «... a sam w noc wilkiem biegał, z Kijowa dobiegał Tmutarakania przed kurami, wielkemu Chorsowi wilkiem drogę przebiegał» t. j. zjawiał się na wschodzie przed Chorsiem = słońcem ... Owemu szkolarskiemu tłumaczeniu ... przeczył słusnie Aniczkow» [Чтобы обосновать мысль, что Хорс = солнце, ссылались на одно упоминание о нем из Слова о полку Игореве: «... а сам в ночь волком бежал, из Киева добежал до кур Тмутороканя, великому Хорсу волком путь перебежал». Это школярское объяснение справедливо отвергал Аничков] (стр. 90). С моими об этих богах домыслами совершенно не согласен Брюкнер, но подорван и им традиционный и затверженный на них взгляд. Мне важно здесь лишь еще показать, какое подтверждение получил указанный мною евгемеризм воззрений автора «Слова о полку Игореве» на языческих богов. Мансикка сообщает два текста, где подобно известной вставке в Ипатьевскую летопись, составляющую комментарий на Хронику Малалы, прямо проводится принцип евгемеризма. Странны оба места и требуют исследования. Мансикка не справился ни с тем, ни с другим и как будто не совсем разобрался в их значении. Мне сейчас важно лишь одно: евгемеризм предписывается как установленный способ объяснения язычества. Таково «Слово и откровение св. апостол» (нап. У Тихонравова Лет. русск. литер. древностей III ч. 2 стр. 8). Тут читаем: «и да быша разумели многии человеци, и в прельсть велику не внидут, мняще боги многы,

Перуна и Хорса, Дыя и Трояна, и инии мнози, ибо яко то челоуцы были сут старейшины, Перун в елинных, а Хорс в Кипре, Троян баше царь в Риме, а друзии другде, ну добрии мужи бяху, а другии разбойници. Таковыя боги призваша мнози челоуцы, и тако им почаша требы покладати» (Манс., стр. 201). Как это попал Перун в элины и Хорс на Кипр, когда о Трояне сказано без особого измышления, — на этом сейчас не будем останавливаться. Но это, конечно, неспроста. Другой текст — академический список Амартола: «яко прадеди благом вещем сведетели память их пачтоша и точию благодатью яко боги небесныя чтяху и жряху им ... Служителници же не чествоу челоуцы овых еще живом сущем, другыя же и по смерти и боги нарекоша» (Ibid. стр. 202). Какое объяснение бы ни было дано этим обращениям «Слова о полку Игореве» к «Дажьбожю внуку» и «Стрибожим внукам» — одно несомненно: мы имеем здесь дело с эвгемеризмом, т.е. с послушным приведенным только что предписаниям возведением Владимировых богов в родоначальники, таким же, как мы это видим в т.наз. англосаксонских генеалогиях. Но ведь Игоревичи, Святославичи и Владимировичи — один род; удобнее было поэтому представить богов родоначальниками отдельных племен.

Эти тексты красноречиво говорят о том, насколько важно обращать прежде всего внимание на самые взгляды на язычество авторов тех памятников, какими пользуемся. В частности насчет эвгемеризма дело обстоит очень странно: до сих пор ведь не расшифрован эвгемеризм не только Саксона Грамматика, но даже упомянутых мною только что англосаксонских генеалогий.

На находящиеся в книгах Брюкнера и Мансикки нападки на меня лично отвечать не стану.

Е. КАГАРОВ  
РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ В.Й. МАНСИККИ  
«DIE RELIGION DER OSTSLAVEN»<sup>23</sup>

В 80-х годах прошлого столетия акад. Ягич, говоря о непригодности древнехристианских поучений и других литературных источников для восстановления религии славян, предостерегал исследователей от увлечения бесплодными попытками в этой области. Несколькими годами позже проф. И. Бодуэн де Куртенэ писал о славянской мифологии следующее: «Несмотря на множество более или менее значительных трудов, посвященных славянской мифологии, можно без преувеличения сказать, что такой науки до сих пор не существует» («Журнал Министерства Народного Просвещения», ч. 230, 145).

В настоящее время подобный скептицизм нельзя не признать ошибочным: он сложился под влиянием традиционного отождествления мифологии. Славянский Олимп беден. Но религия заключается не только в поклонении могучим божествам. Новейшие исследования показали, какое громадное значение имели на первобытных ступенях человеческой культуры обряды, религиозное действо, низшая мифология. И вот, исходя из современных верований и обрядов, можно не только установить ряд интересных и ценных научных выводов в области восточнославянской религии, но и реконструировать со временем первоначальное религиозное мирозерцание и обрядность Древней Руси. По такому именно пути и идут Д.К. Зеленин, Е.В. Аничков и В. Мансикка, являющиеся прежде всего фольклористами и рассматривающие исторические памятники при свете современных народных обрядов и представлений.

Первый том труда В. Мансикки посвящен обзору источников. Археологический материал занимает всего лишь

---

<sup>23</sup> Этнография. 1926. № 1–2. М.; Л., 1926. С. 365–367.

23 страницы. Вся остальная часть книги посвящена литературной традиции, т.е. летописям, поучениям христианских проповедников, свидетельствам иностранцев и т.д., причем автор, с одной стороны, путем тщательного анализа текста обнаруживает множество интерполяций и стремится восстановить первоначальную форму памятника, с другой — подбирает к сообщаемым в источниках фактам аналогии и параллели из современного русского и нерусского фольклора. В этом отношении труд Мансикки, отличающийся крайней осторожностью в выводах, представляет собою громадную ценность.

Но автор почему-то совершенно исключает из круга источников религии восточных славян язык и культурные переживания. Между тем, не может быть сомнения в том, что язык, так ярко отражающий в себе социальную и умственную жизнь народа, его культурные заимствования, его отношения к другим, соседним народностям, служит весьма ценным источником для исследователя религии. В еще большей степени, конечно, нужно это сказать об этнографическом материале, в котором сохранились обломки первобытных культов и представлений. Из-под покрова народных верований и обрядов пред нами всплывают при свете научного анализа несомненно более точные и правдивые картины древнерусской религии, нежели со страниц летописей, поучений и других литературных памятников, столь часто затемняющих истинный смысл представления или обряда.

Обзор археологических памятников у В. Мансикки страдает некоторой неполнотой. Не упоминается, например, о найденном в 1910 г. на дне р. Десны, между гг. Остером и Черниговом, стволе дуба с вставленными в него четырьмя инкрустированными челюстями кабана (Киевский городской музей), как и не говорится ничего об интересной контроверсе в науке, связанной с загадочными «каменными бабами». При рассмотрении обычая греть покойников (с. 19 и 22) не приняты во внимание работы П.Сартори (P. Sartori, «Feuer und

Licht im Totengebrauche», Zeitschr. d. Vereins f. Volksk., 1907, с. 375 и сл.) и Д.К. Зеленина («Харьковский сборник», 1909, с. 256 и сл.).

И во второй части труда наблюдаются иногда пробелы, неполнота и случайность приводимого материала. Так, говоря о почитании чеснока у разных народов, Мансикка мог бы сослаться на то, что это растение считалось могущественным филактерием (оберегом) у древних и современных греков и итальянцев, у арабов, индусов, сербов (Gruppe, Griech. Mythol., II, 889, S. 7) и играет роль в фольклоре восточных народов (сарты и др.) и сейчас («Этнограф. обозрение», ЛП, с. 113; LXXX, с. 36); утверждение автора, что чеснок встречается в народном суеверии южан, оказывается, таким образом, неточным. Во многих случаях сравнительный метод мог бы принести ему несомненную пользу при объяснении того или иного явления. Например, смысл и история частичного сожжения (обжигания) трупов в Древней Руси (с. 24) выясняется лучше благодаря сопоставлению его с аналогичным обычаем, существовавшим в Греции (W. Dorpfeld, Verbrennung und Bestattung der Toten im alten Griechenland, «Melangos Nicole», Geneve, 1906, J., 95 сл.; Jos. Zehetmaier. Leichenverbrennung und Leichenbestattung in alter Hellas, «Beitrage zur Kunstgeschichte», N.F., XXXV, 1907 J), и если даже не соглашаться с гипотезой Дёрпфельда (как это делает, например, C. Rouge. Bestattungssitten in alten Griechenland, «Neue Jahrb. f. d. Kl. Allert.», XXV, 1910, 385 сл., ср. ответ Дёрпфельда, там же, XXIX, 1912, 1–26), то все же его соображения могли бы оказаться нашему автору не бесполезными.

В некоторых случаях с автором нельзя согласиться. Так, вряд ли славянское «вила» тюркского происхождения (с. 153, примеч.); правильное сопоставлять его с литовск. veles — «духи умерших». Равным образом, нет основания признавать славянское «Перун» заимствованием из германо-бал-

тийского цикла, модифицированным благодаря народной этимологии (с. 381–384). Я считаю, что в основе славянского «Перун», балтийских параллелей *sk* (лит. *Perkúnas*, латыш. *rērkūns*, др.-прусск. *percunis*), германских аналогий *cg* (готск. *fairguni*, др.-исл. *Fjorgyn*) и др.-инд. *Parjanya* лежат три варианта индоевроп. корня *perq-*, *per-* и *perg-*. На с. 394 Мансикка интерпретирует имя Дажьбог как *deus dator*. Против этого нужно возразить, что первая часть этого имени не может заключать в себе глагольной основы, так как в славянских языках встречаются лишь такие сложения с глаголами, в которых имя существительное является объектом глагольной основы.<sup>24</sup>

Но все это — мелочи. В общем же труд В.Й. Мансикки как первый опыт историко-литературного и фольклористического анализа письменных источников древнерусской религии является, благодаря тонкому критическому чутью и ряду правильных и убедительных мыслей автора, ценным вкладом в этнологическую литературу. И можно лишь пожелать, чтобы за этим вводным томом скоро последовали и остальные.

<sup>24</sup> См. исправленное переиздание в предлагаемой книге. [Прим. ред.]

## ПРИЛОЖЕНИЕ 2

А.А. ТОПОРКОВ

### К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ ВЫХОДА В СВЕТ КНИГИ В. МАНСИККИ «ÜBER RUSSISCHE ZAUBERFORMELN MIT BERÜCKSICHTIGUNG DER BLUT- UND VERRENKUNGSSEGEN»<sup>1</sup>

Мы плохо знаем историю русской фольклористики. Еще в большей степени это суждение справедливо по отношению к тем исследованиям русского фольклора, которые принадлежат перу зарубежных ученых. Проблема не только в том, что эти труды остаются мало известными до тех пор, пока не будут переведены на русский язык, но и в том, что они выполнены подчас в рамках иных научных традиций, слабо соотносимых с отечественными.

И сама книга Вильо Мансикки (1884–1947), и ее последующее восприятие в этом смысле весьма характерны. Сочетание разносторонних интересов, владение многими языками и методиками разных научных дисциплин, одновременная связь с тремя научными традициями (финской, русской и немецкой), необыкновенная работоспособность и результативность — все это сделало книгу Мансикки «О русских заговорных формулах, преимущественно о заговорах от кровотечения и вывиха» уникальным явлением в гуманитарной науке начала XX в. [Mansikka 1909]<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Пользуюсь случаем поблагодарить Финскую Академию наук за предоставление возможности в течение месяца работать в Хельсинки и Турку (грант № 121844, 23.03.2007). Особая благодарность профессору Пекка Хакамиесу, который организовал эту поездку.

<sup>2</sup> Ссылки на данное издание далее приводятся в тексте с указанием страницы.



Уже на протяжении 100 лет книга остается для западных ученых основным источником сведений не только о русских заговорах, но и в целом о русской религиозной культуре. Это обусловлено прежде всего чисто лингвистическими причинами: книга написана на немецком языке, который был главным языком науки в XIX — начале XX в., и поэтому вполне доступна для европейских исследователей. Тексты русских заговоров приводятся здесь в хорошем (и главное, понятном) переводе на немецкий язык, чего не скажешь о самих оригинальных текстах, которые и для носителей русского языка содержат множество загадок. Однако секрет популярности книги вовсе не сводится к языку, на котором она опубликована. Попытаемся объяснить этот феномен.

**Биография Вильо Мансикки и его труды на русском языке.** В. Мансикка родился в Выборге в купеческой семье; по-видимому, русский язык он знал с детства. В 1903 г. В. Мансикка окончил классический лицей г. Выборга; в 1905 г. — Гельсингфорский университет со степенью кандидата философии. Книга «О русских заговорных формулах» была подготовлена и защищена ученым как его докторская диссертация.

В предисловии к книге Мансикка отмечает, что ее написание стало возможным благодаря его двухлетнему пребыванию в России в качестве стипендиата Гельсингфорского университета (с. V). Как сообщает А.И. Алиева, «такую же стипендию он получил еще на 1910–1912 гг., а в 1913–1914 и 1916–1918 гг. был стипендиатом Розенберга» [Алиева 2005:12]. С 1907 по 1918 г. Мансикка подолгу живет в России; в этот же период он совершает поездки в Германию, Данию, Венгрию и Румынию, где также работает в архивах и библиотеках [там же:11].

До революционных событий 1917 г. и отделения Финляндии В. Мансикка публикуется параллельно в Хельсинки, Москве и Санкт-Петербурге. В России он печатает статьи, рецензии, отчеты о диалектологических экспедициях в «Этнографическом обозрении», «Живой старине», «Известиях Отделения русского языка и словесности Российской академии наук»,

«Журнале Министерства народного просвещения», варшавском «Русском филологическом вестнике». В этих работах отражается широкая область интересов ученого: это русский фольклор (былины, заговоры, духовные стихи, религиозные легенды), древнерусская литература (агиография), диалектология (фонетика и морфология) [Мансикка 1907; Мансикка 1908а; Мансикка 1909б; Мансикка 1909в; Мансикка 1909г; Мансикка 1910; Мансикка 1912а; Мансикка 1912б; Мансикка 1912в; Мансикка 1915а; Мансикка 1915б]. Он рецензирует и реферирует для русского читателя новейшие труды финских фольклористов, в том числе «Указатель сказок» Антти Аарне и «Религию финских рун» Карла Крона [Мансикка 1908б; Мансикка 1909а; Мансикка 1916]. В свою очередь работы В. Мансикки и его книги своевременно рецензировались в русской научной периодике и получали в целом положительные оценки<sup>3</sup>.

На протяжении 13 лет Мансикка издает одну за другой три книги о русском фольклоре, древнерусской литературе и религиозной культуре: помимо книги «О русских заговорных формулах» (1909), это также книга о Житии Александра Невского [Мансикка 1913] и «Религия восточных славян» [Мансикка 1922]. Последняя книга была подготовлена на русском языке, но уже не смогла появиться в России в то время; автор перевел ее на немецкий и издал в знаменитой серии «FFC». Русский оригинал сохранился в архиве Мансикки и был издан в 2005 г. с обширным предисловием А.И. Алиевой и богатым справочным аппаратом, подготовленным В.Я. Петрухиным и С.М. Толстой [Мансикка 2005]<sup>4</sup>.

Первые работы В. Мансикки о заговорах были опубликованы на русском языке и непосредственно связаны с его работой

<sup>3</sup> Е.Н. Елеонская отрецензировала в «Этнографическом обозрении» книгу В. Мансикки «О русских заговорных формулах» (Елеонская 1909а) и его статьи «Представители злого начала в русских заговорах» (Елеонская 1909б) и «Представление о "море" в Голубиной книге» (Елеонская 1910).

<sup>4</sup> См. исправленное переиздание в предлагаемой книге [Прим. ред.]

над книгой. Это обширные рецензии на книгу А.В. Ветухова и собрание рукописных заговоров Н.Н. Виноградова. Параллельно с написанием книги В. Мансикка готовит также две статьи на русском языке, которые появляются в петербургской периодике: «Представители злого начала в русских заговорах» (1909) и «Представление о “море” в Голубиной книге» (1910). Эти статьи очень близки соответствующим фрагментам в книге 1909 г. В силу небольшого объема общая концепция В. Мансикки излагается в них лаконично, без приведения подробной аргументации. Статья «Представители злого начала в русских заговорах», опубликованная в популярном этнографическом издании, на многие десятилетия стала основным источником, по которому русскоязычный читатель имел возможность судить об идеях В. Мансикки.

**Мансикка как исследователь и собиратель заговорной традиции.** В. Мансикка был одним из наиболее глубоких и увлеченных исследователей заговоров в европейской науке XX в. В этом отношении его можно поставить в один ряд с таким крупнейшим специалистом в этой области, как датчанин Фердинанд Орт. В. Мансикка изучал заговоры на протяжении нескольких десятилетий. Его первая статья о заговорах — развернутый отзыв «К изучению заговоров. (Заметка по поводу недавно появившейся книги А.В. Ветухова)» — появилась на русском языке в 1908 г., а книга о литовских заговорах — на немецком языке спустя более 20 лет [Mansikka 1929]. В архиве В. Мансикки сохранились его черновые материалы об эстонских заговорах; по-видимому, он предполагал также написать о них работу. Помимо русских и литовских заговоров, которым он посвятил специальные монографии, Мансикка хорошо ориентировался в заговорных традициях финнов, эстонцев, немцев, датчан, шведов, норвежцев, румын, сербов, болгар, украинцев, белорусов, чехов, поляков.

В. Мансикка не только изучал заговоры, но и активно собирал их во время диалектологических экспедиций на Русский Север. В 1912 г. он публикует 81 заговор, записанный в Шен-

курском уезде Архангельской губернии летом 1910 г. [Мансикка 1912в]. Однако наиболее плодотворной в этом отношении оказалась его поездка в Пудожский уезд Олонецкой губернии, состоявшаяся в 1914 г.; коллекция заговоров, включающая 244 текста, появилась в печати в Праге в 1926 г. [Мансикка 1926]. Характерные черты этих публикаций: записи сделаны на диалекте; места записи указаны, но не приводятся имена, возраст, пол и другие сведения об исполнителях; тексты расположены по функциям; во вступительной статье приводятся краткие сведения о маршруте поездки и составе заговорной традиции.

Некоторый парадокс можно видеть в том, что свое основное исследование о заговорах Мансикка написал в молодости, когда ему было всего 25 лет; это произошло еще до того, как он начал записывать магические тексты в экспедициях на Русский Север. По всей вероятности, впоследствии опыт полевой работы и знакомство с новыми материалами привели ученого к новым наблюдениям, хотя они вряд ли поколебали его общие исследовательские позиции.

Наряду с русскими заговорными текстами, В. Мансикка привлекает также в своей книге украинские и белорусские. Основными источниками белорусских заговоров для него являются сборник Е.Р. Романова; украинские он извлекает из «Сборника малорусских заклинаний» П.С. Ефименко, «Киевской старины», «Записок Харьковского историко-филологического общества» и других украинских, русских и польских изданий. Ученый сумел найти много материала в различных губернских и епархиальных ведомостях, журнальной периодике XIX — начала XX в., краеведческих изданиях, специальных научных изданиях по этнографии, фольклору и диалектологии.

Помимо опубликованных источников, Мансикка использовал также архивные материалы. Он успел поработать в основных архивных хранилищах двух российских столиц. В Санкт-Петербурге это архив Русского географического общества, архив Академии наук, Рукописный отдел Импера-

торской Публичной библиотеки (ныне Отдел рукописей и редких книг Российской национальной библиотеки), в Москве — Отдел рукописей Румянцевской библиотеки (ныне Отдел рукописей Российской государственной библиотеки), архив Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете (ныне хранится в архиве Музея антропологии и этнологии РАН), архив Синодальной библиотеки (ныне в собрании Государственного исторического музея). Особенно много материала он извлек из Архива Русского географического общества; ссылки на заговоры, хранящиеся в этом собрании, встречаются на многих страницах его книги; отметим, что в полном объеме эти тексты до сих пор не напечатаны; это придает публикациям В. Мансикки, включенным в книгу, характер первоисточника.

Таким образом, Мансикка опирался в своей книге на широкую источниковую базу, которая для того времени имела практически исчерпывающий характер. Это выгодно отличает книгу финского ученого от многих работ нашего времени, написанных на основе нескольких больших собраний русских заговоров и не учитывающих иные публикации.

**Исследование заговоров в России.** В. Мансикка хорошо знал русскую традицию изучения заговоров. В историографической части своей книги он дает исчерпывающий обзор русской литературы, посвященной этой теме. В начале XX в. заговоры были популярной темой в русской науке. Им посвящены книги А.В. Ветухова, Н.Ф. Познанского, Е.Н. Елеонской. Многочисленные публикации следственных дел о колдовстве принимает Н.Я. Новомбергский, автор книги «Колдовство в Московской Руси XVII в.» (1906) и ряда других книг. В 1913 г. В.И. Срезневский публикует 67 текстов из Олонецкого сборника заговоров XVII в.; для этого издания, по просьбе публикатора, В. Мансикка просмотрел включенные в Олонецкий сборник карельско-вепсские тексты [Срезневский 1913].

Во второй половине XIX — начале XX в. плодотворно изучались также близкие заговорам неканонические молитвы. К этой теме обращались А.И. Алмазов, А.Н. Веселовский, В. Качановский, И.Д. Мансветов, И.Я. Порфирьев, М.И. Соколов, М.Н. Сперанский, Н.С. Тихонравов, В. Ягич, А.И. Яцимирский. Они опубликовали большое число апокрифических молитв из восточнославянских, южнославянских и византийских (греческих) рукописей, главным образом с XIII по XVII в.; описали в целом традицию врачевальных молитв и молитв на разные случаи; восстановили историю ряда сюжетных типов: молитвы «Сисиниева типа», молитвы от нежита, «Сон Богородицы», апокрифическая молитва апостола Павла от укуса змеи и др.

Сильной стороной этой традиции было то, что история неканонических молитв изучалась в ее динамике, в процессе трансляции текстов в пространстве и времени. В отличие от мифологических, фольклористических и антропологических теорий, в которых происхождение заговоров объяснялось более или менее гипотетически, исследователи этого направления использовали верифицируемые методики изучения и критики текстов. Возведение славянских переводов к греческим оригиналам подтверждалось документально лингвистическими, текстологическими и историко-культурными аргументами.

При своем появлении в 1909 г. книга В. Мансикки превосходила по своему объему и значению все, что было написано до того времени о русских заговорах. Напомним, что до этого специально заговорам была посвящена только небольшая по объему книжка Н. В. Крушевского (1851–1887) [Крушевский 1876]. Двухтомный компендиум А.В. Ветухова имел эклектичный характер и в большей степени представлял собой собрание текстов, чем их систематический анализ. Что касается таких выдающихся ученых, как А.Н. Веселовский и А.А. Потебня, то они обращались к заговорам неоднократно, однако специальных трудов на эту тему не оставили. Оценивая книгу в более широком контексте европейской фольклористики, можно от-

метить, что это была одна из первых монографий, посвященных сравнительному изучению европейских заговоров. Выгодным отличием книги от сопоставимых с ней по тематике исследований О. Эбермана и Р.Т. Христиансена [Christiansen 1914] было широкое привлечение русского и славянского материала.

**Замысел книги и его воплощение.** Можно наметить три основных импульса и источника книги В. Мансикки о русских заговорах: это, во-первых, труды К. Крона и его учеников и последователей о финских заговорах; во-вторых, сравнительное изучение заговоров в немецкой науке (прежде всего книга О. Эбермана о заговорах от кровотечения) и, в-третьих, русские исследования заговоров и апокрифических молитв (главным образом, работы А.Н. Веселовского, М.И. Соколова, А.И. Алмазова).

По-видимому, первоначально В. Мансикка обратился к изучению магической поэзии под влиянием своего учителя Карла Крона. В 1901 г. К. Крон опубликовал исследование о происхождении финских заговоров [Krohn 1901]; вслед за этим появились диссертации учеников К. Крона: «Исследования заговоров: слова для остановки крови, слова от железа» К. Левона (1904) и «Заговоры от змей в Западной Финляндии» И.В. Ювелиуса (1906). Параллельно с В. Мансиккой свои диссертации о финских лечебных заговорах готовили О.Й. Брумер и Ф.А. Хэстэско [Алиева 2005:19].

В предисловии к книге Мансикка отмечает, что она задумывалась как исследование заговоров от кровотечения и вывихов («...in dem Buch, das ursprünglich der Behandlung der Blut- und Verrenkungssegen gewidmet werden sollte...») (с. VI). Однако в процессе работы планы расширились, и В. Мансикка включил в свое исследование главы, посвященные общим проблемам изучения заговорной традиции и ряду других функциональных типов заговоров (от детской бессонницы, от лихорадки и т.д.) (с. 33–168). На долю заговоров от кровотечения

и вывиха осталась вторая часть книги, т.е. менее ее половины (с. 168–279). О такой последовательности работы говорит и само заглавие книги, которое как бы объединяет два разных названия: «О русских заговорных формулах» и «О русских заговорах от кровотечения и вывиха».

Можно предположить, что первоначальный план заключался в том, чтобы, взяв за основу классификацию германских заговоров от кровотечения и вывиха, предложенную О. Эберманом, подключить также к исследованию русский и славянский материал, практически неизвестный на Западе, и воссоздать историю данных типов заговоров на обширной территории проживания германских и славянских народов. Эта идея была чрезвычайно плодотворна. Сопоставление германских и славянских традиций расширяло географию исследования, которое в этом случае охватывало значительную часть Западной, Северной, Центральной, Восточной и Южной Европы.

Метод О. Эбермана в самом общем виде заключается в следующем: выделяется определенный заговорный тип, которому присваивается условное название, приводятся наиболее ранние фиксации заговора, и далее систематизируются параллели из разных германских традиций, демонстрирующие постепенное развитие и трансформацию исходного заговорного типа на протяжении столетий, а также его распространение в разных германоязычных странах.

При исследовании немецкой магической традиции О. Эберман установил 14 типов заговоров от ран, кровотечения и вывихов, которым были присвоены следующие условные наименования: «Der zweite Merseburger Zauberspruch», «Jordan-Segen», «Drei gute Brüder», «Longinus-Segen», «Sie quellen nicht», «Blut und Wasser», «Glückselige Wunde», «Sanguis mane in te», «Adams Blut», «Der Blutsegen von den drei Frauen», «Drei Blumen», «Ein Baum», «Der ungerechte Mann», «Scherzhafte Wundsegen» («Второй Мерзебургский



заговор», «Иордан-молитва», «Три добрых брата», «Лонгин-молитва», «Они не текут», «Кровь и вода», «Счастливая рана», «Кровь, останься в тебе», «Кровь Адама», «Заговор о трех женщинах», «Три цветка», «Дерево», «Неправедный человек», «Шуточный заговор от раны») [Ebermann 1903]. Метод рассмотрения заговорных типов в той части книги В. Мансикки, в которой речь идет о заговорах от кровотечения и вывиха, очень близок методу О. Эбермана, хотя Мансикка, с одной стороны, подает свой материал не столь систематическим образом, а с другой — не забывая о своей главной идее, последовательно ищет параллели между содержанием заговоров и христианскими апокрифами. В. Мансикка частично использовал те же обозначения типов, что и О. Эберман, а частично вводил новые типы и обозначения.

В основу своего исследования В. Мансикка положил сравнительный метод. Использовал он также элементы историко-географического метода. Основной прием ученого заключался в сравнении текстов разных этноязыковых традиций (прежде всего славянских и германских), взятых в их реальных культурных контекстах, с учетом их географического распространения и исторических трансформаций.

Хотя в названии книги говорится о «русских» заговорах, Мансикка широко использовал не только русские, но и украинские и белорусские тексты, а также заговоры сербов, болгар, хорватов, поляков, чехов. Ученый привлекал для сравнения магические традиции неславянских народов Европы: немецкие, датские, шведские, норвежские, финские, румынские. В специальном приложении, посвященном влиянию русских заговоров на традиции финно-угорских народов России, Мансикка привлекает к рассмотрению карельские, вепские, мордовские, черемисские тексты. По масштабу охвата европейских традиций магического слова и широте привлечения сравнительных данных эта книга до сих пор не имеет себе равных ни в отечественной, ни в европейской традиции.

В. Мансикка отбирает для своего рассмотрения главным образом такие сюжеты и мотивы русских заговоров, которые, во-первых, имеют параллели в европейских традициях, и, во-вторых, связаны с христианским преданием. Представление о заговорах как «обломках языческих молитв», которое развивалось в середине XIX в. в рамках мифологической школы, автору представляется ненаучным и архаическим, о чем он сам недвусмысленно высказывается (с. 8–12). Почти не касаясь ни ритуалов исполнения заговоров, ни их специфической поэтики и мифологии, Мансикка все свое внимание уделяет христианской символике заговоров и их миграциям в культурном пространстве христианской Европы. К сильным сторонам такого подхода можно отнести учет исторического развития и региональных особенностей заговоров, дифференцированное отношение к рукописным и устным традициям; к слабым — недостаточное внимание к фольклорной составляющей заговоров и их фольклорному окружению.

Мансикка уделил много внимания ареальному распространению заговоров: описал особенности заговорной традиции Русского Севера; выявил роль украинских и белорусских территорий как переходной зоны между западнославянскими и восточнославянскими, католическими и православными традициями; отметил особенности русских заговоров, записанных на Кавказе. В ряде случаев рассмотрение географии заговоров давало ему основания для суждений об их происхождении и направлении миграций.

Мансикка использует и устные, и рукописные заговоры, однако особое внимание он уделяет все же заговорам рукописным, а из последних — фиксациям в наиболее ранних источниках. В нескольких главах своей книги он характеризует бытование рукописных заговоров в разных социальных слоях общества (в частности, среди лиц духовного звания); выявляет роль монастырей и грамотных крестьян, и особенно старообрядцев и сектантов, в составлении и рас-

пространении заговоров; устанавливает особое значение апокрифов для формирования этой традиции. На основе сравнительно немногочисленных публикаций русских заговоров XVII–XVIII вв. Мансикка делает выводы о составе ранней заговорной традиции, которые в значительной степени подтвердились позднейшими находками заговоров в рукописях XV–XIX вв., в берестяных грамотах, на разного рода амулетах.

Опережая свое время, ученый исследует такие области, как крестьянское чтение и состав крестьянских библиотек, роль духовенства в формировании народной религиозности, значение старообрядческой книжности для становления низовой рукописной традиции и т.д. К наиболее интересным частям книги мы бы отнесли главы о заговорах с сюжетом встречи с нечистым духом, о русском чернокнижии XVII–XVIII вв., о зачине типа «Встану помолясь...» и его немецких параллелях, об образах моря и камня на море и их религиозной символике и др.

Собственно, наиболее важные выводы книги относятся даже не к самим заговорным текстам, а к более широким проблемам культурного взаимодействия в пространстве христианской Европы эпохи Средневековья и Нового времени. Эти выводы в книге никак не педалируются, но они чрезвычайно важны для современной медиевистики, истории культуры, истории религии и ряда других смежных дисциплин.

Книга важна для понимания таких концептов, как «бытовое христианство» (православие, католицизм, протестантизм), «двоеверие», «низовая рукописная традиция», «крестьянское чтение». В ней на конкретных примерах прослеживается, как трансформируются тексты высокой церковной культуры, становясь достоянием культуры околочерковной и простонародной. Впрочем, в соответствии с современными подходами правильнее будет видеть в этих процессах не просто искажение прототекстов, но создание особой, простонародной версии христианской доктрины,

приспособленной к нуждам и интересам простого человека: крестьянина, пастуха, охотника и т.д.

В. Мансикка развивал идеи А.Н. Веселовского о судьбе христианского наследия и его роли в становлении русской культуры. Не случайно именно А.Н. Веселовскому В. Мансикка посвятил восхищенные строки в своем Введении (с. 21); ссылки на его работы (особенно на знаменитые «Разыскания в области русского духовного стиха») встречаются на многих страницах книги. Надо отметить, что эти идеи А.Н. Веселовского, практически не востребуемые в течение советского периода, вновь зазвучали актуально в последние годы.

И сама книга В. Мансикки, и ее непростая читательская судьба содержат в себе некое предвестие и предупреждение: предвестие такого исследования русского фольклора, при котором он будет рассматриваться в широком контексте европейских традиций, с учетом их географического распространения и исторического развития; предупреждение против построения глобальных обобщающих концепций происхождения заговоров и «вчитывания» в тексты чуждых им смыслов.

И достоинства этой книги, и ее недостатки столь велики и наглядны, что ни те ни другие не потеряли своей актуальности до нашего времени. Достаточно сравнить книгу с современными исследованиями, посвященными той же проблематике, чтобы увидеть: этот труд, опубликованный 100 лет назад, по широте привлекаемого сравнительного материала и глубине его исторического анализа не уступает работам современных исследователей, а в отдельных отношениях и превосходит их [Кляус 2000; Завьялова 2006].

**Церковно-книжная традиция и фольклор.** Исследование В. Мансикки было призвано доказать, что своим содержанием русские заговоры обязаны не фольклору, ритуалу, особенностям первобытной психологии или пережиточным языческим верованиям, а миру христианских образов и цер-

ковной словесности, иконографии и литургики. Соответственно и совпадение заговорных формул в разных концах Европы связано именно с общим христианским субстратом и наследием греко-римской античности.

Вопрос о роли христианской книжности и символики в формировании фольклора и в целом народной культуры до сих пор остается дискуссионным<sup>5</sup>. Что касается заговоров, то они, наряду с духовными стихами, относятся к тем промежуточным образованиям, которые в силу своего параллельного функционирования в устных и рукописных регистрах словесности, с одной стороны, подвергаются влиянию церковно-книжной традиции, а с другой — подпитываются фольклором.

На наш взгляд, по отношению к сюжетам и мотивам рукописных заговоров вопрос в каждом конкретном случае должен решаться индивидуально: не столько в духе выбора между двумя альтернативами, сколько в духе поиска разумного компромисса между ними, определения степени соотношения разнородных элементов, выявления их взаимодействия и характера трансформаций. В то же время среди устных заговоров имеется обширный пласт текстов, которые весьма слабо затронуты книжной традицией или вовсе ею не затронуты; навязывать и этому пласту текстов церковное происхождение и христианскую символику было бы непроизводительной тратой времени.

Некоторая интрига заключается в том, что русскому читателю книга Мансикки известна главным образом по негативным отзывам в широко известной книге Н.Ф. Познанского. Надо признать, что Н.Ф. Познанский был прав, когда критиковал В. Мансикку за попытки сведения самых разных персонажей заговоров к Христу, Богородице и другим персонажам христианского предания. Сам Н.Ф. Познанский, как известно, последовательно выводил заговорные формулы из тех ритуалов, которые они, по его мнению, первоначально сопровождают.

<sup>5</sup> Из работ последних лет см.: [Бернштам 2000; Страхов 2003].

ли. Концепция Н.Ф. Познанского имела не менее односторонний характер, чем концепция В. Мансикки, но это была совсем другая односторонность, во многом противоположная.

Н.Ф. Познанский не случайно выбрал для своего критического разбора фрагмент, посвященный заговорам от детской бессонницы [Познанский 1917: 52–53]. Действительно, это одно из самых неудачных мест книги, в котором увлечение предвзятой концепцией приводит исследователя к таким выводам, уязвимость которых видна даже читателю-неспециалисту. Кстати, этот фрагмент на русском языке включен в рецензию В. Мансикки на книгу А.В. Ветухова, так что с ним может познакомиться и читатель, не владеющий немецким языком [Мансикка 1908a].

Заговор, к которому обращается Мансикка, широко известен на Украине, у сербов, болгар и румын; наиболее ранняя его фиксация (в латинском пересказе) имеется в так называемом Каталоге магии Рудольфа (середина XIII в.), правда, этот текст остался В. Мансикке неизвестным. Ученые обращались к данному заговору и до книги «О русских заговорных формулах», и позднее (подборка соответствующих текстов имеется, в частности, в книге А.В. Ветухова, хорошо известной В. Мансикке [Ветухов 1905: 289–299]). В статье 1990 г., написанной в соавторстве с Т.А. Агапкиной, мы выдвинули гипотезу о том, что этот заговор восходит к праславянской эпохе; во всяком случае ничего специфически христианского он точно в себе не несет [Агапкина, Топорков 1990; см. также: 2006:10–58].

Н.Ф. Познанский верно подметил, что методика, применяемая в данном случае, напоминает подход мифологов, только «вывернутый наизнанку» [Познанский 1917:3]. Если мифологи за разными персонажами и образами фольклора искали языческих богов, то Мансикка с таким же энтузиазмом искал за ними персонажей христианского предания. Общим было то, что исследователь не уделял внимания сюжету и внутренней логике нарратива, но выхватывал из текста отдельные эле-

менты (дуб, заря и др.) и интерпретировал их вне контекста, как часть внеположенных тексту верований.

Интерпретации такого рода имеют свойство заволакивать исследователей, однако они лишаются убедительности, как только изымаются из авторской конструкции, поскольку слишком очевидно противоречат непосредственному восприятию текста. В самом деле, почему, например, читатель должен считать, что заря в заговоре непременно обозначает Богородицу, и чем такое понимание лучше, чем отождествление зари с языческой богиней? Можно привести в качестве аргумента, подтверждающего первую интерпретацию, многочисленные свидетельства того, что в заговорах зарю называли именно Марией или сходным образом (Марина, Маремьяна), что в христианской символике Богородица отождествлялась с зарей или утренней звездой и т.п. Однако не менее убедительные аргументы можно выдвинуть и за вторую интерпретацию: олицетворение зари встречается и в текстах, едва ли затронутых влиянием христианской символики, оно известно у разных народов, в том числе и нехристианских.

Проблема происхождения заговорных формул не сводится к альтернативе: «...действительно ли они продукты творческой фантазии народа, истоки которой кроются в доисторической мгле, или духовные продукты начитанного ума» («...ob sie wirklich Erzeugnisse der schöpferischen Phantasie des Volkes, deren Anfänge weit ins vorhistorische Dunkel reichen, oder Geistesprodukte eines belesen Kopfes sind») (с. 144). С одной стороны, фантазия ученых умов эпохи Средневековья подпитывалась мифологией, магией и фольклором, в том числе и в христианской оболочке. С другой — отнюдь не все в народном творчестве непременно восходит к глубокой древности. И христианская словесность, и словесность народная имели многовековую историю, на протяжении которой они неоднократно приходили во взаимодействие. Символические образы заговоров, как правило, имеют гетерогенный характер и соот-

несены с разными пластами словесности; отделить в них заимствованное от «своеобычного», книжное от фольклорного, христианское от нехристианского бывает довольно трудно.

Мансикка прав в том отношении, что канонические и неканонические молитвы могут функционировать наряду с фольклорными заговорами, подвергаясь сокращениям, искажениям и разного рода поновлениям. Прав он и в том, что по мере перехода текстов из среды грамотной в полуграмотную и даже вовсе неграмотную они могут обесмысливаться и искажаться до неузнаваемости. Однако для более объективного взгляда на предмет следует учесть два момента.

Во-первых, многие из апокрифических молитв связаны по своему происхождению не только с христианской книжностью, но и с фольклором, как правило, греко-византийским или славянским; истоки целого ряда текстов, рассматриваемых В. Мансиккой, восходят к древним традициям Ближнего Востока (заговоры от лихорадки «Сисиниева типа», заговоры от «нежита» и др.). Письменная традиция в этих случаях играла не столько роль первоисточника, сколько роль посредника между разными фольклорными традициями. Можно сказать, что эти тексты не «опускались» в фольклор, а «возвращались» в него, и это становилось возможным благодаря их сюжетности, занимательности, соответствию универсальным магическим структурам.

Во-вторых, наряду с процессом фольклоризации молитв существовал и процесс встречный — христианизации заговоров. Поэтому прежде чем приступать в поиску христианских прототекстов, протоперсонажей, протосюжетов и т.п., следовало бы убедиться, что тот или иной текст, привлеченный к рассмотрению, действительно восходит к книжной традиции, а не является фольклорным произведением, подвергшимся книжному влиянию.

Общая проблема изучения заговоров заключается в том, что большинство исследователей с середины XIX в. и вплоть до на-



ших дней пытаются подобрать к заговорам один-единственный ключ, который должен открыть двери к познанию этого жанра. Однако заговоры — жанр гетерогенный, вобравший в себя разные исторические напластования, к тому же существует он на грани устной и письменной, магической и церковной культур, поэтому такая задача в принципе некорректна и невыполнима. Любой исследователь заговоров, претендующий на то, чтобы создать общую теорию жанра, основанную на едином принципе, при попытке распространить ее на весь корпус текстов неизбежно впадает в односторонность. Даже в самых интеллигентных руках такой ключ начинает выполнять функцию лома, с помощью которого вскрываются самые неподходящие для этой цели предметы. Такой опасности не избежали ни европейски образованный В. Мансикка, ни его критик Н.Ф. Познанский. И все же именно благодаря их трудам изучение русских заговоров продвинулось далеко вперед и в настоящее время представляет собой одну из наиболее динамично развивающихся областей отечественной фольклористики.

**Вместо заключения.** К сожалению, у нас нет пока достоверных сведений о том, на каком именно языке была первоначально написана книга. Знакомство с рукописями В. Мансикки убеждает в том, что он владел русским языком в совершенстве и писал на нем свободно и без ошибок. По-видимому, немецким языком он владел в меньшей степени; во всяком случае, в его немецких рукописях встречается правка стилистического и грамматического характера. В предисловии к книге В. Мансикка благодарит за помощь в чтении корректуры и переводе отдельных мест доктора П. Крайна из Йены, доктора Г. Шмидта и кандидата В. Салминена из Гельсингфорса. Это также дает основание думать, что книга была первоначально написана на каком-то другом языке, а лишь позднее переведена на немецкий; в принципе В. Мансикка мог написать ее первоначально на финском или русском языках.

В статьях и рецензиях В. Мансикки, появившихся в 1908–1909 гг., имеются многочисленные совпадения с текстом его книги. Напомним, что и последующую книгу о житии Александра Невского Мансикка написал и опубликовал на русском языке, а третью книгу «Религия восточных славян» также написал по-русски, но в связи с невозможностью ее публикации в России потом перевел на немецкий язык. Все это в совокупности делает реальным предположение о том, что и книга 1909 г. могла быть первоначально написана именно по-русски.

Следует особо отметить, что Мансикка владел прекрасным русским литературным стилем; его русскоязычные статьи и рецензии написаны изящно и увлекательно. Вероятно, так была написана и книга 1909 г., что заставляет еще больше сожалеть об утрате ее рукописи.

После 1917 года заговоры почти на 70 лет выпали из поля зрения русских ученых. Среди первых книг, переизданных в начале 1990-х гг., были труды Н.Ф. Познанского и Е.Н. Елеонской [Елеонская 1994]. Идея переиздания книги В. Мансикки на русском языке также носится в воздухе. Проблема заключается в том, что книга опубликована на немецком языке, но вполне возможно, что написал ее В. Мансикка сначала по-русски. В мае 2008 г. мы предприняли целенаправленные поиски в архивах Хельсинки, однако они лишь подтвердили, что ни в личном фонде В. Мансикки, хранящемся в Отделе рукописей Университетской (национальной) библиотеки г. Хельсинки, ни среди материалов ученого, хранящихся в архиве Финского литературного общества, нет рукописи этой книги. Впрочем, она еще может обнаружиться в каком-либо другом месте. В личном разговоре с сыном Вильо Мансикки архитектором Микко Мансиккой, состоявшемся в Хельсинки 15 мая 2008 г., последний посоветовал поискать рукопись книги не только в Финляндии, но также в архивах Москвы и Праги. В случае, если кому-либо из читателей «АФ» известно что-либо о судьбе этой рукописи, хотел бы попросить откликнуться и поделиться этими сведениями.

- Агапкина 2006 — Агапкина Т.А. Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте // Славянский и балканский фольклор: Семантика и прагматика текста. [Вып. 10]. М., 2006. С. 10–123.
- Агапкина, Топорков 1990 — Агапкина Т.А., Топорков А.Л. К реконструкции праславянских заговоров // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 68–75.
- Алиева 2005 — Алиева А.И. Судьба и труды академика В.Й. Мансикки (1884–1947) // Мансикка В.Й. Религия восточных славян. М., 2005.
- Бернштам 2000 — Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и Опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.
- Ветухов 1905 — Ветухов А. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. (Из истории мысли) // Русский филологический вестник. 1905. Т. 53. № 1/2. С. 289–299.
- Елеонская 1909а — Елеонская Е.Н. [Рец. на книгу В. Мансикки «О русских заговорных формулах»] // Этнографическое обозрение. 1909а. № 1. С. 77–79
- Елеонская 1909б — Елеонская Е.Н. [Рец. на книгу В. Мансикки «Представители злого начала в русских заговорах»] // Этнографическое обозрение. 1909б. № 2/3. С. 226–228.
- Елеонская 1910 — Елеонская Е.Н. [Рец. на книгу В. Мансикки «Представление о “море” в Голубиной книге»] // Этнографическое обозрение. 1910. № 1/2. С. 199.
- Елеонская 1994 — Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994.
- Завьялова 2006 — Завьялова М.В. Балто-славянский заговорный текст: Лингвистический анализ и модель мира. М., 2006.
- Кляус 2000 — Кляус В.Л. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. М., 2000.
- Крушевский Н. Заговоры как вид русской народной поэзии. Варшава, 1876.
- Мансикка 1907 — Мансикка В. Алеша Попович и Иван Годинович в Финляндии // Этнографическое обозрение. 1907. № 3. С. 28–41.

- Мансикка 1908а — Мансикка В. К изучению заговоров. (Заметка по поводу недавно появившейся книги А.В. Ветухова) // Изв. Отд-ния рус. яз. и словесности имп. Академии наук. 1908а. Т. 13. Кн. 3/4. С. 371–383;
- Мансикка 1908б — Мансикка В. [Рец. на кн.:] Antti Aarne. Vergleichende Märchenforschungen // Живая старина. 1908б. Вып. 4. С. 513–515.
- Мансикка 1909а — Мансикка В. [Рец. на кн.:] K. Krohn. Kalevalan runojen historia. (История рун Калевалы) // Этнографическое обозрение. 1909а. Вып. 4. С. 108–119.
- Мансикка 1909б — Мансикка В. Финские варианты к дуалистической легенде о сотворении мира // Этнографическое обозрение. 1909б. № 81/82. С. 170–172.
- Мансикка 1909в — Мансикка В. Представители злого начала в русских заговорах // Живая старина. 1909в. Вып. 4. С. 3–30.
- Мансикка 1909г — Мансикка В. [Рец. на кн.:] Н.Н. Виноградов. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. // Журнал Министерства народного просвещения. 1909г. № 10. Критика и библиогр. С. 447–453.
- Мансикка 1910 — Мансикка В. Представление о “море” в Голубиной книге // Журнал Министерства народного просвещения. 1910. № 2. С. 275–283.
- Мансикка 1912а — Мансикка В. О говоре Шенкурского уезда Архангельской губ. // Изв. Отд-ния рус. яз. и словесности имп. Академии наук. 1912а. Т. 17. Кн. 2. С. 86–144.
- Мансикка 1912б — Мансикка В. Говор Грязовецкого уезда Вологодской губернии // Русский филологический вестник. 1912б. Т. 68. № 4. С. 271–279.
- Мансикка 1912в — Мансикка В. Заговоры Шенкурского уезда // Живая старина. 1912в. Вып. 1. С. 125–136.
- Мансикка 1913 — Мансикка В. Житие Александра Невского: Разбор редакций и текст. СПб., 1913 (Памятники древней письменности и искусства, т. 180).
- Мансикка 1915а — Мансикка В. О говоре северо-западной части Пудожского уезда // Изв. Отд-ния рус. яз. и словесности имп. Академии наук. 1915а. Т. 19. Кн. 4. С. 143–173;
- Мансикка 1915б — Мансикка В. Заметки о говоре Никольского уезда // Там же. 1915б. Т. 19. Кн. 4. С. 200–216.

- Мансикка 1916 — *Мансикка В.* Из финской этнографической литературы // Живая старина. 1916. Вып. 2/3. С. 199–231.
- Мансикка 1926 — *Мансикка В.* Заговоры Пудожского уезда Олонечкой губернии // *Sborník filologický. Vydává III Třída České Akademie věd a umění. Sv. 8. Č. 1. Praha, 1926. S. 185–233.*
- Мансикка 2005 — *Мансикка В.И.* Религия восточных славян. М., 2005. 368 с.
- Познанский 1917 — *Познанский Н.* Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1917 [репр. 1995].
- Срезневский 1913 — *Срезневский В.И.* Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонечком крае. СПб., 1913.
- Страхов 2003 — *Страхов А.Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge, Massachusetts, 2003. (Palaeoslavica XI. Supplementum I).
- Christiansen 1914 — *Christiansen R.Th.* Die Finnischen und Nordischen Varianten des Zweiten Merseburgerspruches: Eine vergleichende Studie. Hamina, 1914 (FFC, № 18).
- Ebermann 1903 — *Ebermann O.* Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt. Berlin, 1903 (Palaestra, Bd XXIV).
- Krohn 1901 — *Krohn K.* Wo und wann entstanden die finnischen Zaubерlieder? // Finnisch-ugrische Forschungen. Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach- und Volkskunde. 1901. № 1. S. 52–72, 147–181.
- Mansikka 1909 — *Mansikka V.J.* Über russische Zaubерformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. Helsinki, 1909 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Ser. B. T. 1).
- Mansikka 1922 — *Mansikka V.* Die Religion der Ostslaven. 1. Quellen. Helsinki, 1922 (FFC, № 43).
- Mansikka 1929 — *Mansikka V.J.* Litauische Zaubersprüche. Helsinki, 1929 (FFC, № 87).

В. МАНСИККА  
СТАТЬИ ПО РЕЛИГИИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

ЗАГОВОРЫ  
ПУДОЖСКОГО УЕЗДА ОЛОНЕЦКОЙ ГУБЕРНИИ<sup>1</sup>

**Обереги общего характера.**

**Заговоры от уроков, призоров, притчи и т.д.**

1. Стал я, раб Божей, благословесь, пошел благословесь и перекрестесь, матерью прощон, отцем благословён на добры дела, пошел из двирей двирями, из ворот воротами и вышел в цистое полё, и в цистом поли Екиян морё, в Екияни мори Екиян каминь, на этом каминю сидит старая и премудрая старица, по локоткам руцки в золоти, по коленцам ношки в серебри, сидит и натягаё свой притугой отстрельцятый, калиновой лук и вкладываё кадённые стрелы и стрелят и отстриливается от дефки от пустоволоски, от бабы нечистоделки, от трежного и от двужоного, от одножоного, и от треглазого, от двуглазого, от одноглазого, от трезубого, от двузубого, от однозубого, от черной пецени, и от горецей крови, и от колдуна, и от колдуньи, и от едуна и от едуньи. Кто можо в Окияни мори воду высушить и писок выцитать, этот миня можо осудить и оговорить. А кто не можо писку выцитать и воды высушить, этот миня не можо осудить и оговорить и оклеветать. Отныни до́веку, аминь по́веку. — *Кенозеро.*

2. Стану я благословесь, пойду перекрестесь, выду в цистое полё, в цистом поли древо и дуп, три лисьници перёны. По первой лисьници идёт Исус Христос, по другой Пресвятая Богородица, по третьей лисьници перёной идёт Захарий и Макарий многомилосливы, тугой лук натятваё, калину стрелу на-

<sup>1</sup> Sborník filologický. Vydává III Třída České Akademie věd a umění. Sv. 8. Č. 1. Praha, 1926. S. 185–233.

правливаё, стриляё и отстриливаё от раба Божья [имя] прици и призоры, людский оговоры, отцёвы и материны думы и свои думы и весь витрянной перелом. Во имя Отця, Сынэ и Святого Духа. Аминь. — *Река Кена.*

3. Стану, раб Божэй, благословесь и пойду перекрестесь в цистое полё, в цистом поли, в шыроком роздольи есь синей камишок, на том камишку сидит белая лебить, прилител ясной сокол и потстрилил эту лебить, и политело с этой лебиди бело перьё по цистому полю, по шырокому роздолю. Политити с раба Божья со младеня все укохи, все прикосы, политити по цистому полю и по шырокосму роздолю, штобы не чюл раб Божэй младенець на сибe никаких прикософ, никаких приговороф. Тут и моим словам клаюць и замок, во вики викоф. — *Ундозеро.*

4. Стану я, раб Божэй, перекрещуси, выду я из избы дви-рами, из двора воротами, выду я в цисто полё, в цистом поли стоит синей каминь, у этого камня протёкла речка быстрая, на этой речки быстрой сама мать Присвятая Богородица моёт своё белоё лицё. Припаду, попрошу я милосердную матушку Царицу Небесну: Дай Ты мне святой воды, штобы оммыть раба Божья [имя] от манакосных (?) слоф, от матерной думы, от чужого наговору, от девици простоволосой. Цёрна грыжа, красна грыжа, бела грыжа, пупная грыжа, паховая грыжа, ножная грыжа, всюноцьна и полуноцьна и вецерна и утрenna, полуденна, выди, выступи, нутренна грыжа, серцёвая грыжа, на тёмныи леса, на топлыи болота, от рук, от нок, от буйной головы, от ретивого серця, от очий ясных, от румянного лица! Во имя Отця и Сына и Святого Духа, на амини сам Сут Христос. — *Ундозеро.*

5. (На водушку, обдавать водой.) Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из избы дверьми, из ворот воротами, выду я в цистое полё, в цистом поли стоит дуб, в этом дубу

человеческая мёртвая голова, в этой головы нет ни урокоф, ни призороф, ни людских оговороф, ни отцёвой думы, ни материнной. Также бы у моёго робёнка не были ни уроки, ни призоры, ни людский оговоры, ни отцёвы думы, ни материны. Отець небо, мать зимля, дай добра моёму младенцю, не для мудрости, не для хитрости, для великой для Божьей для милости. — *Ундозеро*.

6. (На хлеб, соль и воду.) К этому хлебу и соли не льнут ни призоры, ни переговоры, также бы к рабу Божью не льнюли бы ни призоры и ни переговоры и не думы свои и ни помышления. Веки по́веки, отныни и до́веки. Аминь. — *Почозеро*.

7. Стану я, раб Божэй, благословесь и пойду перекрестесь и выду я в цистое полё и пойду я путём дорогой. Идут три матушки Пресвятыя Богородици, перва со святой водой, другая Присвятая Богородица со святой пеленой, третья матушка Присвятая Богородица с святым со своим демьяном-ладаном. Перва, смой святой водой, а друга, сотри святой пеленой, а третья, скади святым своим демьяном-ладаном, штобы от кости не щимело и от мяса не болело, отцёву думу и материну. Пособити и помогити рабу Божью от притци и от призора, от ветреного прострелу и от ночного переполоху, и спаси, Господи, и помилуй от прицинных времян и от посторонных людей, какии слова забыл и каких не договорел. Ключь золотой и замок серебрянной, и как этот ключь пристава́т и примыка́т к этому замку, так бы и мои слова пристава́ли и примыкали к рабу Божю, и скорби и болезни оцищали от рожденья и до винценья и жизни до сконценья. — *Почозеро*.

8. [На согретую воду, которою обмывают ребенка.] Рика отець, а вода мать, и благослови водушки взеть, и не для хитрости, и не для мудрости, а для великой Божьей милости, измыть все притци и призоры и людский переговоры и ветрянии перестрелы и большьи переломы и свою думу и цюжу думу и отцёву думу и материну (три раза). Аминь. — *Почозеро*.



9. [Когда берут воды для больного.] Марья утрена, Настасья вечерня, и благословити водушки взеть, и не ради хитрости, не ради мудрости, а рабой Божьей на здравие. Быстрая, текущая риценька, и свежая ключевая водушка, и серые горючие камешки, у вас нету ни здыханья и ни пыханья, и так бы у рабой Божьей не было ни здыханья и ни пыханья. — *Кенозеро*.

10. (На воду, а водой обкатят.) Стану, раб Василей, благословесь, пойду перекрестесь в цисто полё, в цистом поли Окиян морё, в Окиян мори белой остроф, на белом острове серой горющей каминь, цист и гладок, у его нет ни притцей и не призороф, никаких переговоровоф, так бы у раба Божья не были бы ни притци, ни призоры, никакии переговоры. И на том на белом камини сидит две красны девицы, дёржат шолкову нитку, булатную иглу, шьют, отшывают притци и призоры, всеки переговоры от раба Божья. На том на белом камени стоит дуб древо, на том на дуби древи сидит птиця цёрна, тугой лук натягиват, калинну стрилу накладыват, стрият, отстриливат все притци, призоры, всеки переговоры от раба Божья, щипоту и болезну раба Божья. — *Колодозеро*.

11. [Наговаривают на воду, черпая ее так, чтобы она пошла по солнышку, и обкатывают водой больного.] Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из двирей в двери, из ворот в ворота, выду я в цистоё полё, в цистом поли там луга зилёны. На этих на лугах на зилёных ходит питун золотой, нос золотой и крылья золоты и перья золоты, а голос серебряной. Ай жо ты, питун золотой, не клюй с лугоф зилёных траф шолковых, склюй с раба Божья притци и призоры, все оговоры и худую думу и цюжую и свою. Век по́вику, отныни до́вику. Аминь. — *Колодозеро*.

12. (В байны, когда сросциси виником.) Белая берёска кудреватая, росла в цистом поли росисцятом, ни бояласи ни дожджа, ни риньжы (?), ни бури, ни падёры. Так бы раб Божь-

ей ни боялсы ни матириной думы, ни отцёвой думы, ни при-  
зороф, ни людских оговороф. Вики по́вики, отыни до́вики.  
Аминь. — *Река Кена*.

13. Стану, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь  
из дверей в двери, из ворот в ворота, выду в цисто полё, на  
цистом поли красна девица Зорьница. Возьми у раба Божья  
притци и призоры, людский оговоры, отцёву думу и матирину.  
Ныни по́вику, отныни до́вику. На мои слова клюць и замок.  
Аминь. — *Река Кена*.

14. Стану, раб Божэй, благословесь и пойду из дверей в  
двери и выду в чистое полё, в цистом поли лежыт мёрзло дере-  
во. К этому мёрзлому дереву не льнут ни уроки и не прироки,  
ни притци, ни призоры, ни витряны переломы, ни лихая дума,  
так бы к рабу Божью не льнюли бы ни уроки, ни прироки, ни  
притци, ни призоры и не витряны переломы, ни лихая дума.  
И, Зоря Зориця, поди к рабу Божью, унеси у раба Божья все  
притци и призоры и витряны переломы из белого тела и рети-  
вого сердца, из буйной головы, из ясных оцей, из цёрных бро-  
вей за синие моря, за тёмные леса, за высокие горы. Там таки  
есь злые люди, и сожгут и спая. Век по́веку, отыни до́веку.  
Аминь. — *Кенозеро*.

15. Стану я [имя] благословесь, пойду перекрестесь, выду  
я в чистое полё. В цистом поли стритила саму Матушку При-  
святую Богородицю, идёт со святой водой омывать у раба  
Божья [имя] притци, призоры, лихий оговоры, ветряны пере-  
ломы из белого тела, с ретивого сердца, из ясных оцей, во веки.  
Аминь. — *Кенозеро*.

16. Господи, благослови раба Божья добрых слоф говорити  
для всеких притць, призороф, для витряных пириломоф, для  
пириполохоф, для отцёвых дум и для матириных и для своих  
дум [имя]. Во веки векоф. Аминь. — *Кенозеро*.

17. (Взеть немношко печины и сунуть где-нибудь в новом доми у нового хозеина, у кого будеш жить.) Восподи Боже, благослови на сегодняшной день Восподней. Стала я благословесь, пошла я перекрестесь из избы дверьми, из ворот воротами, вышла я в цисто полё, во цистом поли стритилсы мне сам истинный Христос и мать Присвятая Богородиця. Помолюси и покорюси самому истинному Христу и матери Присвятой Богородици, дай, Восподи, на сёгодняшной день Восподней такому рабу здоровьиця, ниhto бы не пришатилсы, не приколилсы (?), збереги, Восподи, от злых людей, привиди, Восподи, место хорошое. Будьти, мои слова, крепки и ёмки. Как эта пичина пёклась, так бы раб Божэй хозеин пёкси бы обо мне. — *Село Красное.*

18. Во имя Отця и Сына и святого Духа. Помени, Господи, Адама и Еву, царя Давыда, цярлицу и кротось ёго. Буть ты кроток и милостиф как для миня, раба Василия, так жо и для раба [имя], сколько ты годоф прожыл на свети, сколько псалмоф справил во псалтыри, был доп и здороф всё времё, такжо и раб [имя] пусь есь здраф и невредим от всех зол и болезней. Пусь мои слова востре булатнёго ножа, пусь моим словам ключь и замок во веки векоф. Аминь. А я даю обещание молить Бога за вас нидалию, за святых отець. — *Ундозеро.*

### Рождение ребенка

19. (Заступить правой ногой в роту париньку, а левой девоцьки.) Как ходил Госпоть по Иерусалиму, видел страдавшие жену по младеню. Отворяйтесь, врата мясны и костяны, ехать не князю и не княгине, а итти безымянному младеню. Как бы ты жыл, младень, мой, во матириной утробы и не крыкал и не вопел и матириных рук не просил, и так и вышел на белой свет, и не крици и не вопи и матириных рук не проси. — *Кенозеро.*

20. Выстану благословесь, пойду перекрестесь из двирей во двери, из ворот в ворота, выду в цистё полё, увижу истинного

Христа, идё из ворот в ворота, видё жену трудную. Отвори-  
тесь, ворота костяные и мясные, идёт царь да царица. Благо-  
слови, Отець и Сын и Святой Дух, ныни и присно и во веки.  
Аминь. Моим словам замок и ключь. (До трёх раз.) — *Река*  
*Онега*.

21. Присвятая Богородица ехала по синему морю шыро-  
кому на маленьком, на лёгоньком целоноцьки, спешыласи и  
торопиласи к рабой Божьей [имя] на-лёкки приносы и на ско-  
рьи родины. Аминь. — *Река Кена*.

22. [Из рукомойника, над которым проговаривают заго-  
вор, поят родильницу.] Стану, раба Божья, благословесь, пой-  
ду перекрестесь в цистое полё, в шыроко роздольё, и в цистом  
поли, в шыроком роздольи и помолюси и покорюси на все на  
цётъири стороны самому истинному Христу, Царю Небесному,  
и матушки Присвятой Богородици. Матушка Присвятая Бого-  
родица, как Ты родила истинного Христа, никакого мистецька  
не вредила, так мне-ка пособи, Господи, родить, штобы ника-  
кого мистецька не вридить. На-ниби как розбигаются облака,  
отвореются ворота, в Божьи свитимици как отвореются ворота,  
отворейтесь, ворота, и цяд в дымник, а вода в русло, а младениць  
в роды у рабы Божьей. Моим словам ключь и замок. — *Ундозеро*.

23. Стану я благословесь, пойду перекрестесь из ызбы  
дверьми, из двора воротами, в цисто полё заворами, погляжу в  
востоцьну сторону, там стоит гора Вертеп, на горы на Верте-  
пи Апостольска Соборна церковь, в этой Соборной Апостоль-  
ской церкви и спала матушка Присвятая Богородица с Успи-  
нью с Божьей Матерью и с бабушкой Соломонидой. Я, раба  
Божья, вам молюси и корюси и на помогу вы мне пособи и  
помогити, и как Ты, Матушка Присвятая Богородица, Иисуса  
Христа родила и бабушки Соломонида бабить благословила,  
на доброё здоровьё наладила, и так мне пособи и помогити,  
Мать Присвята Богородица, Успиньё Божья Матерь и бабуш-

ка Соломонида, раба Божья младенца обабить и на добро здоровьё наладить, заись, и загрысь медными щоками и железными зубами и булатными устами, и родовую грыжу и нутряную и пуповую и становую, штобы не было ни щипоты, ни боли, ни крови и ни опухоли и в пупке и лопке и в мошоночке. Грыжу головную, хрептовую и потхребетную и оцную и сердцовую и потсердечную, рудную, ножную и потколенную и потпятную и потпошвенну и подноготную; 77 жыл и 77 сустаовф и 77 грыж, едину жылу, едину и грыжу, заидаю, загрызаю и заговариваю: Вы, грыжы, не грызити, не шевелити и не беспокоити младеня ни в какой цяс, ни в какую минуту, и ни в какую сикунту. Исуса Христа клаюц и Богородицин замок. — *Река Онега.*

24. (На камишок наговоря.) Чистой, хрустальной камишок, где ты не шаталсы, где ты не валялсы, ничёго ты не боялсы, ты не болел, ни свербел, ни боялсы ни урокоф, ни призороф, ни ветряных переломоф, ни людских оговороф, ни утра рано, ни вэчёра поздно, ни сирётки белá дни, ни сирётки тёмной ночи, ни в день по сонцу, ни в ночь по мисицу, ни на новцы, ни на вётхи, ни на мисяцы перекрой, так бы мой младень ни болел, ни свербел... ни утра рано, ни вэчёра поздно, ни сирётки белá дни, ни сирётки тёмной ночи, ни в день по соньцу, ни в ночь по мисяцу, ни на новцы ни на вётхи, ни на мисяцы перекрой. Камишок ко дну, а младень ко сну. Аминь Христов. — *Река Онега.*

25. Восподи Боже, благослови на сёгодняшной день рабу Божью обабить младенческу душеньку, ни тронуло бы ёго, ни пошевелило, ни пупком, ни мошоночкой, грыжные слова уготваривай и заговаривай, ни грызи, ни боли, никогда не шевели младенческую душеньку. Бутьти, мои слова, крепки и ёмки. Аминь. — *Село Красное на Онеге.*

26. Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь, отцём прощона́, матерью благословлена́ из избы дверьми, из двора воротами, пойду в чистое полё, в востоцну сторону,

в восточной стороны ходит кобылица златолица, тритцять един зербчик, и ети тритцять един зербчик всекие грыжи заидають, загрызають и заговаривають. Загрызити грыжу у раба Божья младеня [имя], пуповую грыжу, родовую грыжу, поткожну грыжу, потпятну грыжу и подлокотну грыжу и подлоботню грыжу и ушную грыжу и оцную грыжу и ротовую грыжу и белу грыжу, рыжу грыжу, жолту грыжу, цёрну грыжу и все 77 жыл и единую жылу. Ни ты бы, грыжа, раба Божья младеня грызла, я тебя, грыжа, грызу, на смерть загрызу, полным ртом и железными зубами. И будьте, мои слова, крепки и твёрды, крипци злата, булата и белого залеза, ныни по́вику, отныни до́вику. Аминь. Ключь в роти, замок в поли. — *Река Кена.*

27. Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из ызбы дверьми, из двора воротами, выду в цистое поле, пойду по пути по дороге, стрицю саму Пресвятую Госпожу Богородицу. Сама Пресвятая Госпожа Богородица идё, нисё святую воду под пеленой оммыть и опкатить раба Божья младеня, с рук и с нок и с могущих плечь и с буйной головы, штобы не болело, не щимило у раба Божья младеня ни в какую пору, ни в какое время, ни в какую Минуту, ни в какой цяс, ни днём по красному солнышку, ни в ночь по ясному мисицю, ни на утренной зари, ни по вечерной зари. Ныни по́вику, отныни до́вику. Аминь. — *Река Кена.*

28. Матушка Мария, бабушка Соломонида света истинного Христа мыла и парила и на ношки ставила, нам остатоцьки оставила. Аминь. — *Река Кена.*

29. Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из двирей двирьми, выду в цистое поле, в цистом поли стоит Океян морё, и в Океян мори стоит сырой дуп. Под этим дубом лежыт серой кот, и у этого кота глаза медны, зубы золезны. Этот кот заидаё, загрызаё и заговариваё все двенатцить гръж, и пуповую грыжу, и лобовую грыжу, и мудовую грыжу, и яи-

цнну грыжу, мошоноцнну грыжу, паховую грыжу и потколенну грыжу, потпятну грыжу, подошовну грыжу и зубную грыжу и оцнную грыжу и ушную грыжу. Век пóвику, отныни дóвику. Аминь. — *Враниковское на Кене.*

30. (Как станут мыть робёнка, говорят на воду.) Как матушка Присвятая Богородица уродила света истинного Христа, Царя Небесного, и у ёго не были ни писки, ни верёски, так бы раба Божья имярек уродила раба Божья младеня, и тожо бы ни были ни писки, ни вирёски. Спал бы, лёжал, никаких рук не знал. Вики пóвики. Аминь. — *Почозеро.*

31. Не грызи-ко, никакая грыжа, ни ходовая и не мудовая, раба Божья, и от рожденья и до винценья, и от винценья и жизни до конценья. Веки до веки, отныни и до веки. Аминь. — *Почозеро.*

32. Матушка Присвятая Богородица света истинного Христа родила и ницем не вередила; так бы раба Божья [имя] раба Божья родила и ницем бы не вередила. — *Почозеро.*

33. Заедаю и загрызаю, раба Божья Мария, раба Божья младеня крофь и грысь день по красному по солнышку, а ночь по светлому мисицю, сорок едину грыжу и сорок един сустаф. [Три раза.] Аминь. — *Почозеро.*

34. Стану благословесь, пойду перекрестесь из двирей в двери, из ворот в ворота, выду я в цисто полё, в цистом поли стоит серой столп, на столбу сидит серой кот, у кота глаза медны, зубы золезны, заидаё, загрызаё, заговариваё 70 единую грыжу, головную грыжу, и ушную грыжу, и оцнную грыжу, и зубную грыжу, и шейную грыжу, и плецнную грыжу, и локтяную грыжу и ноктяную грыжу, хрёптовую грыжу, нутрянную грыжу, родимую грыжу, грудную грыжу и серцёвую грыжу, пуповую и клубовую грыжу, становую грыжу, паховую грыжу, лобовую грыжу, зобяную грыжу, потколенну грыжу, потпятну

грыжу, заидаю, загрызаю и заговариваю 70 единую грыжу и 70 единую жылу, и не тронуло бы раба Божья младеня ни днём по сонюцю, ни ночью по мисицю, ни в какой цяс, ни в какую пору, ни в какую зорю, не боялсы бы раб Божэй ни погоды, ни морозу, никакого перелому, никакого оговору, ни отцёвой думы, ни матириной. Ныни по́вику, отныни до́вику. На мои слова кляюць и замок. Аминь. — *Враниковское*.

35. Стану, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из дверей в двери, из ворот в ворота и выду я в цисто полё, стану г западу хрёптом, ко восходу лицём. В цистом поли серой каминь, на сером каминю сидит серой кот. Я пойду, спрощу серого кота: «Ты какима промысла́ми занимаиси?» — «Грыж заговариваю.» Такжо я, раба Божья, грыж заговариваю и сто семдисит единую грыжу, ем, грызу и загрызаю и заговариваю, родовую грыжу, родимну грыжу, становую грыжу и еицьну грыжу, пуповую грыжу, сухую грыжу и мокру грыжу, и красну грыжу, и белу грыжу, и синю грыжу, и сердецьну грыжу, и поперецьну грыжу, отцёву грыжу и матирину грыжу, оцьную грыжу и уховёртоцьну грыжу и зубную грыжу, и ем и заидаю и заговариваю и с рожденья и до крещенья, от винценья до конценья. Век по́веку, отныни до́веку. Аминь. — *Кенозеро*. [В заговоре для девочки фигурирует вместо кота щука: «в мори стоит щука».]

36. Стану, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь, выду в цисто полё. В цистом поли стоит Осион гора, с этой горы золотая лисвенка, серебряны ступенци. И по этой лисвенки спускается сама Присвятая Богородиця и идё к рабу Божью младеню грыж заговаривать. Отойдити от раба Божья младеня, сто семдися́т единая грыжа, и подьти в немецкую землю, там вам жыть добро и спать тёпло, кровати тисовые и перины пуховые и изголовья высокие и питенья' и иденья вам медовы'е. Век по́веку, отныни до́веку. Аминь. — *Кенозеро*.



37. Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь, выду я в чистоё полё, в цистом поли Осеон гора, золотая лисвенка, ступенци серебряные. По этой золотой лисвенки, по ступенцам серебряным спускается сама Матушка Владычица Присвятая Богородица и идёт ко младеню грыж заговаривать, грыж заговаривать, грыж заговаривать, оцную грыжу, носовую грыжу, ротовую грыжу, зубную грыжу, подязыщную грыжу и плецную грыжу и руцную грыжу, подлокотну грыжу и подноготну грыжу, грудную грыжу, сердецную грыжу, родимную грыжу, становую жылу, поясную грыжу, пуповую грыжу, паховую грыжу, подлобощную кось, паховую грыжу, еицную грыжу, мошоноцную грыжу, потколенную грыжу и потпятную грыжу, ломовую грыжу. Загрызаю и заговариваю у младеня семдисят единую грыжу и жылу. Ой вы, ой вы, симдисят единая грыжа и жыла, уйдити ото младеня в немецкую землю на тотар, на немец, там вам жыть добро, спать тёпло, много питёр, много идёр, моёго младеня не шевелило бы и не вередило ни в какую пору и не в какое времё, не днём по красному солнышку, ни ночью по светлому мисецю, ни в вецерах по вецерней зори, ни по утру по утренней зори, ни по все по дватцить цетырё цяса, ни красной крови и ни цёрной пецени, и вовеки. Аминь. — *Кенозеро*.

38. Мати моя родимая света истинного Христа родила, не шевелила, не вредила ни рук и ни нок, ни буйной головы и ни ясных очей, ни чёрных бровей, ни горячей крови, ни ретивого сердца, и от рожденья до крещения и до скончания века. Аминь. — *Село Красное*<sup>2</sup>.

### Родимец

39. Раба Божья младеня отказываю, отговариваю, проклятую свою и окаянную свою, нецистую свою, на красном солнышки, на светлом мисици. Не тронь и не шевели ни рук, ни

<sup>2</sup> По рукописному сообщению Члена Земской Управы П.А. Туева, которому за это приношу свою искреннюю благодарность.

нок и ни спины и ни брюха и ни ясных оцей, ни цёрного тими-ни. Век по́вику, отыни до́вику. Аминь. — *Враниковское*.

40. Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из двирей в двери, из ворот в ворота, на путь на дорогу. Три Пресвятых Богородици идёт: перва Пресвятая Богородица нисёт святую воду и крест животворящий, другая Пресвятая Богородица нисёт димьян и ладан, третья Пресвятая Богородица нисёт святую ризу. Я им покорюси и помолюси: «Перва Пресвятая Богородица, прикрой и прихрани [имя] от скорби и от болизни и от родимця! Другая Пресвятая Богородица, огради димьяном и ладаном от скорби, от болизни и от родимця! Третья Пресвятая Богородица, прикрой своей ризой нетленной от скорби, от болизни и от родимця». Во имя Отця и Сына и Святого Духа. Аминь. — *Враниковское*.

41. [На воду.] Скорбь, болезнь и но́чьна греза, отойди от раба Божья трубой дымом, со двора тыном, из избы тёплом, не играй, ни тешси раба Божья младеня, ни днём, ни ночью, ни вицёру, ни поутру, ни в како времё и ни в какой цяс. И ключь моим словам, замок и медныма замками и серебряныма ключьями. Век по́вика, отыни до́вика. Аминь. — *Почозеро*.

42. Стану я, раб Божэй, благословесь, пойду перекрестесь в цистое полё и в шырокоё роздольё, в цистом поли, в шыроком роздольи умоюси росой, утруси травой и белым полотенцем. И в этом поли стоит часовинька, в этой часовиньки живё При- святая Богородица, она исцiliaе и излицяёт младенцёф. Я прихожу к Матушки Марии. «Матушка Мария, пособи и помоги мне отставить у раба Божья младенця всех гостей и гостюшок денных, но́чьных, полуно́чьных, минутних». Я всех этих го- сьюшок возьму ножыком сколю, в печь задавлю, через грядку шыблю и смерти предаю. Моим словам ключь и замок. Мои слова крипци булатнёго ножа. — *Ундозеро*.

43. Восияла раба Божья и восияла рабу Божью младеню, и отказываю свою и отговариваю свою и проклятую свою и окаянную свою, штобы не тронула и не шевелила и не вередила не рук, не нок, и не белого тела, и не ретивого сердца, и не ясных оцей, и не цёрных бровей, и от рождения до винчения, и от винчения до кончения [три раза]. Аминь. — *Салмозеро*.

44. [На воду или пресное молоко, и обвести безымянным пальцем около пупа.] Во имя Отця и Сына и Святого Духа. Аминь. Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь, отцём прощена, матирью благословлена, на добры дела поучена. Заговариваю, раба Божья, у раба Божья, злодейной родимиць и дитимиць от рождения и до молитвы, от молитвы до креста, от крёста до винця, от винця до смерти, до последнёго конца, штобы этот злодейной родимиць не тронул бы и не шевелил бы раба Божья, не рук и не нок и не белого лица, не румянных косиць и не ретивого сердца, и некакой бы жылы и некакой бы кости. Во имя ... Аминь. Окиян морё, в Окиян мори Окиян остроф, в Окиян острову бел златырь каминь, конь крепкой и ёмкой, и так бы крепки и ёмки слова мои, рабы Божьей, рабу Божью. Век по́веку, отныни довеку. Аминь. — *Водлозеро*.

45. [На воду.] Злая злодейка, отстань от малого дитейка, я тя, злую злодейку, запрягу в зимной гуж и летной. И ныни и по́вики, и отыни и до́вики, и вовеки векоф. Аминь. — *Почозеро*.

46. [На воду и окатить.] Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из двирей в двири, из ворот в ворота, выду в цистое полё, в широко роздольё и стану на запад лицом и на восток хрёптом, и покорюси и помолюси я, раба Божья [имя], самой Матушки Присвятой Богородици. «Нареди своих верных слуг за тридивить полъ и за тридивить моръ и в Окиян морё, и в Окияни мори Окиян каминь, и в Окияни камини троё клюци золотыи, и перьвы клюци золотыи, други

серебряны, а третьи виковыи. Отложыти и выньти у раба Божья младеня с ретивого серця и со рук и со нок и с кажынного места и з белого тела, отныни вовики, доныни повики викоф. Аминь.» — *Почозеро*.

47. Андел во крёста и архандел фёрестах и святые отче во святых шолках, спасти и помилуйти раба Божья от худой трясуцей болести. Отныни и довеку. Аминь. — *Кенозеро*.

48. [Когда воды для больного берут из реки, приговаривают.] Морьской цярь и морьска цяриця, и благослови миня водушки взеть, и не ради хитрости, не ради мудрости, а ради раба Божья скудости! И серые, хрустальные камишки, вы не знайти ни скорби, ни болезни и ни тяжолого сердцецьного воздыхания, и так бы раб Божэй не знал бы ни скорби, ни болезни и ни тяжолого сердцецьного воздыхания. Век повеку, отыйи до́веку. Аминь. — *Кенозеро*.

49. Стану, я, раб Божей, благословесь, пойду перекрестесь из дверей во двери, из ворот в ворота, выйду я в чистое поле, в чистом поле Океан море, в етом Океаме море латыш камень, под етим латыш камнем шука глотуха. Ета шука глотуха ужирает и убирает реки, озёра и мелки источники, так же бы убирала и ужирала с раба Божия такого человека урченика, порченика, колдуна, колдуни. Сохрани, Господь, раба Божия человека от польской, от мирской, от ветренной, от лесной, от колючей, от трясуцей, от опухольной, от хрипучей, не было бы в рабе Божиим человеке ни грыжи, ни щипоты ни в горячей крови, ни в тридевять суставах, ни в белом теле, ни в ретивом сердце, ни в ясных очях, во веки веков. Аминь. — *Село Красное*<sup>3</sup>.

### Полуночица

50. Стану я, раб Божэй, пойду из избы дверьми, из этих дверей выду в сини, из этих синей в новы сини. Стоит лисвенця

<sup>3</sup> По сообщению П. А. Туева.

цяста, ступень цяста. На ступень ступаю, стріцю денную, ночную, полуденную, полуночную полуночницю. Вы, полуденная, полуночная, денная, ночная, утренна, вечеровая, вы куды пошли? «Мы пошли ко рабу Божьму ко младеню играть, щыкотать и не давать спать.» Я отказываю денную, ночную, утранны, вечеровую, полуденную, полуночную полуночницю, вы не ходіте ко младеню играть, щыкотать и не давать спать. Ходіте, іграіте и щыкоціте, я отказываю вас в погрэб диктяной лапкой, там найдіте вышы плецём и красивее лицём. От нашего младеня Исуса Христа клячю и Богородици замок. Во веки векоф. Аминь. — *Село Красное*.

51. (На воду говоря, эту воду пропустить через дверные петли и этой водой окатить младенца.) Возьми и унеси нероженого, некрещеного, не тронь, не шевели нашего роженого и крещеного. Век пóвику, отныйи дóвику. Аминь. — *Враниковское*.

52. [Мальчику кладут под зыбку топор и клин, а девочке прялку и веретено.] Вот тебе, ночной рык, дённой рык, полуночной рык и полудённой рык и утренной рык и вицернёй рык, и от тебе клин и топор [прялка и веретёшко], и ходи и тёшы [приди] день и ночь и не задевай раба Божья младеня не днём, не ночью и не в какую пору и не в какое время, и вики пóвики, отыни дóвики. Аминь. — *Почозеро*.

53. [Моют ребенка.] Я, раба Божья, у раба Божья младеня отмываю, отфастываю и отказываю безсоньё, беззугомоньё дённо, полудённо, ночью, полуночно. Ночная ночница, дённая денница, ночью, полуночна, дённа, полудённа, не трош, не беспокой раба Божья младеня ни по утру по солнышку, вициру по мисицу и по цястым мелким звездоцкам! И отмываю, отфастываю, отказываю, поди биссоньё, биззугомоньё, в чисто полё, там ти кровать тисова и перина пухова и мягко зголовьё и тёпло одияло, там тебе место, там ти прикрасно. Во веки векоф. Аминь. — *Колодозеро*.

54. [Выносят ребенка «под потоку» на северной стороне избы во время утренней или вечерней зари.] Утренняя зоря Мария, вецерна Маремьяна, твоё дитя плацё, гулеть хоцё, а моё дитя плацё, спать хоцё. [Три раза.] — *Колодозеро*.

55. [Женщина стоит с ребенком за порогом и втыкает в дверь три лучинки и нож вверх острием, а другая через порог спрашивает.] — Цёго ты делаеш над младенём? — Я, раба Божья, у этого младеня отбиваю и отжыгаю и отсикаю ночь-ноё биссоноё и дённоё и полуночьноё и полудённоё и цясовоё, полуцясовоё и минутноё, полуминутноё, от сёго цясу до виньця, и от виньця до коньця и до гробовой доски. Аминь. — *Колодозеро*.

56. [Ребенка выносят «на зори» и, поклоняясь, приговаривают.] Зоря, зорница, красна девица, утрення зоря. Ульяна вицёрная Маремьяна, сойми и возьми с рабого Божья Ивана ночьюной воп и ночьюной рык, дай сон и рос и велику Божью милось. — *Ундозеро*.

57. *Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь, выду из двирей двирьми, из ворот в ворота, выду в цисто полё, в широко роздольё, и покорюси и помолюси самой Матушки Присвятой Богородици: Ай жо ты, Матушка Присвята Богородиця, нареди своих верных слуг за тридивить поль, за тридивить морь, за тридивить озёр, и там этого биссонья ждут, обжыдают и ночью со свецямы и днём с пирогамы и со свежыма рыбама и ж жареныма. Отныни вовики викоф, повики. Аминь.* — *Салмозеро*.

58. [На воду, которая была пропущена три раза через банную трубу.] Ночьнуха, ты ночьнуха, и ночьюная щокотуха, и не тронь и не щокоци раба Божья [имя], и щокоци ты над дымным окошком и нат кудрявыи цядом, я тибя защокоцю с родом и с племенем со твоим, вики пóвики, отныни дóвики. Аминь. — *Враниковское*.

59. Стану благословесь, пойду перекрестесь, выду в цисто полё. Господи Исусе Христе, сына Божий, помилуй миня грешную. Ноцнуха, ты ноцнуха, ноцная щокотуха, щокочичи над дымным окошком, Нат кудрявым цядом, ни тронь, ни шевели младеня. Ноцнуха, ты ноцнуха, ноцная щокотуха, щокочичи над дымным окошком, нат кудрявым цядом, я тибя защокочю с родом и с племенем с твоим, ни тронь и не шевели моёго младенця. Ноцнуха... моёго младеня. Ныни по́вику, отныни до́вику. На мои слова клюць и замок. Аминь. [По поводу количества ноцнух сказано, что «их много, есь вецерюха и утрениця, полуноцница, дённуха».] — *Враниковское*.

60. (Выти надо с робёнком на улицу на зори.) Зоря Дарья, друга Марья, зоря зориця, красная девиця, возьми у младеня [имя] крици, плаци и прици, призоры, лихие оговоры, дённой рык, ноцной вопь, ноцнуху и щокотуху и полуноцницу попогласку и полоротку, и сниси ты, зориця, за синёе морё, там есь змииноё горло, сожрут и сожгут. Зориця, дай моёму младеню сну и спокою, и спал бы он по ранним зорям и по частым звездам и днём по красному солнышку, ночью по светлому ми-сицю, по утру по утряной зори, в вицерях по вицерней зори и по все по двадцать чётыри чяса, и вовеки. Аминь. — *Кенозеро*.

### Болезнь ребенка

61. (Когда робёнок не заможо, говоря трожда.) Стану, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из избы дверьми, из двора воротами, выду в цистое полё, в цистом поли литаё птиця железной нос, уносит птиця железной нос у раба Божья у младеня уроки и призоры, людские оговоры, баеную нецись, литуцей огонь, родительску думу биздильную. Век по́вику, отныни до́вику. Аминь. — *Река Кена*.

62. Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из дверей дверьми, из ворот воротами, выду в цисто полё, в цистом поли на дороги стоит стар смулевой пень. Кто можо

выколоть из этого пня тридивить нош смоля, и кто из этого смоля можот выкурить тридивить ведёр смолы, и кто ети можо выпить тридивить ведёр смолы, и тот можо раба Божья младеня оговорить и оклеветить. Нихто не можо выколоть тридивить нош смоля, нихто не можо выкурить тридивить ведёр смолы, нихто не можо раба Божья младеня оговорить и оклеветить. Век по́вику, отныни до́вику. Аминь. — *Враниковское*.

63. [Черпая воды на реке.] Зоря Марья, друга Дарья, утренна зоря Марья, вецерна Маремьяна, зимля мать, отець нёбо, цярь морьской, поп водянной, водянной батюшко, водянная матушка и малинькии детушки, я прошу водушки не для ради хитрости, не для ради мудрости, а ради великой Божьей милости рабу Божью для здоровья. — *Колодозеро*.

64. Стану я, раб Божэй, благословесь и пойду перекрестесь, выду я в цистое полё, в цистом поли Окиян морё, в этом мори щука, и у этой щуки зубы золезны, други оловянны, третьи медны. Заедаю, загрызаю у младеня пуповую грыжу и мудовую грыжу, и сердецну грыжу, и ноцную, и полуноцную, ушную и глазную, и синю и зелёну, и красну, и сорок едину грыжу, зубами загрызу и словами заговорю, и слиной заплаю, и пятой затопцю, от рождения до винценя и жизни до сконценя. — *Почозеро*.

65. [На вино.] Стану я, раб Божэй, благословесь, пойду перекрестесь из двирей в двири, из ворот в ворота, выду я в цистое полё. В цистом поли тикё Тюрьдина рика, и по той Тюрьдины рики плывё супротив воды щука жылезна, и жрё, пожырат всекии вещи. Ай жо ты, щука жылезна, не жри, не пожырай всеких вещей, поди жри и пожырай у раба Божля младеня пуповую грыжу, становую грыжу и сердецную грыжу и три и две со единую грыжу и все двинацать грыж, штобы не болили и не щимили. Век по́вику, отосни до́вику, во вики ви-коф. Аминь. — *Колдозеро*.



66. [На щекотку. Пятками больного ребенка дотрагиваются до воронца и печки.] Щокотка, не щокоци, по улки не ходи, в окошко не гляди, младеня не буди, не буди ты ёго и не гнети ты ёго, не шипли ты ёго, поди ты, щокотка, в лес на болота, броди ты, щокотка, в лисях по болоту, пей ты, щокотка, болотную воду, вот тебе, щокотка, тут тебе роботка, до моёго тебе младеня дела нет. Пусь мой младно спит день по солнышку, ночь по мисецю, по утренней зори, по вечерной, по всем цясам, по всем минутам. Аминь. — *Корбозеро*.

### Отлучат ребенка от груди

67. [Мать кормит ребенка через порог и говорит.] Я тибя пососела и покормела, а ты нонеце миня пой и корми; ты миня не знаёш, я тибя не знаю. Иди на свои хлебы. [После этого заворяется дверь, а мать остается за дверью.] — *Почозеро*.

68. Вёсна, ты вёсна, сияё вёсна, как ты зганиваш, вёсна, с крутых гор снежоцьки перистые, так и згони с озёр тонь круто и скоро ледоцьки ярые, так згони тоску и круцину с раба Божья из белого лица, ис цистого серця, штобы не тосковал по матириной титоцьки, по молоцьки и по вымицьки. Аминь. — *Почозеро*.

### Кровотечение

69. Господи Божэ, благослови. Пойду я, раба [имя] из дверей во двери, из ворот в ворота, в цисто полё, в цистом поли стоит межына, у этой межыны стоит прут, этот прут я резала. Кора как не отставаёт, так бы и у раба [имя] руда ставала, крепко, плотно, во веки векоф. Аминь, аминь. Как клюци не кипят, так бы у раба [имя] руда не кипела. — *Село Красное*.

70. Иидё цярь на кони, визё мёртвого чёловека, у мёртвого чёловека ни руды, ни щипоты, ни опухоли. Так ба у раба Божьяго [имя] ни руды, ни щипоты, ни опухоли. — *Река Онега*.

71. Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из избы дверьми, из дверей в ворота, выду я в чистое полё, пой-

ду по пути по дороги, погляжу в окиян, синёе морё, там лежыт сер горючъ каминь, на том каменю сидит мудр муж, он сам ветрян, у ёго есь медны иглы и медны нитки, медныма иглами зашиваё, медныма нитками затягиваё от кости булезни, от тела щипоты. — *Река Онега.*

72. Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из избы дверьми и из двора воротами и пойду по пути по дороги, и на пути на дороги стоит каменной мост, по каменному мосту идё Мать Пресвятая Богородица и во правой руки нисё Исуса Христа, а во левой руки каменной посох; она и нисёт шолкову нитоцьку и булатню иголоцьку. Она Исуса Христа раны умывала и зашивала, мясо с мясом, тело с телом, кожу с кожей, и крофь останавлиала. И так я молюсе и корюсе, Мать Пресвятая Богородица, тебе, мне пособи и помощи у раба Божья установить крофь и руда, штобы не дало ни щипоты, ни боли, ни руды, ни крови. Мои слова тверды и крепки и плотны. Исуса Христа кляюць и Богородицин замок. — *Село Красное.*

73. Стану я, раб Божэй Иван, благословесь, пойду перекрестесь из дверей в двери, из ворот в ворота, выду в цисто полё, стану под восточную сторону. Ис под восточной стороны по пути дороги бижыт конь карь, сей человек стар, дёржыт он острую саблю и россикаёт белой камень. В белом камни воды нет, и в мёртвом тили руды нет, так бы у раба Божья [имя] не была ни щипота, ни ломота, ни болета, ни опухоль, ни скорбь, ни болезнь великая. В три дни, в три часу, во веки веком. Аминь. — *Враниковское.*

74. Стану я, благословесь, пойду я перекрестесь из дверей в двери, из ворот в ворота, выду я в цистое полё, выду на путь дорошку широкую, стрицю самого Исуса Христа, Сына Божья. Шол Исус Христос и нёс в руках востру саблю и ура-нил Он сам себе по белой руки. Не слышал Он сам себе ни скорби, ни булезни, ни щипоты и не опухоли, ни бурой кро-

ви и не горецѣй и раны, и веки по́веку. Аминь [три раза]. — *Река Кена.*

75. Стану раб Божѣй, благословесь, выду перекрестесь из дверей во двери, выду в цисто полѣ, в цистом поли сер камень, на сером каменю сидит красна девица, с вострым ножом. Ета красна девица ударит вострым ножом, и не будѣт и ни крови и ни руды и ни щипоты у раба у Божья (трожда плюнуть). — *Река Кена.*

76. Стану я, раб Божѣй, благословесь, пойду перекрестесь, выду в цисто полѣ. В цистом поли на путе на дороги ји' дѣ Адам на коне, визѣ мѣртвое тело в тороку. У этого мѣртваго тела нет ни крови, ни щипоты. Так бы и у меня, раба Божья, не было ни крови, ни щипоты. Век по́вику, отыни до́вику. Аминь. — *Враниковское.*

77. Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь, выду в цисто полѣ, на путь на дорогу. По той пути по дороги идѣт Пресвятая Богородиця, нисѣт святую воду, крофь оммыват, щипоту унимат, белым полотенцѣм крофь оптират. Крофь постановлеѣ и щипоту унимаѣ, рану заживлеѣ. Во имя Отца и Сына а Святого Духа. Аминь. — *Враниковское.*

78. Стану я, раб Божѣй, благословесь, пойду я перекрестесь из двирей дверьми, выду я в цисто полѣ, погляжу на востощню сторону. На востощнѣй стороны всекии жыдовья колья тесали, истинного Христа кололи, пинали, всекии раны давали. У истинного Христа не крофь не бижала, ни щипота и ни грыжа. Так жо бы у раба Божья [имя] крофь не бижала, ни щипота и ни грыжа. — *Ундозеро.*

79. Стану я, раб [имя], перекрещуси, выду я из избы дверями, из двора воротами, выду в цисто полѣ, в востощнюю сторону, к Окияну морю. У Окияна моря стояло кипарисное древо, где жыды, жыдища Христа роспинали. У Его крофь не тѣкла, рана не болела, и кось не щипела, во веки веками. Аминь. На

Амини сам Сус Христос и сама Цариця Нибесная. Господним Духом, железным тылом, будьти, мои слова, крепки, крипци булатнёго ножа. — *Ундозеро*.

80. Иидё ангел на кони, сикёт и рубит мёртвое тело и серой каминь, в мертвом тили души нет, в камни воды нет, так у раба Божья руды нет. Век по́веку. Аминь. — *Ундозеро*.

81. Господи, благослови, свет храброй Егорий, научи миня добрых слов говорить, щипоту и ураз уговаривать! Около синёго, сольного моря јиздит бел человек, под им конь белой, дёржыт в руках копьё и булат. Приехал с копьём и булатом, ударил белой каминь, из суха каминя воды нет, из суха дерева воды нет, у такого-то раба руды нет. — *Ундозеро*.

82. Ехала баба по рики, дёржала палку в руки, палкой помахивала, крофь заговаривала. Веки повеки, отныни до́веки. Аминь. — *Почозеро*.

83. Баба шла, собаку вёла, собака запнулась, и крофь заткнулась у раба Божья. Веки по́веки. Аминь, аминь, аминь. — *Почозеро*.

84. Куриця тяпá, по улици брёла, куриця запнулась, и крофь заткнулась у раба Божья. Веки по́веки. Аминь. — *Почозеро*.

85. Куриця бежала, бежала, запнулась, крофь заткнулась. — *Село Красное*.

86. Возьму, раба Божья, булатнюю иголку и шолковую нитку, зашью у раба Божья эту рану булатнёй иголкой, шолковой ниткой, штобы тело не болело и кости не щимили и крофь не канула. Прилители серые гуси, утащили булатнюю иголку и шолковую нитку. Ключь и замок моим словам. — *Почозеро*.

87. Стану я, раб Божэй, благословесь, пойду я перекрестесь из дверей дверьмы, из ворот воротами, по пути по дороги, в цисто полё, в цистом поли синё морё, в синём мори биллатарь

каминь, на этом камини сидит старой старець, тоцит свою вострую саблю. Испод этого латаря каминя тикё рика кровеная. Этот старой стариць јидёт по этой рики и сикёт и рубит мёртвыи тилиса. С этих тилёс кроф не тикёт и не канёт, так у раба Божья кроф станёт. Этым словам и дилам есь ключь и замок, положу я ключь и замок в Окиан морё, под биллатарь каминь. Во веки векоф. Аминь. — *Колодозеро*.

88. Восстану, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из двирей в двири, из ворот в ворота, с ножом, с топором, с пилой, долотом, г белому каминю<sup>4</sup>, этот каминь роспилю и россику и роздроблю и роздолочю. От ёго не идё ни кроф, не руда, ни в косьях щипота; так бы у раба Божья не шла ни кроф и не руда и ни в косьях щипота, от рожения до винценция, от винценция до жизни конценция. Аминь моим словам. — *Колодозеро*.

89. Стану я благословесь, пойду перекрестесь, выду я в цистое полё. По цистому полю, по широкой дороги бижит конь карь, на ём сидит седок стар. Ты, руда, стань. Во имя... Духа. Аминь. — *Водлозеро*.

90. Стану, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из дверей в двири, из ворот в ворота, выду в цисто полё. По цистым полям, по зилёным лугам јидё баба по рики, визёт мёртвого цёловека. Из мертвого нет ни крови, ни руды, ни щипоты, так бы у раба Божья не было ни крови, ни руды ни щипоты. — *Почозеро*.

91. Конь карь сам пал, нет ни раны, ни руды, ни болезни, ни щипоты, так бы у раба Божья не была ни рана, ни руда, ни болезнь, ни щипота, во веки векоф. Аминь. Господи Божэ, благослови раба Божья добрых слов говорити для всеких притц, призоров, для витряных переломов, для переполохов, для от-

<sup>4</sup> В вариантах вместо белого камня встречаются сухое дерево и мертвое тело.

цёвых дум и для матириных и для своих дум, имя рек. Во веки векоф. Аминь. — *Почозеро*.

92. Стану я, раб Божэй, благословесь и пойду перекрестесь и выду из ворот в ворота, в цисто полё, в широко роздольё. И стоит Окиян морё, в Окияни мори Окиян каминь, и в Окияни камини выросло три тристинки. И возьму я эти три тристинки в белы руци и стану бить по Окияну каминю. У Окияна каминя нет ни крови, ни руды и не щипоты, так штобы у раба Божья не было ни крови, ни руды, ни щипоты. Аминь моим словам. — *Почозеро*.

93. Я, раб Божэй, выстал благословесь, пошел благословесь и перекрестилсы, матерью прощон, отцём благословлён, вышел в цистое полё, в цистом поли тикё цёрная рика. По этой рики јидё зарезанной муж. У этого мужа нету ни руды и не щипоты. Замок в стену, а клюць в морё, отыни до́веку, аминь по́веку. — *Кенозеро*.

94. Как истиной Христос пошел на распятие, ни боялсэ Ён ни щокоты, ни ломоты, и ни пустил ис сибя руды, так бы раб Божэй не боялсэ ни щокоты, ни ломоты, и ни пустил ис сибя руды. Веки по́веки, отыни до́веки. Аминь. — *Враниковское*.

95. Раб Божэй [имя] у рабой Божьей [имя] кровь заговариваю, кровь заговариваю. Стань, крофь и руда, поджыльня щипота! Век по́веку, отыни до́веку. Аминь — *Кенозеро*.

96. Стану я, раб Божэй, благословесь, пойду я перекрестесь, выду из ызбы дверами, из двора воротами, выду я в цистое полё. Там стоит дуп сухо древо, на этом дубу сухом древи сидит птиця, цёрной ворон, и дёржыт в зубах иглу булатную и нитку шолкову, и зашываёт и затягаёт кожу с кожей, мясо с мясом, сустаф с суставом. Как от этого дуба кора не отпадёт, так бы не было у раба Божья не руды и не щипоты, не кровавой раны. Вовеки, аминь. — *Кенозеро*.

97. Стану я благословесь, пойду я перекрестесь из избы дверьми, из синей синьми, из двора воротами, выду я в цистое полё. В цистом поли жыдовья колья тесали, Христа кололи, пинали, всекии раны придавали. У света у истинного Христа крофь и руда ни бижала, ни щипота, ни грыжа не брала; так жо бы у раба [имя] крофь и руда не бижала и не щипота, ни грыжа не брала, не на вётху, не на нофцу, не на мёжах, не на всех на четьрёх четвертях. Пусь мои слова востре булатнёго ножа, пусь моим словам ключь и замок, во веки векоф. Аминь. — *Ундозеро*.

98. Едёт ангел на коне, визёт саблю на голе, хочёт сичь мёртвое тело. В мёртвом тили нет ни крови, ни воды, ни опухоли, ни щипоты; так бы у раба Божья человека не было бы ни крови, ни воды ни опухоли, ни щипоты, во веки векоф. Аминь — *Село Красное*.

99. Стану благословесь, пойду перекрестесь из избы дивирямы, ис синей воротамы в цистое полё, в цистом поли стоит щелья [«скала»], На щельи дивиця, золотые пяла, шолковые нитки, и шьёт, пошываёт, кровавы раны зашиваёт, кроф и щипоту устанавливает. Жидё в мори царь, под им конь стар, ты, руда, стань! Колько в камини воды, только в мёртвом руды. Во веки векоф. Аминь — *Водлозеро*.

100. Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из ызбы дверями, из ворот воротами, выду я в цисто полё. В цистом поли Окиян синё морё, в Окияни синём мори бел остроф, на билу острову Лип камень, на Липу камению сидит Олёна царевна, шьёт, пошываёт иголкой безушкой, ниткой шолковой, зашивают и затягат свежую рану и становится горящую крофь, унимат щипоту и болезнь. Литит из-за синёго моря орёл, потфатил иголку бизушку, понёс цирес синёе морё, обронил в синёе морё, потфатили морьские раки, унесли в морьскую поцинку, зашивать и затягать свежую рану, становить горящую крофь, унимать щипоту и болезнь у раба Божья, отныни пóвики. Аминь. — *Корбозеро*.

101. Стану я, раб Божэй, благословесь, пойду перекрестесь, выду в цистое полё, в цистом поли синё морё, в синём мори дикой остроф, в диком острову синёй каминь, на синём камини сидит красна дивиця, дёржит в руках золотую иглу, дергиват шолковую нитку, зашивают, замыват у раба Божья кожу с кожей, жылу ж жылой, кось с косью. Ты, руда, стань, кось, не боли, щипота, не боли! (три раза). — *Салмозеро*.

102. Стану я благословесь, пойду перекрестесь из дверей во двери, из ворот в ворота, в цистое полё, в широко роздольё. В цистом поли, в широком роздольи тикё рицька Выстрая, в этой рицьки Выстрой лежыт синёй камишок, на этом камишку сидит мать Присвятая Богородиця. Она зашивают кожу с кожей и жылу ж жылой и кось с косью, и она зашивают и затегиват, штобы кровь ни бижала и щипота не щипела у раба Божья. — *Ундозеро*.

103. Пойду я в цистое полё, в цистом поли тикё рицька, на этой рицьки каминь, на этом каминю Прицистая Мать Богородиця. Я молюси и корюси. Матушка Присвятая Богородиця, дай мне шолкову нитку и золоту иголку зашить и заговорить у раба Божья кроваву рану. — *Ундозеро*.

104. Стану, раб Божэй, благословесь, пойду перекрестесь в чистое полё, в широко роздольё. В чистом поли, в широком роздольи есь ричька быстрая, в той ричьки быстрой есь синей камишок, на синем камишку сидит Причистая Матушка Богородица. Она зашивают, уговарива шолковой нитоцькой, булатнёй иголоцькой. Я прихожу к Матушки Марии. Матушка Мария, и дай мне шолкову нитку и булатню иголоцьку зашить и уговорить у раба Божья на белом тили, штобы у этого челоуицька никогда не шла матушка крофь из бела тела, не знал бы он никакой устали, ни пристали. — *Ундозеро*.

105. Восподи Боже, благослови! Стала я благословесь, пошла я перекрестесь, пошла я и'з-ызбы дверьми, из ворот



воротами, вышла я в цистое полё, пришла я к синему морю. На синем мори стоит остроф, на етом острове лежыт камень дрегучий (?), на этом каменю сидят три дивици, зашывают кровавы раны. Остойси, моя рана, ни велика, ни мала, с наи, гольные уши, штобы дух не прошол. Будьте, мои слова, крепки и ёмки — отыни до веку! Аминь. — *Село Красное.*

106. (Уразны слова.) Стану я благословесь, пойду перекрестесь, выду в цистое полё. В цистом поли синее морё, в синим мори синий каминь; стоит там Соборня церковь. У этой церкви есь ключи крепки, замки плотны на щипоту и на ломоту, штобы ни щимило и не болело у рабы Божьей, век по́вику, отыни до́вику. Аминь. — *Враниковское.*

### Укушение змеи

107. (Говорить над водой и пересикать ножыком на крест.) Стану я, раб Божэй, благословесь, пойду перекрестесь, выду я в цистое полё. В цистом поли есь старое мижыщо, старое мижыщо, старое мижыщо, в старом мижыщи [три раза] е лютое гнездыщо [три раза], в цистом гнездыщи [три раза] е лютое змиищо [три раза]. Мои слова зляе жлала и жыгала [три раза]: заговариваю у раба Божья клёф и близзну и змииную рану [три раза]. Во Киеви намотроф (?), и заговариваю у раба Божья на век по́веку, во веки. Аминь. — *Кенозеро.*

108. [На воду в медной посуде.] Святые Егорий Храбрый, и спаси, сохрани раба Божья ото всех от двенатцети змий, и от серой, от белой, от красной, от синей, от чёрной, от травянной, от водяной, от земляной и от лётуцей и от ходуцей, от хлевной, от дворовой (трожда). — *Кенозеро.*

109. Стану я благословесь, пойду перекрестесь, выду я в цистое полё. В цистом поли под восточной стороной анделы и арханделы, сама Мать Присвятая Богородица, Олёксандр Киньской и Невской и Ошевеноской. Я вам покорюсе и помолюсе, научити миня добрых слов говорить, змия заговаривать,

сала зажимать. В Киеви змея и в Пещоры змей, у змея в мори, а у миня в роти вода. Отыни до веку. Ключь и замок моим словам. Аминь. — *Почозеро*.

110. (Взеть зубами от ивы лыка, а из байны дресвяной каминь, и штобы на пальци было серебряное кольцо, и натереть больное место у скотины.) От ив лыка, от каминя искра, от серебра цистота, от сия животинки [по шерсти] опухоль. Гад домовой, гад дворовой, гад уличной, все три гада, полетите за синё морё к цярю Санталу, у цяря Сантала всех рыб нажарено, и щук напечено, наварёно: пейте, еште и лопаите, тресните! — *Кенозеро*.

111. [На воду, которой потом промывают укушенное место.] Стану я, раб Божэй, благословесь, пойду перекрестесь из дверей в двери, из ворот в ворота, выду в чистое полё. В чистом поли Окиян морё, в Окияни мори гадовищо, жыгалищо, мидиница и золизиница и змий и змия в мори, у них вода в роти, не могли не пушить и не палить ни камня, ни моря, ни железа. И так мою милую скотинку [по шерсти] не могли не пушить и не палить и вперёт опухоли не дать, век и по веку, отныни до веку. Моим словам ключь и замок. Аминь, аминь, аминь. Моим словам ключь и замок. Аминь. — *Враниковское*.

### **Зубная боль**

112. Восподи Божэ, благослови. Стану я благословесь, пойду перекрестесь к чистому озерку. У этого озера стоит куст, у этого куста стоит каминь, ис-под этого каминя выскочит щука. Я спрошу у тебя, щука, щука, у тебя зубы не болят ни утреннюю зорю, ни вечернюю пору, ни полуденную. Так бы у раба у Ивана зубы не булили ни утреннюю зорю, ни вечернюю пору, ни полуденную. На етом каминю ни держутса ни вода, ни земля, ни растёт ни муравая трава, и так бы у раба у Ивана не держилась эта болесь ни утреннюю зорю, ни вечернюю, ни полуденную. Амин, амин. — *Село Красное*.

113. Стану я благословесь, пойду перекрестесь из избы дверьми, из двора воротами по пути по дороги. На пути на дороги лежыт стар старицёк, сто тритцетъ лет на одном боку. Я спрошу етого старицёка: Стар старицёк, ты лежыш сто тритцетъ лет на одном боку, я спрошу тя, молюсе и корюсе, баливали ли у тя зубы и скулы и действия (?). Он отвицяё: «У миня век не баливали зубы и скулы и действия.» Я вам молюсе, так бы у миня, раба Божья, штобы ни болили у миня зубы и скулы и действия, штобы ни шывило. Отныни и до века и векоф. Аминь. — *Село Красное.*

114. У Адама да у Евги зубы не болят, не тоснут, и у меня у раба Божья и не болите и не тосните днём по солнышку, и ночью по мисицю, и утряной порой и вечернёй зорёй, и аминь (трожда). — *Река Кена.*

115. Стану я, раб Божэй, благословесь, пойду перекрестесь, выду в цисто полё. В цистом поли на путе на дороги јидё Адам на коне, визё мёртвое тело в тороку. У етого мёртвого тела щоки не пухнут, и зубы не болят, так бы и у тебя, раб Божэй, щоки не пухнули и зубы не болили, век по́вику, отыни до́вику. Аминь. — *Враниковское.*

116. Стану я, раб Божэй, благословесь, пойду перекрестесь из избы дверьми, из ворот воротами, выду я в цистоё полё. Выкаталсы ясной мисецъ из-за тёмного лесу, из-за высоких гор. Я спрошу у ясного мисиця: Не болят ли у тя зубы, не щемит ли алакоф? «Нет, говорит, не боля зубы, не щемит алакоф». Так жо у моёго младенця не болити, зубы, не щеми алакоф [три раза]. — *Ундозеро.*

117. Стану... В цистом поли мне стрититси раб Божэй Филатей. Спрошу я раба Божья Филатия: Не боля ли зубы, не щемит ли алакоф? «Нет, говорит... [Кончается так же, как и предыдущий.] — *Ундозеро.*

118. Мисиць ты, мисиць, молодой ты мисиць, выкатилсы, мисиць, из-за крутых гор, из-за тёмных лес, стритил ты, мисиць,

первого человека Адамья. У Адамья зубы не болили никогда, ни зимой, ни летом, ни кутни, ни передни, ни середни. Также бы у раба Божья зубы не болили, ни кутни, ни передни, ни середни. — *Ундозеро*.

119. (На мисець выходя и смотря на ёго.) Каин убил первого человека Абеля. У ёго зубы не болили и кось не щипела, во веки веками. Аминь. На амини сам Сус Христос и сама Царица Нибесная, Господним Духом, железным тылом. Будьти, мои слова, крепки, крипце булатнёго ножа. — *Ундозеро*.

120. [На соль или сахар.] Мисиць, ты мисиць, катилсы по всей Расии и видел ты, мисиць, и живых и мёртвых. У мёртвого зуби не болили и не щемили, и зубнии черви не точили. Так бы у раба Божья зубы не болили и не щемили и зуби, черви не точили. Вики póвики, отыни дóвики. Аминь. — *Почозеро*.

121. Мисець, ты мисець, млад ты полунощной, ходиш ты, мисець, по всей земли и много ты видиш живых и мёртвых, и у мёртвого не болят зубы и не щемя щоки и не точит червь зубная. И так бы у раба Божья не болили зубы ни щемили щоки и не точила червь зубная, ни днем и не ночью, ни поу-тру, ни вечером и ни в какой цяс и ни в каку минуту [три раза]. Аминь. — *Почозеро*.

122. Выстану благословесь, пойду перекрестесь из двирей в двири, из ворот в ворота, в цистое полё, пойду по цистому полю, приду к синёму морю. В синем мори лежыт белой каминь, на этом каменю мёртвые тила сикут и рубя. У их зубы не боля и не щемя ни поутру и ни днём и не вечером и не ночью. Так бы у раба Божья зубы не болили, не щемили, ни поутру и ни днём и не вечером и не ночью, отныни до века. Аминь моим словам. — *Колодозеро*.

123. [На луковицу или на соль.] Стану, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из двирей в двири, из ворот

в ворота, по пути по дороги в цистое полё. И стрицю я двух братоф и двух Фефилатоф, и помолюси я и покорюси я: Ай жо ви, два брата и два Фефилата, и ходите вы по всем землям и по всем сторонам, и сходите вы на онной свет к Онтипу г зубному. Как у мёртвого зубы не боля и кожи не тёнё и кости не ломит, так бы у раба Божья зубы не болили, кожи не тянуло и кости не ломило, отыни и до веку век по веку, от рождения и до крещения и от крещения и до винценция и от винценция до конценция, вовеки векоф. Аминь. — *Колодозеро*.

124. [На соль, сахар или луковицу.] Матушка Присвятая Богородиця, жона мироносниця, заложаша, замыкаша золоты клаючи. Так замкни и заложу зубную болесь, штобы зубы не болили и щоки ни щемили у раба Божья, во веки векоф. Аминь. — *Колодозеро*.

125. Выстану благословесь, пойду перекрестесь, выду в цисто полё, пойду по пути по дороги. Идё мертвецъ по дороги. «Што у тя, мертвецъ, болит, в роти зубы не боля-ли?» — «Ништо у мя не болит, и в роти зубы не боля.» Так бы у раба Божья в роти зубы не болили, век и пóвики викоф. Аминь. — *Салмозеро*.

126. [На вино или сахар.] Стану я благословесь, пойду перекрестесь, отцём прощона, матушкой благословлена, на добры дела поучена. Заговариваю, раба Божья, у раба Божья зубную скорбень и болезень, штобы эта зубная скорбень и болезень не тронула и не вередила никакой бы жылы и никакой бы кости и не зубных кореньёф. Тут Окиян морё, в Окиян мори Окиян остроф, в Окиян острову Окиян каминь, и конь крепок и ёмок, и тонь бы крепки и ёмки мои слова бы были рабу Божью. Век повеку, отныни и довеку. Аминь, Господь. — *Водлозеро*.

127. Стану я благословесь, пойду я перекрестесь, отцём благословлёна, матерью прощона, выду я в цисто полё, в шыроко роздольё. В цистом поли јидё сам Исус Христос и с Ма-

тушкой Присвятой Богородицей и ж жоной Мироносицей, и припадат к матушки сырой земли и спрашивают свет истинной Христос у мёртвых косьёф, не боля ли суставы и ни скумнут ли косье. Отвищают мертвым косьё: «Не боля суставы и не скумнут косьё и притця, призор никогда не живе». Так жо у раба Божья не болили бы зубы, не скумнули бы косьё. Во имя... — *Корбозеро*.

128. Стану я, раб Божэй, благословесь, пойду благословесь и перекрестесь, матерью прощон, отцём благословён, на добры дела. Пошел из дверей дверьми, из ворот воротами и вышел в цистое полё. В цистом поли Екиян морё, в Екияни мори Екиян камень, на этом камению Екиян остроф, на этом острове стоит Давыдов дом. Под этим домом много похоронено мёртвых мертвецёф, у этих мертвицёф ни боля зубы, ни щема щоки. И так бы там у раба Божья не болили бы зубы, не щемили бы щоки. Ключь, ключь, камень, плотно замкнуто, крепко заложено, мои слова, отыни и довеку и аминь повеку. — *Кенозеро*.

129. (На соль, и солью нашоркать зуб. Три разá говоря.) Мисець новець и в земли мертвець и камень нутрець, когда эты три вещи вместо сойдутсе, тогда у раба Божья зубы розгниются. Этым трём вещам в ми'стях не бывать, у раба Божья зубам не баливать. Вики по́вики, отныни до́вики. Аминь. — *Враниковское*.

130. Стану я благословесь, пойду перекрестесь, выду я и'з-избы дверями, из двора воротами, и вижу я Адама и Обрама; у их зубы не болили и щоки не щемили. Так бы у раба Божья и зубы не болили и щоки не болили, на век по́веку, отнынь до́веку, вовеки. Аминь. — *Кенозеро*.

131. «Каин и Авель, братья родные, были вы на онном свете, виделили вы там покойных?» — «Видили мы покойных, все покойны лежат, все покойны лежат, ни болят у их зубы и алака, ни болят у их зубы и алака, ни щемит у их косья, ни ще-

мит у их косья, до страшного суда, до второго пришествия, во век векоф. Аминь.» — *Село Красное*<sup>5</sup>.

132. Мисець ты, мисець, молодой ты мисець, выкаталсы ты, мисець, из-за темных лисоф, из-за высоких гор, увидал ты, мисець, первой человек Адам. У человека Адама щоки не болили, в щоках зубы не щимили, не переднии, ни середнии и не кореннии и не какие. Так жо у раба [имя] щоки не болили, в щоках зубы не щемили, не переднии, не середнии, не коренные и не какии. Пусь мои слова востре булатнёго ножа, пусь моим словам клюць и замок, во веки векоф. Аминь. — *Ундозеро*.

133. Стану я, раб Божэй, благословесь и пойду перекрестесь из дверей в двири и выду в цисто полё и пойду по пути по дороги. И встрицю вёзут мёртвого мертвеця. Мёртвой мертвець, у тя зубы не боля, щоки не щемя и рети'во серцё не ржавиё. Так бы у раба Божья и зубы бы не болили и щоки бы не щемили и ретивó бы серцё не ржавило. Век пóвеку, отныни дóвеку. Аминь. — *Кенозеро*.

### Веред

134. Безымянному палцю имени нет, а у раба Божья на белом, на цистом тили вередам места нет. — *Село Красное*.

135. [Обводят безымянным пальцем кругом.] Безымянному персту имени нет, на тили церию места нет. И сохни, и счехни, и стребни! — *Река Кена*.

136. От угля плот не живё, от камня трава не ростё, в мёртвом тили души нет, безымянному персту имени нет, у раба Божья ни цирию, ни вереду места нет ни на белом тили, ни на ретивом серци. Нынь пóвику, отыни дóвику. Аминь. — *Река Кена*.

<sup>5</sup> По сообщению П.А. Туева.

137. [Безымянным пальцем обводят веред.] Как в ели' сук вене и сохне, так бы у тебя, раба Божья, вяло и сохло, век по́вику отныни до́вику. Аминь. — *Враниковское*.

138. Стану благословесь, пойду перекрестесь, выду я в цистое полё, стану на восток лицём, на запат хрёптом, погляжу под востощну сторону. Под востощной стороной Кем морё, в Коми мори Кем остроф, в Кем острову Кем каминь, на Кем каменю дев муш сидит. У дева мужа тридеветь жон, из девети восемь, из восьми семь, из семи шэсь, ис шести петь, ис пети цётыри, ис цётырэх три, ис трэх две, из двух едная жона. Как эты жоны исцезли и спропали, и так жо бы у раба Божья цирьи и вереды исцезли и спропали, зделалосе бы тело, как кось бела, отыни и до веку, век по веку. Аминь. — *Ундозеро*.

139. [На уголь, которым обводят три раза больное место.] Этот уголь посох и поблэх, у раба Божья этот цирей, верет посох и поблэх и вверх ни подалсы, вики по́вики, отыни по́вики. — *Враниковское*.

140. (Его кругом цертя безымянным перстом.) От камня трава не ростё, от сухого дерева отростилинья нет, в мёртвом тили души нет, у раба Божья вереду места и росту нет. Во имя... Аминь. — *Враниковское*.

### **Банная нечисть**

141. Стану я благословесь, пойду перекрестесь, выду в цистое полё. В цистом поли там есь морё, в мори есь остроф, на острову живё Дий. У этого Дия деветь жон, потом восемь жон, и семь жон, и шэсь жон, и петь жон, и цётыры жоны, три жоны, две жоны, одна жона, ни единая жона. Как эти жоны истизали и помирали, так бы у раба Божья истизал и помирал цёс и свороп и байна нецись. Век повику, отыни до́вику. Аминь. — *Враниковское*.

142. Лёк я, раб Божэй, благословесь, выстал благословесь и пошол перекрестесь, матерью прощон, отцём благослов-



лён, на добры дела, и пошел из дверей дверьми и из ворот в ворота и вышел в цистое полё, и в цистом поли зелен сат, и в этом саду много садоф и виноградоф, и в этом саду ходит петушок, золотой грибишок, маслена головушка, шолкова бородушка, и крыльё золоты, пёрышка серебряны. И ходит ён, клюё и выкляиват и все сады и винограды. Я ёму помолюсь: И ты, питушок, и золотой грибишок, и маслена головушка, шолкова бородушка, и крыльё золоты, и перьё серебряны, и клюеш и выкляиваш сады и винограды, и такжо клюй и выкляивай и цирьи и верьи, цёсы и копосы и баенные нецисти и думы и призоры и цясты мелкие процесенки. Отыни и дóвеку, аминь пóвеку. — *Кенозеро.*

143. Стал я благословесь, пошел я перекрестесь из двирей двирьми, из ворот воротами и вышел в цистое полё. В цистом поли Экиян морё, в Экияни мори Экиян каминь, на этом каменю Экиян остроф, на этом острову живе тридевети жонам муш. Эты тридеветь жон все поцехли и повехли и умерли, и так бы у раба Божья все и цирьи и верьи и цёсы и копосы и баенные нецисти и думы и призоры и витренные переговоры и цястые мелкие процесенки поцехли и повехли и замерли. Ключь, ключь моим словам. Плотно замкнуты и крепко заложоны мои слова, отыни дóвеку. Аминь пóвеку. — *Кенозеро.*

### **Лихорадка, «веснуха»**

144. В гори Горыни стояло кипарисное древо, у этого древа стояли три святыи: первой святой Кузьма Демьян, фторой святой Симён блажен, третий святой Михаил Архандел. На ту гору идут двинацетъ дивиць, простоволосы, бес пояса. Семён блажен спросил: «Куда вы, девици, идёте?» — «Мы идем в мир; которьи заутреню просыпают, обидню прогуливают, тех идём бить, жылья тянуть, косьё ломить, в землю гонить». Симён блажен не возлюбил это, взял по три прута в руки, стал по плечам махать. Они возмолились: «Не бей ты нас; хто эту

молитву узнаёт, по три раз в утри прочитаёт, к тому мы не привяжомси и не прикоснёмси, во веки веками. Аминь.» — *Унд-озеро*.

145. Господи Иисусе Христосе, Сыне Божэй, помилуй меня грешную. Все двенацать сестер, отойдите от раба Божья от Федора проць, а то ножыком сколю и слинами заплаю или глаза пепелом засыплаю и в тюрьму посажу, замком заложу и винтом завинцю. Званы и цестованы, в гось гостити, незваны и нецёстованы, проць отойдити от раба Божья. Ваш детко и правдетко повешаны были к верху в дым ногами, и вам того жо не миновать [три раза]. Аминь. — *Почозеро*.

146. Я, раба Божья, у рабой Божьей жар заговариваю, избной жар, печьной жар и баённой жар и бирёзовой жар и ферёсовой жар и калиновой жар и малиновой жар и сосновой жар, ёловой жар и ото всех от дубьёф, от деревьёф жар. Заговариваю и ломоту и щипоту, опухоль и все притци, призоры и витряны переломы, лихую думу, в буйной головы и в ясных оцях, в цёрных бровях и в руцных локтях и в ножных костях, век по́веку, отыни до́веку. Аминь. — *Кенозеро*.

147. Стану благословесь, пойду перекрестесь, выду я в цистое полё. В цистом поли стоит байна, топлёна жаровыма дровами, сосновыма дровами, ёловыма дровами, дубовыма дровами. В этой байны много пару, жару [фразу проговаривают три раза]. Я этот жар у раба Божья заговариваю, жар ходовой, жар маховой, жар уличной, жар солнечной, жар ветряной, жар байной, жар каменной, жар пламенной, жар избной, жар угольней, жар печьной, жар жаротоцной, жар вольней, из ёго костей, из ёго мозгоф, из жыльёф, из горящей крови, с цёрной пецени, с ретивого серьця, з белого лица, из ёго больнёго места [назвать его], штобы никогда не болело, никогда не щимило, ни на новци мисеця, ни на перекроп мисеця. Аминь. — *Почозеро*.

### Золотуха<sup>6</sup>

148. (Квасу ленеш на уголья и промашош платком пару на ухо.) Стану я благословесь, пойду перекрестесь, отцём прощон, матерью благословлён, выду из избы дверьмы, из синей воротамы, выду я в чисто полё, на стричю Кузьмы и Демьяниа. Серебренники Христовы, пособите и помогите заговорить окаянную золотуху своим булатным ножыком ис правого уха, из левого уха, из ясных оцей, ис цёрных бровей, з белого лица, со всего стану человеческого, колюцю и шумуцю, и не болело бы и не щемело бы всякового времени до мёртвого тела. Во имя... Аминь. — *Водлозеро*.

149. Раб Божэй [имя] у рабой Божьей [имя] закаливаю и заговариваю золотуху в уши от ынины и до ивины, от ывины и до ольшынины, от ольшынины до ребинины и от ребинины до церёмшыны и от церёмшыны до ёлки, от ёлки до сосны, от сосны до кипарисова дерева, от кипарисова дерева до щипицины и до калинины, и закаливаю и заговариваю шум и гром и лом, отыни и до веку. Ключь и замок моим словам. — *Колодозеро*.

150. (Ножыком до печки дотронуться и водить им потом кругом уха; пофукать.) Печка матушка, стоиш ты, сохнёш от соснины, от фересины, от кипарисного дерева, так бы у раба Божья золотуха и колотуха засохла, завяла в ушах, в нозрях, в ясных оцях, в белом лица, в ретивом серци, не гнела бы и не болела, засохла и завяла в ушах, в ноздрях, в ясных оцях, в белом лица, в ретивом серци [три раза]. — *Кенозеро*.

### Усови

151. Восподи, благослови. Стайу благословесь, пойду перекрестесь, отцём прощона, матерью благословлёна, пришла к рабу Божью закаливать и заговаривать у раба Божья усов. Усов ты, усов, не коли раба Божья в бок, а коли его в дыру, так он выпернёт. Вы колите ёго раз, а он вас два, вы ёго колите два,

<sup>6</sup> = болезнь уха.

так он вас три, а вы ёго три, так он вас цётыри, а вы ёго цётыри, так он вас петь, а вы ёго петь, а он вас шэсь... [и т.д. до слов:] а он вас десеть. Во имя... не болело и не щемело, не вередило раба Божья всякого цисла до смёртного цяса. — *Водлозеро*.

### **Желтуха**

152. [Знахарь идет в пустую избу, с выбитыми окнами, один и говорит, обращаясь в большой угол. После обращения надо взять мху из стены, сварить его в воде и напоить больного.] Домовой хозеинушко и домовая хозеюшка, дайте мне мошку не для ради хитрости и не для ради мудрости, а ради великой Господней милости! Как в этом доми нихто не живёт, так бы в моём рабом Божьём никакая боль и ни какая форось не могла в ём жыть, ни днём, ни ночью, и не мутила бы его ни вецеру по мисецу, ни поутру по солнышку, во веки векоф. Аминь. — *Колодозеро*.

### **Жаба**

153. [На воду, которой напоят и помогают больного.] Кузьма и Димьян, науцити миня доброё слово говорить, жаба заговаривать. Жаба, ты, жаба, пойди от раба Божья младеня за мхи и за болота, и за горы, и за виртепы, и за реки, и за озёра, где ка собаки не лают, цёрны вороны не грают, пот пенья и пот коренья! Вики пóвики, отыни дóвики, аминь. — *Почозеро*.

### **Летучий огонь**

154. [Из кремня высекаются искры в лицо больному. Надо, чтобы заговаривающий был первый ребенок своей матери и чтобы он бывал где нибудь за морем.] На мори бывала, солонú воду пивала, огонь засикала. Сику я пользю на здоровьё на великоё. — *Кенозеро*.

### **Падучая болезнь**

155. [Черпая воды на реке.] Матушка рика Моша, дай воды отроку [имя] не ради хитрости, не ради мудрости, а ради доброго здоровья, на веки векоф. — *Село Красное*.

### **Боль спины во время жатвы**

156. (Провести три раза тремя соломинками кругом себя по солнышку и соломенки замкнуть в снопы.) Нива, ты, нива, матушка нива, стоишь ты среди поля чистого, ни боишься ты, матушка, не ветра, не падёры. И ты, раба Божья, не знай не устали, не пристали, не днём, не ночью. — *Ундозеро.*

### **Любовь приворожить**

157. Стала я благословесь, пошла я перекрестись, пошла я из избы дверьми, вышла я в чистое поле. По чистому полю летит огненная стрела. Помолюсь, покорюсь огненной стрелы: «Куды ты полетела?» — «Полетела я в село и села я в село и села я с присёлками.» — Полети ты, огненная стрела, и села и с присёлками, города с пригоротками, полети ты, огненная стрела, в тако-то село, в таку-ту деревню и в такую-то избу, влети ты к такому-то рабу Божью, залети ты к ёму в ретивое сердце и в горечую крофь, розожги, распали! Как рыба без воды, как тело без земли, так бы раб Божёй не мог бы бы не жить и не быть без рабы Божьей незнатомой женщины. Как рыба без воды, как тело без земли, как младень без матки, без маткина молока, так бы раб Божёй не мог без рабы Божьей, ни дни, ни ночи не смог бы ни жить, ни быть, ни дни днествовать, ни цясу цясовать, так раб Божёй без рабы Божьей не мог бы ни нагледиться, ни насмотриться, ни дни, ни ночи. Будьте мои слова, крепки, вики, отныни до веку. Аминь. — *Село Красное.*

158. Стану я благословесь, выстану перекрестись, пойду я из дверей во двери, из ворот в ворота, в чистое поле. В чистом поле стоит озёрко. Почерпну я у этого озёрка водушки и пойду я, раба [имя] с этой водушкой. И пришла я, раба [имя] с водушкой. Стоит престол, у этого престола стоит Присвятая Богородица. И помолюсь я Присвятой Богородице: Мать Присвятая Богородица, пособи и помоги мне свести этих молодых. И у этой Присвятой Богородицы стоит торелка, на этой торелке два золотых еица. Они как эти еица положоны,

так и лежат крепко, плотно, они с места не катаются, так бы жили крепко плотно [имена молодых]. Пойду я, раба Божья, в этот дом благословесь с етой водушкой. Присвятая Богородица, пособи и помоги свести в одно место. Умоются раб и раба этой водушкой, и их сохранит и помилует во всяко время, во всяку минуту и во всякой час, и никто их, этих молодых послы этой воды не можот испортить, во всякой час, во веки векоф. Аминь. [На соль.] Рыба не можот жыть без воды, так бы раб не мог жыть без рабы. Эти слова ёму пойдут в белу груть и белое тело и на ретивое сердце. Не мог бы он, раб, не жыть, ни быть без рабы, всё бы думал по ёй, и крепким снам засыпать, во всякой час, во всяку минуту. Этих я молодых свёла. Аминь. (Три разу.) — *Село Красное.*

159. Стану я, раб Божэй, благословесь, пойду перекрестесь, отцём, матерью благословлёна, на добрые дела наставлёна, выду в цисто полё. Там тикё быстра рицька, на этой рицьки лодоцька золота, друга серебряна. В одной лодоцьки Исус Христос, в другой Пресвятая Богородица, думу думали, совет советовали. Так бы раб Божэй с рабой Божьёй думу думал, совет советовал, век по́вику, отыни до́вику. Аминь. — *Враниковское.*

160. Стану я благословесь, пойду перекрестесь, выду в цистое полё, згляну в восточную сторону. Стоит отненна избушка, огненны стены, огненны окна, кирпичная печь, в этой пеце горят всякие дрова, ёловы и сосновы, рожжыгают и роскаливают. Так бы у раба Божья рожжыгало и роскаливало сердце, штобы не мог без рабы Божьёй ни жыть, ни быть, ни пить, ни јись, ни ноци спать, ни цясу цясовать, ни минуты миновать без рабы Божьёй, век по́вику отыни до́вику. Аминь. — *Враниковское.*

161. Стану я благословесь, пойду я перекрестесь из избы дверьми, ис синей синьми, из ворот воротами, выду я в цистое полё, стану я к востоку хрёптом, на запад лицём. С восточной

стороны в западную летит змей крылатой и огняной. Смолюси и покорюси крылатому змею и спрошу его: «Куда летиш, крылатой змий, огненной?» — «Лечу я с западнѣй стороны в восточную зажыгать городоф и с пригоротками, деревѣн с деревнюшками.» — «Ай, крылатой змей, огненной, не летай с восточнѣй стороны в западную, не жги городоф с пригоротками и с малимькими деревнюшками, лети в [такое-то] сѣло, войди в раба [имя] в ясныи очи, в русьи брови, в ретивое сердце, в горящую крофь, в могучую плоть, штобы без рабы [имя] не мог бы не быть, не жить, тѣмной ночи спать и часу часовать и минуты минутовать». (Дунуть и плюнуть.) — *Ундозеро*.

162. (В соль и рыбу.) Ай жо ты, свежая световарня соль, не можут бес тебя жыть ни кнезьѣ и ни бояра и ни сущие крепсяма и ни хлеба јись и не воды пить, и ни ночи спать и не дни дневать и не перед Бога стать, и так бы раб Божѣй не мог бы без рабой Божѣй жыть, ни хлеба јись и ни воды пить и не ноци спать и ни дни дневать и не перед Богом стать. Как эта рыба не можот жыть без воды, так бы раб без рабой не мог бы жыть ни днѣм по солнышку, ни ночью по мисецю, ии на вечерней зори и ни на утренней. — *Почозеро*.

163. (Хоть во што.) Стану я, раб Божѣй, благословесь, пойду я перекрестесь, отцѣм прощон, матерью благословѣн, из избы дверьми, ис синей воротами, выду я в цистое полѣ. В цистом поли злат камень, на этом на златом камению сидит грозной царь Иван Васильевиць. И покорюсе я, помолюсе: Ай жо ты, грозной царь Иван Васильевиць, и скуй трон цепи железные, щтобы раба Божья не могла со мной посупротивиться и не рицьми и не плецьми и не руками и не ногами. — *Почозеро*.

164. Стану я, раб Божѣй, благословесь, пойду я перекрестесь, выду я в цистое полѣ, приду я к озеру батюшку [название]. Господи, благослови! озеро батюшко, оммыть свой сон, и как я без этого сна не могу не жыть, не быть, и без дыханья

и бес пыханья и без рыбы и бес соли и бес хлеба. И виют все сильные и могучие двенадцать ветроф. И покорюсе и помолюсе: Ай жо вы, все сильные и могучие двенадцать ветры, и снести всю тоску и кручину великую в белорумянню лицё, в очи ясные и в брови русые и в единую проходную жылу, штобы он, раб Божэй, не мог без рабой Божьёй не жить и не быть, и сох и вял, смёртной тоской тосковал и сухотовал. — *Почозеро*.

165. (На рыбу.) Как свежая рыба не можот не жить, ни быть без свежой воды и бес крутых берешкоф и без жолтых пескоф, так бы раб Божэй не мог ни жить, ни быть без рабой Божьёй, ни днём, ни ночью, ни поутру, ни вечером, ни в какой цяс, ни в какую минуту. — *Почозеро*.

166. [На съестное.] От пару, от жару, от шолоку, от винака, выду я в цистое полё. Ай жо вы, цётыри брата, буйны ветры, выньте из рабой Божьёй, из лица румяного, из оцей ясных, ис плець, из рук, из нок, из каждой проходной жылы, ис пот пятной жылы<sup>7</sup>... — *Почозеро*.

167. [На соль или хлеб.] Стану я, раб Божэй, благословесь, пойду перекрестесь, выду из двирей в двири, из ворот в ворота, в цистое полё. И в цистом поли Крестово морё, и в Крестовом мори Крестова церкофь, и в Крестовой церкви Крестовой престол, и за этим за Крестовым престолом сидит сам Исус Христос и дёржит на своих на белых руцях саму Матушку Присвяту Богородицю, и жмёт и прижыкаёт к своему ретивому сердцу, к своей горецей пецени. Так бы раб Божэй не мог не жить, не быть, не пить, не јись без рабой Божьёй, ни днём по соньцю, ни ночью по мисецю, ни по утренней зори, ни по вечернёй зори. Аминь. — *Почозеро*.

168. Стал я, раб Божэй, благословесь, пошол я перекрестесь, матерью прощон, отцём благословлён, на добры дела, и пошол из дверей дверьми и из ворот в ворота и вышел в цистое полё.

<sup>7</sup> Ср. с № 173.



В цистом поли, в широком роздолыи стоит огненная, горячая байна, и в этой байны нету ни двирей, ни окон, ни просветлых лавок; среди байны лёжыт доска, а на доски тоска, и плацё и рыдаё и г земли припадаё. Не плацъ, тоска, и не рыдай, тоска, зайди, тоска, к рабу [имя] в белое тело, в ретивое серцё, штобы он не мог без миня жыть и быть и дни днєвать и цясы цясовать и минуты миновать, отныни и дóвеку, аминь пóвеку. — *Кенозеро.*

169. (На воск, и выти на ростань, и кинуть на опашку.) Выстану, раб Божэй, благословесь, пойду перекрестесь из дверей в двири, из двора в ворота, выду в цисто полё, в широко роздолё. В цистом поли, в широком роздолыи виют буйные ветра и лия цёрные ворона. И буйные витра и цёрные ворона, я вам покорюсе и помолюсе, политити туда, куда надо мне, политити за тридеветь рек, за тридеветь озёр и за тридеветь цистых поль и доберитесь того, кого надо мне, раба Божья [имя] и вложите в его белую груть и в ретивое серцё, штобы он без миня не мог ни жыть, ни быть, ни пить, ни јисъ, днём по солнышку, ночью по мисецю, поутру рано и вецёри поздно, не мог дня днєвать, цяса цясовать, минуты миновать, вики пóвики, отыни дóвики. Аминь. — *Враниковское.*

170. (На соль.) Выстану благословесь, пойду перекрестесь из дверей в двири, из ворот в ворота, выду в цисто полё. В цистом поли стоит калиновой куст, в этом калиновом кусту стоит золотая цяша. На эту золотую цяшу раб Божэй не мог бы ни нагледиться, ни насмотриться, так бы на рабу Божью не мог бы ни нагледиться и не насмотриться, ёна бы ёму казалась биля' белого свету и красня красного солнышка и жалыця' бы отця и матери, вики пóвики, отыни дóвики. Аминь. — *Враниковское.*

171. (На соль.) Сохни з брюха и боли с хрёпта, и напади, тоска, на миня смотря! Дай Бох, прикуснула и ко мне потоснула, и вики пóвики, отыни дóвики. Аминь. — *Враниковское.*

172. Стану, раб Божэй, благословесь, пойду перекрестесь из дверей в двери, из ворот в ворота, выду в цистое полё. В цистом поли лёжыт мёртвое тело, у ёго щоки не здымаются и зубы не розмыкаются и руки не махаются и ноги не гибаются, и так бы у раба Божья на рабу Божью щоки не здымались и зубы не розмыкались, и руки не махались, и ноги не гибались. И как бы раб Божэй не мог бы бес своёго дыханья жить, и так бы без рабой Божьей и не мог бы и не жить и не быть, днём по соню, ночью по мисецу и по зорям по светлым и по цястым по мелким звездоцкам, по все 24 цяса и по все по 24 минуты. Век по́веку, отыни до́веку. Аминь. — *Кенозеро*.

173. (На соль или на свежу рыбу или на преники.) Выду я от-пару, от байны, стану я на шоломчатой виник, змолюси и покорюси цётырём братцам буйным ветра́м: Ах вы, цётыри братца, буйны ветры, выньти тоску и кручину из раба [имя], из ясных очей, из ретивого сердца, из рук и из нок, полоште тоску и кручину в такую-ту рабу, в ясны очи, в русьи брови, в бело-румянное лицо, в ретивое сердце, в горячую крофь, в могучую плоть, штобы не отшоптаться рабы [имя] от раба [имя] не на ветху, не на новцу, ни на межах, ни на всех чётырёх четвертях месяца, казалсы бы раб [имя] свитляя сонца и мисица, миляя отца и матери. Пусь мои слова востре булатнёго ножа, пусь моим словам ключь и замок, во веки векоф. Аминь. — *Ундозеро*.

174. [Заставить мужа и жену полюбить друг друга. Говорят на соль или булку.] Как Мать Присвятая Богородиця истинного Христа упрашивала, уговаривала, так бы раб Божэй свою супругу упрашивал, уговаривал, и сох бы по ей день и ночь и болел по ей, и так бы и раба Божья и жона сохла и болела по ём, и отыни и до веку. Аминь. — *Село Красное*.

175. (Когда муж бьёт.) Стану я благословесь, пойду перекрестесь, выду в цистое полё. Там лёжыт мёртвое тело, ни здымаются руки, ни гибаются ноги, не говоря грубо щоки, так бы у раба

Божья не здымалисе руки на рабу Божью, ни гибалисе ноги, ни говорили грубо щоки, век пóвику, отыни дóву. Аминь. — *Враниковское.*

### Тоску снять

176. [Наговорить на съестное и дать тоскующему.] Наступаёт вёсна красна, стёкают снишки пири'сты з гор и с лугоф и с крутых бирёгоф; так бы сходила и стёкала с раба Божья тоска и круцина, з белого тела, с ретивого серья, с ясных оцей, с цёрных бровей, штобы не тоснул и не спомянул и мысли не помыслил и умом не повёл, век пóвику, отыне дóвику. Аминь. — *Колодозеро.*<sup>8</sup>

177. (К воды подойти.) Ключёвая, холодная водушка, ты бежыш по мхам, по болотам, по рикам, по озёрам, оммываш пенья, коренья, жестоки каменя, смой с меня, раба Божья, тоску и сухоту по домашней стороны [или: «по отци, по матери, по беседники» и т.д.] прелесь. — *Почозеро.*

178. [На сахар или молоко.] Росполитси рициньки быстры и побежа рущеецки тёкущие, и оммывают пенё и кореньё и серые каменьё, и так жо оммойте тоску, кручину великую с раба Божья с чистого серця, с белого лица, штобы не тосковал по материной титоцки, по молоцки и по вымецки, вики пóвеки, отныни дóвеки. Аминь. — *Почозеро.*

### Любовь отворотить

179. (Брать шерсти от собаки и кошки.) Стал я не благословесь, пошол я не перекрестесь, пошол я не из избы дверьми, пошол я в чистое полё, ис чистого поля на синёе морё. По синёму морю плывёт шляпка, в этой шляпки сидит цёрт с цертихой, водяной с воденихой; они думы не думают и совету не советуют. Как кошка с собакой сойдутсы, так и дёрутсы, так

<sup>8</sup> Те же слова можно говорить и для скотины, если она тоскует по старом доме.

бы раб Божэй с рабой Божьёй, где бы сошлись, тут и дрались, как увидаются, так и ципаются, вицной век и не увидаются. Будьте, мои слова, крепки и ёмки, отыне до веку. Аминь. — *Село Красное.*

180. [На соль и солью бросать.] Выстану не благословесь, пойду не перекрестесь, пойду не из дверей во двери, не из ворот в ворота, в цистое полё. В цистом поли в этом нету озёрки; на леву руку перейду, на левой руки стоит дом. В этот дом зайду нижним бревном. В этом доми мустовицины не обделаны, в етом доми не живёт Присвятая Богородиця: живут все некрещонные. В етом дому три мустовицины. На первой мустовицины две жыхорицы, на другой мустовицины два огненных питуха, на третьей мустовицины живут кошка да собака. Эти две жыхорицы ципаются и глудаются во всяку минуту и во всякой цяс. На другой мустовицины два огненных питуха, как они сойдутси, так и клюются. И так клюются до капли крови. На третьей мустовицины кошка да собака, так они, как сойдутси, так и ципаются. Так у их на вси стороны шэрсть литит. Я в етом дому стояла за стиной, не зачёсана; они миня не видели. Иван да Катерина сошлись, так бы они жили, как жыхориця с жыхорицей и как питух с питухом и кошка с собакой. А миня рабу [имя колдуньи] за стеной не видели. И выду я, раба, из етого дому, пойду из етого дому на восток. На востоки соньцё не пикёт, и к етой Катерины Иван не пристаёт. И подземельные клюци никто не видит, как они кипят, и к етому Ивану и Катерины не можот ни первой целовек, ни послиднёй, никто не можот этих молодых свести. Амин, амин, амин. — *Село Красное.*

181. Стану не благословесь, пойду не перекрестесь мышьей тропой в подвальнё брёвно, выду в цистое полё, згляну в сиверну сторону. В сиверной стороны стоит лидяная избушка, лидянии стены, лидянии окна, лидяная печь. Цёрт с цёртофкой дирутсэ и ципаются, кровью обливаются, думы не ду-

мают, совету ни советуют. Так бы раб Божэй с рабой Божьей дралсэ и ципалсэ и думы не думал и совету не советовал, век пóвику, отыни дóвику. Аминь. — *Враниковское*.

182. (Шерсти взять с трёх собак и соли положить и бросить шэрсь под ноги молодым, а соль в съестной.) Стоит избушка фояна, а друга ледяная. В этих избушках в одной живёт собака, а в другой кошка, дерутсы и ципаутсы, на стрету не стритаютсы, роток с ротком не смыкают. Так жо бы жыл раб [имя] с рабой [имя], грались, ципались, на стрету не стритались, глазок з гласком не смигались, роток с ротком не смыкались. Пусь мои слова востре булатнёго ножа, пусь моим словам клюць и замок, во веки векоф. Аминь. — *Ундозеро*.

183. [На съестное.] Стану я не благословесь, пойду я не перекрестесь, не из избы двирьми, не ис синей синьми, не из двора воротами, выду я в цистое полё, стану я к востоку хрёптом, а на запат лицём. В западней стороны тикёт река Рагоза в восточную сторону, по той рики Рагозы пловёт рожа цёртова, розмывает пенья, коренья, крутые берёга и жолтые песка. Теки, река Рагоза, плови, рожа цёртова, в такое-то сёло, войди в таких-то рабоф и розбей и роскути, штобы глазок з гласком не свидалиси, роток с ротком не смыкалиси, у такой-то рабы душа с любовью не стреталаси. Пусь мои слова востре... [См. конец предыдущего заговора. Прибавлено: «Аминь не говорят».] — *Ундозеро*.

184. Стану я не благословесь, пойду я не перекрестесь, не из дверей двереми, не из ворот воротами, и дымовым окном и череповым бревном и мышьяма норами и собачьяма тропами, и выду я не в цистое полё. И не в цистом поли бежыт река огненная, и по этой рики плывё колода и на этой колоды сидит цёрт с цёртухой и водяной с водянухой, хрёптами вместо, лицами нáрозно, и дерутсе и ципаутсе и кровью обливаются и на стрету не стритаютсе. — *Почозеро*.

185. Я, мемрик, стал не благословесь, пошел не перекрестесь из избы не дверьми, ни воротами, а подвальным бревном, мышью норой, зайцёй тропой. Вышел не в чистое полё, а в не чистом поли не циста межа, на этой межи холодная ледяная байна. И в этой байны цёрт с цёртофкой моются и умываются, дерутся и ципаются и кровью уливаются и на стрету не стретаются. И так бы вот мемрица с мемриком дрались и ципались, кровью уливались и на стрету не стретались. — *Кенозеро*.

186. Стану я, раб чортов, не благословесь, пойду не перекрестесь не дверями, ни окном, пойду подвальным бревном, выду в чистое поле. В чистом поле стоит дуп, на этом дубу сидят чорт с чортовицей, лешей с лешовицей, дворовой с дворовицей спинами вместо, лицами врось, дерутцы ципаютцы, друг з другом ругаются. Так бы рабы Божьи такие-то дрались и ципались, друг з другом ругались, во веки векоф. — *Село Красное*<sup>9</sup>.

### Свадебный оберег

187. Господи Боже, благослови на сегодняшней день Господень. Стала я благословесь, пошла перекрестесь, вышла я в чистое полё. На чистом поли заводится у хрисьянина свадьба, призывают меня к етой свадьбы место друшкой. Помолюсь, покорюсь Ему, самому истинному Христу: Батюшко истинной Христос, Мать Пресвятая Богородица, отпускаю я ету свадьбу с веселья да с радости, закрываю я ету свадьбу всё ровно, што пот оболоком, никто бы моей свадьбы не мок прицилиться, никто бы мок ни попортить, мог бы Бога помолить. Закрою я ету свадьбу, никто бы не видел. Конюшки, бежите, как птичка, литите! Стрицайте, богоданные родители, сцястья с радости мою свадьбу. Никто бы ни мок ни прицилиться, ни приколоться к моей сваденки. Будьте, мои слова, крепки, ёмки, отыне до веку. Аминь. — *Село Красное*.

<sup>9</sup> По сообщению П.А. Туева.

### Красоту навести

188. Стану я благословесь, раба [имя], выстану перекрестесь, пойду перекрестесь к чистому озёрку, поцерпну я водушки, пойду я, раба [имя] в ету нову комлоту и спущу я в ету водушку золотой перстень с правой руки и умою своё белоё лице, казалася я, своё белоё лице, молодым молотцам, старым старикам, пужылым мужыкам, старым старушкам, молодым дивицям, пужылым вдовицям, пужылым дивицям, и казалася я бы баще красного соньця и ясного мисиця, и казалася моя красота всем, во всяку минуту, во всякой цяс, во всяк день. Амин, амин, амин. — *Село Красное.*

189. Я, раб, стану благословесь, пойду перекрестесь из избы дверьми, из двора воротами и пойду по пути по дороги. И там по пути по дороги и на пути на дороги стоит лафка и в етой лафки торгуют торгашы и всекима разныма товарами, ситцами и кумацами, шолка́ми и бархатами и отласами. Мне ети рабу [имя] прилюбилисе, пригледилисе и присмотрилисе. И так бы я, раб, прилюбилсы, пригледелсы и присмотрилсы! Закрылсы я ясным мисецом, лице моё красное солнышко, и опсадилсы я мелки́ма, частыма звездочками. И толь бы я был красной, прикрасной, милой и пригледимой и старым старушкам и молодым молодушкам и старым старикам и молодым мужыкам и молодицям и красным девицям, я бы пригледелсы и прилюбилсы и присмотрилсы каждой день, каждой цяс, каждую минуту и каждую секунту. — *Село Красное.*

### Выиграть дело в суде

190. [На платок, которым обтирают лицо три раза перед судом.] Выстану благословесь, пойду перекрестесь из двирей в двири, из ворот в ворота, выду я в цистое полё. В этом цистом поли стоя вереды железны, ворота булатнии. Я стану, раб, меж вереды железны и ворота булатнии и на свою главу кладу злат винець и на этот на злат на винець кладу светлой мисець, на этот на светлой мисець кладу красное солнышко.

На это на красное солнышко не можот никто не осердиться и не огордиться, и так бы на раба не мог бы никто не осердиться, ни огордиться, ни цари,царевици, ни короли, королевици, и не весь мир православной мог не бы осердиться, ни огордиться на раба Божья. Были бы они передо мной как лист перет травой и нижы niskой воды, покошной травы! Небо ключь, земля замок, щюр моим словам. — *Колодозеро*.

### Скотоводство

191. Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь, выду я из ворот в ворота в цистое полё, в широко роздольё. Есь там в етом цистом поли, в широком роздольи Мать Присвятая Богородиця. Я, раба Божья [имя], Ея упрашывала, уговаривала, как бы христианская скотинка спасти на всё лето красное. Так бы я заговаривала на всё лето ото всякой звирини, от мидвидя, от мидвидици, от росомахи, от росомашы, от волка, от волчихи, от езвика, от езвихи. (Я кладу щёрту сапогом.) Стина крименная, друга огненная, третья железная, отыни до веку. Аминь. Как я Мать Присвятую Богородицю упрашывала христианскую скотинку спасти, так бы раб Божэй пастырь мог бы ей владить, так бы христианска скотинка ёму повиновалась, как бы он заговорел и закрывал, так бы она поворота по своей запашки дёржала бы домой. — *Село Красное*.

192. Господи Боже благослови. Стала я благословесь, пошла я перекрестесь, пошла я из избы дверьми, вышла я во тёмной двор. В тёмном двори стоит милая скотина хресьянская, конюшки, коровушки, овечушки; выгоню я изо темного двора во цистое полё. Ис цистого поля прогоню я во тёмной лес, во тёмном лесу моя милая скотина хресьянская ходят, конюшки, коровушки, овечушки, во тёмном лесу ходит милая скотина хресьянская. Закрой, Господи, всё ровно, што под облаком, никто бы ни слышал, ни видал моей милой скотины, ни медвить лапистой, ни волк зубатистой. Закрой, Господи, где моя милая скотина ни ходит, а домой приходит, в лесу



ей нет ночи. Будьте, мои слова, крепки, ёмки, отыни до веку. Аминь. — *Село Красное.*

193. (На скотину, когда незаможо. Фоста сý-крес на́-крес розрезёш, крофь выкаплёш на кусок и эти все слова на кусок наговориш и скотину скормиш.) Ой, вой, вой, не звана и не прикозывана, пошто пошла, пошто пришла от старого хозеина? Пора итти, пора потьти к старому хозеину! Старой хозеин быков бьё и боранов бье и белых лебедей палит, тебя в гости ждё с цясу на цяс. Век пóвику, отыне дóвику. Аминь. — *Враниковское.*

194. (Как лошадей ноготь берё. На погонялку и хлестать или на хлеп и покормить.) Стану я, раб Божэй, благословесь, пойду перекрестесь, выду из избы дверьми, из дверей воротами и выду я в чистое полё. В цистом поли золотая конюшна, в золотой конюшны золотой столп, в золотом столбу золотое кольцо, у золотого кольца золотая узда, на золотой узды стоит золотой конь, на золотом кони золотое сидло, на золотом сидли сидит Егорей свет храброй и дёржыт в руках тўгой лук и калёную стрелу и застриливат у раба Божья [назвать лошадь по шерсти] нокти и кожны и поткожны, серцёвы'е, нутряные. И отстрогну три струшки и снесу я в тёмной лес и кладу я под лёжалую колодину. Как бы про эты струшки не прошли бы ни слухи, ни пóслухи, так бы про этот ноготь не прошли бы ни висти, ни пависти, навек пóвеку, отныня дóвеку, во веки. Аминь. — *Кенозеро.*

195. [Когда овца заболает. В соль наговорить, положить в уши и в ноздри и в куске покормить.] От духа, духа Богородиця ходила и вынимала скорби и булизни у раба Божьей [по шерсти] из ушей и ноздрей, ис-пот копыт, ис-под ноктей, кожны и поткожны, стрежны и потстрежны, серцёвыя и нутряныя. Навик пóвику, отыне дóвику, во веки. Аминь. — *Кенозеро.*

196. [Чтобы корова не лягалась. Поясом три раза провести кругом. Слова наговорить на кусок и покормить.] Была

красная девушка, нонь молода молодиця, стой, старая старушка стогодовая, ножынькой не топни и головушкой не верни и фостиком не махни. — *Почозеро*.

197. [Берегут послед и им обводят кругом коровы. Руку положить на матицу.] Как эта матица на двери лёжала, так бы моя милая бажоная скотинушка стояла перед белым молоком, перед жолтым маслом, ногой не лягала, головой не вертела, фостом не махала, отыни дóвеку и век пóвеку. Аминь. — *Корбозеро*.

198. [Новую скотину приводить или старую заставить.] Батюшко хозяинушко, прими мою скотинку, хрисьянскую животинку, пои и корми, гладь и дроци! У меня у хозяина всёго довоноё, пей и еш, у того там хозяина трава повяла и вода высохла, нечем поить, нечем кормить. — *Ундозеро*.

199. [На кусок.] Иван Богослоф, куда пошел? — «Я пошел зажыгать мхоф топуцих, островоф могуцих.» — Ты, батюшко Иван Богослоф, не ходи зажыгать, а поди ко мне, у миня отпусти и напраф матушку скотинку вдоль дорошки к такому-то [имя покупателя], штобы назать не оввёртывалась. — *Ундозеро*.

200. (Поскоркать со стола и в куски покормить.) Как столлик стоит в избушки плотно и крепко, и ты, матушка, стой у миня плотно и крепко, ступи правой ношкой в сырую земельку, мне-ка весь удой отдавай, за собой не задяржывай. Будь дойка и стойка! — *Ундозеро*.

201. [Когда «жуйка» потеряется у коровы. Надо сходить с куском к порогу, которого заставляют понюхать кусок.] Бабушка жовала, матушка жовала, в люди давала, тебе тожо, доброхот, наказывала. [Этот кусок подают корове, приговаривая.] Бабушка жовала, матушка жовала, тебе тожо, кормилица, наказывала. — *Ундозеро*.

202. [Куском провести по спине коровы.] Ты, матушка пестрёнушка, сама стояла, сёстры стоят, тебе-ка вилят. С нош-

ки на ношку не переступи, головушкой не вирни, фостиком не махни! — *Ундозеро*.

203. [См. предыдущий заговор.] Бабушка стояла, матушка стояла, тебе тожо, корминиця, наказывала; она стояла, не шаталась, не валялась, с ноги на ногу не переминялась, тебе тожо, корминиця, наказывала. Стой, не шатайси, не валяйси, с ноги на ногу не переминяйси, фостиком не верти, головушкой не махни, с ноги на ногу не ступай, сысполна мне удоець отдавай! Моим словам аминь. — *Ундозеро*.

204. [Когда корову выпускают. Надо взять три следа изъ-под правой ноги и, завернув в тряпку, заложить под матицу.] Помни двор твой! Во имя Отца и Сына и Святого Духа. — *Ундозеро*.

205. [Когда скотина потеряется. Кусок хвоста сжигается на заслоне. Потом надо подметать в избе, взять мусору в подол, сняв крест и пояс, и пойти на перекрёсток — «на три роста-ни», — где мусор надо сжечь, скинув с себя платье и приговаривая.] Восподин Лисной, выгони мою скотину! У миня скотина не бранёна, не журёна — з Богом спуцона. Где моя скотина не ходи, а домой приходи! — *Ундозеро*.

206. [Удой поправить. Надо сходить за водой куда-нибудь за реку и взять там же песку, приговаривая.] Матушка рика, протицная вода, не застойчивая, так бы у моёй милой скотины не был бы застой в каждой жылки, в какой мне надо удой. Будьти, мои слова, крепки, ёмки, отыни до веку. [Водой помыть морду, бока и вымя у коровы, а остаток воды с песком дать корове выпить.] — *Село Красное*.

207. [Чтобы корова стояла спокойно. Построгать с хлеваго столба стружки и положить их в ведро и напоить.] Как этот столп стоит, не шатнетсы и не ворохнетсы, с места не подаетсы, так бы моя милая скотина стояла, не шатнуласи и не

ворохнуласи. Будьти, мои слова, крепки и ёмки, отыни до веку. Аминь. — *Село Красное*.

208. [Надо вымыть печной столб и водой напоить корову.] Как пицной столп стоит, так бы стояла моя коровушка. — *Село Красное*.

209. Матушка Присвятая Богородиця поила и кормила пестрёнушок [назвать по шерсти] и нас благословила, рабу Божью, поить и кормить и доить. Стой, матушка пестрёнушка, головушкой не бодайси, фостиком не махайси и ножынькой не лягайси! — *Почозеро*.

210. [Удой поправить. Пойти на реку и, черпая три раза воды, приговаривать.] Я о рицьку иду, я красуюшку веду, я удоецъ ищу. Я о рицьку шла, я красуюшку вёла, я удоецъ нашла. [Три раза. Потом водой обмыть морду и напоить корову.] — *Салмозеро*.

211. [Болезнь скотины «витер». В соль.] Отецъ и Сын и Святые Дух, Троиця. Присвятая Богородиця по сырой земли ходила, святого духу напустила, ис красуюшки [по шерсти] хрубустуху лихом выгоняла, из рота в нос, из носа в рот, из рота в глаза, из глаз в ушы, из ушей в шею, ис шеи в утробу, из утробы в фост. — *Салмозеро*.

212. [Ноготь у лошади. На кусок.] Заговариваю, раб Божэй, карёго коня нокоть становой, нокоть головной, нокоть оцной, нокоть кожной, нокоть поткожной, нокоть мясной, нокоть кровавой, нокоть костяной, нокоть мозговой, нокоть хрёптовой, нокоть жыльнёй, нокоть суставной, от ретивого сердца, от кровавых пеценей, штобы не болело, отныни до веку и век по веку до искончения жызни твоей. Ещё заговариваю всю стань лошадиную [по шерсти] — *Салмозеро*.

213. (Как скотина незаможо. На слет или на соль.) Стану я благословесь, пойду перекрестесь из двирей в двири, из ворот

в ворота и выду я в цистоё полё. В цистом поли идё звирь-звирь-звирь о двацати ногах, о двацати ноктях. Ай жо ты, звирь-звирь-звирь, вынь у скотинного тела и у лошадинного эту боль с ноздрей и с ушей и с сердца и с нок и с кишок и с нутра и с хрёпта и со всех жыл и суставоф, ис-под нокот и ис-под локот, век пóвику, отыне дóвику, во веки викоф. Аминь. — *Река Кена.*

214. [Ноготь у лошади. На молоко такой коровы, которая по шерсти похожа на больную лошадь. Кроме того, взять рысьи когти и провести ими по спине.] Стану я благословесь, пойду перекрестесь, выду я в цистое полё, погляжу под востоцнью сторону. Под востоцнёй стороной текёт огненная река, в огненной реки огненной каминь, и на огненном камени сидит Булат девица, с рысьима нёктямы, ж железными зубамы, выщипыват и выкусыват у милой бажонной скотинушки [по шерсти] хрёптовую болесь и серцёвую болесь и с триста с тридевети жыл болесь и с единой жылы и с единой кости и со всёго стану лошадиного. Окиян морё, в Окияни мори Окиян остроф, в Окиян острову бел златырь каминь, и конь крепок и конь ёмок, так бы мои слова были крепки и ёмки. — *Водлозеро.*

215. [Чтобы корова стояла спокойно. На пояс, который надо положить на крестец скотины.] Господи благослови. Как стоит двор на цетырех считах, как стоит хлеф на цётырёх углах, и так стоит мила бажона скотинушка на цётырёх ногах. И этот хлеф не шевелит ни рукой, не ногой, и так бы раба Божья скотинушка стояла бы плотно и твердо на цётырёх ногах, не могла бы она в доеньи шевелить не рукой, не ногой, не буйной головой. Во имя... Ключь моим словам, аминь Господень. — *Водлозеро.*

216. [В соль, которую кладут в пойло.] Как лёжыт мёртвое тело в цистом поли и не можо шевелить не рукой, не ногой и не буйной головой, и так бы стояла милая скотинушка и не

могла шевелить не руками, не ногами, не буйной головой. Ключь моим словам, аминь Господень. — *Водлозеро*<sup>10</sup>.

217. [Скатерть кладут на крестець и приговаривают.] Как крепко и твердо эта скатереть на столи лёжыт, так жо бы раба Божья красулюшка крепко и твердо стояла, отыни и до веку. Аминь. [Потом кладут пояс на спину.] Как этот пояс около себя крепко и твердо стоит, так жо раба девица стояла. Стань, молодиця. — *Водлозеро*.

218. [Удой поправить. В воду, которой моют и поят корову.] Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из избы дверями, из ворот воротами, выду я в цистоё полё. В цистом поли стрецю тридеветь морь, тридеветь озёр, тридеветь рек, тридеветь руцьёф, тридеветь лушкоф. Как с этих морь, с этих озёр, с этих рек, с этих руцьёф, с этих зелёных лушкоф стекается вся вода в синёе морё, так бы у моей животинки стекалось молоко в титоцьки. Отныни до́веку. Аминь. — *Корбозеро*.

219. [Наговорить на хлеб у столба, прижимая к нему, и дать скотине.] Как этот столп со столбом не сходитсе, и ухожьё с ухожьём не сходитсе, и поскотина с поскотиной не сходитсе, так бы раба Божья [назвать по шерсти] дёржаласе своей поскотинки и своего ухожья и своего двора и своего большака и своей большушки, и отыне во́вики, и доныне по́вики. Аминь. — *Почозеро*.

220. [Болезнь скотины.] Лёк я, раб Божей, благословесь и выстал благословесь и пошел благословесь и перекрестесь и вышел из дверей дверьми и из ворот воротами и вышел в цистоё полё. И в цистом поли, в широком роздољи стану г западу хрептом, ко востоку лицём и помолюсе под востоцьную сторону. Ис-под востоцьной стороны летит подвостоцьная звизда, пала звизда на цистоё полё на белой каминь и колё звизда белой каминь на цитыри цясти. Из этого камня выхо-

<sup>10</sup> Потому что здесь упоминается мертвое тело, думают, что от этих слов будет меньше удаю.

дит красная девица, и хитра и мудра, и выносит свой притугой отстрильцятый калиновой лук и вкладываё калиновы стрелы и стрелят и отстриливат и все и думы и прици и призоры и все витряные перестрелы и витряные переломы, стреляё в рот, а вылётаё жопой, и выгоняё с нутра и с сердца и с лёкка и с пещени, ис-пот кожи, ис-пот щерсти. И клюць, клюць каминь моим словам, отыни до́веку, аминь по́веку. — *Кенозеро*.

221. (Как потеряется скотина. Надо взять еицё и пойти на ростамь в за полё и положить еицё меж ноги говорить.) Цярь лисной и цариця лисна́, и со своимá лиснымá дитеми, у меня скотинушка [назвать по шерсти] была неругана и небранена; ёна тибe не надобна. Ты ей мне оддай назать. Я тибe принёс великой бульшой дар, от белой морьской лебеди еицё. Вот тибe дар, возьми, а назать скотинушку оддай! — *Кенозеро*.

222. [Чтобы купленная лошадь держалась дома. Надо пойти с лошадыю за поле, отломить три прутка в разных местах, «чтобы пруток прутка не видел», и провести ими по морде и спине лошади и выбросить их, приговаривая.] Как этот пруток прутка не видел, так бы лошадь старого дому не видила. Рыжонюшка матушка, надоть служитьь новому хозяину, у нового хозяина шыроки поля, зелёны луга, шолкова трава и мёдова вода. Тут тибe надоть забыть старого хозяина. [Потом надо водой провести по морде обратной стороной руки.] — *Корбозеро*.

223. (Когда скотина будается или лошадь с лошадыю лягутся. На кусок хлеба шоптать и кругом рыла три раз обвести, пеной пошоркать и скормить обоим.) Как красное солнышко ни можо жыть биз луны, так бы раб Божэй воронко биз рабой Божьей карюхи ни мог ни жыть, ни быть, и ни пить и ни јись, веки по́вики, отыни до́вики. Аминь. — *Враниковское*.

224. [Беспокойную корову обвести кругом, начиная с головы, последом.] Коль в тибe оцистоцёк плотно лёжал, толь

пеструха [по шерсти] плотно бы стояла, ношкой не пинала и фостиком не мотала и головушкой не махала. — *Враниковское*.

225. [На хлеб.] Стой, рудонюшка матушка, стой передо мной сильней горой, дой быстрой рикой, с ноги на ногу не переступывай, фостиком не помахивай и головушкой не потряхивай, век по́веку, отыни до́веку. Аминь. — *Кенозеро*.

226. [Выпуская скотину в первый раз. Пояс вишают на неё и говорят.] Конь бы крепко и плотно около рабой Божьей пояс дёржалсэ, тонь бы крепко и плотно и моя скотинка дёржаласе своего двора и ухозя. Век по́веку, отыни до́веку. Аминь моим словам. — *Кенозеро*.

227. [Эти слова написать на чистой бумаге и положить бумагу над ворота.] Батюшко хозяинушко, матушка хозяйюшка, Домовой и Дворовая, я, раб Божэй, выпускаю свою кресьянскую скотину на все лето красной. Как я укрываю вас пот крышой своей, так жы укрывайте мою крисьянскую скотину от волка и мидвидя, от широколапой соломаниды и от ворона, грача, ото всех хищных зверей, и загоняйте ко всякой ночи домой. Если не будити загонеть, я напишу грамоту в матушку каменну Москву ко грозному царю Ивану Васильевичу: Грозной царь Иван Васильевич накажат вас трема кнутами железными. Пусь мои слова востре булатнёго ножа! Пусь моим словам ключ и замок, во веки векоф. Аминь. — *Ундозеро*.

228. Святой цёстной Кузьма Демьян, сребряник Господень, пой на пособ и на помощь, добрых дел поговорить, рабой Божьей красёнушку установить, чтобы раба Божья красёнушка стояла под молоцьком, ногамы не лягала, головой не кивала, фостом не мигала. У рабой Божьей красёнушки ростекись, розбежись, молоцько, по всем родницькам и струецькам и кажным жылоцькам, во веки векоф. Аминь. — *Водлозеро*.



229. Как у раба Божья нокти от рук и от нок ни отходят никогда, так бы моя корофка ни уходила от меня, во веки векоф. Аминь. — *Село Красное*.<sup>11</sup>

230. [Чтобы купленная лошадь держалась дома.] Стану я, раб Божий, благословясь, пойду перекрестясь. Светии Боже святи крепки (?). Поставлю я стену камянную от востоку до западу, штоп ни пройти моей скотинки. Поставлю я стену медную от востоку до западу, штоп не пройти моей скотинки. Протеките, реки быстрыя, штоб не переплыть моей скотинки от меня, во век век до смерти своея. — *Село Красное*.<sup>11</sup>

### Охота

231. Стану благословясь, пойду перекрестясь из дверей в двери, из ворот в ворота, выду я в чисто полё. Стоит огненной столп, на етом столбе сидит жар девица, наговаривает ключевыя слова рабу Божью человеку, заюшки черноушки, все звери пушыстыя шли бы, бежали в шолковыя готяшки, в железныя клепи, во веки векоф. Аминь. — *Село Красное*.<sup>11</sup>

232. (Ружья починять.) Мать земля из лыть царя, железо лутше старого, крепче досального, во веки векоф. Аминь. — *Село Красное*.<sup>11</sup>

233. Стану я, раб Божий, благословясь, пойду перекрестясь отцом прощен, матерью благословлен из избы во двери, из дверей в ворота, выду в чистое поле, помолюсь и покорюсь светлому Христовому Воскресению. Как же мы радуемся светлому Христовому Воскресению, так же и радовалась бы меня рыба всякая и птица, ряпчик, рябухи, косачи, косачихи, ни боялись бы пистуну и ни дыму порохового, во веки векоф. Аминь. — *Село Красное*.<sup>11</sup>

234. (Охотника портить.) Ни стрелец идёт, а старец, ни ружья несёт, кадило, не стреляет, а благословляет, все к завтраю

<sup>11</sup> По сообщению П.А. Туева.

оставляет. Старцу мяса нет, собаки белки нет, ружью твоему меты нет. — *Село Красное*<sup>12</sup>.

235. Тебе, прутку, не бывать на своем пеньку, тебе, моя собака, не бывать у старого хозяина. — *Село Красное*<sup>12</sup>.

### **Рыбная ловля**

236. Стану я, раб Божий, благословесе, пойду перекрестесе, выйду я в чистое поле. На востоке течет река быстрая. Опущу я в ету реку быструю свои сети шолковыя, наплавки еловыя. Как ни видят мертвыя свету белого, так бы не видела рыба белая икрыстая моих сеток шолковых и попадала бы в мои сетки шолковые, во веки векоф. Аминь. — *Село Красное*.

237. [Взять старый женский колпак и узелок табаку и опустить их в воду, приговаривая.] Вот тебе, цярь морьской, табаку, а тебе, цяриця морьска на́-голову колпак, я вам не жалела, дала, и вы мне дайте рыбы! — *Кенозеро*.

238. Пойду благословесь и перекрестесь из дверей дверьми, из ворот воротами, выйду в цистое полё, погляжу во восточьну сторону. В восточьной стороны стоит большая, крутая гора, на этой горы стоит толстоё дерево, большое, суцеватое. Огонь горит и смола кипит у этого дерева. К этому дереву никто ме можо ни пришатиться и не приканьнуться, так бы к моей ловушки никто не мог бы ни пришатиться, ни приканьнуться, ни притци и не призоры, ни руками и не словами. Ключь и замок моим словам. Аминь. — *Почозеро*.

239. [Когда в первый раз едут на ловлю, берут с собою яйцо, чаю и сахару и опускают их в воду, приговаривая с лодки.] Царь морьской, цяриця морьская, подай, Восподи, рыпки и наведи, Осподи, на рыбную тоню, на приловную приволоку! — *Почозеро*.

---

<sup>12</sup> По сообщению П.А. Туева.

### Клопы

240. [Женщина бежит голая три раза кругом избы со сковородником промежду ног, ударяя веткой по сковороднику, и, приходя к окну, спрашивает.) Дома ли клоп? — «Дома.» — Хлоп по п — ы, клоп вон из избы! Клоп клопа съел, клоп на иглу сел. [Три клопа надеваются на иголку, и их хоронят народом, даже плачут, как по покойнику. Все происходит в заговенье перед Петровским постом.] — *Кенозеро.*

241. [Надо пойти в Ивановскую ночь в поле и найти три зорода, «чтобы зород зорода не видел» и оттуда взять немного травы, приговаривая.] Как зород зорода не видит, так бы в моём доми клоп клопа ненавидел. [Потом положить траву в угол под лавку или под печь.] — *Кенозеро.*

### Осы

242. (Штобы осы не клевали.) Осы вы, осы, золезные носы, не клуйте миня, клуйте осину, сухую деревину, отыни до́веку, аминь по́веку. — *Кенозеро.*

### Дождь

243. Дожджик, дожджик, перестань, мы појидём на ростань Богу помолиться, Христу поклониться. У Бога сирота, отворей ворота клюцьком, замоцьком, шолковым платоцьком, утиральницьком, настилальницьком! — *Почозеро.*

244. Дожджичек, лей, перелей, лей дождем, а поливай кофшом, цясты'м ришатыцём, полным ушатыцём! — *Почозеро.*

*Записал В. Мансикка*

### ЗАГОВОРЫ ШЕНКУРСКОГО УЕЗДА

Нижеприведенные «слова» из суеверной практики народа записаны летом 1910 года в селениях, расположенных на берегах рек С. Двины, Кодемы и Леди. Мы печатаем их в таком

виде, как они записаны, с сохранением особенностей местного говора. Впрочем, присутствие книжного элемента, зависимость устного заговора от книжного прототипа, хранимого в разных рукописных произведениях суеверного характера, несколько ослабляет значение их для характеристики говора. Некоторые обороты совершенно чужды народной речи. С другой стороны, видим, что некоторые выражения остались непонятны для колдуна, который повторяет их, не отдавая себе отчета в их значении, ссылаясь на то, что «так говорят». Очень может быть, что многие из приведенных «слов» не что иное, как отрывки из более обширного целого, так как вообще довольно трудно узнать от колдунов все подробности данного заговора и связанного с ним ритуала.

### **Обереги общего характера. Уроки, порча и т.д.**

1. («Тибя не изурочить и не испортить»). Стану раб Божей благословесь, пойду перекрестесь из ызбы дверьми, из двора воротыма в чистое полё, в широко роздульё, идёт сам Сус Христос на сивом коне. Слободи миня, Господи, от грозного удару, от большого замаху, от ножа булатного, от топора укладного, не брала бы не шипота и не ломота не в костях, и не в мозгах, и не в ретивом серьеце. Мисяця не помертвить, звез не пошшипать и меня, молодця, не испортить. — *Двина*.

2. [Соли кладут в смолу.] Стаёт раб Божэй в сегодняшней денёк, как смоливой пенёк. Круг раба Божья каменна ограда и жалезной тын. Чёрному, черемному соль в глаз, завидушшому, загребушшому смолы в глаз. Во имя ... аминь. — *Двина*.

3. Стану благословесь, пойду перекрестесь из ызбы дверьми, из двора воротыма в чистое полё под восточную сторону. Под восточной стороной стоит стол пристол, на столе пристоле сидит Сус Христос, рука золотая, кись серебряная, спаживат, смаживат с рабицы Божьей все притци и прикосы, и злые уговоры от двоезуба, и от троезуба, и от двоежоного, и

от троежоного, и от злого человека, и от девки, и от жонки, от девки простоволоски, от чистого, от поганого, от злого человека. — *Двина*.

4. Пречистая Богородица, укроти, Господи, у раба Божья и уроки и призоры. Пречистая Богородица с крылом и с пером омахиват, опахиват с раба Божья уроки и призоры, и притци, и прикосы. Вовеки веком. Аминь. — *Двина*.

5. (На ураз-от. В посудину говорят и моются водой.) Стану благословесь, пойду перекрестесь из ызбы дверьми, из ворот воротыма на чистое полё, на окиян морё. [«Там церква» прибавляет колдун]. Пресвятая Богородица сидит на престоле, на самоцветном камне. Я и помолюсь и попрошу, укроти, Господи, у раба Божья шипоты и ломоты, чтобы тело не ныло, косьё не шипило. Исуca Христа жида захватили, на чудён крес ростерзали, у Его тело не ноет, косьё не шипило, так бы у раба Божья тело не ныло и косьё не шипило, от семи жил, от семи суставоф, на ветхоту и на молоду и на исходе месяцу. Моим словам ключ и замок. Аминь. — *Двина*.

### Кровотечение

6. Прилетел без крыла и укусил без рыла, и не раны, и не крови, и не опухоли. Адам помёр, руду унял, ураз и опухоль с собой унёс. — *Двина*.

7. Прилетел комар, укусил безкрылой и беззубой и без крови и без раны и без опухоли. У раба Божья NN штобы крофь унялась, без крови, без раны и без опухоли. Вовеки векоф. Аминь, аминь, аминь. — *Двина*.

8. Жонка шла, у-лась, а баба шла, запелась (?), у божьей рабици руда унелась. — *Кодема*.

9. Шла баба по рицьке, вела быка на нитке, нитка урвалась, крофь унялась. (Берут три нитки из порткоф и положат на крёс на рану). — *Двина*.

10. Девка шла по дороге, вела собаку за собой, собака запелась, крофь унулась. — *Ледь*.

11. Как от камня нету крови, не воды, так бы у раба Божья руда не текла, становилась. От веку по́-веку, от ныне до́-веку. — *Кодема*.

### **Родимец**

12. (Говорят в воду, напоят и умоют.) Стану благословесь, пойду перекрестесь из ызбы дверьми, из двора воротыма, в чистое полё заворыма, в чистое полё, на восточную сторону, на синёе морё, на синём море есь остроф с осинником. В том острову летают чёрные вóроны. Чёрные вороны, клайте, еште, съедайте с раба Божья двенацеть родимцёв, сопливого, дрысливого, шатачаго, забывачаго, по косью ходечаго, трясу-чаго, тянучаго, всех названных и неназванных. От веку по́-веку. Аминь. — *Двина*.

13. Стану благословесь, войду перекрестесь из ызбы дверьми, из двора воротыма в чистое полё под восточную сторону. Под восточной стороной стоит столб ледяной. Спод этого столба жгёт змей палючий, отжигает нокот головной и глазовой, и ротовой, и ушной, и утробной, и ножной, и жильной. Век по́-веки, от ныне до́-веки. Аминь. — *Двина*.

### **Веред**

14. (Мизинным пальцем овводят кругом сука три раз и опеть три раз кругом больного места и приговаривают.) Как этот сучёк не отростает и не отживает и под верх не вздымается, так же бы у раба Божья вередок не отростал, не отживал и под верх не вздымалсе. Век по́-веки, от ныне до́-веки. Аминь. — *Двина*.

15. (Кругом сука три разá оввести дресвяным камешком и на́-теле три разá оввести и говорить.) Сколь твёрд сучёк, и столь твёрд будёт веред. — *Двина*.

### Укушение ужа

16. (Плюнуть на́-руку, штобы язык не задеваў, и шоркают больное место рукой.) У ужа вода в море, а у меня вода в роте. — *Двина*.

### Зубная боль

17. Господи, благослови на добрые дела, на зубные слова. Быў, быў горносталя. по́-землеходець, по подземелью норець. Быў на светом Буе, спрашиваў у Никиты Великомуценника, не болят ли у мёртвого зубы, и не шипят ли кости, так и у тебя у раба у Божьево у Василя не болили бы зубы, не шипили бы кости. Ввек по́-веку, от ныне до́-веку во веки векоф. Аминь. — *Река Паденьга*.

### Чесотка

18. Стану я, раб Божэй, благословесь, пойду перекрестесь в чистое поле, в восточную сторону. На восточной стороне синее море, в синем море серой камень, на сером камню стоит трицетътри кузнеца, дёржат трицетътри молота и бьют, отколачивают банья нечешишша, банья грезнешишша, банья нечистишша у раба Божья. — *Паденьга*.

### Ожоги

19. Стану я, раб Божэй, благословесь, пойду перекрестесь в чистое поле, в восточную сторону. В восточной стороне океан-море, в океане-море синей камень, на синем камню сидит баба Рюха на каленой сковороде. Спрошу я у иё: на каленой сковороде не жгёт-ли, не палит-ли тебя. Она отвечает: не жгёт и не палит меня. Так бы у раба Божья не жгло и не палило и подсыхало. Будьте мои слова все сполна, моим словам ключ и замок и булатная печать. Аминь цярю небесному. — *Паденьга*.

### Бородавка

20. (С третьей жерди с верху на огороде, коўда евитсе капля от дождя, и ей помазать.) — *Двина*.

### **Рождение ребенка**

21. Как пресвятая Богородица Иисуса Христа родила, она не скорбела и не болела и некакой она натуги не видела. И бери ка ключи золотые, отпирай ты мясную гору и выпускай из утробы младёна. — *Двина*.

22. Из града Иерусалима шол сам Иисус Христос со своима учениками, со небесныма апостолима. Лежит край пути раба Божья (Анна), серьец больна, повелел Иисус Христос родить младенца без застоения и без задержания. Из огня меця, там жгёт и палит и младенца родить велит. — *Двина*.

23. Бабушка Соломида истинного Христа принимала на синем море и на самоцветном камени, мыла и гладила, парила и грыжи заговаривала и грыжу серьецевую, уховую, глазовую, жильную, мошонную. Так бы и у раба Божья, штобы тело не ныло и кося не шипило. Во веки векоф. Аминь. — *Двина*.

24. Сама дитя носила, сама и родила, сама и пособляла, сама грыжу загрызала, пуповые и становые и подколенные. Отця и Сына и святого Духа. (Дунуть и плюнуть). — *Двина*.

### **Полуночницы**

**(демонические существа, которые беспокоят ребенка ночью)**

25. [На кончик безымянного пальца берут сажи с потолка в бане и чертят крестик на подошве.] Как безымянному перстню (?) нет имени, так и у моего дитишша нет не ночницы, не полуночницы.

26. [Каленым помелом водят по закрытому скатертью ребенку.] Как помельшко стоит, не шевелится, так и, Иванушко, лежи, не шевелисе.

27. [В воду говорить, водой обрызгать зыбку и напоить ребенка.] Ночная полуночница, денная полуночница, не тешьсе, не потешайсе моим младенцём (назвать по матери), поди в тёмные леса, в зыбуние болота, где люди не заходят, там петух



не поёт, сядь на скрипучее дерево, там тешьсе, потешайсе, там тебе место, там угомон. От веку по́-веки. Аминь.

28. [В бане вынимают два прутика из веника, приговаривают на них и поводят ими по волосам три раза.] Ночная полуночница, денная полуночница, не тешьсе, не потешайсе моим младенцём, поди в чистое полё на белую берёзку, там тешьсе, потешайсе кисточкима, листочкима, прутикима. От веку по́-веки. Как этим прутичкам не бывать на старом месте, и так же не бывать второй раз полуночницам на рабе Божьем от веку по́-веки.

29. [Заламливают лучинку и после слов втыкают ее в щель в стене.] Ночная полуночница, денная полуночница, не тешьсе, не потешайсе таким-то, вот тебе прёсенка, сядь и преди, тут тебе угомон, а не тешьсе, не потешайсе моим рабом.

30. [Ножом чертят круг кругом зыбки, потом прячут ножик в зыбку в ноги, а мальчику — топорик.] Полуночная матка, и не ходи по ночам, и не тешьсе над младёном, вот тебе на, возьми ножик и вострую саблю и играй да перебирай.

31. Двенацать полуночниц, вы не скорбели и не болели, некакой потуги не видели. Дённая полуночница, ночная полуночница, полдённа полуночница и двенадцети часоф полуночница и серёдка дни и вечера и утра полуночница, тешьсе и потешайсе над сосновыма лацкима, а не тешьсе над моим дитём.

32. [Три раза ножом чертят кругом зыбки, где ребенок лежит, и приговаривают.] Ночной батько, ночная матка, не тешьсе моим дитишшом, а тешьсе ножом да ножичком.

33. [Если ребенок — девочка, крутят куклу и прячут ее в зыбку в ноги.] Ночной батько ..., а куклой и куколкой.

34. [Берут прялку и веретено, если ребенок девочка, и кладут под пол или под матицу.] Ночной батько ..., а прялочкой и веретёшечкой. — Двина.

### **Любовь приворожить**

35. [Когда лягушки лежат друг на друге, ловят их и несут в муравейник. Из костей останутся крючок и «виалци». Крючком задевают предмет любви, когда хочешь, чтобы он пошел за тобой.] Я пошел, задел, ты пошла, дала.

(Вилцима отпехни, коўда её больше не хочеш, и говори). Я тебя не знаю, ты меня не знай. — *Двина*.

36. [Над водой приговаривают, а водой поят любимого человека.] Как без воды нельзя жить, так бы раб Божэй не мог без меня жить. — *Двина*.

37. (Оторвут кусок глины с печи и приговаривают к печице.) Как эта печь сохнет, так бы рабица сохла, в сижанке не засиживала, в гулянке не загуливала, днем бы на уме, а ночью видеўсе бы во сне. От веку по́-веки. — *Двина*.

38. [Вертят мутовкой под окошком или под дымником около печки.] Как мутовка скетсе и вьетсе, так бы моя милашка скалась и вилась, не могла бы без меня не жить, не быть, не минуты миновать и часу часовать, не ночи ночевать. Домой приходи. — *Двина*.

39. (Хлибця возьмёш и положиш в рукомойку. Коўды будёш умываться водой с хлибця, приговаривай.) Как без хлеба, без соли, без воды и без огня некто не может жить, так бы раб Божэй без меня не мог жить. — *Ледь*.

40. [Утираясь полотенцем.] Как мир Божэй не может жить без полотенця, так бы раб Божэй не мог бы жить без рабы Божьей, не мог бы не жить, не быть, не пить, не ись, не ночи ночевать, не дня коротать, не часу часовать. — *Двина*.

41. [Умываясь мылом.] Как мир ... без мыла, так и т.д. — *Двина*.

42. [На годовой праздник, когда печь затопят, напускают эти слова с дымом, вертя в руках «пирожник».] Как пирожник

скетсе и вьетсе, так бы у раба Божья серьеце скалось и вилось на чужой стороне, и не мог бы без меня не жить, не быть. — *Двина*.

43. (К поту приговаривают, пот-от подают в пренике.) Как без поту человек не может не жить, не быть, так бы раба Божья не могла бы не быть, не жить, в сижанке не засиживала, в гулянке не загуливала, днём бы на уме, а ночью видеўсе во сне. От веку по́-веку отныне до́-веку. — *Кодема*.

44. (По утру, по деветь утroph, збирай воду с лица в посудину, хош капельку, и подай воду в чаю или в вине кому надоть.) Как я без етово сну не могу не жить, не быть, так бы раба Божья не могла без меня не жить, не быть. — *Кодема*.

45. [«Печальной крови» достать из завити, потом подать кровь в водке или пиве.] Как печальная крофь печалитсе, так бы раб Божэй печалилсе о рабе Божьей. Ввек по́-веки, ныне до́-веки. Аминь. — *Двина*.

46. (Выди на крыльцё и прочитай по́-ветру.) Стану, раб Божэй, благословесь, пойду перекрестесь из ызбы дверьми, из двора воротыма, в чисто полё заворыма. Помолюсь и покорюсь. Двенацеть братьей, буйны ветры, выньте из меня раба Божья леготу и сухоту и красоту из бела тела, из ретива серьця, из глаз ясных, изо ста суставоф, из горецей крови, из чёрной печени, из красна лёкка. Возьмите и не потребите, нёбом закройте, землёй заткните и понесите через чистые поля, глубокие озера и найдите рабу Божью и положите в бело тело, в ретиво серьцё, ясны очи, сто суставоф, горецюю крофь, чёрную печень, красно лёкко, дабы она без меня не могла не жить, не быть, не часу часовать, не минуты миновать, сном не заснуть, едой не заись. Как шшука без воды, яшшур без земли не может жить, так бы она не могла без меня не жить, не быть. — *Ледь*.

47. («Штобы человек без человека не мог жить, а любил друг друга».) Стану я, раб Божэй, Денис Иванович, благо-

словесь, пойду перекрестесь из ызбы дверьми, из двора воротыма, в чистое поле заворыма. Идёт мне на стречу двенацать братьей, двенацать ветроф, двенацать вихорёф. Я тринацетому ветру помолюсь и покорюсь верой и правдой. Сойми с меня тоску тоскучу и горю горячу. Снесите тоску тоскучу и горю горячу по избам, по богодельням, по тюрьмам, по тюремщикам. Несите, не уроните в черно-зыбучие грезии, если уроните, черно-зыбучие грезии высохнут. Снесите к такой-то рабице, она штобы без меня не могла жить, не быть, не дней днєвать и не ночи коротать, не в день при соньце, не в ночь при месяцю, не на ветху, не на молоду, не на ушшербу месяцю. Пойду я на святой окиян-морё и к белой рыбе шшуке, штобы белая рыба шшука мои слова могла содержать, штобы их нехто не мог бы достать. Моим словам ключ и замок. Кто из белой рыбы шшуки достанет, тоўды мои слова попортятсе. Штобы дуть, не сдуть, и мыть, не смыть. [Аминь не говорят.] — *Двина*.

### Тоску унять

48. (До трёх раз в воду, а водой помойсе.) Стану раб Божей благословесь, пойду перекрестесь из ызбы дверьми, из двора воротыма в чистое полё, в широко роздульё, в чистом поле текёт река по чёрному камению, по жолтому песочку. Как с гор песок окатается, так бы с Василия тоска окаталась, не брала бы шшипота и не ломота, не в костях и не в мозгах и не в ретивом серьце. — *Двина*.

49. [Утром, когда печка топится, говорят, прислоняясь к дыму.] Батюшко дымок, рознеси тоску и пецель у меня по чистому полю, по синему морю. — *Двина*.

50. [Моются на реке, приговаривая.] Матушка Ледь река, как по тебе плавают утки, гуси и лебеди, и на крылочках вода не держитсе, так бы на мне, рабе Божьем, тоска и пецель не держались. — *Ледь*.

### Любовь отворотить

54. Стану не благословесь, пойду не перекрестесь из избы не дверьми, из двора не воротыма, а окладным бревном, в чистое поле не заворыма, под западную сторону. Под западной стороной стоит столб смоленой. Спод эфтого столба текёт ричка смоленая. По эфтой ричке пływёт струб смоленой. В эфтом струбе сидит чёрт да чертуха, нáрозно лицами, в одно место горбами, и думы не думают, совету не советуют. Так бы и раб Божэй с рабой Божьей думы не думали и совету не советовали. В век пó-веки, от ныне дó-веку. (Аминь не надоть). — *Двина*.

52. (В воду говорят.) Чёрт идёт горой, а водяной водой, бьютсе, дерутсе в смёртныя раны, в кровянные язвы. Чёрт сидит с чёртухой, в одно место хребтами, не в одно место лицами, три года слова не говорят, три года любви не творят. От веку пó-веки, от ныне дó-веку. — *Двина*.

53. Стану не благословесь, пойду не перекрестесь, из избы не дверьми, из двора не воротыма, в чисто поле не заворыма. Пойду на Ледь реку, по той реке пływёт кокора, на той кокоре сидит два чертёнка, бьютсе, дерутсе, цепаются, так бы она [такая-то] драласе со мной. — *Ледь*.

54. [С двух гор, между которыми находится вода, берут немного песку, по три раза, и воды; водой умывают или дают из нее пить] Как гора с горой не сходитсе, так бы раб Божэй с рабой Божьей не сходились. — *Двина*.

### Девок засаживать

55. (От клюки, от помела и от виника берут ветоцьки и с этима ветоцькими кругом дому обходят, до трёх раз, но штобы люди не видели. — Иные закапывают на Иванов день петушью голову под большой угол избы, штобы испортить молодую девку и отворотить от иё женихоф.) Еду я на клюке, еду я на помеле, еду на винике, ставлю залезной тын от земли

дó-неба, от востока до запада, штобы в этот тын люди не заходили, добры молодцы не заежжали, собаки лаяли, люди граяли, в этом тыну девица казаласе хужэ песьей шишки, собачьяго г-а. От веку пó-веки, от ныне дó-веки. — *Двина*.

### **Свадебный поезд останавливать**

56. (Горох со стручком, в котором было бы девять зёрнышкоф, бросают в повозку и говорят.) Девять мер гороху, десятая невеста, добры лошади не с места. — *Двина*.

### **Красоту навести**

57. Стану благословесь, пойду перекрестесь из ызбы дверьми, из двора воротыма в чистое полё, утренной росой умоюсе, красным соўнышком сряжусе, как мир крешшоной, добрые люди смотрят на Божью луну, на красное соўнышко, так бы на рабицю Божью здрили, смотрили. Как на Осударя батюшка и Осударину матушку ждут, дожидаются и смотрят, так бы на рабицю Божью здрили, смотрили, очей не сносили. От веку пó-веку, от ныне дó-веку. Аминь. — *Кодема*.

58. (Серебро положат в воду и умоются водой.) Как чи-сто сéребро свитит и сиéет, так бы и у рабы Божьей свитило и горело личико, и добрые люди здрили бы, смотрили, и ясных очей не сносили. — *Двина*.

### **Пьянство**

59. [Когда умрет мужчина одного имени с пьяницей, у мертвого полощут рот водкой и эту водку дают пьянице.] Как покойник не кушает водки, так бы раб Божэй не кушал водки. — *Двина*.

### **Скотоводство**

60. («От коровы, штобы не лягалась».) Стану благословесь, пойду перекрестесь из ызбы дверьми, из двора воротыма, в чистое поле, на восточную сторону. Там стоит святая церква, в той церкви стоит икона изображенье Благовешенья. Эта

икона с места на место не передвигается, так же бы стояла моя (пёстрая четверонога), шtbody с места на место не передвигалась и с ноги на-ногу не переступывала. — *Ледь*.

64. (Берут послед и обносят им три раза поперёк корову, закапывают его в назём и приговаривают.) Как этот лёжит, не трехнетсе, не шевелитсе, так же бы у раба Божья корова (пеструха) не трехнулась, не шевельнулась. Ввек пó-веки, от ныне пó-веки. Аминь. — *Двина*.

62. (К покойнику приговаривают.) Как покойник лёжит смирно, не бьёт не рукой, не ногой, не буйной головой, так бы (пеструха) ногой не пехала, хвостом не махала, головой не кивала. От веку пó-веки. — *Кодема*.

63. («Отпирают молоко».) Стану благословесь, пойду перекрестесь из ызбы дверьми, из двора воротыма на восточную сторону, на восточной стороне есь престоў, на престоле сам Исус Христос и присвятая Богородиця, дёржит в руках золотое блюдо, на золотом блюде золотые ключи. Помолюсе и покорюсе присвятой матере Божьей Богородице. Отопри молоцько (у пеструхи) от хребётной кости, из двенадцати сустававоф, из двенадцати жиў, во все цетыре титоцьки, безопятоцьно, безотворотно. От веку пó-веки. Аминь. — *Кодема*.

64. Стану благословесь, пойду благословесь за три за девять земель, за тридевятое цярсво за замками-то, за ключьями-то, и надоть отпереть у рабы Божьей (пеструнышки) молоцько, из головы в глаз, из жил в утробу, из утробы в молосные жилы, из жил в вымецько, из вымецька в титоцьки, из титоцек в подойницек. Тут вам, слова, нёбо и земля и ключь и замок. Будьте, слова, крепки и лепки. — *Двина*.

65. (Через свой пояс выпускать со двора перв-от раз, пояс положить возле подворотницю в ряд, шtbody скотина перешагнула его.) Как у человека пояс не отходит, завсё при поясе,

и так бы скотинка, где не походила, а была бы при дворе. От веку по́-веки. Аминь. — *Двина*.

66. (В великодённой четверток кричат в трубу из ызбы, перезывают скота по шерсте и приглашают его, домой.) Пеструха, поди домой. От веку до́-веку, от ныне по́-веку. — *Двина*.

67. (Обойди с льва звиря косью возле осек вокруг поскотины. На колоколину сходиш, там у нас такая верёвка есь у языка, ну вот мошку завить в трубу. Как звонят, и народ собирается к церькве, так бы скот ходи́у домой.) Стану благословесь, пойду перекрестесь из ызбы на восточную сторону на Сия реку. По Сия реке анделы Господни на страшном суде вострубят в трубы золотые, и востанут живые и мертвые, пойдут на страшный суд со всех со четырёх сторон, так бы у раба Божья скотик со всех со четырёх сторон, где бы ни бы́у, приходи́у бы на трубу. От веку по́-веку, от ныне до́-веку. Аминь. — *Кодема*.

68. (Берут три разá следоф лошадиных с улици и бросают во двор, где лошадь стоит, ей в ноги, и дают лошаде хлеба с солью.) Дорогу украл, тоску снял. Как лошадь любит хлеб, так люби хозяйна NN. — *Двина*.

69. (Ножиком берут по три стружечки с окладного, середового и верхного бревна и в трёх частях в хлебе кормят лошадь.) Окладному, середовому и верховому бревну не бывать на старом кореню, так и моей лошадке не бывать у старого хозяйна. — *Двина*.

### Охота

70. Стану благословесь, пойду перекрестесь из ызбы дверьми, изо двора воротыма, в цисто полё заворыма, в цистое полё, в восточную сторону, на синее морё, на синем море есь остроф, на том острове есь церьква, в той церькве есь престо́у, на престоле сам Исус Христос и пресвятая Мати Божья Богородица. По праву сторону железной тын, по леву сторону огненна река. Помолюсе и покорюсе, пресвятая Мати Божья Бо-



городиця, забивай и гони в мои лоушки (в капканы). По праву сторону скоцить, тут железной тын, по леву сторону скоцить, тут огненна река, тут убьёссе, а тут сгориш, иди безотпятоцьно и безотворотно. От веку по́-веку, от ныне до́-веку. Дай, Господи, пришли, Господи, надели, Господи, мине рабу Божьему белово звиря, зайця, чёрноухово, доўгоухово. — *Кодема*.

71. Святы́й андеў Божэ́й Елисей, збивай, оборанивай с раба Божья уроки, призоры, притци, оговоры от попа, от попадьи, от дьяка, от дьячихи, от подомаря, от подомарици, от двоёзубово, от троёзубово, от кудреватово, от черноволосово, от своей думы и ото всех злых людей. От веку по́-веку, от ныне до́-веку. Аминь. — *Кодема*.

### Рыбная ловля

72. (Коўды лоушку смотриш свою, штобы попала рыба, говорят.) Первоверховные апостолы Петры и Павлы, молитесь Бога за нас. — *Двина*.

### Демонические существа и воздушные явления

73. [Когда ребята купаются и выходят из воды, то кричат.] Кто последней из воды, того цёрт волоки. — *Двина*.

74. [Если леший возьмёт человека и унесет в лес, то, если кто его найдет, то надо прочитать: «Да воскреснет Бог», прежде чем дотронуться до унесенного.] — *Двина*.

75. [Утром, когда женщина приходит доить коров, она говорит, входя в хлев.] Дедушко, суседушко, обернись три раз, выди в оконцё. — *Двина*.

76. [От дождя.] Мати Божья, не давай дожджа, давай солнышко, колоколнышко. — *Двина*.

77. Дожжик, дожжик, перестань, мы поедем на Ердань, Богу помолиться, Христу поклониться. Маленькой юнчик стал на стульчик, и в дудоцьку играет и Христа утешает. — *Двина*.

78. Мати Божья, дай дождя больше. Дош дождом, поливай кофшом, мало так ушатиком. — *Двина*.

79. [Когда молния сверкает, говорят.] Аминь на земле. — *Двина*.

### Клопы

80. (Три клопа положат в гроб покойника и приговорят.) Койды гроб, тойды клоп. — *Двина*.

81. (Три клопа бросают священнику на спину во время кресного ходу.) Койды поп, тойды клоп. — *Двина*.

*Сообщ. В. Мансикка*

### ДРЕВНЕСЛАВЯНСКОЕ ОПЛАКИВАНИЕ ПОКОЙНИКОВ<sup>1</sup>

Широко распространенный обычай оплакивать уход из жизни близкого родственника или друга с помощью особых песен-причитаний играл большую роль и в древних восточнославянских погребальных обрядах. Почти повсюду, где идет речь о церемонии погребения — как в более ранних отечественных, так и иностранных источниках, — упоминаются плачи. Причем то там, то тут приводятся фрагменты самих плачей по покойнику. При более внимательном рассмотрении можно легко убедиться, что эти фрагменты древних плачей во многом похожи на современные плачи по покойнику, до сих пор встречающиеся в некоторых местностях, и что в современном фольклоре иногда можно отыскать точные соответствия их отдельным чертам и мотивам. На некоторые общие черты, встречающиеся, с одной стороны, в местных<sup>2</sup> источниках (летописи, предания о святых и полемические сочине-

---

<sup>1</sup> Статья «Zur altostslavischen Totenklage». Von V.J. Mansikka опубликована в кн.: Juhlakirja Jrjö Wichmannin kuusikymmentuotispäiväksi // Mémoires de la société finnoougrienne. LVIII. Helsinki, 1928. S. 138–153.

<sup>2</sup> Имеются в виду российские источники. [Прим. ред.]

ния), а с другой — в более поздних плачах, указали Е. Барсов<sup>3</sup> и В. Данилов<sup>4</sup>.

Обратимся сначала к местным источникам. Привычное обозначение оплакивания — «плакаться» с предлогом «по» и «над», реже — «рыдати», «карити» («Ипатьевская летопись», 6770), желѣти, жалити («Лаврентьевская летопись», 6601), въпити. В более узком значении «причитать» из этих слов употреблялись только слова «плакаться» и «карити».

Оплакивание сопровождало ритуал погребения. Не сообщается, были ли предписаны определенные моменты для ритуального оплакивания. То, что среди прочего оплакивание производилось сразу после наступления смерти, видно из того места в Летописи, где идет речь об ослеплении князя Василия<sup>5</sup>.

Согласно «Житию Александра Невского», народ скорбел о популярном князе в плачах уже до его смерти<sup>6</sup>. С другой стороны, как следует из сообщения об Ольге<sup>7</sup> и из «Стоглава»<sup>8</sup> («Въ Троицкую субботу по селомъ и по погостомъ сходятся мужи и жены нажальникахъ и плачутся по гробомъ съ великимъ кричаньемъ»), причитания исполнялись и позже на могиле.

В дошедших до нас фрагментах плачей обычно выражено стремление показать, как дорог был умерший его близким. Восхваляя заслуги покойного, жалобщик изображает положение лишившихся своего дорогого и всесильнейшего покровителя и защитника как чрезвычайно тяжелое, если не безнадежное. К умершему при этом обращаются как к живому человеку. С большой долей лести ему приписывают только хорошие качества. Сожалеют, что не могут больше лицезреть его красивое

<sup>3</sup> Причитания Северного края, «Введение».

<sup>4</sup> Киевская старина. 1904. XII. С. 151–152.

<sup>5</sup> Mansikka. Die Religion der Ostslaven, I, 96.

<sup>6</sup> Житие Александра Невского (издано Мансиккой). С. 25.

<sup>7</sup> Die Religion der Ostslaven. S. 82.

<sup>8</sup> Die Religion der Ostslaven. S. 257.

лицо и слышать его голос. Часто его уход сравнивают с закатом солнца. Оплакивая смерть князя Мстислава, «лучшие мужи Новгорода», согласно «Ипатьевской летописи», используют следующие слова: «нынѣ же, господине, уже к тому не можемъ тебѣ узрѣти, уже бо солнце наше заидены, и во обидѣ всимъ остахомъ» (1178). Слова повторяются в 6796 (1288), в сообщении о смерти Владимира Васильевича. В предании о мытарствах Бориса и Глеба, в котором сохранились два христиански окрашенных плача по покойнику, святому Борису, оплакивавшему смерть своего отца, среди прочего приписываются следующие слова: «Увы мнѣ, свѣте очию моею, сияние и заре лица моего, бѣздо уности моеѣ, наказание недоразумения моего... Къ кому прибегну, къ кому възрю, кѣде ли насыщюся таковаго благаго учения и наказания разума моего! Увы мнѣ, увы мнѣ, како заиде, свѣте мой, не сущу ми ту, да быхъ нонѣ самъ чѣстьное твое тѣло своиа рукама съпряталъ и гробу предаль, нѣ то ни понесохъ красоты мужьства тѣпа твоего, ни съподобенъ быхъ цѣловати добрѣпныхъ твоихъ сѣдинъ. Нѣ, о блаженниче, помяни мя въ покои твоємъ! Сердце ми горить, душа ми сѣмыслъ сѣмущаетъ, и не вѣмъ, къ кому обратитися и къ кому сию горькую печаль простерети»<sup>9</sup>.

Сравнение с закатом солнца встречаем также в «Лаврентьевской летописи» в сообщении о смерти Василия (6745: «Рыдаху же народа множество правовѣрныхъ, зряще отца сирымъ и кормителя отходяща, печальнымъ утѣшение великое, омрачнымъ звезду свѣтоносну зашедшую») и в «Житии Александра Невского». Возвещая народу о смерти победоносного князя, митрополит Кирилл обратился к собравшимся со словами: «Чада моя, разумеите, яко уже заиде солнце земли Суждальския» («Лаврентьевская летопись», 1263)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Памятники древнерусской литературы, II, 29.

<sup>10</sup> Ср. в предании о святой Великой княгине Анне Кашинской (XVII в.): И. Свенчиский. Похоронне голосіне і церковно-релігійна поезія (Lemberg 1910, Общество Шевченко), 26.

Названное выше «Житие» содержит также другие фрагменты плача по покойнику. Предстоящая смерть Александра вызвала у народа горькие мысли: «Увы намъ, драгий господине нашъ, уже къ тому не имамъ видѣти красоты лица твоего, ни сладкихъ твоихъ словесъ насладитися! Къ кому прибѣгнемъ и кто ны ущедрить? Не имуть до чяда отъ родителю такова блага приага, якоже мы отъ тебе въспршмахомъ, сладкш господине наю!» Сам неизвестный автор так выражает свою боль: «Отца бо человѣкъ можетъ забыта, а добраго государя не можетъ забыта, аще бы живъ съ нимъ во гробѣ влѣзлъ».

Готовность добровольно последовать за покойником в могилу часто подчеркивается в древних плачах. Так, в упоминутым выше плаче из «Ипатьевской летописи»: «Добро бы ны, господине, с тобою умрети, створшему толикую свободу Новгородъцемъ от поганыхъ, якоже и дѣдъ твои Всеволодъ свободилъ ны бяше отъ всѣхъ обидъ. Ты же бяше, господине мои, сему поревновалъ и наслѣдилъ путь дѣда своего». Эти же выражения повторяются в записях 6796 (1288) г. Ср. также слова Глеба в сказании о Борисе и Глебе: «Увы мнѣ, уне бы съ тобою умрети ми, неже уединену и усирену отъ тебе въ семь житии пожити. Нынѣ же что сътворю азъ умиленный, очюженный отъ твоея доброты и отъ отца моего мѣногааго разума?».

Новая черта — просьба к умершему взять плакальщика с собой — добавляется в одной из более поздних редакций того же предания о святом в так называемой «Летописи Переяславля Суздальского»: «Гдѣ ми твоя сладка словеса?.. Сіание свѣта моего, зашелъ еси уже. Возми и мене, отче, к собѣ, да не оскѣврю возраста младенства моего... Увы мнѣ, како заиде свѣте мои, не видевшу ми приставленія твоего».

В более коротком плаче по великому князю Изяславу в «Ипатьевской летописи» та же самая мысль выражается несколько иначе: «Вячеславъ же стрьи его наипаче плакася по сыновци своемъ по Изяславѣ река: “Сыну, то мое было мѣсто, но предъ Богомъ нѣ что учините”».

Часто встречающийся в записанных позднее восточнославянских плачах мотив призыва к покойнику отряхнуть с себя сон и встать, как нам известно, встречается лишь однажды, а именно в процитированном выше месте «Ипатьевской летописи», где описывается смерть Владимира Васильевича: «Востани отъ гроба твоего, о честная главо, востани, отряси сонъ, нѣси бо умерлъ, но спишъ до обычаго востания. Востани, нѣси бо въмерлъ, нѣсть бо ти умерети лѣпо, вѣровавшу въ Христа, всему міру живодавча, отряси сонъ, возведи очи да видиши, какая ты чести Господь тамо сподоби и на землѣ не бес памяти ты оставилъ братомъ твоимъ Мьстиславомъ. Востани, видь брата твоего, красящаго столь земля твоя. К сему же вижь и благоверную свою княгиню, како благовѣрье держить по преданью твоему, како поклоняется имени твоему».

Элементы первоначального народного плача по покойнику трудно различимы под литературно обработанным и христиански окрашенным поверхностным слоем. Летописец или биограф святого, который должен был знать антихристианский характер некоторых народных плачей, разумеется, использовал их с большой осторожностью в своих писаниях. Поэтому в некоторых случаях сходство совсем небольшое, как, например, призыв в приведенном выше плаче взглянуть на скорбящих людей, собравшихся вокруг гроба, а в предании о святых Борисе и Глебе — просьба первого к своему блаженному брату помнить о нем и в потустороннем мире. Для обоих примеров существуют параллели в современных плачах по покойнику. Довольно часто, особенно у украинцев, плакальщик обращается к покойнику с просьбой взглянуть на собравшихся близких<sup>11</sup>.

Еще чаще встречается просьба к умершему посещать своих близких, когда он вспомнит о них. В одном плаче из Псков-

<sup>11</sup> Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге XXXI–XXXII, 39, 45, 52, 56, 60, 64 и сл.

ской губернии<sup>12</sup> плакальщица говорит своему умершему мужу: «Не забывай меня, сиротинушку, съ своими белыми лебедушками, что летай-ка ты къ намъ яснымъ соколомъ, что садись-ка ты передъ моимъ окошечкомъ»<sup>13</sup>.

Сходство с современной традицией невелико и в тех случаях, где содержание плача составляют восхваления и индивидуальные биографические черты. К приведенным выше примерам добавим еще следующие. В «Ипатьевской летописи» под 6688 г. читаем о смерти князя Романа: «и плакашася по немъ вси Смолнянѣ поминающе добросердѣе его до себе, паче же и сыновѣ его плакахуся слезами обливающе лице свое... княгини же его беспрестани плакаше предъстоящи у гроба, сице вопиюще: Царю мои благи, крѣпкыи, смиренныи, правдивый, во истину тебе нарчено имя Романъ, всю добродетель сыи подобенъ ему; многия досады прия от Смолнянѣ, и не видѣ тя, господине, николи же противу ихъ злу никотораго зла въздающа, но на Бозѣ вся покладывая провожаше»<sup>14</sup>.

Над телом великого князя Андрея Суздальского согласно «Ипатьевской летописи» (6683) произносилось следующее причитание: «Господине мои, како еси не очютиль сквѣрныхъ и нечестивыхъ пагубо-убиивственныхъ ворожьбитъ своихъ идущихъ к тобѣ, или како ся еси не домыслшгъ побѣдити ихъ иногда побѣжая полкы поганыхъ Болгаръ».

В «Лаврентьевской летописи» (6586) о смерти Изяслава есть следующее сообщение: «Ярополкъ же идяше по немъ, плачася съ дружиною своею: Отче, отче мой, что еси пожиль безъ печали на свѣтѣ семъ, многы напасти пріимъ отъ людѣи и отъ братья своя!».

<sup>12</sup> Шейн. Русские народные песни, I, 567; Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге XXXI–XXXII, 118 и сл.

<sup>13</sup> «Не забывайся на насъ». Шейн. Материалы для описания быта и языка русского населения северо-западного края, I, II, 685.

<sup>14</sup> Аналогичными словами описывается в «Ипатьевской летописи» оплакивание Владимира Васильевича (6796).

Наконец, хотим обратить внимание на некоторые особенности выражения летописца, которые следует отнести к жалобам по покойнику. В сообщении о смерти Владимира под 1015 г. в «Лаврентьевской летописи» читаем следующее: «плакашася по немъ, боляре акы заступника ихъ земли, убозии акы заступника и кормителя».

Сходными словами описывает летописец оплакивание и других князей. Так, например, в сообщении о смерти великого князя Константина под 1218 г.: «плакашася по немъ плачемъ вельимъ, боляре яко заступника земли ихъ, слугы такоже яко кормителя и господина, убозии и черноризци яко утешенье и одѣнье наготѣ ихъ, и весь сборъ убогихъ плакахуся вскорѣ лишени такого милостивца»<sup>15</sup>.

До сих пор плакальщик обращается к усопшему, называя его своим кормильцем, защитником и покровителем<sup>16</sup>.

В сообщениях иностранцев, описывавших восточнославянский погребальный ритуал, подобающее внимание уделяется жалобе по покойнику как важной составной части ритуала. Согласно одному английскому наблюдателю, причитание вменялось в обязанность близким, причем погребение считалось тем пышнее, чем больше женщин причитало (*Die Religion der Ostslaven*, S. 371)\*. Там, где женщины из ближайшего семейного окружения и из среды знакомых забыли искусство причитания или не придавали ему должного значения, помо-

<sup>15</sup> Ср. также в Лаврентьевской летописи под 1237 г.

<sup>16</sup> Барсов. Причитания Северного края, с. 48 и сл., 58 и сл.: «Кормилец»; Азадовский М. Ленские причитания, 48, 52, 54: нет кормильца, опекуна, защитника, советчика, того, кто одевает; Етнографічний збірник XXXI–XXXII, 67, 107; Шейн. Русские народные песни 561 (Тула): «кормилица»; Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края I, ч. II, 638: «Кормилец»; Етнографическое обозрение 1907, III, 89, 91: «Отец-кормилец».

\* Далее в статье автор ссылается на свою книгу «*Die Religion der Ostslaven*», указывая только ее страницы. В переводе также указываются только страницы этой книги.



гали специально нанятые для этого женщины-плакальщицы. Согласно одному сообщению, церемония причитания не проводилась, если смерть наступала при чрезвычайных обстоятельствах (например, была насильственной) (S. 372, ср. также S. 374): в похоронной процессии самоубийцу сопровождали *ejulantes atque ficto sonitu plorantes 5 foeminae\**). Мы узнаем также подробности о том, где оплакивали покойника: дома, пока он там находился (S. 349, 359, 365); стоя вокруг тела, на улице по дороге на кладбище (S. 361, 366, 370, 374, 376) и на могиле — либо перед, либо после предания тела земле (S. 356, 359, 365); перед захоронением (S. 366, 374, 376). Кроме того, было принято причитать в дни поминовения и во время традиционных поминок на могилах (S. 359, 365).

По свидетельствам иностранных наблюдателей, причитание обычно сопровождалось громкими воплями и ужасными криками (S. 365, 370, 371, 374, 375). Вопившие вокруг тела женщины-плакальщицы, чьи лица были покрыты холстом, потому что их не разрешалось видеть, выли и кричали, «как волки и собаки» (S. 361) или, как выражается Адам Олеариус, «поднимаются с жестами и причитаниями: то кричат, что есть силы, то замолкают ненадолго, то снова одновременно начинают оплакивать преждевременный уход своего друга» (S. 366). Цель причитаний ясна. Покойному хотели показать, как дорог и незаменим он для близких. В этом смысле особенно характерны выражения боли, призванные ввести покойного в заблуждение. Адольф Люсек видел в Москве женщин, которые бросались в могилы к своим мужьям и — как это часто выражено и в плачах по умершему — были готовы умереть вместе с ними, но оставались там лежать лишь до тех пор, пока труп не начинали засыпать землей; в это мгновение они быстро выскакивали из могилы (S. 374).

В одном из рассказов о русском ритуале погребения И. Стрюйс описывает, как жена выражает свое горе у тела

\* вопящие и с притворными рыданиями плачущие пять женщин (лат.).

мужа: она делает вид, будто царапает себе лицо; после этого она неистовствует, впадает в отчаяние и представляется тем более печальной, чем меньше нежности она дарила мужу при жизни (S. 372). С этой точки зрения некоторые выражения печали, упоминаемые в старых источниках, — такие, как расцарапывание лица, вырывание волос, нанесение себе телесных ран, которые подвергаются осуждению моралистами (S. 205, 207, 207, 255: бьются о покойника; S. 337 и 342: режут себе руки и лицо), можно объяснить как внешний обычай, в котором меньше выражено состояние души оплакивающего, нежели забота об умиротворении души. Благодаря сильному, преувеличенному выражению печали парящая вокруг тела и все слышащая душа должна быть настроена дружелюбно, и в результате должно быть отведено все исходящее от нее зло. При нарочито громких рыданиях считалось неважным, была ли плакальщица близкой родственницей, или ее наняли специально для этого. Чтобы не быть узанным находящейся рядом душой, осторожности ради рекомендовалось также закрывать лицо, подобно плакальщицам в похоронных процессиях, описанных Петреюсом (S. 361) и Олеариусом (S. 366)<sup>17</sup>.

Причитания, записанные иностранными наблюдателями, во многом расходятся с приведенными выше. Несмотря на это, все их детали находят соответствия в современном фольклоре.

Общий встречающийся во всех причитаниях вопрос — о причине ухода: *quare mortuus es?*\* (S. 349), с вариациями типа «*cur nostro abiisti e conspectu, o carissime!*»\*\* (S. 356);

<sup>17</sup> На этот обычай указывает автор «Слова св. Діонісія о желѣющихъ», *tuos desereres, sed etiam delitiis pulcherrimi*, следующим образом описывая чрезмерное оплакивание покойников: «и сдѣ желѣють по них со многымъ плачемъ и рыданиемъ горкымъ, носящимъ скверная рубища на головахъ своихъ». В той же связи он упоминает другой обычай скорбящих — скрывать свой облик от покойника: он говорит о мужчинах, которые долго не стригут волосы на голове (*Die Religion...*, S. 205). См. данное издание. С. 352. [*Прим. ред.*]

\* Почему ты умер? (*лат.*).

\*\* Почему ты уходишь с наших глаз, о любезнейший? (*лат.*).

«ах ты, мое сердечко, мой любимый, почему ты меня покинул?» (S. 371); что побудило его поступить так бессердечно (S. 372); *fatere nobis, quae te res movere potuit, ut non tantum suavissimam thalami consortem et liberos dulcissimos tuos desereres, sed etiam delitiis pulcherrimi hujus mundi, tuis praeterea fortunis et familiaribus abrenuntiaries*»\* (S. 357).

Обычно в качестве причины смерти приводится нужда и недовольство почившего: чего тебе не доставало? (S. 375, 376). При этом плакальщица перечисляет вещи, которых, вероятно, не хватало умершему. Прежде всего, в таких случаях называются бытовые жизненные потребности: нехватка еды, одежды и т.д. (Была ли у него нужда в еде, пище и напитках, одежде и т.п.) (S. 365); *num tibi deerat essa aut potus*\*\* (S. 349, 357 и след.).

Важное значение также приписывается возможному недовольству покойника женой и семьей. Вероятно, жена не была достаточно молода, хороша, темпераментна, честна, верна, послушна, заботлива (S. 350, 359, 361, 365, 371, 372), возможно, она родила ему некрасивых и неблагочестивых детей (S. 371, 361). Называются также и слуги (S. 376). К необходимым жизненным потребностям русского человека относился и алкоголь (S. 372, 371). С другой стороны, важно было снискать милость царя (S. 359). На общий вопрос: «Не имел ли ты во всем достатка?» (S. 371, 359) в некоторых случаях отвечают утвердительно: «Всякого добра у тебя было; достаточно было у тебя одежды и водки» (S. 371); или: «в доме было вдоволь хлеба, меда, водки и всего остального» (S. 374); или: «*enumerant ordine omnia externa illius bona, cujus mortem deplorant, nempe liberos, oves, boves, equos, anseres, gallinas etc., ad quae singula respondentes, occidunt*

\* Признайся нам, что смогло тебя подвигнуть на это, если ты покинул не только кроткую сожительницу в браке и милых детей, но еще отказался и от усадьбы сего прекрасного мира, от своего богатства и близких? (лат.).

\*\* Не хватало ли тебе еды и питья? (лат.).

banc naeniam: cur ergo mortuus es, qui haec habebas?»\* (S. 350).

К тому же жена была красавица и дети замечательные (S. 371, ср. S. 357: *suavissimam thalami consortem et liberos dulcissimos*)\*\*, одним словом, жизнь была идеальной, и этот мир с его восхитительными дарами — прекрасен (*delitiis pulcherrimi hujus mundi* — S. 357). Кроме того, иногда льстиво добавляется, что умерший сам был набожным добрым человеком, так что пусть бы он жил дальше (S. 366). В этих и подобных («или чего ему еще не хватало, что он не захотел жить дольше?» — S. 361) фразах иногда выражено представление, что смерть случилась по воле самого усопшего (поскольку он не захотел больше ждать и отправился в путешествие — S. 361); «потому что ты не захотел дольше оставаться с нами» (S. 362). Лишь однажды просматривается смерть не по своей воле («Ты должен был умереть». S. 371). С другой стороны, смерть не кажется причитающему совсем уж неотвратимой: он верит в возможность вернуть умершего к жизни своим плачем (*defuncti conjux iterum accurrens cum ejulatu et clamore maritum ad vitam revocat* — S. 357)\*\*\*.

Причитающий не хочет верить, что умерший, который теперь умолк, больше ничего не скажет (S. 376). Смерть, сопровождаемая ездой в царство мертвых, сравнивается с путешествием (потому что он больше не хочет ждать, а хочет путешествовать) (S. 361). С причитаниями с умершим прощаются (S. 361) и желают ему здравствовать в своем новом подземном доме («потому что ты не захотел более оставаться с

\* «перечисляют по порядку все земные блага того, чью смерть они оплакивают, а именно: детей, овец, быков, лошадей, гусей, кур и т.д. Отвечая на отдельные “строфы”, вопяют такую похоронную песнь: “Почему же ты умер, имея все это?”» (лат.).

\*\* «кроткую сожительницу в браке и милых детей» (лат.).

\*\*\* «Супруга умершего, подбегая с воем и криком, еще раз призывает мужа вернуться к жизни» (лат.).

нами, пусть тебя примет земля и пусть тебе будет хорошо» — S. 362).

Приведенные причитания иностранных авторов в общем и целом коротки и схематичны в сравнении с более поздними записями. В некоторых случаях не исключено и литературное влияние. Напротив, длинно и богато деталями записанное Клоновичем украинское причитание (S. 353), которое занимает особое место среди иностранных материалов. Его народная основа не подлежит сомнению, несмотря на то что оно содержит индивидуальные поэтические черты и отличается многословием. Встречающиеся в нем народно-поэтические черты четко выделил В. Данилов\*. Мы хотим привести это причитание полностью:

Heu moreris coniux, moreris fidissime coniux,  
Ibis in aeternas non rediture domos.  
Cui viduata domus parebit? Cui me proles?  
Qui pingues agros te moriente colet?  
Qui pecudes pascet? Qui promet stipide mella?  
Quis calathos plectet caseoliscue meis?  
Miror, cur moriare amens, quasi plurima desint,  
Non te vivantem prestit acerba fames.  
Commoda fert hortus, fert commoda plurima campus.  
Multa reposta tibi sunt alimenta domi.  
Sunt matura open bis septem colla juvencum,  
Sunt quinquaginta libera colla jugo.  
Ad mulctram veniunt viginti vespere vaccae  
Et totidem medio corpora lecta die.  
Sus quoque dependet tugurri de parte suprema,  
Est in fiscelis caseus esse meis.  
Parturit exercens crebras gallina querellas,  
Edit stramineis ova relictata tons.  
Et capitulinus tacite mihi parturit anser,  
Occultat nido callidus ova suo

\* Киевская старина, 1904, XII, 151–153.

Dulces exercent apiaria nostra susurros,  
 Truncus habet flavas ventre cavatas opes.  
 Heu moreris coniux, moreris fidissime coniux,  
 Ibis in aeternas non rediture domos.  
 Cui mea colla viro cedent stringenda lacertis?  
 Cuius in amplexus ibo relicta viri?  
 Certe ego perpetuos producam te sine luctus,  
 Nil erit, o coniux, te sine dulce mihi.  
 Ferreus, heu miserae, clausit tua lumina somnus,  
 Verba tibi infoelix non valitura loquor.  
 Jamque vale, longum sommo requiesce perenni.  
 Surdus es in voces ferreus ipse meas<sup>18</sup>.

- <sup>18</sup> Увы, ты умер, супруг, ты умер, вернейший супруг,  
 Ты уйдешь в вечные жилища, чтобы не возвратиться.  
 Кому подчинится овдовевший дом? Кому подчинятся мои дети?  
 Кто будет обрабатывать тучные поля, так как ты умер?  
 Кто будет пасти скот? Кто достанет мед из улья?  
 Кто изготовит мои корзины и сыры?  
 Удивляюсь, почему ты умер, безумец, словно тебе многого не хватает.  
 А пока ты был жив, жестокий голод не томил тебя.  
 Блага приносит сад, весьма многие блага приносит поле,  
 Многие затраты на хозяйство тебе воздаются.  
 Для работы готовы шеи четырнадцати молодых быков,  
 Пятьдесят голов свободны от ярма.  
 На вечернюю дойку приходят двадцать коров,  
 И столько же отборных голов скота приходит в середине дня.  
 Также свинья туша свисает с потолка амбара,  
 Вот, есть в моих корзинках сыр.  
 Неустанная курица жалобно кудахчет,  
 Несет яйца, оставляя их на соломенной подстилке.  
 И капитолийский гусь молча для меня кладет <яйца>  
 И хитро прячет <их> в своем гнезде.  
 Наши ульи непрестанно производят приятное жужжанье,  
 Долбленный улей таит в своих недрах золотистые сокровища.  
 Увы, ты умер, супруг, ты умер, вернейший супруг,  
 Ты уйдешь в вечные жилища, чтобы не возвратиться.  
 Какому мужу подчинится мое сильное тело?  
 В объятия какого мужа приду, покинутая?  
 Конечно, я без тебя буду постоянно лить слезы,  
 Не будет мне, о супруг, без тебя сладко.

Остается кратко перечислить встречающиеся в причитании отдельные мотивы и типичные черты, поскольку они нашли подтверждение в более поздних причитаниях; поэтому их следует считать народными и характерными для восточнославянской старины:

1. Умершему, к которому обращаются как к живому, все слышащему человеку, задают вопросы о причине ухода из жизни:
2. Почему он умер?
3. Разве ему не хватало еды, одежды и т.п.?
4. Разве он был недоволен женой или семьей?
5. Разве его мало любили?
6. Умершему льстят: его изображают образцовым человеком, незаменимой опорой семьи.
7. Его уход уподобляется заходу солнца. Его самого называют «солнцем».
8. Жизнь семьи до его смерти была идеальной.
9. Смерть рассматривают как добровольный акт.
10. Из-за смерти близкие попали в отчаянное положение:
11. Что нам делать? Как мы будем без тебя жить?
12. Кто станет делать ту или иную работу?
13. Кто станет кормить нас или детей?
14. Кто станет нас учить уму-разуму?
15. Кто станет о нас заботиться?
16. У кого мы найдем убежище?
17. Нет защитника.
18. Никогда мы тебя не увидим, не услышим твоего голоса.
19. Готовность разделить смерть. Лучше было бы умереть с тобой, чем потерять тебя. Это было мое место.

---

Увы мне несчастной, вечный сон сковал твои очи,  
Тебе я, несчастная, говорю слова, которые не будут иметь силы.  
И теперь прощай, долго спи вечным сном,  
Ты глух к моему голосу, сам беспробуден (лат.).

20. Просьба забрать с собой в могилу.
21. Просьба стряхнуть с себя сон и посмотреть вокруг.
22. Скажи нам хоть слово.
23. Смерть — путешествие в царство мертвых.
24. Могила — новый дом покойника.
25. Прощаются с покойником.

- 1–2. Ср.: Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге XXXI–XXXII, 35, 37, 43, 48–50, 52, 54, 55, 57, 58, 61, 70–72, 74 и др.; Шейн, Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края I, II, 638, 639, 641, 643, 655, 664, 666, 668, 670, 672, 682, 686, 694; Барсов, Причитания Северного края 131, 184, 192.
3. Ср.: Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге XXXI–XXXII, 35, 41, 47 (еда, питье, одежда), 53, 78, 95, 120, 126; Этнографическое обозрение 1989, III, 106 (еда и одежда).
4. Ср.: Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге XXXI–XXXII, 47, 58, 69, 72, 74, 75, 78, 93, 95, 99, 112, 120, 121, 123, 125; Шейн, 643, 661, 674, 676, 697.
5. Ср.: Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге XXXI–XXXII, 78, 121; Киевская старина, 1904, XII, 152.
6. Ср.: Барсов, 106, 201–202; Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге XXXI–XXXII, 47, 54, 61, 63, 88, 98 след.
7. Ср.: Барсов, 1, 11, 49, 93, 122, 210; сравнение с солнцем: 46, 71, 73, 89, 151, 192–193, 197; Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге, XXXI–XXXII, 45, 62; «солнце»: 70, 89; Шейн, 687; Азадовский, Ленские причитания, 91.
8. Ср. примеры, приведенные в пунктах 6, 7, 11–17.
9. Ср.: Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге, XXXI–XXXII, 42, 44, 55, 71, 101, 102, 112, 113, 125; Шейн, 641, 650, 661, 667, 692.



10. Ср.: Барсов, 184 и сл.
11. Ср.: Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге, XXXI–XXXII, 34, 38, 42, 57, 65, 66, 72, 77, 81, 88, 94, 99, 100, 105–107, 116; Шейн, 638, 642, 687; Киевская старина, 151, 152; Азадовский, 78, 82, 89, 93, 110; Барсов, 94, 106, 169, 244.
12. Ср.: Барсов, 82; Азадовский, 75, 92, 104, 108, 115, 119; Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге, XXXI–XXXII, 42, 44–46, 48, 50, 60, 61, 63, 64, 68–70, 77–79, 82, 85, 86, 107, 124, 125; Киевская старина, 152; Шейн, 642, 644, 650, 655, 690.
13. Ср.: Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге, XXXI–XXXII, 47, 62–64, 66, 72, 75, 81, 85, 87, 102; Киевская старина, 151; Шейн, 640, 650–652, 689; Азадовский, 112.
14. Ср.: Барсов, 1, 13; Шейн, 669, 670; Киевская старина, 151; Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге, XXXI–XXXII, 63, 75–77, 124–125; Азадовский, 88, 98, 104, 116.
15. Ср.: Шейн, 643, 646, 648, 666, 681, 686, 690, 694, 695; Азадовский 117, 123.
16. Ср.: Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге, XXXI–XXXII, 63, 74, 77, 80, 82, 83, 85, 87, 89, 92, 94–96, 99, 100, 108, 111–115, 119; Азадовский, 93, 98, 104, 110; Шейн, 643, 671, 673, 677, 680, 682, 687, 697; Киевская старина, 151.
17. Ср.: Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге, XXXI–XXXII, 106, 107, 123; Шейн, 644, 684, 686, 697; Азадовский, 98; Барсов, 282.
18. Ср.: Барсов, 153, 154; Этнографическое обозрение, 1897, IV, 115; Азадовский, 78, 93, 100, 101, 106; Шейн, 687; Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемб  
Етнографічний збірник ерге, XXXI–XXXII, 51, 60, 88, 95, 105, 119, 123.

- 19–20. Ср.: Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге, XXXI–XXXII, 35, 37, 43, 48, 51, 54, 60, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 80, 83, 86; 89, 97, 100, 105, 107, 113; 118, 127–129; Шейн, 651, 656, 666, 674, 677, 680, 682, 686, 653, 665; Барсов, 18, 67.
21. Ср.: Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге, XXXI–XXXII, 39, 40, 45, 48, 52, 53, 56, 59, 60, 63, 79, 81, 82, 84, 87, 88, 90, 95, 102, 105–107, 114, 117, 126; Шейн, 672, 685; Барсов, 191, 241; Азадовский, 75–77, 89, 101, 103, 104, 109, 112, 117, 122.
22. Ср.: Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге, XXXI–XXXII, 40, 48, 54, 59, 60, 69, 71, 82, 102, 106, 114, 118, 123; Азадовский, 75, 77, 94, 104, 117, 122; Барсов, 71, 109, 241, 242; Шейн, 688.
23. Ср.: Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге, XXXI–XXXII, 41, 50, 57, 60, 63, 66, 71, 75, 79, 82, 83, 88, 100, 103, 105, 112, 115, 119, 121, 122, 124; Шейн, 640, 646, 648, 659, 670, 679, 686, 687, 689, 695; Барсов, 11, 122, 169, 205, 215, 244; Азадовский, 73, 85, 88, 93, 112.
24. Ср.: Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге, XXXI–XXXII, 42, 53, 63, 66, 73, 82, 87, 104, 120; Азадовский, 82, 88, 97, 100, 102; Барсов, 28, 31; Шейн, 641, 649.
25. Ср.: Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге, XXXI–XXXII, 54, 123; Шейн, 662, 667; Барсов, 121, 123, 244; Азадовский, 85, 122.

Кроме того, обращаем внимание на следующие мотивы, встречающиеся реже: сожаление, что в момент смерти плакальщика не было рядом (выше и Барсов, 11, 43, 217, 224) и приведенные выше случаи.

*Перевод с немецкого  
Т.В. Кудрявцевой*

# ПРЕДСТАВИТЕЛИ ЗЛОГО НАЧАЛА В РУССКИХ ЗАГОВОРАХ<sup>1</sup>

## I

*(Общий дуализм. — Заговоры от порчи и упоминание в них лихого человека. — Колдун и его наговоры. — Западные параллели. — Вступление заговоров и его искусственность. — Запад и север как сторона нечистых духов. — Подземелье, ад, леший, домовый. — Ад, черная, огненная река, черт, Баба-Яга. — Двойственность некоторых образов: огонь, ветры, кузнецы с Океан-моря. — Крестное дерево и нечистая сила около него. — Иуда и заговоры от перелогов. — Ирод)*

Заклинательные формулы, употребляемые на западе и здесь, в России, содержат в себе немало черт, которые позволяют нам говорить о «дуализме» заговоров в смысле двух противоположных начал, во имя которых заговор имеет приписываемую ему силу. Дуализм высказывается не только в самой формуле, но проникает даже в действия, сопровождающие ее. Не следует забывать, что и те лица, которые произносят заговор, носят следы дуализма: народ повсеместно различает безвредного знахаря, или «шептуна», от злых и мстительных колдунов, кудесников, чернокнижников. Эти последние, которые, по народному поверью, имеют в своем распоряжении определенное число нечистой силы и поэтому внушают великий страх среди односельчан<sup>2</sup>, сохраняют под страшной тайной свои заклинания. Боясь предсмертных мук и бесконечных скитаний умершей, нечистому духу проданной души, они стараются, как известно, заблаговременно передать свое искусство младшим себя. Так переходят демонические заклинания традиционно из поколения

<sup>1</sup> Книжка 72. Живая старина. Периодическое издание отделения этнографии Императорского Русского географического общества / Под ред. Председателя Этнографического Отделения В.И. Ламанского и Секретаря Отделения А.Н. Самойловича. — Вып. IV. Год XVIII. 1909. С.-Петербург. Типография Министерства Путей Сообщения (Товарищества И.Н. Кушнерев и К°), Фонтанка, 117. 1909.

<sup>2</sup> Ср. Архив Геогр. Общ. XXXVI, 48, 35.

в поколение. Они заносятся большей частью в «черные книги», и колдуна, который таким путем получает свое искусство, принято называть «ученым». Все сказанное давно уже известно в этнографической литературе, и ввиду этого мы ограничимся указанием на то, чем отличается значение представителей «черной магии» в рамках заговора.

Характерными для восточной традиции можно считать заговоры от «порчи», в силу которых устраняются результаты зловредной деятельности «лихого человека». По общему приему заговоров против неопределенных болезней<sup>3</sup>, естественные причины которых остаются для малознающего человека тайной, перечисляется и здесь длинный ряд состояний, предметов и людей, могущих так или иначе вызвать «порчу», сглазить, изурочить и т.д. В числе лихих людей играет, конечно, самую видную роль колдун и вообще лица, которые по какому-то ни было внешнему признаку, телесному недостатку и пр. возбуждают подозрение, что они находятся в сношениях с нечистой силой. Страждущий человек обращается к небесным силам с молитвой помочь ему от урочливого человека, от прикосливого человека, от черного, от черемного, от русого, от белого, от черноглаза, от сероглаза, от белоглаза, от черноплота, от сероплота, от белоплота, от одножена (одноженца), от двоежена, от однозуба, от двоезуба и от троезуба, и от колдуна... от сутулого и от горбатого, наперед поклятого... от девки простоволоски<sup>4</sup>; от сопливца, пучеглаза, кривого, слепого, от плешатого<sup>5</sup>. Белорусский заговор такого же типа, перечислив разноцветные глаза, которые могли изурочить больного, продолжает: и того выговариваю, который два раза жанився, и того выговариваю, который два раза матки ссав,

<sup>3</sup> В этом отношении молитвы требника, апокрифические заклинания болезней и народное предание представляют большое сходство между собой.

<sup>4</sup> Виноградов, «Заговоры», II, № 16. «Труды Ярославск. статист. ком.», V, 176.

<sup>5</sup> Виноградов. № 31.

и того выговариваю, который у хлеба спор отбирал<sup>6</sup>. Странно упоминание рядом с колдунами еретиков: бедствие может быть наслано «от еретик и еретиц, колдунов и колдуней, ведунов и ведуней<sup>7</sup>». Это обстоятельство точно так же, как и перечисление «всего крылоса», попа, дьякона «подоморя», чернеца, чернечихи, дьячка, дьячихи, и даже бабушки просвири<sup>8</sup>, находит свое объяснение в том несомненном факте, что низшее духовное сословие и в особенности раскольники уже в XVI в. занимались сочинением и списыванием разных суеверных тетрадей, в том числе и «черных книг». (См. мою работу *Über russische Zauberformeln*. Helsingfors, 1909). Иначе как с исторической точки зрения мы и не можем смотреть на подобные списки заговоров. Только благодаря письменной традиции перед нами разворачивается картина исторического прошлого. Странно было бы слышать о пищалях, бердышах, о кулачных боях и «ратном деле» и, скажем, даже о той всезахватывающей боязни перед «лихим человеком» и в частности перед «властями», которой веет заговор, если мы не вникнем в быт и взгляды минувших веков и если мы не примем во внимание массового психоза, который в виде верования в колдовство свирепствовал во всей Европе в промежуток нескольких веков, и что касается заговоров против судей и властей, угнетенного положения беглеца-раскольника, преследуемого церковной и гражданской властью<sup>9</sup>.

В чем же заключается деятельность колдуна и, в частности, каково содержание тех заклинаний, которые уже сам народ различает от чистых «заговоров-молитв»<sup>10</sup>, считая употре-

<sup>6</sup> Романов, «Белор. Сб.» V, 150.

<sup>7</sup> Виноградов. II, № 51.

<sup>8</sup> Ibid., 16, 95.

<sup>9</sup> Когда в заговоре упоминаются девки и бабы простоволоски, ср.: Майков, *Великорусск. закл.* № 330, то мы можем сблизить их с теми босыми кликушами с распущенными волосами, которые, по словам стоголавого собора, назывались лживыми пророчицами. Забылин, Р. народ, 414.

<sup>10</sup> Этн. Обзор. 1896, 2–3, 180.

бление первых великим грехом<sup>11</sup>? Там, где нужна помощь черта, будь это с целью изгнания плода, или чтобы привратить или отвратить любовь, исправить порчу того же или другого колдуна, присаживать какую-нибудь болезнь<sup>12</sup> и чтобы портить новобрачных<sup>13</sup>, там прибегают к содействию колдуна. Тот приступает к своему делу во имя черта. Завязывая на том месте, где сидел человек, 9 узлов на нитке, чернокнижник приговаривает: завязываю тебя во имя черта, всемогущего и проклятого дьявола, на смерть (или на месяц болезни), чтобы тебе было больно и нудно<sup>14</sup>. Наговор на болезнь человека может иметь и следующее содержание: колдун говорит, что он выйдет в сени, станет на колени и начнет молиться «всем нечистым духам и самому сатане». Он просит их превратить его горностаем, чтобы ему легче было добраться до того места на западно-северной стороне, где на острове Ледовитого океана проживают сонмы злых духов. Молитвой к ним, чтобы они причинили человеку болезнь, колдун заканчивает свои слова<sup>15</sup>. Перед началом наговора он обыкновенно снимает с шеи крест и кладет его под пята, как бы подчеркивая свое отступничество от церкви. Ученая черная магия требовала этого везде от всякого, кто хотел воспользоваться услугами дьявола. Он должен был по правилам черной книги отречься от Бога и всего того, что касается религии, и вместе с тем оказать сатане божественное почитание, причем не велено было показываться мытым и причесанным<sup>16</sup>. Параллельно этому и русский колдун отрекается от Бога и от всего нравственного в мире: «от истинного Христа, и Матери Божией Богородицы, и от своего отца и матери, и от своих живых родителей и мертвых,

<sup>11</sup> Арх. Г. О. VII, 78, 107.

<sup>12</sup> Жив. Ст. 1896, II, 196.

<sup>13</sup> Майков, № 48.

<sup>14</sup> Сумцов, «Куль. переживания», 262.

<sup>15</sup> Арх. Г. О., VII, 70, 8.

<sup>16</sup> Berwinski, *Studia o literaturze ludowej* I, 157, *Schriften der hist-stat. Sekt. der k. k. mähr. schl. Ges. des Ackerb., der Natur und Landeskunde* IX. 1856, 80.

и от своего белого света, и прирекается к сатане и к Лотону угоднику»<sup>17</sup>, после чего уже бесы появляются, готовые к услугам. Кого надо подразумевать под названным «угодником», который очутился представителем нечистой силы? Мы думаем, что здесь скрывается представление о сотнике Логине, подобно тому, как западная легенда усматривает в нем врага Христа, слугу сатаны<sup>18</sup>.

Еще подробнее мы познакомимся с колдунскими приемами, если сосредоточим свое внимание на т.н. начальных словах, на том стереотипном вступлении, которое так часто без малейшего основания ставится в начало формулы. Зная литературное (западное) происхождение вступления<sup>19</sup>, мы должны отнестись с известной осторожностью к словам заговора, так как многое вместо того, чтобы отразить реальный обряд, является только искусственной перестановкой слов и образов. Между тем как обыкновенный знахарь ложится спать и встает рано утром в смирении и благословении, колдун категорически заявляет: Лягу не благословясь, встану не перекрестясь, умываюсь я не водой<sup>20</sup> или: Встану я раб Божий (!), не благословясь, пойду не перекрестясь ... на закат красна солнышка, на восход ясна месяца<sup>21</sup>. Выходит, стало быть, по этим словам,

<sup>17</sup> Срезневский, Отчет... о поездке в Волог. губ. СПб. 1903, 154.

<sup>18</sup> Получив, однако, исцеление (он был слепой) от истекающей из Иисусова бока крови, сотник уверовал в Бога и умер мучеником. О его хождении в Рим существует апокриф, к которому относится следующее сравнение в одном вологодском заговоре: «Как идет Логин сотник в Иустинову палату и... Иустинова палата велми потрясея, и как на Логина не могли сотника злые супостаты — глагольские уста их оловом заливались, язык их одревенел...» Виноградов, I, № 1. Соответствующее место в апокрифе звучит: егда вниде Логин сотник паки в полату кесареву, и тогда бысть трус велий и поколебася основание полатное... тогда кесаря и всех предстоящих людей обят страх велий и не можаху зрети на Логина. Франко, Апокрифи і Легенди, II, 351. Логин как противник Христа, см.; Bugge, Studien über die Entst. der nord. Götter- und Heldensagen, 35.

<sup>19</sup> См. мою книгу о русских заговорах.

<sup>20</sup> Изв. Общ. Арх. при Каз. Ун. X. 338.

<sup>21</sup> Виноградов, I, № 122.

что заклинание происходит вечером или на ночь, о чем свидетельствуют след. слова, взятые из другой связи: По позднему вечеру выйду я на улицу, и откажусь от Иисуса Христа, от царя земного, от Бога вышнего, от веры православной, от батюшки, от матушки. Предаюсь я к нечистому духу, к окаянной силе, прошу я ей помощи...<sup>22</sup> Все то, что в словах обыкновенного шептуна проникнуто глубоким христианским духом, как его воображаемое хождение в восточную святую землю, на Сионские горы, под «солнце праведное» (= образ Христа), на святую росу, все это получает у колдуна другой, противоположный смысл. Он воображает, что выходит не из дверей, а в окошко, в подворотню<sup>23</sup>, не в ворота, а подвальным бревном и дымным окном<sup>24</sup>, собачьими дырами<sup>25</sup> и мышиной норой<sup>26</sup>. Не путем дорогой, а «косыми огородами»<sup>27</sup>, таракаными тропами<sup>28</sup>, «заячьим следом, собачьим набегом»<sup>29</sup> достигает он наконец цели своего путешествия. Таковой считается то обыкновенное «чистое (= святое) поле» на восточной стороне, то какое-то место на «ночной стороне»<sup>30</sup>, то, чаще всего, запад. Указывая на демонический характер своего заклинания, колдун говорит: стану тылом на восток, глазами на запад<sup>31</sup>, чтобы он только не видел востока, связанного с христианскими идеями. Теперь он не нуждается в помощи тех светлых сил, которые обитают на восточном алтаре-камне, и поэтому он стремится «в темный лес»<sup>32</sup>, в темную, «туманную» сторону,

<sup>22</sup> Забылин. 396.

<sup>23</sup> Труды этн. отд. IX охотничий заговор.

<sup>24</sup> Тр. Арх. стат. ком. I, 43.

<sup>25</sup> Арх. Г. О. I, 57, 75.

<sup>26</sup> Виноградов. 55.

<sup>27</sup> Арх. Г. О. VII, 78, 108.

<sup>28</sup> Ibidem I, 57, 75.

<sup>29</sup> Тихонравов. Летописи III, 92.

<sup>30</sup> Тр. этн. отд. IX.

<sup>31</sup> Арх. Г. О. VII, 44, I, 100, Виноградов I, № 55.

<sup>32</sup> Арх. Г. О. I, 57, 75.



под «толстые облака»<sup>33</sup>. Далее, место, куда отправляется колдун, называется «злобным»<sup>34</sup> в противовес «лобному» месту «чистых» заговоров<sup>35</sup>, от которого злобное, на наш взгляд, является умышленным искажением. Умывание Сионской росой и утирание Господней пеленой, конечно, также изменяются в том же духе: умьюсь ни водой, ни росой, утрюсь ни тканым, ни пряденным, утрюсь кобыльим хвостом<sup>36</sup>.

Выходит таким образом, что запад и север имеют по русским заговорам какое-то отношение к чертям; там воображают себе их местопребывание, туда обращается за помощью чернокнижник: «посмотрю в чистое поле в западную сторону под сыру матерую землю и пойду я, своей буйной головой о землю сыро-матерую поклонюсь и помолюсь самому сатане», написано в старинном любовном заклинании<sup>37</sup>. Здесь обнаруживается кроме того одна любопытная черта: подземелье и его властелин. Такой же смысл скрывается еще в другом заговоре: Есть в туманной стороне под толстыми облаками глубок омут<sup>38</sup>, в том глубоком омуте вял муж черт ...<sup>39</sup> Когда лихорадку, Иродову дочь, отсылают «ко отцу своему сатане на запат и ... в тартары»<sup>40</sup>, то это отражает широко распространенную легенду, по которой земля пожрала живой Иродиаду. Об этом рассказывают трясавицы, по словам апокрифической молитвы: егда отец наш Ирод отсече главу Иоанна Предтечи, тогда земля пожре нас живых и прият нас к себе сатана<sup>41</sup>. Он там не один, а имеет под своей властью большое количество слуг, как говорится в целом ряде «приворотов». Сравните след. сло-

<sup>33</sup> «Русск. Старина» 1893. I, 220.

<sup>34</sup> Тихонравов. 92.

<sup>35</sup> Моя работа. 158.

<sup>36</sup> «Русск. Старина» I. Ср. Изв. Общ. Арх. при Каз. Ун. I.

<sup>37</sup> Тихонравов. 92, Виноградов. № 55.

<sup>38</sup> Ср.: «в тихом омуте черти водятся».

<sup>39</sup> «Русск. Старина» I.

<sup>40</sup> Тр. Арх. ст. к. 38.

<sup>41</sup> Тихонравов. 79.

ва в русском заклинании: раздайся, ад, расступися, мать сыра земля! из этой земли выходите сто семьдесят дьяволов ... один бес Сольца<sup>42</sup>, — с румынским приворотом: Я трясую кол, кол трясет забор, забор трясет перелаз, перелаз трясет грязь, грязь трясет землю, земля трясет озеро, озеро трясет дьявола, дьявола самого большого, самого сильного из всех чертей. Ты, Вельзевул, выйди из своего логовища и созови всех своих чертей<sup>43</sup>. Заслуживает внимания, что в галицком обереге против колдунов Вельзевула заменяет Люцифер<sup>44</sup>: ... шатании проклятии и тебе старшей Люципере, который маешь моц над всеми шатанами в пекле, абысь розказал всем шатаном, подвластим в пекле тим недопомогати чаровати чаровникам.

Злые духи, как олицетворения болезни, очень часто не только по русским, но и по западным заклинаниям выгоняются на дикие болота, на глубокие озера, в непроходимые места подземелья, где солнца не видно и человеческого голоса не слышно. Вместе с бесами там водятся нечистые умершие. Колдун, желая порчи человека, отправляется в лес к осине и, обращаясь на запад лицом, просит «умерших, убитых, с древа падших, заблудящих, не крещенных, безыменных встать» и повредить человеку<sup>45</sup>. К разряду нечисти, «отпавшей силы» (Виноградов. I, № 33. Ср. легенды о низвержении Сатанаила), принадлежат еще леший и домовый. Когда просят у них благословения, то запрещается при этом креститься: «ён и сам ня хрящён». Заклинание говорится вечером, после солнечного заката, и оно состоит из следующей угрозы: «не я цябо гоню, гониц ця Христос и святая Лука, гонят цябе огнем, пламенем, железным прутом»<sup>46</sup>. В заговоре на удачную ловлю зверей фи-

<sup>42</sup> Виноградов. I.

<sup>43</sup> Этн. Об. 1897, I, 193.

<sup>44</sup> Ibidem 1890, II, 74. Имя его даже переведено однажды по-русски: Денница. Виноградов. II, с. 66.

<sup>45</sup> Олон. губ. вед. 1876, № 15.

<sup>46</sup> Шейн, Матер. для из. сев.-зап. края. II, 522, 530, ср.: Романов V, 138.

гурируют загонщиками «сатанаилы» и лешие<sup>47</sup>. Когда мать, провожая сына в путешествие, произносит ему оберег, то она не забывает в числе опасных врагов упомянуть и лешего, чужого домового<sup>48</sup>.

Ад изображается в виде черного моря, черной реки: «В темном лесу есть черное море, в черном море плавает черт и чертуха, водяной и водянуха»<sup>49</sup>, или «в чистом поле бежит река черна, по той реке черной ездит черт с чертовкой»<sup>50</sup>. Река называется «Смородиной» (= смрадной): По той реке, Черной Смородине, бежит легкая малая лодка, в той... лодке сидит стар, матер человек... везет он мертво тело<sup>51</sup>. Он, вероятно, сам сатана, везущий умерших; в виде огромного старика он знаком и христианскому искусству<sup>52</sup>. Такими же чертами, с той лишь разницей, что местопребыванием его считают огненную реку ада, изображается он в северном заговоре от обжога: В чистом поле есть огненная река, в огненной реке лежит стар матер, ни прит, ни горит, ни прындивает<sup>53</sup>. Река здесь помещается на восточной стороне, там, где обыкновенно стоит Сион и престол Господний, вероятно, на том же основании, как в апокрифической молитве, заклинаящей дьявола во имя того, который сидит на престоле своем и *перед* которым бежит огненная река страшного суда<sup>54</sup>. Неугасимый огонь наивно передается в образе бани, огненной печи: «в ночной стороне черное море, в черном море черная баня, дрова горят»<sup>55</sup>; или: «в чистом поле, на краю синего моря поставлены три огненных печи: печь изращатая,

<sup>47</sup> Сахаров Р. Народн. чернокнижие. 41, Труды Яросл. стат. комит. V, 174, Труды Этнограф. Отдела IX, I.

<sup>48</sup> Сахаров. 63.

<sup>49</sup> Арх. Г. О. I, 57, 75.

<sup>50</sup> Майков. № 33.

<sup>51</sup> Виноградов. I, № 134, немал человек, *ibidem* II, 73.

<sup>52</sup> Покровский «Стенная роспись в др. храмах» 59.

<sup>53</sup> Арх. Г. О. I.

<sup>54</sup> Соколов, Мат. и зам. по стар. р. лит. I, 47. См. в дух. стихе: Протечет река огненная от востоку до запада. Ж. М. Н. П. 118, 14.

<sup>55</sup> Забылин. 338.

печь железная и печь булатная. Во тех трех печах горят-разгораются, тают-растопляются дрова дубовые, дрова смолевые»<sup>56</sup>. Следует заметить, что по некоторым вариантам печами заведует известное женское демоническое существо Баба-Яга. О ней говорят, что она выходит из-под крестного дерева, сорочинского дуба, и пожигает тридевять сажен дубовых дров<sup>57</sup>. Она живет со своими 77 дочерьми «на медных, на светлых, каленых печах»<sup>58</sup>. С ней можно сравнить Соломию, «царицу Ирода царя» с дочерьми-трясавицами<sup>59</sup>, которых так же нередко 77 душ. Ту же Бабу-Ягу мы, по всей вероятности, имеем в следующем белорусском заговоре:

...под тым дубом (на Сионской горе) сядзиць старушка старенькая, кладзець огонёк синенький и сильненький, пяцець сало и пускаець духи на ўси сухие цёмные лясы<sup>60</sup>.

Адским огнем объясняется, по нашему мнению, еще то обстоятельство, что в приворотах так часто упоминается огонь в руках бесов: они отправляются жечь лес и озера, пусть они скорее зажгут сердце у NN пламенем любви<sup>61</sup>. Приводится и огненный змей, который «снаряжается зажигать горы и доли и быстрые реки»<sup>62</sup>, хотя и нельзя упустить из виду, что огонь в приворотах может быть и другого, небесного происхождения. Обращаются, напр., к св. Георгию Храброму: «спусти с неба огненное пламя»<sup>63</sup>, под которым, вероятно, подразумевается «огненная стрела» молнии<sup>64</sup>, или просят нечистых духов достать пламя из горячего алтарь-камня<sup>65</sup>. Подобную странную

<sup>56</sup> Виноградов. I, № 37, ср.: Ефименко. Мат. по этн. Арх. губ. II, 141.

<sup>57</sup> Ефименко. 143.

<sup>58</sup> Ефименко. 140.

<sup>59</sup> Майков. № 28.

<sup>60</sup> Романов. 172.

<sup>61</sup> Изв. О. Арх. Каз. Ун. X, 337, Арх. Г. О. VII, 78, 108; Олон. г. в. 1876 № 18: у тех сорока сатан в устах огонь горит.

<sup>62</sup> Библ. для чт. 1848. 90, 48; Арх. Г. О. VII, 44, II, 100.

<sup>63</sup> Виноградов. I, № 59.

<sup>64</sup> Ср.: Майков. № 6.

<sup>65</sup> Майков. № 28. Почему алатырь называется горячим, см. мою работу с. 188.

двойственность мы встречаем и в другом образе, употребляемом теми же присушками. Мы имеем в виду частое обращение к ветрам, олицетворенным то в образе бесов, то в лице святых, опять-таки с просьбой навевать сухоту на человека. Известно народное поверье о том, что в вихре носится черт<sup>66</sup>. На этом основывается представление заговоров о духе-вихре, летающем «из чистого поля со своей негодной силой»<sup>67</sup>. Он причисляется к сонму злых духов в заговоре бортника вместе с зверем, лихим человеком, лешим и водяным<sup>68</sup>. Его называют Вихрем Вихоревичем<sup>69</sup>: «...помолюсь 12-ти ветрам и 12-ти вихорям. У тех же ветров и у тех же вихорев есть дядушка Вихорь Вихоревич»<sup>70</sup>. В роли начальника над своей челядью он соответствует Вельзаулу «князю бесов»<sup>71</sup> и Сатане Сатановичу в присушке<sup>72</sup>. Определение числа ветров в приведенном заклинании относится к апокрифическим вопросам и ответам. На вопрос, сколько ветров на земле, Иоанн Дамаскин отвечает: двенадцать<sup>73</sup>. В христианской аллегории ветры олицетворялись в виде четырех ангелов, расположенных на четырех странах света<sup>74</sup>. С ними смешивались четыре апостола-евангелиста, из которых, по словам Беседы трех святителей<sup>75</sup>, Матфей помещается на востоке, Марк на западе, Иоанн на севере и Лука на юге. Слабым отражением этого сказания является: братская связь ветров в присушках, как, напр., «четыре брата ветра буйных»<sup>76</sup>, упоминание четырех ангелов, идущих из чи-

<sup>66</sup> Ср.: вихрь = чертова мать в латышском заговоре. Тр. этн. о. VI, 156.

<sup>67</sup> Майков. № 29.

<sup>68</sup> Ж. М. Н. Пр. 117, 33.

<sup>69</sup> Он же в сказках. У румын злые духи Iele называются господами ветров. Alecsandri, Poesii populare ale romanilor 10, Saineanu, Studii folklorice 80.

<sup>70</sup> Виноградов. I, 107.

<sup>71</sup> Виноградов. II, № 16.

<sup>72</sup> Забылин. 305.

<sup>73</sup> Арх. Г. О. VII, 40, 14, 21. XIV, 106.

<sup>74</sup> Ср.: Апокалипсис VII 1, Афанасьев «Поэт. воззр.» I, 539.

<sup>75</sup> Арх. Г. О. VII, 40, 20.

<sup>76</sup> Ефименко. 143; Виноградов I, № 124, Майков. № 2–3.

стого поля<sup>77</sup>, и название одного из братьев Лукой (Ветр Моисей, ветр Лука, Майков. № 1). Такое же смешение образов наблюдается, с другой стороны, в представлении об «океанских» кузнецах. В двенадцати кузнецах-братьях, живущих на острове Буяне<sup>78</sup>, проглядывают апостолы. Кузнецы иногда прямо называются евангелистами (Виноградов, II, № 87). Порой число братьев увеличивается до 77<sup>79</sup>, причем они изображаются сидящими на океанском столбе, символе алтаря и церкви, и кующими день и ночь стрелы, вероятно, против злых намерений нечистого духа<sup>80</sup>. Как ни странно, в компании их является и бес: «На море на Окияне, на острове на Буяне стоят три кузницы. Куют кузнецы на четырех станках. Бес Салчак, не куй белого железа, а прикуй доброго молодца...»<sup>81</sup>. Любопытная черта о чертовой троице обнаруживается в следующей присушке такого же типа. На море Кияне... лежит камень Китра, под Китрой лежат три черта братия: они бьют и выбивают пуд меди, железа и укладу<sup>82</sup>. Заметим, кстати, что представление о трех братьях чертовых пользовалось популярностью в средневековых сказаниях запада<sup>83</sup>. В русском заговоре XVII в. они называются сыновьями Бабы-Яги: Вези, Пузи и Сини<sup>84</sup>.

Некоторые из вышеприведенных заговоров относятся к разряду тех, в которых представитель злого начала является в какой-нибудь связи или с событиями из евангельской истории или с христианской символикой, так разнообразно высказывающейся в русских заговорах. Любимым центральным местом, вокруг которого собираются сонмы святых и нечистых духов и где обыкновенно происходит поражение последних, служит

<sup>77</sup> Майков. № 18.

<sup>78</sup> Арх. Г. О. VII, 44, I, 17.

<sup>79</sup> Ср. 70 апостолов; 70 ветров у Ефименко, 139.

<sup>80</sup> Майков. № 21.

<sup>81</sup> Майков. № 16.

<sup>82</sup> Чтения... при Московск. Ун. 1867. 4, 161.

<sup>83</sup> Бугге. 75 след.

<sup>84</sup> Рус. Стар. I. с. 218.

«дуб на океане», крестное дерево, вырастающее как орудие спасения из моря-океана грешного человечества (ср. наше объяснение моря и Буяна). Взывающаяся по стволу змея, как воплощение дьявола, и роль дерева в победе над «князем мира сего» объясняют нам, в каком смысле следует принимать его отношение к дереву. В румынском заговоре рассказывается, как больной отправляется куда-то дорогой и приходит, равно как и заговаривающий в русских заклинаниях, к крестному дереву, «белой яблони, с стволом белым, с кожей белой, с ветками белыми, с листьями белыми, с яблоками белыми». «Там уже сошлись нечистые силы: Стригой, Морой, Змеи, Триполонки со своими женами»<sup>85</sup>. Русские варианты помещают около дерева Бабу-Ягу, Ирода с Иудой-предателем и с родней, Саломона, повелителя духов<sup>86</sup>, взятого из средневекового поверья, и, конечно, самого «старого беса-собаку». На Сионе-матушке растет дуб-стародуб, под тем дубом-стародубом лежит цепь железная, обвита вокруг дуба, к этой цепи привязан старый бес, собака...<sup>87</sup>. В связи с крестным деревом стоит, сверх того, представление о черте, пребывающем в дубовой колоде и в ракитовом кусте. Мать пречистая, говорит белорусский заговор, приехала на сивой кобыле к дубовому пню, «у том пни сядзиць сивый черт»<sup>88</sup>. По другому варианту<sup>89</sup> приходит она к ракитовому кусту, в котором сидит злая чародейница. Она несомненно Баба-Яга, чертова мать, которая, как уже сказано, «выходит из-под сорочинского дуба» или тернового куста, где у нее шелковая пряжа, как и у Богородицы в заговорах от кровотечения<sup>90</sup>. В другом месте мы уже имели случай показать, что терновый куст примыкает к символике нескораемой купи-

<sup>85</sup> Этнограф. Обзор. 1897, I, 202.

<sup>86</sup> «Своей мудростью царь Соломон владеет сорока сатанами». Олон. г. в. I.

<sup>87</sup> Виноградов. I, № 40, ср.: Романов. 174.

<sup>88</sup> Романов. 192, см.: Майков. № 25: Страх-Рах, повелитель ветров, на дубовой колоде Океанского моря.

<sup>89</sup> Романов. 145.

<sup>90</sup> Ефименко. 143, Р. Стар. I.

ны<sup>91</sup>; прибавляем дальнейшую символическую черту: у раки-  
тового куста бьет ключ, из-под которого бежит та же чудесная  
вода, как по Голубиной книге из-под алтарь-камня<sup>92</sup>. Укажем  
еще в связи с предыдущим на народное поверье в южной Рос-  
сии, что черт любит бузиный кустарник и сухую вербу<sup>93</sup>.

Некоторые белорусские и малорусские заговоры от пе-  
релогов высылают болезнь черту в ноги после эпической ча-  
сти, где говорится о Боге или каком-нибудь святом, идущем  
вместе с чертом или сидящем с ним за одним и тем же столом.  
Любопытны случаи, когда черта заменяет Ирод<sup>94</sup> или Иуда.  
Понятно, что эпизод с предателем восходит к евангельскому  
рассказу о тайной вечере. Харьковский вариант представляет  
нам картину в таком освещении: На гори на окияни, на остро-  
ви Буяни стоить калыновый стовп, на тим стовбі калыновый  
мист, на тим мосту стоить стил, на тим столи стоить чаша вына  
и просквира, пид столом или «у порозі», лежит Июда — и ци  
перелогы Июди на здорови ноги<sup>95</sup>. Как видно, подобран тот  
момент, когда предатель покидает своего учителя, после того  
как дьявол вселился в нем, и поэтому становится ясным, поче-  
му болезнь вообще отсылают к черту в ноги.

Что касается Ирода и его родни, то они играют видную  
роль в русских заговорах. Царь Ирод называется сатаной, ко-  
торому подвластны мелкие бесы: «На западной стороне жи-  
вет сам сатана, злой мучитель Ирод царь. Ай же ты, сам сатана,  
злой Ирод царь, пошли ты рабу... триста бесов, пятьдесят дья-  
волов, три и два и единого похотного беса Енаху»<sup>96</sup>. Вероятно,  
под влиянием рассказа об избииении детей образовался заговор

<sup>91</sup> Über russ. Zauberk. 138, 140.

<sup>92</sup> Арх. Г. О. VII, 44, I, 57.

<sup>93</sup> Зап. юго-зап. о. Г. О. II, 82, Отчет о 22 прис. наград Уварова 179.

<sup>94</sup> Киевская Стар. 1903, VII, 26.

<sup>95</sup> Арх. Г. О. XLIV 19, 77.

<sup>96</sup> Виноградов. I № 41. О тех же трех бесах, которые выступают действующими лицами в приворотях, сказано, что они находятся на службе у Ирода. Забылин. 313.



против ворона, мешающего охотнику: «полети с моей тропы, с моего сгодья, за синее море, ко Ироду царю; там Ирод царь бьется, дерется, кровь проливает»<sup>97</sup>. По словам апокрифа, он был наказан страшной кончиной: черви его расточили живого. След. заговор относится к его смерти; «...на пути (вост. стороны) стоит гробница, в этой гробнице лежит царь Ирод, и этого царя тело остолбенело, глаза его обмеденели, и язык у него не ворочается, и нет у него ни ума, ни разума»<sup>98</sup>. Надо, однако ж, заметить, что заговор не делает различия между Иродом-детоубийцей и мучителем Иоанна. Последнего вместе с женой и дочерьми мы узнаем в заговорах от лихорадки.

## II

*(Заговоры от лихорадки. — Схема их, место действия, святые. —  
Имя Сисиния не подлинно в заговоре. — Отношение заговора  
к апокр. молитвам от Нежити. — Лат. Nescia, слав. Невея. —  
Отношение типа к апокрифу о прении Христа с дьяволом)*

Заговоры против трясавиц относятся к обширному общехристианскому циклу апокрифических молитв, схема которых сводится к следующему: где-нибудь на святой земле происходит встреча святых с олицетворением болезни; на вопрос отвечает злой дух, кто он такой и куда он намеревается; святые запрещают мучить людей и выгоняют его. Мы не будем приводить всем известных толкований Веселовского, Мансвотова, Соколова и других, которые пользовались обильным восточным материалом для объяснения данного заговорного типа. К дополнению тому, что мы уже успели сказать на основании западных вариантов о неоспоримой связи между этим заговором и известным апокрифом «о победе дьявола, како беседоваху Исус Христос со дьяволом на горе»<sup>99</sup>, обращаем внимание на некоторые детали. Местом, где собирается не-

<sup>97</sup> Ефименко. 182.

<sup>98</sup> Майков. № 341.

<sup>99</sup> См.: Über russ. Zauberk. 44 сл.

чистая сила, является почти без исключения святая гора с ее многими символическими заменами, причем не без аллегорического значения и то обстоятельство, что трясавицы, Нежить и пр. выходят из моря: из моря океана грехов. Упоминаются Голгофа, лобное место<sup>100</sup>, Фавор, Сионская и Синайская гора, Иерусалим город под искаженными названиями Ийулан<sup>101</sup>, Ефест<sup>102</sup>; символический Буян, святой остров Божий<sup>103</sup>, и белый алтарь камень<sup>104</sup>. Под океанским дубом скрывается здесь, как и вообще в заговорах, крестное дерево. Оно получает ряд интересных эпитетов, относящихся отчасти к его внешнему виду, отчасти к символическим сближениям. Его называют, с одной стороны, белым, карколистом, сырым, вышним<sup>105</sup>; с другой стороны, Мамврийским<sup>106</sup>, венерьским<sup>107</sup> и Ракитаным с 12-ю кокотами, на которых сидит по одной трясавице<sup>108</sup>. Последнее название стоит, очевидно, в связи с ракитовым кустом, упомянутым символическим образом святой горы. Наконец еще одна характерная замена крестного дерева: святая «яблынка», под тенью которой демон терпит поражение<sup>109</sup>.

Что касается святых победителей демона, то трудно сказать, кто из них пользуется предпочтением перед другими. Роль эта в большинстве случаев разделена между несколькими; в числе их замечаются архангелы, Моисей и патриархи, апостолы, Иоанн Креститель и, наконец, святые церкви, чем-нибудь заслужившие славу победителя над злым духом, как, напр., Василий Великий<sup>110</sup>,

<sup>100</sup> Виноградов. I, № 98.

<sup>101</sup> Ветухов «Заговоры» 167.

<sup>102</sup> Виноградов I.

<sup>103</sup> Ветухов. 150.

<sup>104</sup> Романов. 101, Ефименко. 206.

<sup>105</sup> Виноградов. I, 102.

<sup>106</sup> Ветухов. 170, отсюда, вероятно, «Лаврентий» Виноградов. I, 101.

<sup>107</sup> Ветухов. 155.

<sup>108</sup> Романов. 171.

<sup>109</sup> Ветухов. 167.

<sup>110</sup> Ibidem 155.

Никита<sup>111</sup> и пр. Из перечисленных святых роль Моисея обуславливается, вероятно, символическим приурочением сцены к Черному морю<sup>112</sup> и к Синайской горе; роль же Предтечи установилась после того, как дочери Ирода заняли место многоименного беса. Некоторые заговоры сохранили еще легендарную черту о заклании плясуньи им: «Ты, лихорадка, Иродыва ты дочь, путубила Придтечу Ивана чириз сваю пляску, зрубила яму голыву, но тябе святая голова проклаила и послала питатца кала лесу»<sup>113</sup>. Мы еще не назвали св. Сисиния, одного из самых любимых святых в заговоре. Популярность его в данном цикле молитв объясняется, как известно, во-первых, восточной легендой, кончающейся поражением такого же многоименного беса святым, и, во-вторых и в частности, по применению его имени к заклинаниям трясавиц, подробностью из жития святого. Принимая в соображение западные варианты заговора и некоторые для него характерные черты (как вопрос, кто демон такой, и дальнейшую схему рассказа), нельзя прийти к такому выводу, какой был сделан покойным ак. Веселовским, что заговор возник из легенды и что его многочисленные варианты являются только «видоизменением». Мы представляем себе развитие заговора иначе. В любимую формулу, которая находилась под влиянием названного апокрифа о прении Христа с дьяволом, попало имя Сисиния, как в нее вообще попали имена и других святых, по чисто внешним причинам. Место действия первоначально на св. горе, и воителями против демона выступают Христос, апостолы и ангелы. От этого зависит, быть может, и то обстоятельство, что варианты с именем Сисиния, как бы не довольствуясь одним только им, приводят вместе с ним и архангела и евангелистов или заставляют его попросить помощи у Бога<sup>114</sup>. Сам Христос, как главное действующее лицо в апокри-

<sup>111</sup> Попов. «Русская народно-бытовая медицина», заговор № 5.

<sup>112</sup> Ветухов. 157, 159.

<sup>113</sup> Добровольский «Смол. этн., сб.» 172, Демич «Легенды и поверья в нар. медицине». 10.

<sup>114</sup> Ветухов. 158.

фе, заговорам от лихорадки, насколько мы знаем, неизвестен. Тем популярнее он в молитвах от Нежить-болезни, которая самым близким образом связана с трясавицами<sup>115</sup>. Чтобы убедиться в сходстве, сравните с молитвами от Нежити<sup>116</sup> старинное заклинение лихорадок, приведенное Майковым под № 105: «На горе Фаворстей, под дубом Мамврийским ту сядяху Сихаил, Михаил, и ту собращася вся силы небесные, ангелы и архангелы, херувими и серафими, а идут семь дев простовласы ...» Вопрос и ответ: «Идем в мир костей человеческих ломити и тела их томити». «И они ... ввергли их в огненное море ... Собрашася силы небесные ... отгнаша от раба Божия». Любопытно, что здесь число демонов 7, т.е. так же много, как в латинском заклинении типа *Nescia* и в южнославянских индексах, отвергающих ложные молитвы против *семи* трясавиц (нежитей), дочерей Ирода<sup>117</sup>. Сходство не ограничивается этим. *Nescia*, слав. Нежить, начальник всего злого и всех болезней, перечисляет симптомы данной болезни, причем разные виды ее понимаются отдельными существами. Равным образом соответствуют имена 7–12: трясавиц разновидностям лихорадки, даже до такой степени, что и этим названиям можно найти параллели в лат. формуле: *scampfo* = корчуша, скорчея (Ветухов. 162, 161), *gigihite* = ломея, костея (*ibid.*), *paralisis* = припадочной (Забылин. 345). Всматриваясь ближе в имена, можно еще сделать следующие сопоставления: слово *Nescia*, обозначающее общее неопределенное недомогание, *Nescia*, неизвестная болезнь, отражается, с одной стороны, в названии одной из семи трясавиц *Нешиия*<sup>118</sup>, а с другой стороны, в переводном имени самой старшей и страшной из сестер *Невея*; она же, вероятно, скрывается под

<sup>115</sup> Über russ. Zauberkf. 51 след.

<sup>116</sup> См. еще у Ефименко. 158.

<sup>117</sup> Порицая содержание молитвы, индекс м. пр. говорит, что вместо семи у Ирода была фактически только одна дочь, «о ней же яве есть, яко и та дщи Филиппова, а не Иродова». Поправка эта внесена в некоторые заговоры: «Мы есмы тресовицы, дщери Филипповы, брата Ирода царя...» Ветухов. 157, Ефименко. 206, Арх. Г. О. XXXVI 48, 11.

<sup>118</sup> Воронежский юб. сб. 1886. 88, Забылин. 412.

названием безыменная<sup>119</sup>. Она называется главой «над всеми сестрами»<sup>120</sup>, Надовсеей<sup>121</sup>, «тайной»<sup>122</sup> и наконец Плясеей<sup>123</sup> оттого, что она «усекнула голову Иоанну Предтече»<sup>124</sup>.

К объяснению роли Иродиады в формулах против лихорадки ак. Веселовский привлек обширный материал из западного предания о плясунье, осужденной на бесконечное скитание. Легендарное проклятие оставило, как мы уже видели, следы и в русской традиции: земля пожрала сестер после смерти отца, и из глубины, как они говорят, «отец же наш Сатаниил посылает оттель мучити рода человеческого»<sup>125</sup>. От пляски на льду, избраженной в каталонском поверии<sup>126</sup> и в украинно-русском апокрифе XVIII в.<sup>127</sup>, сохранился глухой отголосок в русском заговоре: «Их придворный штат царя Ирода, Иродианы служанки, погибшие во время пляски на льду, первая рече» и т.д.<sup>128</sup>. Между тем эти легендарные подробности составляют лишь позднейшее наслоение, и имя Иродиады внесено было в готовую заговорную формулу на славянском юге. Для того нашлись, как мы полагаем, достаточные основания в упомянутом апокрифе о прении Христа с дьяволом. Последний отвечает Христу: «аз сотворих оусекноути Иоанна предтечу Иродом», и продолжает: «аще бых тя ведал, где еси ся оуродиль, то шед бых мать твою изгоубиль и тебе бых искривил, очи бых ти митусь поставил»<sup>129</sup>. Вот те два момента, на основании которых демон преломился на две части: на трясавицу Иродиаду и на Вещицу, южносла-

<sup>119</sup> Библия для чт., I. с. 52, Забылин. I.

<sup>120</sup> Ветухов. 162.

<sup>121</sup> Тр. Яросл. стат. к. V, 166.

<sup>122</sup> Сб. Харьк. И.-Фил. Общ. IV, 278.

<sup>123</sup> Арх. Г. О. XXXVI 48, 11.

<sup>124</sup> Ветухов. 160.

<sup>125</sup> Сб. Харьк. IV, 278.

<sup>126</sup> Веселовский «Разыскания» VI-X, 429.

<sup>127</sup> Франко. II, 340. Диянна играет с «челядью» на льду и погибает.

<sup>128</sup> Ветухов. 159; ср. выражение: мы — жены трясавицы и послушницы Ирода царя и прочих сил. Майков № 103.

<sup>129</sup> Франко. 198.

вянскую погубительницу детей и рожениц, которая, по своим собственным словам, присутствовала при рождении Христа<sup>130</sup>.

Порой затушевывается личность одной и нескольких (7 и 12) Иродиад перед множеством их «челяди»: «нас главных 12, злых, а прочих нас разных несколько тысяч без числа есть»<sup>131</sup>. Для выражения их неопределенного количества употребляются числа: тридевять, 70, 77, 99. Этому соответствуют в немецких заговорах 77: *gerlei Fieber*<sup>132</sup> и 77 Нежитей *Nöschen*<sup>133</sup>. Следует заметить, что в апокрифе фигурируют громадные войска сопровождающей главного демона нечистой силы. Трясавицы отличаются безобразной наружностью; они босые, нагие, черные, косматые<sup>134</sup>, словом, «видением дьяволы»<sup>135</sup>. Их «зверообразный» вид<sup>136</sup> с «разженными очами» и верблужьими волосами<sup>137</sup> соответствует отчасти описанию разгневанного демона в апокрифе. О нем говорится, что он сделался страшным перед Христом, искривил свое лицо и пускал пламень из своих глаз<sup>138</sup>. Трясавицы говорят о себе, что они отправляются к тому, кто не исполняет церковных заповедей: ходят без молитвы, пьют на пирах<sup>139</sup>, бесчинствуют в воскресенье, просыпают заутреню, в среду, в пяток<sup>140</sup> и в «праздники честные блуд творят»<sup>141</sup> и в дни богородицины нечист ходят. Но людей, которые будут знать «святую заповедь» или прославлять имена святых<sup>142</sup>, они оставят в покое.

<sup>130</sup> Соколов. № 4. В румынском заговоре схожего типа выступают Иродиады не как трясовицы, а вообще как зловредные духи. Saineanu Studii folklorice 84.

<sup>131</sup> Забылин. 355.

<sup>132</sup> Ветухов. 143 сл.

<sup>133</sup> Über russ. Zauberrf. 53.

<sup>134</sup> Виноградов. I, № 100.

<sup>135</sup> Майков. № 103.

<sup>136</sup> Ветухов. 161.

<sup>137</sup> Ефименко. 205.

<sup>138</sup> Франко. 200.

<sup>139</sup> Забылин. 345.

<sup>140</sup> Изв. О. Арх. Каз. Ун. X, 337.

<sup>141</sup> Арх. Г. О. XXXVI 48, 11.

<sup>142</sup> См.: Ветухов. 164, 165.

Мы натолкнемся и здесь на параллели из апокрифа. В прении между Христом и дьяволом упоминаются грехи, из-за которых человек будет предан последнему. Несмотря на то что он обещается не губить тех, кто верит в Христа и в его святое имя, он подвергается наказанию: Бог выгоняет его в преисподнюю. Этим эпизодом кончается апокриф и уцелевшие в полности варианты из формул против лихорадки и Nescia-болезни.

### III

*(Заговоры от ужаления змеей. — Отношение змеи к крестному дереву. — Символика пеликана. — Змеи и Алатырь. — Змеи и камень в Иордане. — Содержание заговоров. — Роль Марии: владельница над змеями — сама змея. — Женские имена в заговорах. — Мужские имена. — Гнездо из руна, символический образ. — Конец заговоров)*

Мы возвращаемся опять к затронутому кругу идей, находящихся в связи с символикой крестного дерева, около которого пребывает побежденный дьявол. Славянские и румынские духовные стихи развертывают перед нами следующую картину, ценную для характеристики влияния духовных сюжетов на народное предание: Стоит дерево, на верху его вьет гнездо сокол, у корня сидит неприязненная для птицы змея, которая хочет уничтожить гнездо<sup>143</sup>. При этом невольно припоминается рассказ физиологов о неясить-птице, которую змея старается погубить, в применении образа к Христу и врагу человечества. Мы имели уже случай подробнее остановиться на заговорах, в которых так или иначе отражается этот мотив о пеликане Христе. Это заговоры с чудесной птицей, царь-вороном и пр., которые гнездятся в океанском дубе. Полтавский заговор представляет птицу и змею в таком сочетании: в чистом поле синее море, в синем море черный явор, на черном яворе соколово гнездо, в том гнезде гадина Тетяна<sup>144</sup>. Тот же страшный змей снаряжается, по словам приворота<sup>145</sup>, за-

<sup>143</sup> Веселовский «Разыскания» X, 454, XVII, 354.

<sup>144</sup> Киевск. Стар. 1903 VII, 30.

<sup>145</sup> Библ. для чт. I. с. 48.

жигать своим огненным дыханием горы, реки и *орлицу с орлятами*. Любопытно, что известный мотив о пожирании солнца змеей приводится однажды в такой же аллегорической связи: стоит дуб корень корястый, вокруг дуба змей-змеище о 12 головах... «не жри красное солнце... о мои уроки»<sup>146</sup>. Поводом такого сближения служило, очевидно, распространенное сравнение Христа с «солнцем праведным». О дальнейшей роли змеи обращаем внимание на ее враждебное отношение к райскому дереву. Картина представляется или так, что лютая змея поедает мерзлое дерево на Сионской горе<sup>147</sup>, или так, что змея покоится под дубом, прицепившись к нему своим зубом: Над кияном морем стоиць ясен, на ўсё моря красен. Я цябе, ясень, ссяку и зрубаю и коренья твоё пораськидаю. — За што ты мяне будзешь сечь? — А за то, што под тобой ляжиць сливень-сливищовый и ящер-кащер<sup>148</sup> ... на крыжовой дорози стоиць дуб, у тым дубу змяиный зуб<sup>149</sup>. Иногда дерево уступает свое место простирающемуся до неба столбу, символу церкви и алтаря в русских заговорах: ... «в том море есть латырь камень, на том камне стоит столб, от земли и до неба огненный, под тем столбом лежит змея жгуча, опалюча»<sup>150</sup>. Отсюда один шаг к представлению, что змея обитает на Алатырь-камне или под камнем, и мы поймем, почему привороты помещают апокалиптического зверя «семиглавого змия» на престоле Божиим в Иерусалиме<sup>151</sup>. Действительно, лежащий на святом камне змей, скорпий или даже «сам сатана»: «На море кияне на острове буяне камень, под ним лежит сам сатана»<sup>152</sup>, — составляет мотив, который часто повторяется в народных заговорах. Предание известно, кроме того, в следу-

<sup>146</sup> Жив. Стар. 1892 III, 146.

<sup>147</sup> Олон. г. в. 1876, № 16.

<sup>148</sup> Романов. 184.

<sup>149</sup> Ibidem. 112.

<sup>150</sup> Ефименко. 140.

<sup>151</sup> Арх. Этн. Общ. в Москве № 14 л. 19.

<sup>152</sup> Демиш. 27, Майков № 48.



ующем обобщении: «На Воздвижение собираются змеи в кучу, в ямы, в пещеры, яры, и там является белый и светлый камень, который змеи лижут, насыщаясь им и излизывают весь: бел горюч Алатырь»<sup>153</sup>. Отсюда же происходит представление, что Алатырь составляет любимое местопребывание всего злого; под ним живут сонмы болезней в виде жаб<sup>154</sup>; туда высылаются всякая болезнь; из него выходит «лютая змея скорбь» и поедает икоту<sup>155</sup>. Он вместе с тем и орудие смерти для злого: На море на кияне лежал белый камень, летела жаба, валилась жаба, вдарилась жаба об вострый камень, разбилась жаба на мелкие части... и штоб и у раба жаба разбилась<sup>156</sup>. Очень может быть, что святой камень с змеей не минул влияния со стороны апокрифа об Иорданском камне, в котором лежали спрятанными вплоть до крещения Христа змеиные головы, терзавшие грудь Евы. Камень в Иордане упоминается часто, м. пр. в следующем заговоре от зубной боли: На море на океане, на святой реке Иордане стоит трость вверх корнями<sup>157</sup>. На дне Иордана, близ Ливана лежит камень горюч. На камне том зуб вонюч<sup>158</sup>.

К этой змее «шкуроее», «самой старшей из всех змей», обращаются заговоры от укушения змеей с просьбой, чтобы она запретила своим слугам, детям и войскам вредить человеку. Приведем несколько подробностей из эпического вступления к упомянутым заговорам. В большинстве из них обращает на себя внимание то обстоятельство, что символический образ птичьего гнезда на верху крестного дерева слился воеди-

<sup>153</sup> Даль. «О поверьях» 39.

<sup>154</sup> Этн. Об. 1892. II–III, 31.

<sup>155</sup> Арх. Г. О. VII, 44, I. 121.

<sup>156</sup> Шейн. II. 543.

<sup>157</sup> Ср. положение крестного дерева, когда Моисей его нашел и посадил в горьких водах Мерры.

<sup>158</sup> Арх. Г. О. XXXVI. 48, 86. — Мотив о змее на св. камне имеет и финские параллели: Посреди деревни камень, посреди камня отверстие, вокруг отверстия змея; туда я отсылаю болезни. Арх. Общ. Финской лит. Krohn, № 831. В румынском заговоре от змеи также упоминаются куст, колодец и камень со змеей. Alecsandri, Poesii pop. 271.

но с представлением о месте нахождения змеи. Она оказалась в гнезде. Перед нами всплывают опять те же специальные эпитеты «океанского дуба», которые повторяются на всем пространстве русских заговоров: дуб стар, широколистый, златокорый<sup>159</sup>, золотом облитый<sup>160</sup>, дуб Таратынской<sup>161</sup> (Сорочинский). Под ним нередко помещается ракитовый или липовый<sup>162</sup> куст. Символика сухого, отцветшего дерева скрывается в словах: На море, на востоке... стоит сухой дуб, и сухой и сухокоренный<sup>163</sup>; «дуб ни наг, ни одет»<sup>164</sup>; груша без гилля, коры, кориння<sup>165</sup>, сосна суховершавая<sup>166</sup>. С этим граничит образ гнилого дерева<sup>167</sup>: Через реку Смородзину (смрадную) протягивается «гнилый, дупленястый дуб»<sup>168</sup>, уже как средство спасения из реки. Из названий, реже встречающихся, отметим: Явор белый и виноград с змеиным гнездом<sup>169</sup>, наконец *три яблони*: На Ягипецком поли три я., на tych я. тридзевяць корянёв, тридз. кокотов, вярхов; на tych... зьмяиное гняздо<sup>170</sup>. Вместо гнезда встречается очень часто черное баранье руно на камне и в кусте, и дальнейшим его видоизменением подушки и кровати<sup>171</sup>. На руне или в гнезде из черного руна<sup>172</sup> сидит змеиная царица. Чтобы объяснить эту деталь, обратимся к роли Богородицы в данных заговорах.

<sup>159</sup> Малинка, Сборн. матер. по мар. фолькл. 233.

<sup>160</sup> Арх. Г. О. XLIV 19, 64.

<sup>161</sup> Этн. Сборн. V, 1862. 87.

<sup>162</sup> Относительно липы как мирового дерева см.: Бугге. 516. Раз упоминается ореховый куст, Арх. Г. О. XXXIV 20, 4. Северная параллель к нему у Бугге. 500.

<sup>163</sup> Сборн. Харьк. И.-Ф. О. 1892. 4.

<sup>164</sup> Сахаров. 70.

<sup>165</sup> Арх. Г. О. XLIV, 19, 63.

<sup>166</sup> Романов. 180.

<sup>167</sup> См.: Бугге. 458.

<sup>168</sup> Романов. 176.

<sup>169</sup> Ibidem, 109.

<sup>170</sup> Ibidem, 186.

<sup>171</sup> Романов. 114–115.

<sup>172</sup> Ibidem, 185.

Предание, что Богородица имеет какое-то отношение к змеям, можно считать по своей распространенности общехристианским: оно восходит к ветхозаветному обещанию стереть змею семенем жены. Во многих местах говорят, что змеи выползают из земли в Богородицыны дни<sup>173</sup>. Между чудесами Пр. Девы приводится предание о страшном змие в Крыму. После усердных молитв жители однажды увидели на горе зажженную свечу с образом Богородицы; под ним лежал околевающий змий<sup>174</sup>. Существует поверье, что змеи не водятся там, где растет трава Марьин корень<sup>175</sup>.

Христианское искусство любит изображать Марию попирающей ногами райскую змею<sup>176</sup>. В подобной роли знают ее церковные молитвы<sup>177</sup> и народные заговоры не только на католическом западе, но и у славянских племен. Не раз встречается в заговорах рассказ, что Богородица нашла змею и прокляла ее<sup>178</sup>. Она же знает исцеляющее слово против опухоли, вызванной укушением<sup>179</sup>, причем попадаетеся совет, что успех заговора гарантируется, если он будет произнесен во имя Марии<sup>180</sup>. Следующий заговор выдвигает связь Марии с змеей грехопадения:

Schlange, du erster Sündenfall,  
Christus dir den Stachel nahm,  
Maria dir den Kopf zertrat,  
Dass du musst liegen wie ein Stab<sup>181</sup>.

<sup>173</sup> Болгарский Сборник за нар. ум. X, 128, Zbiór wiadomości IX, 29 этн.

<sup>174</sup> Буслаев, Оч. р. нар. слов. и лит. I, 286.

<sup>175</sup> Демич. 18.

<sup>176</sup> Menzel, Christl. Symbolik. I, 69.

<sup>177</sup> Kaltenbäck. «Die Mariensagen in Oesterreich», 5, Романов. 203, «Вестник Славянства», 1890, 100.

<sup>178</sup> Jahn, Hexenwesen, 112. Три Марии: Bartsch, Sagen... aus Mecklenburg II, 453.

<sup>179</sup> Bartsch. 454. Frischbier, Hexenspruch u. Zauberbann, 87.

<sup>180</sup> Bartsch. 456, ср. у финнов, Juvelius «Länsi-Suomen käärmeeen loitsut», 103.

<sup>181</sup> Frischbier. 89. Змея, ты, впервые согрешившая [букв.: первое грехопадение], / Христос отнял у тебя жало, / Мария раздавила тебе голову, / Так что ты валяешься, как палка. [Пер. П.В. Петрухина]

Предание о Марии, победительнице змей, сохранилось и в финском заклинании: «Если ты, змея, не вынешь своего яда, то я буду вызывать к батюшке Христу, к матушке Марии... Она унимала твой яд, она исцеляла твое укушение»<sup>182</sup>. Имя Божьей Матери попадает довольно часто и в латышских заговорах. Под немецким влиянием возник, вероятно, следующий: Змея ужалила, Христос говорил, Мария клятвенно сказала: Да исчезнет ужал!<sup>183</sup> Змее говорят: Тебе принадлежат болота да леса, нам Марына земляца<sup>184</sup>.

Из содержания русских заговоров отметим сначала молитвенные обращения к Богородице<sup>185</sup>. Ради ее молитв приказывают змее отступить от больного<sup>186</sup>. Чтобы выгнать насланную змею из дома, знахарь произносит молитву к Пресвятой Богородице, прося у нее помощи<sup>187</sup>. Она и сама выступает в роли повелительницы, идет к шкуроее и делает ей выговор<sup>188</sup>. Ее может заменить и Марфа — явление, не чуждое и другим заговорам<sup>189</sup>: Здунув Господзь мост... по том мосту ишла сестра Мархва, ишла, кричала, винного (змея) шукала<sup>190</sup>. Является еще Мария Магдалина; она и Богородица сидят на океанском камне, и заговор называет их, по той роли, которую они играют в истреблении змей, змеиными паннами<sup>191</sup>. Отсюда Змиивна<sup>192</sup> = Богородица, владельница над змеями, которая может их пускать или не пускать на свет: Не я вас (змей) породила, не я вас на свет пустила, говорит шептунья, а вас на свет пустила Пресв.

<sup>182</sup> Арх. О. Финск. Лит. Törnudd, № 2.

<sup>183</sup> Тр. э. о. VI, 160.

<sup>184</sup> Ibidem, 157.

<sup>185</sup> Добровольский. I, 180, № 2.

<sup>186</sup> Даль. 37.

<sup>187</sup> Арх. Г. О. XLIV, 19, 86.

<sup>188</sup> Жив. Ст. 1898, II, 246, 1905, 330. Тихонравов. V, 105.

<sup>189</sup> Über russ. Zaub. 212.

<sup>190</sup> Романов. 184.

<sup>191</sup> Романов. 31.

<sup>192</sup> Ветухов. 362.

Богородица, которая Иисуса Христа породила<sup>193</sup>. Таким образом мало-помалу начинает Богородица называться змеей и переходить в формы «старшей змеи» с океанского дуба, змеиной матери «Матроны»<sup>194</sup>. Заклинатель обращается к ней: «Выйди, гадюка-царица, Маруся сестрыця, выйди з цего дому в степ<sup>195</sup> или, призывая змею к себе, называет ее Марией и Марфой<sup>196</sup>.

«Змия скорпия Марья»<sup>197</sup>, Маруся<sup>198</sup>, скорая помощница<sup>199</sup> гнездится в дубе, и ее просят созвать свое войско. Она оказывается одной из трех сестер — змей: на камне Латыре лежат три сестры, три змеи: одна Шкуропоя, другая Палагея, третья Дева Мать. Дева Мать, унимай своих...<sup>200</sup> и как вообще в заговорах с тремя сестрами Мариями<sup>201</sup> приводятся и здесь

<sup>193</sup> Попов. № 116.

<sup>194</sup> Виноградов. I, № 90. Склонность переносить эпитеты и свойства болезни на тех, кто умеет ее вылечить, имеет параллели и при других заболеваниях; очевидно, она стоит в связи с сильным олицетворением болезни. Всякому известен образ полунощницы (криксы), злой женщины — мучительницы детей, и соответствующего ей дневного существа, полуденницы, которую представляют хранительницей поля с рожью и которой между тем пугают детей, говоря им: не ходи в рожь, полудница обожжет! Пам. кн. Арх. г., 1864, 17. С другой стороны, обе они попадают названиями — богородицы, полунощной и полуденной «зори». К первой обращаются в зубной боли: Зоря зарица, красная девица, полунощница, закрой мои зубы своей фатой. Сахаров, 72. Мария имеет какое-то отношение к росту ржи: «Гой еси ты, заря утренняя, и ты, заря вечерняя, пади ты на мою рожь... дабы она росла как лес высока, как дуб толста». Майков, № 276. Сравните с этим обряд у латышей обратиться к востоку, когда выйдут в первый раз сеять, со словами: Святая Мария, Божья Матерь, очисти нечестивых, завистников посева. Тр. этн. о. VI, 174. Сюда же относятся случаи, когда три девицы-помощницы со святого камня превращаются в олицетворения самих болезней: в краснух, чернух, белух, желтух, злых внутренних золотух. Романов, 93.

<sup>195</sup> Арх. Г. О. XLIV. 19. 86.

<sup>196</sup> В Малороссии см.: Сумцов, Культ. переж. 41, в Финляндии Арх. О. Ф. Лит. Екман. 1891, № 451.

<sup>197</sup> Ветухов. 429.

<sup>198</sup> Романов. 111, 114, 116, Манжура, Сказки, пословицы. 150.

<sup>199</sup> Арх. Г. О. XLIV. 19. 63.

<sup>200</sup> Романов. 184.

<sup>201</sup> Über russ. Zaub. 212 и т.д.

всевозможные имена святых жен, чаще всего не имеющих никакой родственной связи с Богородицей. Объяснить ли с Веселовским упоминание имен, как Марины, Катерины, Параскевы, Елены, Пелагеи и Магариты<sup>202</sup>, подробностями из их житий и совпадением их значения (Мария — Марина — Пелагея), или считать их случайными субститутами «Трех Марий», трудно сказать ввиду того, что это явление повторяется так часто и вне заговоров от ужаления змеей. Отметим следующий случай, где три Божьи Матери получают совсем чужие названия: «Пойду я в Божью церковь, на Божьей церкви стоит престол, на престоле сидят три Божьи Матери: Парасковья, Настасья и Варвара»<sup>203</sup>. Что же касается имен: Салома, Соломида<sup>204</sup>, Марфа, Ева и София<sup>205</sup>, то первые три могут быть сближаемы с апокрифическими падчерицами Марии: Марфой и Соломеей<sup>206</sup>, тогда как для последних можно найти объяснение в символике св. Девы: Ева, София — премудрость.

Записаны случаи, когда наряду с Девой Марией роль змеино-го властителя переходит некоторым из мужских святых. Змеи являются челядью царя-Давида, сидящего за алтарем: под игрушей стоит столик, на том столике стоят кубки наливаные, а за тем столиком сидит царь Давид. «Царь Давид, царь Давид, унимай свою челядь ...»<sup>207</sup>. С такой же просьбой обращается другой белорусский заговор к апостолу «Петру-Павлу»<sup>208</sup>, вероятно, под влиянием апокрифической молитвы из южнославянского требника, в которой упоминается ап. Павел как заклинатель змей<sup>209</sup>. Конечно, нельзя было упустить из

<sup>202</sup> Добровольский. I, 186.

<sup>203</sup> Попов. № 3.

<sup>204</sup> Романов. 109, 114.

<sup>205</sup> Романов. 111, 116. Ветухов. 430. Сихвея см.: Добровольский, I.

<sup>206</sup> Франко. II, 103.

<sup>207</sup> Шейн. II, 551.

<sup>208</sup> Романов. 111.

<sup>209</sup> Starine. X, XVI, 95, Тихонравов, Памятн. стр. лит. II, 353. Далматинцы приписывают «камню св. Павла» исцеляющую силу против ужаления змеей. Гласник земаљског музеја 1900. 134.

виду и такого общепризнанного святого, как Георгий змееборец: он «едет на небеси и выражае от ужа»<sup>210</sup>. Если мы не ошибаемся и он уже успел по примеру Богородицы превратиться в «царя змеинога Ира»<sup>211</sup>, причем его имя подвергалось предполагаемому искажению в роде Юрий > Ирий > Ир.

Змея Мария сидит в гнезде из бараньего руна. Эту черту мы склонны объяснить из символики св. Девы, тем более что руно как атрибут в Мариинском культе имеет значение и вне разбираемых здесь заговоров. Культ Марии сохранился в полной свежести в заговорах над пчелами и при трудных родах. Разумным объяснением тому странному обряду, что бортник на третий день Покрова затыкает пчел на зиму «ярой вовной» или совершает посредством волны чары на зачатие св. Анны<sup>212</sup>, может служить сопровождающий обряд заговор, где упоминается о чудесном рождении св. Девы. Говорят, напр., прямо так: Яко послал еси, Господи, росу Гедеону и на руно и тако сие пошли небесную росу на пчели мои<sup>213</sup>. Когда латышские шептуньи выставляют корзинку с шерстью для того, чтобы Магга (= Мария) села в нее и помогла роженицам<sup>214</sup>, то и здесь обряд указывает на ветхозаветное чудо с руном Гедеона как на прообраз непорочного зачатия св. Девы. В списке символических названий для Марии встречается имя «руно»<sup>215</sup>, и духовные стихи величают ее: руно златое, в небо взятое, одесную посаженное<sup>216</sup>. Следы из этого образа скрываются в латышском заговоре от змеи: Честная барыня лежит у дороги на песке, полон рот шерсти...<sup>217</sup>, и кроме того в целом ряде финских заговоров, где го-

<sup>210</sup> Шейн. 547.

<sup>211</sup> Ibidem. 548.

<sup>212</sup> Бельский, Нар. заклин. над пчелами. 66–67, Ефименко, Сб. малорусских заклинаний. 57.

<sup>213</sup> Бельский. 63.

<sup>214</sup> Alksnis, Mat. zur lett. Volksmedizin. 177.

<sup>215</sup> Zeitschr. des Vereins für Volkskunde 1904. 410.

<sup>216</sup> Записки Общества имени Шевченко. 1897. I, 33.

<sup>217</sup> Труды этнограф. отд. VI, 159.

ворится о шерстяной змее, о ее шерстяной матери<sup>218</sup> и шерстяном отце. Характерно для последних еще то, что они заключают в себе угрозу донести о вреде, причиненном змеей, змеиной матери, которая, равно как и русская Шкуропея-Мария, сумеет унять боль и наказать непослушное дитя<sup>219</sup>.

На основании вышеприведенного можно заключить, что гнездо из руна в океанском дубе и на алтарь-камне, равно как и его обитательница ведут свое начало из христианских представлений. Надо думать, что первоначально сидели в руне Богородица или сам Христос, — ср. символическое название Марии «Небесного орла гнездо» (Виноградов. I. стр. 83), — как об этом еще вспоминает черниговский заговор: На море на океане, на острове Буяне, там стоит дерево кипарис, на том дереве гнездо, в гнезде Иисус Христос. Говорит И. Хр. ангелам, а ангелы ангелам...<sup>220</sup>. Дальнейшим видоизменением этого образа можно считать, как уже сказано, упоминание «пуховых подушек» и «кроватей» на дереве, где святые почивают<sup>221</sup>.

Заговоры от укушения змеи обыкновенно кончаются тем, что угрожают наказать змеиную силу, всевозможных лесовых, полевых, подкодных, подкаменных<sup>222</sup> змей, если они не вынут своего яда и не восстановят здоровье. Заклинатель обещает жаловаться Богу и всем святым, которые когда-то пользовались властью над вражьей силой. Он уверен в том, что небесные вой-

<sup>218</sup> «Villatar» Арх. О. Ф. Л. Topelius 1222. 3. № 1, Gan. стр. 108.

<sup>219</sup> Ibidem A. Rytönen. № 108. Blomstedt. 1894. № 40.

<sup>220</sup> Сб. Харьк. И. Ф. О. I. с.

<sup>221</sup> Ср. сербскую песню о разукрашенном дереве посредине рая: под ъом света постель... на ъој светац почива, свети отац Никола. Афанасьев II. 292.

<sup>222</sup> Перечисление всевозможных змей встречается с одной стороны в византийской молитве Ап. Павла (Ветухов 448 сл.) и, с другой стороны, в финских заговорах, которые представляют большое сходство и в этом отношении с русскими. Ср. следующие подробности из молитвы: змия облаковидная, огневидная, власяновидная, на доуб восходящая, врановидная, с эпитетами из финских заговоров: pilvenkarvainen, tulenkarvainen, karvainen, tammenoksaan ottavainen (Juvelius 85), harakan häntä. В германских параллелях перечисляются только разные цвета змей.



ска с Богом, Христом, Михаилом и громовником Ильей<sup>223</sup> во главе могут и теперь отомстить за причиненное зло. Они пошлют для уничтожения змеиного рода гром и молнию, которым народное поверье исстари приписывает страшную силу против злых духов. Еще упоминаются 12 молодцев в божественном одеянии: по пояс в золоте, по ноги в серебре<sup>224</sup>, апостолы, Богом ниспосланные, чтобы ссечь скорпия<sup>225</sup>, Юрий и Микола<sup>226</sup>, Иван Предтеча<sup>227</sup>. Горючий алтарь-камень, на котором они будут бить виновного<sup>228</sup>, составляет здесь, как и вообще, источник небесного огня: Я с латырь-камня возьму огню, с питуна крови (ср. символику петуха как птицы Воскресенья Христова), выжгу вси мхи, вси болоты... Ня будзець вам ни пристанища, ни прибежища<sup>229</sup>. Их больше не будет принимать мать сыра земля<sup>230</sup>, и они принуждены будут возвратиться к своему «старому атаману», в место, уготовленное для грешников<sup>231</sup>: Буде тоби шо тому чоловикови, шо в субботу по заходи сонця дрова рубя, а в недилю отца, пеньку проклина<sup>232</sup> или хлиб пиче<sup>233</sup>. В другом месте нами уже было указано, что эти слова специально принадлежат к заговорам от кровотечения, в которых они составлены по немецким образцам<sup>234</sup>.

<sup>223</sup> Ср. финский заговор: Если ты поднимешь свою голову из-под земли, то пусть громовник разобьет твою голову каплями из тучи, железным градом. Арх. О. Ф. Л. Pennanen. № 69.

<sup>224</sup> Романов. 178.

<sup>225</sup> У финнов: Твоя мать срубит тебе голову кровавым топором. Blomstedt ibidem. 40.

<sup>226</sup> Романов. 112.

<sup>227</sup> Ibidem. 184.

<sup>228</sup> Ibid. 182.

<sup>229</sup> Ветухов. 433.

<sup>230</sup> Шейн. II. 550, Майков. № 185.

<sup>231</sup> В финском варианте спрашивают, где место для змеи. «Твое место в царстве мертвых, недалеко от адских огней». Арх. О. Ф. Л. Rytönen ibid.

<sup>232</sup> Ветухов. 431, ср. 425, 430.

<sup>233</sup> Арх. Г. О. XLIV. 19. 63.

<sup>234</sup> Ueber russische Zauberformeln. 277.

## ФИНСКИЕ ВАРИАНТЫ

К ДУАЛИСТИЧЕСКОЙ ЛЕГЕНДЕ О СОТВОРЕНИИ МИРА<sup>1</sup>

Следы легенды о первой встрече двух противоположных начал при сотворении мира сохранились в полной свежести по всему северо-востоку Европы, от Угорской Руси до Сибири. Легенда записана несколько раз даже в Финляндии, в форме, довольно близкой к русским вариантам, причем место нахождения ее, восточная часть страны, указывает на то, какими путями она перешла в репертуар сказителей. Дополнением к тому, что было напечатано в последнем выпуске «Э. О.» (западно-сибирские варианты)<sup>2</sup>, мы переводим легенду из финского фольклористического журнала Antero Vipunen (I. 2. стр. 25).

«Прежде чем появилась земля, стоял Бог на золотом столбе посредине моря. Когда он увидел в воде свое отражение, сказал он: “Вставай”. Это был черт. Бог спросил у черта: “Как бы быть земле?” Тот ответил: “Надо погружаться три раза на дно моря”. Бог так и велел ему сделать. Черт погружался в воду, но утаил земли во рту на третий раз. Из земли Бог сделал землю, мявши ее на ладони. А земля во рту у черта увеличилась, и у него заболели углы рта. Он пожаловался и признался Богу, в чем дело. Но Бог вынул землю изо рта черта и бросил ее на север, где из нее образовались камни и скалы».

Относительно места нахождения Бога, столба на море, мы считаем уместным сравнить эту черту с многочисленными русскими заговорами, где действующее лицо, Бог или святой, стоит на морском столбе<sup>3</sup>. Это представление, с своей стороны, восходит к любимому символическому (христианскому) образу с морем-океаном и с камнем алтарем-алатырем на нем. Следующий вариант легенды уже ничего не знает о нем:

<sup>1</sup> «Этн. Обзор.» № 81–82. 1909. II. С. 170–172

<sup>2</sup> «Этн. Обзор.», 1909, № 1, с. 50: И.А. Городцов — Зап.-Сиб. легенды о творении мира и борьбе духов.

<sup>3</sup> Напр., Харузин, Сборник сведений. II, 137.

«Был гоголь на море; вместо воздуха был только туман. Дух сатана является гоголю: “Для чего ты здесь на море?” Гоголь сказал: “Я птица водяная, ведь мое место на море”. — “Но что же ты здесь на море, когда нет земли?” — “Где же взять землю, раз она вовсе не существует!” — “Земля ведь находится на дне моря. Раз ты водяная птица, сходи за землей на дно”. Гоголь погружается на дно моря и несет земли в клюве. У него осталось ее мало, так как вода смыла часть ее. Дух сатана говорит: “Сходи еще раз, принеси побольше”. Гоголь принес еще. “Сходи еще и приучись носить побольше”. Гоголь сходил третий раз и принес еще больше. Они сделали себе участок земли на море и начали жить там<sup>4</sup>.

Очутился дух Божий среди них. “Откуда у вас здесь земля?” — “Гоголь сходил на дно моря”. — “Начнем вместе творить, раз у вас найдется земли”. Бог спрашивает, нет ли больше земли. “Не утаено ли где-нибудь земли”. Злой дух взял земли в рот, отделяя часть ее для своей земли. Бог все говорит: “Должно быть больше земли, так как здесь она еще не вся”. Злой дух клянется: “Ее больше нет”. Бог настаивает на своем и говорит: “Открывай рот”. Там и нашли землю. “Смотри, здесь ведь есть земля; для чего ты клялся, что ее нет?” Тот выплевывает землю на север, где из нее стали расти камни, скалы, горы<sup>5</sup>».

Рассказ кончается тем, что сатана терпит какое-то повреждение от камня, и *Христос* объясняет ему, что это случилось за то, что сатана утаил часть земли. От этого греха происходит множество камней, пней и *всякого зла*.

Мысль о том, что сатана непосредственно является творцом всякого зла не свете, отражается еще в следующей легенде, тесно связанной с предыдущими:

<sup>4</sup> Ср.: Добровольский, Смоленский сборник I, 229–230 (Сотворение мира).

<sup>5</sup> См. там же, с. 232 («Происхождение гор, трясин»).

Черт просил земли у Бога, сперва в величину одной десятины. Тот не согласился. Черт попросил поменьше, в величину одной капли. Бог отказал ему и в этом. А черт все уступал в своей просьбе: просил земли в величину лаптя. Бог сказал: «Я тебе и ее не дам». Потом черт просил земли в величину отверстия от кола. Бог согласился: «возьми ее». Когда черт овладел отверстием, начал он оттуда выпускать комаров, мух, оводов и всяких паразитов во все отверстие, так что оно от пролетевших насекомых все увеличивалось и чуть не поглотило всю землю. Бог захватил головню и замкнул отверстие ею. Оттого и теперь паразиты уничтожаются огнем и дымом<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Финские народные сказки, I, 285.

# Содержание

<b>Habent sua fata libelli. А.И. Алиева. ....</b>	<b>5</b>
<b>СУДЬБА И ТРУДЫ АКАДЕМИКА</b>	
<b>В.Й. МАНСИККИ (1884–1947). А.И. Алиева. ....</b>	<b>12</b>
<b>ТРУДЫ В.Й. МАНСИККИ В ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ</b>	
<b>СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫЧЕСТВА. В.Я. Петрухин, С.М. Толстая ...</b>	<b>59</b>
<b>РЕЛИГИЯ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН. В.Й. Мансикка. ....</b>	<b>72</b>
<b>Предисловие. Перевод с немецкого Т.В. Кудрявцевой. ....</b>	<b>72</b>
<b>Источники. ....</b>	<b>74</b>
Археологический материал. ....	74
Летописи. ....	91
Из польских хроник. ....	169
Слова, поучения и послания, направленные против язычества. ....	177
Древнерусское церковное законодательство и исповедная дисциплина. ....	250
Сведения других памятников древнерусской письменности. ....	284
Свидетельства иностранных писателей. ....	313
<b>Дополнения. ....</b>	<b>379</b>
О богах летописи. ....	379
<b>Комментарии. ....</b>	<b>403</b>
Археологический материал. ....	403
Летописи. ....	408
Из польских хроник. ....	419
Слова, поучения и послания, направленные против язычества. ....	420
Древнерусское церковное законодательство и исповедная дисциплина. ....	429

Сведения других памятников древнерусской письменности...	434
Свидетельства иностранных писателей .....	439
Дополнения. О богах летописи .....	443
<b>Список сокращений</b> .....	448
<b>Библиография</b> .....	449
<b>Приложение 1</b> .....	472
<i>Е.В. Аничков. Последние работы по славянским</i> <i>религиозным древностям</i> .....	472
<i>Е. Кагаров. Рецензия на книгу В.Й. Мансикки</i> <i>«Die Religion der Ostslaven»</i> .....	531
<b>Приложение 2</b> .....	535
<i>А.А. Топорков. К 100-летию со дня выхода в свет книги</i> <i>В. Мансикки «Über russische Zauberformeln mit</i> <i>Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen»</i> .....	535
<i>В. Мансикка. Статьи по религии восточных славян</i> .....	557
Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии....	557
Заговоры Шенкурского уезда .....	618
Древнеславянское оплакивание покойников.....	633
Представители злого начала в русских заговорах.....	650
Финские варианты к дуалистической легенде	
о сотворении мира. ....	681

*Переводы цитат:* с немецкого — Т.В. Кудрявцевой, с латыни — М.Р. Ненароковой, с финского — Э.Г. Рахимовой, с французского — Л.О. Мошенской, с греческого — Л.В. Луховицкого, с немецкого — П.В. Петрухина, с польского — А.Б. Базилевского, С.М. Толстой, с чешского — М.М. Валенцовой, с болгарского и сербскохорватского — С.М. Толстой.

**Мансикка Вильо Йоханнес**

**Труды**  
**по религии восточных славян**

*Издание не подлежит маркировке  
в соответствии с п. 1 ч. 2 ст. 1 ФЗ № 436-ФЗ*

Выпускающий редактор *Г.Г. Семенова*  
Корректор *Н.Б. Вторушина*  
Компьютерная верстка *Б.Ю. Руссо*  
Оформление обложки *Ю.А. Боркуновой*

Подписано в печать 11.11.2015. Формат 84×108/32.  
Усл. печ. л. 21,5. Уч.-изд. л. 36,12.  
Печать цифровая. Бумага офсетная.  
Тираж 500 экз. Заказ

**ООО «Издательство «ФОРУМ»**  
107023, Москва, Измайловский Вал, д. 30, стр. 4  
Тел.: (495) 963-18-55, (499) 785-02-43  
E-mail: [forum-knigi@mail.ru](mailto:forum-knigi@mail.ru), <http://www.forum-books.ru>

*Отдел продаж издательства «ФОРУМ»:*  
107023, Москва, Измайловский Вал, д. 30, стр. 4  
Тел.: (495) 963-18-55. E-mail: [forum-ir@mail.ru](mailto:forum-ir@mail.ru)

Для заметок

---



## ДЛЯ ЗАМЕТОК

---