

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ им. А.М.ГОРЬКОГО

В.Й.МАНСИККА

РЕЛИГИЯ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Москва
ИМЛИ РАН
2005

МЕЖДУНАРОДНЫЕ СВЯЗИ
РОССИЙСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Руководитель и ответственный редактор цикла
член-корр. РАН В.М.Гацак

Редакционная коллегия: член-корр. РАН В.М.Гацак,
д.ф.н. Л.Харвилахти,
отв. редакторы: д.и.н. В.Я.Петрухин, д.ф.н. С.М.Толстая

Рецензенты:

д.ф.н. В.Л.Кляус, д.ф.н. А.Л.Налепин



Издание подготовлено и осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект № 01-04-00031/а
Проект № 04-04-16223/д

В.Й.Мансикка. **Религия восточных славян.** — М.: ИМЛИ
им. А.М.Горького РАН, 2005. — 368 с.

Впервые публикуется по русскому оригиналу, подготовленному к печати автором, монография академика Академии Финляндии В.Й.Мансикки (1884–1947), написанная более 80 лет назад на русском языке и впервые изданная в 1922 г. в переводе на немецкий в серии «Folklore Fellows Communication».

ISBN 5-9208-0238-3

© Подготовка текста, вступительные статьи,
комментарии А.И.Алиева, В.Я.Петрухин,
С.М.Толстая, 2005
© ИМЛИ РАН, 2005

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 этой книге впервые публикуется на русском языке 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 более 80 лет назад.

Славистам хорошо известна эта работа, изданная на немецком языке в 1922 г. в серии «Folklore Fellows Communications»¹. Книга получила высокую оценку современников². И в наши дни она фигурирует в новейших изданиях как один из авторитетных источников по восточнославянской мифологии и религии³.

Однако до сих пор вряд ли кто-нибудь подозревал, что существует еще и русский вариант этого исследования (во всяком случае, никто из исследователей никогда и нигде не упоминал об этом).

...В течение нескольких последних 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., поскольку Императорский Александровский Университет — так до 1917 г. назывался Университет г. Гельсингфорса, канцлером которого был российский император Александр II, — получал, как и центральные библиотеки Москвы и Санкт-Петербурга, обяза-

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

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

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

тельные экземпляры всех изданий, выпускавшихся в эти годы в России.

Поскольку все предыдущие годы я занималась изучением и публикацией фольклора народов Северного Кавказа, прежде всего я принялась разыскивать материалы для планировавшегося мною сравнительно-исторического исследования северо-кавказского нартского эпоса и карело-финских рун «Калевалы» (их истории, типологии, поэтики), изучением кавказоведческих трудов европейских (прежде всего — финских и французских) и американских фольклористов, а также работ российских ученых-эмигрантов, опубликованных в зарубежных периодических изданиях по кавказоведению, отсутствующих в книгохранилищах России.

Настоящим открытием для меня стало знакомство с новейшими исследованиями финских (проф. Л.Хонко, проф. А.-Л.Сийкалы, проф. Л.Харвилаhti, проф. Х.Халена), английских (Т.Хатто), немецких (К.Рейхла), американских (Дж.М.Фоули) фольклористов, также недоступными в российских библиотеках.

Были выявлены неизвестные или малодоступные раньше материалы кавказоведческих исследований А.М.Шёгрена, А.М.Дирра, Н.С.Трубецкого, на основании которых мною подготовлен ряд работ.

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-российские научные фольклористические связи конца XIX — начала XX вв.». Тогда-то я впервые 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.

Но вскоре началась реконструкция здания университетской библиотеки, и она была закрыта. В Финляндии бережно сохраняют исторический облик города, и потому одно из старейших и красивейших зданий в центре Хельсинки не было ни снесено, ни модернизировано: оно выросло «в землю», на несколько этажей вниз. Когда работы по увеличению площади университетской библиотеки были завершены, Славянская библиотека, располагавшаяся до того на другой территории, была размещена в пределах библиотеки Университета г. Хельсинки и здесь же был открыт специально оборудованный Отдел рукописей и редких книг.

В.М.Гацак и я возобновили работу с коллекцией В.Й.Мансикки. К этому времени архив этого ученого был обработан, систематизирован, составлена его подробная опись. Сегодня коллекция В.Й.Мансикки включает 20 объемистых папок (Coll. 143.1. — 143.20), в кото-

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 «Жизние Александра Невского», нет рукописей статей, опубликованных до 1918 г. в финских и российских научных изданиях. Вероятно, архив В.Мансикки составили материалы, привезенные им из России в 1919 г., и те, что собрались у него с 1920 г. и до самой кончины в 1947 году. 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 белую 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.Й.Мансикки начисто и явно подготовленная к изданию по тем правилам, которые были приняты в России в первой четверти XX века. 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 вариант⁴.

⁴ Правда, в нем нет «Предисловия» (в немецкой рукописи оно есть, причем значительная 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).

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 обретения 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. И. Мансикка (свободно владевший немецким языком) приступил к подготовке ее немецкого варианта.

Немецкий перевод первого раздела — «Archeologische Material» (с. 1–16 немецкой рукописи), как и «Предисловие», написан рукою В. Мансикки. Но дальше вся немецкая рукопись написана другим почерком — очевидно, переводчика книги О. Хакмана⁵. 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. И. Мансикки имена русских исследователей, русских исторических деятелей, летописцев или мифологических персонажей. В некоторых случаях В. И. 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. И. Мансикки. Автор не просто тщательно сверял перевод О. Хакмана с оригиналом, нередко поправлял и редактировал 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

⁵ Oskar Hackman (1868–1922) — автор работы «Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung (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.

зии 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, представилось 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). Точные названия цитируемых им работ даются в «Библиографии». Ссылки на комментарии 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. Начиная с моих аспирантских лет, Виктор Михайлович постоянно и щедро помогает мне в научных поисках.

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 филологиче-

ских наук, директора Фольклорного архива Финского литературного общества Лаури Харвилахти, в рамках проекта которого «Текстуализация, этнопоэтика и культурная динамика» велась подготовка этой книги.

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.Барановой 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 ответственные редакторы книги доктор филологических наук С.М.Толстая и доктор исторических наук В.Я.Петрухин.

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 века, 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», «Tiedeakatemi-an 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 гг. — В.Й.Мансикка опубликовал, кроме значительного числа статей, три монографии, освещающие сложные и малоизученные проблемы русского фольклора («Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen» / Helsinki: Suomalaisen Tiedeakatemian Kustantamo, 1909), 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 и 1913, в Дании — в 1913. Но больше всего молодой ученый работал в эти го-

ды 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 1906–08 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 слаvistические 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 века (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.

На мой взгляд, 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 века. 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 века. 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 году, Общество народного просвещения — Kansainvalistusseura в 1877 г.). Более того, Финское Литературное Общество (Suomalaisen

Kirjallisuuden Seura, сокращенно SKS), изначально фокусировавшееся на фиксации фольклорного наследия, было основано по инициативе будущего создателя эпопеи «Калевала» Элиаса Лёнпрота уже 16 февраля 1831 года. 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 и в начале XX вв. Санкт-Петербург¹; представители разных слоев финского общества находили себе место в северной столице империи, расположившейся на территории, которую на протяжении первого тысячелетия н.э. населяли преимущественно прибалтийско-финские племена. Петербург в XIX — начале XX вв. 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 (правда, в основном дворянского происхождения) 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 Стевен (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 академи-

¹ Ниронен Ярмо. Финский Петербург. С.-Пб.: «Европейский Дом», 2003; Jarjo Nironen. Suomalainen Pietari kuvina. — Finnish St. Peterburg in Pictures. — Финский Петербург в иллюстрациях. Helsinki: SKS, 2003.

ческого кавказоведения как специалист по грузинскому, осетинскому (его тагаурскому и дигорскому диалектам), кабардинскому языку и местным диалектам персидского и турецкого языков².

Среди знаменитых финских ученых, работавших в Петербургской академии наук, заслуживает особого упоминания Матиас Александр Кастрен (1813–1852)³, 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 науки⁴.

Как видим, финские ученые в XIX — начале XX вв. 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 также Е.В. Аничков, Ф.А. Браун, Алексей Н. Веселовский, А.А. Веселовский, П.О. Морозов, Д.К. Петров, А.А. Шахматов, В.Ф. Шишмарев⁵.

Не менее убедительное свидетельство плодотворной насыщенности российско-финских взаимодействий в гуманитарных науках представляют публикации работ ученых-финнов⁶ или рецензий на их труды⁷ в таких старейших научных российских изданиях, как

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

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

⁴ 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 год — Шифнер подготовил и издал 12 томов кастреновских «*Nordische Reisen und Forschungen*», общим объемом в 3829 страниц. В 1927 году 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.Б.Богораза дана высокая оценка трудов Кастрена, посвященных исследованию палеоазиатских, тюркских и монгольских языков.

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

⁶ 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. СССХХIII. 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.

⁷ В том же «Журнале Министерства Народного Просвещения» были напечатаны рецензии на работы финских ученых: Шишмарев В.Ф. Новые работы по финскому

«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»: здесь в 1896–1916 гг. увидели свет работы К.Ф. Тиандера⁸, А.Аарне⁹, В.Й.Мансикки¹⁰. Очень оперативно появлялись на его страницах и рецензии на работы финских исследователей, написанные как русскими, так и финскими коллегами¹¹.

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 публиковались¹² и рецензировались¹³ труды финских ис-

фольклору (по поводу первых книжек *Finnisch-ugrische Forschungen* К. Krohna и E. Setälä) // ЖМНП. 1902, август. СПб., 1902. С. 436–454; Погодин А.Л. 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. CCCLXI. СПб., 1904. С. 168–185; Майков П.М. [Рец. на] Собрание Постановлений Финляндских. Т. I–II. СПб., 1902–1904 // ЖМНП. 1904. Ч. CCCLXI. 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.

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

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

¹⁰ Мансикка В. Представители злого начала в русских заговорах // Живая Старина. 1909. Вып. 4. С. 1–30; е го же. Заговоры Шенкурского уезда // Живая Старина. 1912. Вып. I. СПб., 1912. С. 125–136.

¹¹ Соболевский А.И. [Рец. на]: J. Mikkola. Berührungen zwischen den Westfinnischen und Slavischen Sprachen // Живая Старина. Вып. III. СПб., 1893. С. 400–401; Мансикка В. [Рец. на] Antti Aarne. Vergleichende Märchenforschungen // Там же. 1908. Вып. IV. СПб., 1909. С. 513–515; Зеленин Дм. [Рец. на] Leitfaden der vergleichenden Märchenforschungen 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.

¹² Так, в «Этнографическом обозрении» были напечатаны работы В.Мансикки: Алеша Попович и Иван Годинович в Финляндии // ЭО. 1907. № 74. III. С. 28–41; е го же. Финские варианты к дуалистической легенде о сотворении мира // ЭО. № 81–82. 1909. II. С. 170–172.

¹³ 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 Löhnros 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;

следователей, но и рассказывалось (в разделе «Хроника») о важнейших событиях культурной и научной жизни Финляндии¹⁴.

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

На страницах русской научной периодики подробно освещалась история возникновения такой теперь общепризнанной и авторитетнейшей серии фольклористических трудов, как «Folklore Fellows Communications» (FFC), высоко оценивались первые ее выпуски¹⁷.

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. Ман-

Е.Е. [Рец. на] Antti Aarne. Die Zaubergaben. Märchenuntersuhung. Helsingfors (Journal de la Soc. Finno-Ougrienne, XXVII) // ЭО. 1909. № 4. С. 119–120; Е.Е. [Рец. на] В. Мансика. Представление о «море» в Голубиной книге // ЭО. 1910. № 1–2. С. 199; Гордлевский Вл. [Рец. на] Hembbygden. Tidskrift för Svensk folkkunskap och hembbygdsforskning i Finland. Helsingki, 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. Altfi, 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 über schwerhörige Menschen. Eine vergleichende Untersuchung. FFC № 21. Hamina, 1915 // ЭО. 1915. № 1–2. С. 145; Богданов Вл. [Рец. на] А.М. Tallgren. Collection Zauoussailov 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 folkdikning. I. A. Sagor, referatsamling. Första bandet, utgivet av Oskar Hackman. Helsingfors, 1917 // Там же. С. 164–165.

¹⁴ 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.

¹⁵ 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 года.

¹⁶ Рецензии на первые два выпуска этого издания, появившиеся в 1901 году, 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.

¹⁷ Е.Е. Союз исследователей 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. Ollrik, C. von Sydow. № 1–4. Helsingki, 1911 // ЭО. 1911. № 1–2. С. 258–260.

сикки и других сопровождает 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 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»¹⁸.

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 отмеченных 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).

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.Франссила (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.Hästesko, позже подписывавший свои труды фамилией в переводе на финский язык: Heperauta, 1879–1944), А.Р.Ниemi (Aukusti Robert Niemi, 1869–1931), А.В.Рантасало (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

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

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 века. 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»¹⁹.

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 некрологи²⁰, а последнее из них опубликовано в издании «Сто лет финской фольклористики»²¹.

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 понять, почему некоторые его замыслы остались неосуществленными²².

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

²⁰ Sulo Haltsonen. V.J. Mansikka 60-vuotias. Virittäjä; V.J. Mansikka. Lud 38. 1948; Martti Haavio. Viljo Johannes Mansikka. — Suomalaisen tiedeakatemia esitelmät ja pöytäkirjat 1947; Sitzungberichte der Finnischen Akademie der Wissenschaften 1947. 1949.

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

²² «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.

В.Й.Мансикка родился 7 октября 1884 года 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 заговоров²³, опубликованной в 1901–1902 гг. (с концепцией этой работы еще до ее опубликования решительно дискутировал известный финский фольклорист А.Р.Ниemi)²⁴.

Возможно, что именно стремление подтвердить концепцию учителя анализом конкретного материала заговоров и обусловило появление диссертационных исследований двух учеников К.Крона — К.Левона²⁵ и Й.В.Ювелиуса²⁶. Вслед за ними к изучению финно-угорских заговоров обратились О.Й.Бруммер²⁷, Ф.А.Хэстэско²⁸ 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 состоявшись как автор обширной статьи «Das Lied von Ogoi und Hovatitsa», опубликованной в получившем признание научной общест­венности периодическом издании «Finnisch-ugrische Forschungen»²⁹.

См.: Отдел рукописей и редких книг Славянской библиотеки Университета г. Хельсинки. Coll. 143.1. Л. 1–10. Перевод с финского Э.Г.Рахимовой.

²³ Krohn K. Wo und wann entstanden die finnischen Zauberlieder? // 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.

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

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

²⁶ Juvelius J.W. Länsi-Suomen käärmeeen loitsut (Заговоры от змей в Западной Финляндии). Диссертация. Turku, 1906.

²⁷ Brummer O.J. Über die Bannungsorte der finnischen Zauberlieder // Mémoires de la Société Finno-ougrienne. 28. Helsingfors, 1908; Его же: Koinsanat Länsi-Suomessa (Слова от язв в Западной Финляндии) // Suomi IV:6, 3. С. 94–131. Helsinki, 1909.

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

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

В этой статье В.Й.Мансикка вслед за Ю.Кроном³⁰ и К.А.Франс-силой³¹ 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 zwischenräumen») — в 1846, 1884, 1900 гг., а также в 1847 и 1901 г. Все тексты зафиксировали авторитетные финские собиратели: D.E.D. Europaeus, Fr.Polén, Hj.Basilier, Iivo Härkönen, O.Relander³².

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 Годиновиче, 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 эпизо-

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

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

³² Записи, сделанные в течение второй половины XIX века, а также Ахтия в 1908 г., Вьяйсяненом в 1917, 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* [Тоисиннот 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 Вьяйсяненом от Васси Григорьевны Харакка в д. Куйкканиemi № 1311, а, b, и Басилиером от Ирины Богдановой из Кодаярви № 1310 — отчетливо запечатлели ливвиковские диалектные черты, отличающиеся от саво-карельского диалекта лютеранских исполнителей из Приладожья. Данные о публикации сообщила Э.Г.Рахимова.

дов) — в тексте песни соединились 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»³³.

Молодому ученому удается 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»³⁴.

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

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 Hovatitsa», чего не скрывает и сам автор³⁵, 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 исследо-

³³ Mansikka V.J. Das Lied von Ogoi und Hovatitsa... S. 64.

³⁴ 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.

³⁵ Этнографическое обозрение. 1907. № 7. С. 28–41.

вания, 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»³⁶.

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*»³⁷ (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 изданиях³⁸, а затем обобщены в книге «Über Russische Zauberformeln 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 боль-

³⁶ Мансикка В.Й. Алеша Попович и Иван Годинович в Финляндии // ЭО. М., 1907. № 3. С. 30.

³⁷ Мансикка В.Й. Алеша Попович и Иван Годинович... С. 28.

³⁸ Мансикка Вильо 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. I–II. С.-Пб., 1908–1909; Мансикка В. Представители злого начала в русских заговорах // Живая старина. Вып. IV. С.-Пб., 1909. С. 1–30.

шое внимание и при обращении к мотивам карело-финской эпической поэзии³⁹.

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: западно-европейских лечебников и евангельских текстов.

Правда, специальное внимание финно-угорским заговорам уделено в завершающем книгу «Финно-угорском приложении»⁴⁰, 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 Zauberformlen hat K.Krohn gelegt mit seiner gelehrten Studie, in der er über die Existenz einer gemeinschaftlichen finnischen Zauberspruchpoesie zu einem negativen Resultat delangt 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»⁴¹.

³⁹ Mansikka V.J. Kleinere Beiträge zur Balder-Lemminkäinen Frage // Finnisch-ugrische Forschungen VIII. Helsingfors, 1908; е го же : Ristinuulegenda ja suomalaisen runo Isosta Tammesta (Легенда о Крестном древе и финская руна о Большом дубе) // Suomalaisen Tiedeakatemia esitelmät ja pöytäkirjat. 1909. № 1. S. 179–200.

⁴⁰ Mansikka V.J. Über Russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. S. 289–305.

⁴¹ Mansikka V.J. Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. Helsingfors, 1909. S. 299: «Основы успешного изучения финно-угорских заговоров заложил К.Крон в своем исследовании, в котором он приходит к отрицательным выводам относительно существования общефинской заклинатель-

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 символики⁴².

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 — 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»⁴³.

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 восточно-европейских лечебников, в которых заговоры фиксировались, начиная с XIII века.

Следует особо сказать о «Введении» к работе В.Й.Мансикки. Оно представляет собой источниковедческую и историографиче-

ной 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.

⁴² Примечательно, что по поводу проявившегося у Каарле Крона аналогичного стремления усматривать апокрифические источники в мотиве ранения колена Вяйнямейнена из героико-мифологической руны в своей работе 2004 г. Лаури Харвилаhti говорит о неподтвержденности этой гипотезы и необходимости сфокусировать внимание на синхронном анализе текстов рун: 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.

⁴³ Mansikka V.J. Über russische Zauberformeln... С. 97–98.

скую 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 — 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 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 рецензия⁴⁴.

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 учёный публикует преимущественно в научной периодической печати Финляндии ряд работ, посвященных финно-угорским заговорам, иным мифологическим и легендарным представлениям финнов⁴⁵ и отдельным сюжетам в повествовательных и лирических рунах «калевальской метрики»⁴⁶. Об этом свидетельствует перечень его основных журнальных публикаций в 1909–1915 гг.

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

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

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

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

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 Василиевой 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 характеризуется 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», предвещающей 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 В.В.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.Богуславским⁴⁷. 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 агиобиографии»⁴⁸. О ценности этой работы В.Мансикки свидетельствует сам факт появления ее репринтного издания в ГДР⁴⁹.

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»⁵⁰ при

⁴⁷ 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 д.ф.н. А.С.Демин, за что приношу ему свою благодарность.* — А.А.

⁴⁸ Богуславский С. К вопросу о первоначальном тексте... С. 277.

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

⁵⁰ 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.

Отделении русского языка и словесности Императорской Академии Наук из молодых московских ученых «для составления диалектологической карты великорусских говоров»⁵¹.

Комиссия получила помещение для хранения своей библиотеки и проведения заседаний в Историческом музее, возможность публиковать программы для собирателей материалов по русским говорам⁵² 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)⁵³, то в 1914 г. Комиссия насчитывала уже 30 членов. Особо выделим среди них акад. Е.Ф.Карского и 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»⁵⁴ и опубликовавший к тому времени уже две работы, посвященные

⁵¹ 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».

⁵² 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.

⁵³ Труды Московской диалектологической комиссии. Вып. 1. Варшава, 1908. С. 1.

⁵⁴ 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.

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 уезд⁵⁵, вторая — по результатам его экспедиции в Грязовецкий уезд Вологодской губернии⁵⁶.

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»⁵⁷ напечатаны 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; Девоч засаживать; Свадебный поезд оттанавливать; 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 Леди».

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 году в Праге⁵⁸.

В архиве В.Й.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.Й.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

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

⁵⁶ 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.

⁵⁷ Сообщ. В.Мансикка. Заговоры Шенкурского уезда // Живая старина. Год XXI. Вып. I. 1912. СПб., 1912. С. 125–136."

⁵⁸ Об этой публикации см. ниже.

сомнения, что это — лишь часть постоянной переписки двух ученых, поскольку каждое письмо воссоздает какой-то определенный этап научной работы В.Й.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:

«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»⁵⁹.

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 Сольвыгодский уезды Вологодской губ. Важное культурное значение для уезда имеют протекающие через него реки Двина и Вага»⁶⁰.

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 фиксацией 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 на-

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

⁶⁰ Мансикка В. О говоре Шенкурского уезда Архангельской губ. С. 86.

блюдений в южной части уезда, где я летом не успел побывать. На основании своих материалов я потом составлю краткий опыт описания говора»⁶¹.

Вероятно, результаты второй поездки в Шенкурский край в декабре 1910 г. были учтены В.И.Мансиккой 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. Грандилевский 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»⁶².

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 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»⁶³.

В.И.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.И.Мансикки к А.А.Шахматову, датированные 1914 г., позволяют высказать такое предположение. Так, В.И.Мансикка пишет А.А.Шахматову в письме от 16.III.1914 года: «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

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

⁶² Там же. Л. 1.

⁶³ Там же. Л. 3–4.

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»⁶⁴.

Вероятно, А.А.Шахматов ответил на это письмо, и уже 9. IV. 1914 г. В.И.Мансикка сообщает академику о принятом решении: «Я окончательно остановился на Олонецкой губернии, говорами которой я давно интересуюсь. Чтобы не слишком торопиться, я пока откладываю посещение других названных Вами местностей на другое подходящее время»⁶⁵. В этих же письмах В.И.Мансикка благодарит Шахматова за присланную ему книгу⁶⁶, 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»⁶⁷.

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.И.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 году, Мансикка писал: «В первый раз я посетил Никольский уезд, Вологодской губернии, несколько лет тому назад, когда в ученых кругах заинтересовались историей дифтонгов "уо" и "ие" 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, 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, на-

⁶⁴ Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Фонд / Разряд 134. Оп. 3. Д. 913. Л. 6-7.

⁶⁵ Там же. Л. 4.

⁶⁶ Там же. Л. 1.

⁶⁷ Там же. Л. 6.

сколько верно данные Никольского говора укладываются в рамки новой системы»⁶⁸.

Диалектологическая экспедиция, предпринятая В.И.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.И.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»⁶⁹.

Действительно, часть этих материалов: «Заметки о говоре Никольского уезда» и «О говоре северо-восточной части Пудожского уезда» — увидели свет уже в следующем, 1915 году⁷⁰.

Вскоре после публикации этих работ В.И.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»⁷¹.

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

⁶⁹ Отчет Комиссии по составлению диалектологической карты русского языка // Отчет о деятельности Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук за 1914 г., сост. акад. Н.А.Котляревским. Пгр., 1914. С. 86.

⁷⁰ 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.

⁷¹ Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Фонд / разряд 134. Оп. 3. Д. 9/3. Л. 13.

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 Märchenforschungen». Подробно охарактеризовав «наиболее важные и любопытные 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»⁷².

В том же 1909 г. в «Этнографическом обозрении» увидела свет рецензия В.Й.Мансикки на книгу Карле Крона «Kalevalan runojen historia» («История рун «Калевалы»»)⁷³. 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 самый тщательнейший текстологический анализ вариантов территориальных редакций, который доказательство этих гипотетических и ог-

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

⁷³ В.М. [Рец. на] K. Krohn. Kalevalan runojen historia (История рун «Калевалы») // ЭО. 1909. № 4. С. 108–119.

раниченных своим временем в истории науки построений обеспечивает⁷⁴.

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, Вяйнямёйнена, 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 века велись в Финляндии по инициативе К.Крона и при его непосредственном участии как автора и главного редактора серии⁷⁵.

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, 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 наро-

⁷⁴ Харвилаhti Л. Синхронное и диахронное видение калевальского песенного эпоса. С. 404. Его же: Поэтика эпической традиции: Аспекты преемственности и воссоздания (на материале русского, ингерманландского и алтайского эпоса). М.: 1998, С. 51; Киуру Э.С. Из истории собирания фольклора в Ингерманландии // Этнопоэтика и традиция... С. 183.

⁷⁵ Finnish Folklore Research 1828–1918... P. 115–117.

дов прибалтийско-финской группы финно-угорской языковой семьи)⁷⁶.

Подготовка значительного числа выпусков была осуществлена силами Уно Холмберга, позднее сменившего свою шведоязычную фамилию на финскую: Harva. В выпуске втором освещались верования саамов⁷⁷, в четвертом — народов пермской группы⁷⁸ финно-угорской языковой семьи, в пятом — принадлежащих к волжской группе марийцев⁷⁹.

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

Наше предположение о перекличках В.Й.Мансикки с изысканиями приверженцев историко-географического метода подкрепляется тем фактом, что разбору вышедших к 1916 году в свет выпусков «Suomen suvun uskonnot» он посвятил детальную рецензию. Эта работа В.Й.Мансикки, которая была опубликована в России в журнале «Живая старина» под заглавием «Из финской этнографической литературы», по собственному выражению ученого представляет собой их краткий реферат⁸¹. 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 фин-

⁷⁶ Krohn Kaarle. Suomalaisten runojen uskonto [Верования в финских рунах] — Suomen suvun uskonnot 1 // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Foimituksia 137. Porvoo, 1914–1915.

⁷⁷ Holmberg (Harva) Uno. Lappalaisten uskonto [Религия лопарей]. Suomen suvun uskonnot 2. Porvoo, 1915.

⁷⁸ Holmberg Uno. Permlaisten uskonto [Религия пермян]. Suomen suvun uskonnot 4. Porvoo, 1914.

⁷⁹ Holmberg Uno. Tscheremissien uskonto. Suomen suvun uskonnot 5. Porvoo, 1914.

⁸⁰ 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.

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

ской и российской научными школами в фольклористике, сам ученый считал 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»⁸².

В 1916–1917 гг. В.Й.Мансикка внимательно изучит огромный по объему корпус источников по восточно-славянской религии и задумает многотомный цикл исследований по этой теме. Но исторические события современности резко изменяют 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»⁸³.

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. V. 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»⁸⁴. В Совет-

⁸² Die Religion der Ostslaven. Von V.J.Mansikka. I. Quellen // FF Communications. № 43. S. 3 : «Живой интерес к изучению истории восточно-европейских народов, проявляемый в последнее время в моем отечестве, вызвал к жизни идею заново пересмотреть и восточнославянский, т.е. русский, украинский и белорусский материал».

⁸³ Отдел рукописей Славянской библиотеки Университета г. Хельсинки. Coll. 142.2.

⁸⁴ Там же. Coll. 143. 2.

ском Союзе была позднее также опубликована вполне благожелательная рецензия на новую книгу В. Мансикки⁸⁵.

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 Südslaven, behandeln»⁸⁶.

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»⁸⁷.

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 плачей⁸⁸. 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 монографи-

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

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

⁸⁷ Mansikka V. J. Die Veröffentlichungen des folkloristischen Forscherbunds // Finnisch-Ugrische Forschungen. Band XVII. Heft 1–3. Helsingfors, 1925. S. 55: «Наконец, следует упомянуть в области мифологии исследование Е. Могка „Новеллистика мифологического материала Снорри [Стурлусона. – А. А.] и его школы“ и В. И. Мансикки „Религия восточных славян“ I, FFC № 43, выхода второй части которой, посвященной культуре мертвых, следует вскоре ожидать».

⁸⁸ 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.

ей 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, 1.Quellen» и рукописи небольших по объему работ ученого, посвященные культуре мертвых и погребению. 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 культуре 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. лишь дважды и кратковременно побывал здесь: в 1921 г. как член Комитета по организации помощи российским ученым, учрежденного Университетом г. Хельсинки, и в 1925 — как представитель Академии Финляндии на торжествах, посвященных 200-летию Петербургской академии наук) не позволило ученому осуществить задуманный цикл работ, посвященных древнеславянской религии.



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

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

Текстам заговоров предпослано вступительное исследование, в котором проникновенно воссоздана обстановка патриархальной жизни в Олонецкой губернии в начале XX в., в условиях которой, «...несмотря на громадное влияние школы, железных дорог и изменившихся, благодаря городской культуре, жизненных идеалов, еще сохранились в живом устном бытовании и былины, и сказки, и заговоры»⁹⁰.

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; Клопы; 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.

⁸⁹ 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.

⁹⁰ 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 читателю⁹¹, характеристика состояния изучения национального фольклора⁹². Ученый всесторонне охарактеризовал в своих опубликованных работах чтимых святых, престольные праздники и календарные обряды⁹³. Отдельное место занимает ряд статей о региональной песенной традиции Ингерманландии⁹⁴ и об определенных мотивах и персонажах рун «калевальской метрики»⁹⁵. Другой затронутый ученым песенный жанр — похоронные причитания: о повторяемости образов и деталей предметного мира в карельской плачевой традиции написана одна из статей⁹⁶, тогда как в другой говорится о культе покойных у прибалтийско-финских народов⁹⁷. В одной работе ученый возвращается к проблемам народной медицины, ранее изученной им на материале заговорно-заклинательной поэзии⁹⁸.

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

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

⁹³ Mansikka V.J. Pyhä Iijan pylvonnasta [О культе св. Ильи] // Kalevalaseuran vuosikirja 19. S. 1–23; егo же: Pyhä Miikkula [Святой Мийккула] // Kalevalaseuran vuosikirja 20–21, 1–22; егo же: Zum Heiligenkalender der Karelier // III eme congres internationales des slavistes. Communications et rapports 1–2; егo же: Kokkotulista [Об огнях костров (на Иванов день)] // Virittäjä 44, 1–13; егo же: Karjalais-inkeriläisiä ryhmyksiä ja juhlapäiviä [Карело-ингерманландские святые и праздники] // Virittäjä 45, 1–10, 1–12; егo же: Maanviljelyksen suojeluryhmykset [Святые угодники — охранители земледелия] // Kotiseutu 1941, I–II.

⁹⁴ Mansikka V.J. Inkeriläisistä kiletöivirsistä [Об ингерманландских песнях с припевом «килетой»] // Virittäjä 33, 1929. S. 312–314; егo же: Inkerin liekkulauluista [Об ингерманландских качельных песнях] // Suomi IV, 14.

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

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

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

⁹⁸ Mansikka V.J. Opferbräuche in der Volksmedizin // Öpetatud Eesti Seltsi Toimetused 30, 1938.

В научном наследии ученого выделяются работы, посвященные эстонскому⁹⁹ и литовскому¹⁰⁰ фольклору.

Публиковались его рецензии на труды финских коллег¹⁰¹ и посмертные статьи памяти выдающихся фольклористов Финляндии Антти Аарне и Каарле Крона¹⁰².

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. 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 Финляндии¹⁰³.

На протяжении ряда лет ученый печатал статьи о европейских странах, где ему довелось работать в разные годы — о Чехословакии¹⁰⁴, отдельно Словакии¹⁰⁵, Болгарии¹⁰⁶, Греции¹⁰⁷, Румынии¹⁰⁸.

⁹⁹ Mansikka V. Virolaisista loitsuista. [Об эстонских заговорах] // Virittäjä, 33, 1929. S. 211–222; его же: Virolaisten «maa-alused» (maanaluset) tautien lahetäjinä [Эстонские «подземельные» как насылатели болезней] // Kalevalaseuran vuosikirja 15, 131–141; его же: Viron kansanrunot julkaistaan [Издаются эстонские народные руны] // Kalevalaseuran vuosikirja 19, 1–23; его же: Zur estnischen Volksheilkunde // Mitteil. des Vereins für Finnische Volkskunde. 1945, 1–2, 1–14; его же: Virolais-suomalaisten Pahan Karkoitustukuja [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.

¹⁰⁰ Mansikka V.J. Litausche Zaubersprüche I // FFC № 87. Helsinki, 1929.

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

¹⁰² 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.

¹⁰³ 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-rendu et communications. Varsove, 1927.

¹⁰⁴ Mansikka V. Tshekkoslovakia. Helsinki, 1923.

¹⁰⁵ Mansikka V. Slovakia. Helsinki, 1942.

¹⁰⁶ Mansikka V. Bulgaria. Lyhyt yleiskatsomus 32 (Болгария: краткий общий обзор). Хельсинки, 1937.

¹⁰⁷ Mansikka V. Kreekka (Греция). Sama ruotsiksi, 1938; Mansikka V. Vanha ja Hellas (Старая и новая Эллада) // Suomen solitas 20, 1–9.

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

Немного особняком стоит обзор научного форума историков в Польше¹⁰⁹.

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, Карамзине¹¹⁰.

Примечательно, что именно В.Й.Мансикка в послевоенные годы рассказал широким кругам финской читательской общественности об Академии наук СССР¹¹¹.

Среди поздних публикаций ученого выделяются сугубо фольклористические, из которых одна представляет англоязычной научной общественности устное народное творчество в Советском Союзе¹¹², а вторая содержит сравнительное исследование фольклорных взаимосвязей¹¹³.

В 1947 г. в Университете г. 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 друзей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, с того же года — членом организованного в Архангельске Общества Исследования Русского Севера, с 1912 г. — членом Московской академической диалектологической комиссии, с 1916 г. — членом Императорского Русского Географического Общества¹¹⁴.

¹⁰⁹ Mansikka V.J. Historiantukijoiden kongressi Varsovassa [Конгресс исследователей истории в Варшаве] // Hist. Aikakausk[irja], 1927. S. 1–8.

¹¹⁰ 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.Fonvizinin matkavaikuletmat (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.

¹¹¹ Mansikka V. Neuvostoliiton Tiedeakatemia (Академия наук СССР) // Uusi Suomi 20.IV.1945.

¹¹² Mansikka V. Folklore Literature of the Soviet Union // Folklore 42.

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

¹¹⁴ 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. Рабочий член Академии Финляндии с 1910 г., действительный ее член — с 1924 г. Профессор славянских и сравнительных народно-поэтических исследований Университета 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 века. Не случайно работы В.Мансикки рассматриваются в одном ряду с работами его русских коллег и современников¹¹⁵ — Н.Н.Соколова, Н.Н.Виноградова, П.Г.Богатырева, Р.Якобсона, А.А.Буслаева, Б.М. и Ю.М.Соколовых.

А.И.Алиева

¹¹⁵ См.: Р.Якобсон — П.Богатырев. Славянская филология в России за годы войны и революции. «Опояз», (б/д). С. 15.

ТРУД 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 работам¹. Конечно, великие имена Ф.И.Буслаева, А.А.Потебни и особенно А.Н.Веселовского много значили для нового поколения исследователей², 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 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 оказалась его «историческая поэтика» и проблема исторической глубины: этим проблемам был посвящен, в частности, и вышедший в 1908 г. первый том Истории русской лите-

¹ 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.

² См. Топорков А.Л. Теория мифа в русской мифологической науке XIX века. М., 1997.

ратуры, «Народная словесность», знаменитый тем, что наряду с маститыми филологами (Аничков, Халанский, Елеонская и др.) в нем принимали участие поэты — А.Блок и С.Городецкий³. 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, домашне-хозяйственный 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»⁴.

Неслучайно поэтому, что практически одновременно три исследователя — Е.В.Аничков, Н.М.Гальковский и В.Й.Мансикка стали работать над анализом источников по русскому язычеству — древнему пласту «толщи» народной культуры. Аничков обратился к корпусу наиболее ранних источников: летописи, поучениям против язычников, «Слову о полку Игореве»⁵. 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 Средневековья⁶. 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» вещей Баян, или Дажьбог,

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

⁴ Там же. С. 16.

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

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

чьими внуками названы «русичи». Главным предметом обличения книжников оставались пиры и игрища, приравняемые 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 евгемеризм⁷, перемены в отношении к народным увеселительным обычаям, характерные для петровской эпохи и т.п.

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 стр. 60). 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, каковы 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

⁷ Там же. Т. 1. С. 10–11.

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 Длugoша, использовали русское летописание; но и польская позднесредневековая традиция воздействовала 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. 131 и комментарий LV к стр. 120).

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. ниже комментарий). 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» смысл⁸. Все более очевидными становятся «грёко-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 стр. 122).

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,

⁸ Конечно, характерными для древнерусской книжности остаются и ученые конструкции, согласно которым любое иноверие есть язычество, и мусульманам может приписываться культ Аполлона, равно как Перун может именоваться «эллинским старцем» и т.п. (ср. комментарий XVIII к с. 94).

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.

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

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.

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 литературный канон⁹ и потому не могущие служить прямым источником для изучения язычества. Его интересует и сам этот канон, и особенно отступления от него, его интересует 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.

⁹ 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. Бобрин М.А. «Закон Моисеев» из Новгородского кодекса: материалы к комментарию // Russian linguistics. 2004. Vol. 28. № 1. P. 43–71.

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 и народным верованиям¹⁰. 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 языкознанием¹¹.

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-немецки¹². 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 народов XIX — начала XX века» и В.И.Чичерова «Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв.», в 1963 — книга В.Я.Проппа «Русские аграрные праздники». С на-

¹⁰ 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.

¹¹ О методе Зеленина см. Толстой Н.И. Труды Д.К.Зеленина по духовной культуре // 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.

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

чала 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.Грабара¹³, 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 т.н. исторической школы, согласно которому любому фольклорному мотиву должны были соответствовать вполне определенные исторические или археологические реалии. Этот метод, доведенный Рыбаковым до гипертрофии, спровоцировал исследователя 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 хворостом покрывали ямы-ловушки для мамонтов¹⁴.

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. Неслучайно работы Б.А.Рыбакова стали «библией» для неоязычников.

¹³ Грабар А.Н. Светское изобразительное искусство домонгольской Руси и «Слово о полку Игореве» // ТОДРЛ. 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.

¹⁴ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 129–130.

Заметим, что Мансикка не относил славянские верования к ряду «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 поздних¹⁵. Недостача собственных разработок заставляет переиздавать классические работы по славянским верованиям¹⁶ и обращаться к опыту зарубежных авторов, у которых была возможность работать над проблемой «народной религии» в российских архивах¹⁷.

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

В.Я.Петрухин, С.М.Толстая

¹⁵ См., например, Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. редакторы А.Л.Топорков, А.А.Турилов. М., 2002.

¹⁶ Издательством «Индию» 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.).

¹⁷ См., например, Левин Ив. Двоеверие и народная религия в истории России. М.: Индию, 2004 (с характерным для современной «гендерной» историографии феминистическим акцентом). В издательстве НЛО под редакцией А.В.Чернецова подготовлен перевод компендиума: Ryan W.F. The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia. The Pennsylvania State University Press, 1999.

... ..

... ..

... ..

В. Й. МАНСИККА

РЕЛИГИЯ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН



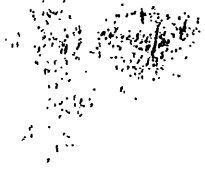
4

1870-1871

1

2

3



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 Гельсингфорского университета, дала отличную возможность способствовать реализации этой идеи. Русская революция помешала начатой работе, и ее пришлось продолжать в местах, где было спокойнее, но не доставало 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 — учитывая 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 Крону (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 поддерживал. Также выражаю признательность доктору О.Хакману (O.Hackmann) и барону Б.Хойне (B.Hoene), оказавшим мне большую помощь в чтении корректуры.

К моему глубококому 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 веке нашей эры сидело в предстепных областях к северу от Черного моря между Днепром и Днестром на территории, где незадолго до этого жили готы¹. В X и XI веках 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 Оки². / Каковы были судьбы восточных славян до занятия ими упомянутой территории между Днепром и Днестром в VI веке, об этом мы знаем крайне мало*. Впрочем, некоторые 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.

¹ *Шахматов А.* Древнейшие судьбы русского племени (Петроград, 1919). С. 15, 22.

² 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».

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 (Т. 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.

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 веками были обитаемы преимущественно славянами. Данные более старых эпох нам непригодны, так как их славянское происхождение не достоверно³. 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 кочевников 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 веках 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 типа⁴. В одном из этих курганов обнаружены следы описанного арабским писателем Ибн Фадланом «русского» обычая сжечь вместе с умершим одну или несколько женщин⁵. Приписывая богато устроенные могилы Смоленска скандинавской знати (Oberklasse), Арне находит, что другие, бедные своим инвентарем могилы, принадлежат славянам⁶. Впрочем, для указанного времени можно установить наличность скандинавских поселений в пределах современных Петроградской, Новгородской, Смоленской, Ярославской, Владимирской и др. губерний⁷.

Относительно доисторических святилищ, капищ, храмов, жертвенников и алтарей у восточнославянского племени археология дает

³ Ср. *Lubor Niederle. Život starých Slovanů. Teil II, Band I, 13.*

⁴ *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.*

⁵ *Arne, 48.*

⁶ *Arne, 50.*

⁷ *Шахматов, Указ. соч. С. 44, 54.*

чрезвычайно скудный материал. В числе немногочисленных находок серьезного внимания заслуживает только найденное в Киеве в основании т.н. Десятичной 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, обращенными 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 столбе⁸. 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 века), слишком слабо обосновано. Доводы, приведенные В. Данилевицем⁹, 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 губерниях¹⁰. Они, быть может, представляют разновидность т.н. каменных баб — загадочных фигур, рассеянных во множестве на юге и востоке России и в Сибири¹¹. Эти последние фигуры не имеют ничего общего со славянской религией. Нельзя также относить к славянскому язычеству найденные В. Хвойко в Среднем Приднестровье глиняные столбы, напоминающие жертвенники¹². III

⁸ 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 след.

⁹ Sertá *Vorysthenica* 329 и след.

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

¹¹ Ср. Уваров. Указ. соч.

¹² 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.

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 совпадало 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 по близости

той области, где следует искать прародину нераздельного славянского народа, представляют сожжение наряду с погребением¹³. Относительно же бронзового века существует мнение, что в течение двух тысячелетий до Рождества Христова все индоевропейские народы Азии и Европы прибегали к сожжению трупов¹⁴. 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 века¹⁵. По 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 веках, когда там впервые появляются предметы римской культуры, как можно судить по погребальному инвентарю¹⁶. Получив право гражданства под римским и готским влиянием, сначала, как кажется, среди восточнославянского племени полян между II и V веками, погребение мало-помалу вытесняет сожжение и становится в X и XI веках почти исключительно принятым. Последними из восточнославянских племен сжигали своих умерших северяне, радимичи, кривичи и вятичи¹⁷. 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 труположению в курганах совершился не одновременно, 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.

¹³ *Самоковасов*. Труды VIII археологического съезда III, 46 и след.; *Антонович*, Археологическая карта Киевской губернии 9–10, Труды XI археологического съезда I, 226, подоляне; ср. статью *Спицына* в Журнале Мин. Нар. проsv. 1899, VIII, 305.

¹⁴ *Helm Karl*. *Altgermanische Religionsgeschichte* I, 153.

¹⁵ *Niederle*. *Zuvot st. slov.* II, I, 226 и след.; *Спицын* в Журнале Министерства Народного Просвещения 1899, VIII, 300. Оба автора дают прекрасное обозрение славянского и восточнославянского материала. У *Niederle*, кроме того, приводится редкая по полноте библиография.

¹⁶ *Niederle*, 228 Anm.

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

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 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, представляющуюся 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 происхождения¹⁸. 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 питания¹⁹. 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 вверху насыпи кургана или же ставилась на самом кургане, иногда на деревянном столбе²⁰, VII в зависимости от традиционной практики данного рода или местности. В горшок с костями изредка клали острые предметы — железный нож, шпильку, шило и пр.²¹. Местами горшки закрывались плосковатыми камнями и обкладывались камнями²². Иногда горшки стоят вверх дном²³. VIII Поблизости урны

¹⁸ Ср., напр., Чтения в Обществе летописца Нестора, VI, 32.

¹⁹ Чтения в Общ. лет. Нестора, VI, 21, Дреговичи; Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии XXXV, ч. I, вып. I, 349, Северяне, Черниговская губ.; Самокасов. Курс истории русского права, Дополнения, 30, Северяне; Материалы по археологии России № 28, 17, Кривичи.

²⁰ Ср., напр., Чтения в Общ. Нестора VI, 22, Полесье.

²¹ Материалы по арх. России № 28, 16, Кривичи.

²² Материалы по арх. России № 28, 17, Кривичи.

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.²⁴. 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 свидетельств²⁵. 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 битье посуды, IX происходившее при погребении тела или при названном периодическом угощении²⁶.

Местами сожжение происходило на стороне, вне кургана. Курганы насыпался над собранными костями²⁷. В курганах порою находят остатки деревянных столбов или других деревянных сооружений, вроде памятников, на которых, как полагают, ставились урны с костями²⁸. Изредка в курганах с сожжением встречаются следы деревянного помоста, на котором помещался покойник при сожжении, или гроба²⁹. В могилах иногда попадает на месте сожжения слой просеянного белого песку, который, несомненно, имел ритуальную подоплеку³⁰. 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

²³ Чтения в Общ. Нестора VI, 38, Дреговичи; Труды Московского предварительного комитета по устройству XIV археологического съезда II, 37, Вятчи.

²⁴ Мат. по арх. России № 28, 11–13, Кривичи; Древности, Труды Московского Археологического общества IX, 5, Кривичи; Антонович. Археологическая карта Киевской губернии, 44, Древляне.

²⁵ Ср. Самоквасов в Трудах XIV археологического съезда 9; Niederle 251–252.

²⁶ Мат. по арх. России № 28, 18, Кривичи; Чтения в Общ. Нестора VI, 30, Дреговичи; Труды IX арх. съезда I, 237, Радимичи; Могилевская губ.; Древности, Труды Московского Археологического Общества XIII, 146, Могилевская губ.

²⁷ Ср. Мат. по арх. Рос. № 28, 7, Кривичи.

²⁸ Отчет Императорской Археологической Комиссии за 1889 и 1890 год, 62, Дреговичи, Минская губ.; Труды IX арх. съезда I, 223, Минск; Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии XXXV, I, I, статья Самоквасова. С. 349, Северяне, Черниговская губ.

²⁹ Антонович. Арх. карта Киев. губ. 18; Спицын 324.

³⁰ Мат. по арх. Росс. № 28, статья Сизова. С. 7, Смоленская губ.; ср. Древности, Труды Московского Археологического Общества XIII, 46, Могилевская губ.; Niederle 332, Спицын 316.

на возвышенностях, в лесу и отчасти на перекрестках³¹. 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 высота курганов уменьшается по мере исчезновения сожжения³². XI Средняя высота 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 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 дома³³. 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. Всё это сопровождало покойника на костре, переправляясь посредством сожже-

³¹ Труды IX археологического съезда I, 237, Радимици; II, 130; Записки Императорского Русского Археологического Общества VIII, кн. I—II; 84, *Бранденбург*. Журнал раскопок 203; *Niederle* 370.

³² *Niederle* 314.

³³ 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 на тот свет. Тот же смысл имели приношения около урны. Они назначены были для пребывающей около останков души. Но заботы об удовлетворении нужд покойника в его новой жизни не ограничивались этим единовременным снабжением его всем необходимым. Сознавая 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 как о енибудь животное и, съевши его, бросают его кости в могилу, которую затем окончательно засыпают³⁴. Относительно же приношения на могилу горящих углей небезынтересно напомнить, что современные белорусы Могилевской губернии в день поминовения покойника до сих пор приносят горшки с горящими углями на могилу³⁵. 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 местных отличий. Покойника хоронили одетого и обутого, причем иногда попадается кожаная обувь³⁶. 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 игрушки³⁷. Изредка снабжали покойника монетой и

³⁴ Varonen M. Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla, 84.

³⁵ Труды IX археологического съезда, I, 237.

³⁶ Самоквасов. Могилы русской земли, 192, Черниговская губ., Арх. летопись южной России 1904, IV-V, 141, Вольняне.

³⁷ Отчет Императорской Археологической Комиссии за 1889 г., 40. Дреговичи.

амулетами³⁸, — обычай, который, несомненно, заимствован у других народов³⁹. XVI Отмечены случаи, когда украшения для лучшего сохранения покрыты были берестой⁴⁰. В горшках, которые помещаются у ног или в головах покойника или вне гроба⁴¹, 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 горшках⁴². 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 сильно сомневаться⁴³. О мнимом обычае хоронить вместе с мужчиной и его жену и рабов, убиваемых при погребении, наш материал не представляет свидетельств⁴⁴. 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 полагают⁴⁵, отражением прежнего трупосожжения⁴⁶. Угли и зола между тем иногда окружают покойника со

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

³⁹ См. *Niederle* 265 сл.

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

⁴¹ Труды IX археологического съезда II, 132, Полесье; Археологическая летопись южной России 1904, IV–V, 141, Вольняне.

⁴² Отчет Императорской Археологической Комиссии 1892, 140, Стоянка на Березине, Труды IX арх. съезда, I, 228.

⁴³ 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; *Самоковосов*. Могилы Р. земли 194, 223.

⁴⁴ *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.

⁴⁵ *Спицын* 319, Записки Императорского Русского Археологического Общества VIII, I–II, 88, Радимичи; Труды IX арх. съезда, II, 132, Полесье.

⁴⁶ Высказано еще мнение, будто пепелища образовались от сожжения стружек после приготовления гроба, Чтения в Общ. Нестора VIII, 9.

всех сторон⁴⁷. 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 обкладывали внутри всю могилу⁴⁸. 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 берестой⁴⁹. 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 них⁵⁰. XIX Как более примитивная форма гроба попадает доска под или над телом, или две доски по обеим сторонам его, или бревна и доски, которыми покойник обкладывался⁵¹. Против быстрого гниения обжигали гроб и доски⁵², обкладывали гроб берестой, обмазывали его смолой, обсыпали его известью⁵³.

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 сроки⁵⁴. Местами попадают в верхней части насыпи следы деревянных надмогильных домиков с крышами, построенных на могиле⁵⁵.

⁴⁷ Мат. по арх. Росс. № 11, статья *Антоновича*, 7, Древляне, Записки Императорского Археологического Общества VIII, 120-1, Радимичи, ср. *Niederle*, 296.

⁴⁸ 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.

⁴⁹ Отчет Императорской Археологической Комиссии 1892, 140, Березина.

⁵⁰ Ср. *Спицын* 322.

⁵¹ Труды IX арх. съезда II, 116, Минск, Чтения в Общ. Нестора VIII, 14, Радимичи.

⁵² Труды IX арх. съезда II, 116.

⁵³ Труды IX арх. съезда I, 230, II, л. 16, Минск, Отчет Археологической Комиссии, 1892, 140, Березина; *Самоквасов*. Могилы рус. земли, 206, Чернигов.

⁵⁴ Труды XI арх. съезда I, 135 (*Антонович*), Волыняне; Мат. по арх. Рос. № 11, 5 (*Антонович*), Труды IX арх. съезда II, 116; *Niederle* 284 сл.

⁵⁵ Мат. по арх. России № 11. Статья *Антоновича*, 6; *Niederle*, 325 и след.

Тут же считаем уместным прибавить, что изредка в курганах находят скелеты, которые носят признаки обжигания или, как полагают, частичного, неполного сожжения⁵⁶. Следует отнести обжигание к числу способов лучшего сохранения трупа⁵⁷ (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 решить⁵⁸.

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 подстилку⁵⁹ или окружали его со всех сторон известью, берестой. В практической жизни народа углю (ср. обжигание), песку и бересте и теперь приписывается свойство предохранения 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

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

⁵⁷ Однако автор (в нем. рукописи. С. 18, сн. 3 вместо этих слов — Ein Archäologe), обнаруживший случай частичного сожжения, говорит только о найденном им костяке, окруженном множеством углей, причем тазовые кости и ноги остались не тронутыми огнем. — Записки северо-западного Отделения Императорского Русского Географического Общества I, 1910, 240 и след.

⁵⁸ Ср. также *Niederle*. С. 240.

⁵⁹ 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 (*Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XVIII. 378). В Богемии девицы в канун Валпургиевой 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 отрезав отошедшей душе путь назад (*Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, ebenda).

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 остающейся своей могилу и возвращающейся туда души⁶⁰. XXI

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

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

⁶⁰ Такие т.н. теремки, т.е. невысокие надмогильные срубы с двускатными крышами попадаются местами до сих пор. Отчет. Имп. Арх. Ком. 1892, 55; *Niederle*, 325–326, XXI.

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.¹ 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 известно², положил так наз. «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.

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 Киеве³. Су-

¹ Шахматов. Указ. соч., XXIII, XLI.

² Там же.

³ 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.; Гедеонов. Варяги и Русь, I, 260 и т.д.; Сергеевич в Журнале Министерства Народного Просвещения. 1882, I; Rożniecki в Archiv für Slavische Philologie, XXIII, 488–502.

ществовал 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.⁴ I Поход Олега, по описанию Нестора, кончился тем, что греческие цари:

«миръ сътвориста съ Ольгѣмь, имѣшеся по дань и ротѣ заходивѣше межю собою, цѣловавѣше сами кръсть, а Ольга водивѣше на роту и мужа его по русьскому закону, и кляшася оружиемь своимь, и Перунѣмь, богѣмь своимь, и Волосѣмь, скотиемь богѣмь, и утвърдиша миръ»⁵. 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 документом, 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 оружиемь своимь», «по вѣрѣ и по закону нашему», «миръ сътворихомь», «мы же кляхомься ... 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 помыслять отъ страны Русьскыя раздрушити такую любовь, и елико ихъ кръщение прияли суть, да примуть мсть отъ Бога вседържителя, осужение на погыбѣль въ съ вѣкъ и въ будущи, а елико ихъ есть не кръщено, да не имуть помощи отъ Бога, ни отъ Перуна, да не ушитятъся щиты своими, и да посѣчени будутъ мечи своими и отъ стрѣль и отъ иного оружия своего, и да будутъ раби въ съ 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 хрестияная Русь по вѣрѣ ихъ, а нехрестияни по закону своему ... Мы же, елико насъ кръстилися есмы, кляхомься църкѣвию святаго Илиѣ въ съборнѣи църкѣви и

⁴ Шахматов. Повесть временных лет, 31, 39.

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

предълежащымъ чьстьнымъ кръстьмъ и харатиною сею, хранити въсе, еже есть написано на неи, ни преступити отъ него ничьтоже; а иже преступитъ се отъ страны нашея, ли князь, ли инь кто, ли кръщень, или не кръщень, да не имать помощи отъ Бога, и да будетъ рабъ въ съ вѣкъ и въ будущи и да заколенъ будетъ своимъ оружиемъ. А не кръщении Русь да полагають щиты своя и мечъ своѣ нагы и обручъ своѣ и прочая оружия и да кльнутьса о въсемъ, яже суть написана на харатии сеи...

Аще ли же кто отъ князь или отъ людии Русьскихъ, ли хрестиянь, или не хрестиянь преступитъ се, еже есть писано на харатии сеи, будетъ достоинъ своимъ оружиемъ умрети, и да будетъ клять отъ Бога и отъ Перуна, яко преступи свою клятьву».

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

«И наутрия призва Игорь сълы и приде на хълмъ, кде стояше Перунъ, и покладоша оружие свое и щиты и злато; и ходи Игорь ротъ и людие его, елико поганыхъ Руси; а хрестияную Русь водиша ротъ въ църкъви святаго Илиѣ, яже есть надъ Ручаемъ, коньць Пасынчъ бесѣды; се бо бѣ съборная църкы, мьнози бо бѣша Варязи и Козаре хрестияне».

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 «църкъвию св. Илиѣ» в соборной церкви несомненно в св. Софии в Константинополе⁶, IV между тем как язычники клялись своим оружием, призывая, в случае клятвopеступления, 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 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 мьною и подъ мьною, да имѣемъ клятьву отъ Бога, въ нже вѣруемъ, и отъ Перуна и отъ Волоса, скотия бога, и да бу-

⁶ 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.

демъ 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 клятвопринятия, 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 хръстіяне»); 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, *argiōi* 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 договоров⁷, 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»⁸. Упомянутый в клятвенной формуле 6453 г. «будущий вѣкъ» 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 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 поднимать одно из этих орудий; в случае, если он поклялся неверно, затронутое им оружие причинит ему смерть⁹. VI

В договоре 945 г., носящем, по-видимому, более определенный характер общенародного договора, обнимающего все слои населения (ср. слова «посълании отъ Игоря, великого князя Русьского, и отъ всякоя княжия и отъ всѣхъ людии Русьския 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 Тора¹⁰.

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 подра-

⁷ *Grundtvig Sv. Om de gotiske folks vābened; Rożniecki St. Perun und Thor* (Archiv für slavische Philologie XXIII) 488–503, см. еще: *Tuander K.* 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.

⁸ См. указ. статью Рожнецкого, 494.

⁹ *Karjalainen K.F. Jugralaisten uskonto* 504.

¹⁰ *Meyer E.H. Mythologie der Germanen* 290.

жали своим учителям — Варягам, признававшим за Тором значение главного карателя за нарушение клятвы. Что касается, наконец, заклиательной 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 параллелей¹¹.

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 кнѣзжити Володимерь въ Киевѣ единъ, и постави кумиры на хълмѣ, вѣнѣ двора теремнаго, Перуна древяна, а главу его сѣребряну, а усъ златъ, и Хърса и Дажьбога и Стрибога и Сѣмарьгла и Мокошь. И жъряху имъ, наричюще я богы, и привожаху сыны своя и дѣщери, и жъряху бѣсомъ, и осквърняху землю требами своими; и осквърнися крѣвymi земля Русьская и хълмъ ть. Нъ преблагыи Богъ, не хотя сѣмърти грѣшьникомъ, на томъ хълмѣ нынѣ църкы святаго Василия есть, якоже послѣди съкажемъ. Мы же на предънее възвратимся.

Володимерь же посади Добрыню, уя своего, въ Новѣгородѣ. И пришьдѣ Добрыня Новугороду, постави Перуна кумиръ надъ рѣкою Вълховъмъ; и жъряху ему людие Новѣгородьстии акы Богу»*.

По мнению покойного Шахматова, приведенное сообщение, входящее 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

¹¹ *Рожнецкий* (496) считает формулу норманнской, 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 *Тюандера* (указ. статья, 389), золото, которым клялись, представляло просто ту сумму, которая должна была быть заплачена в случае нарушения договора.

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

имени¹². 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 резиденции¹³ 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 написания 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 сочинение¹⁴. Текстуальная связь между Речью философа и указанным летописным сообщением о кровавых жертвоприношениях не подлежит сомнению.

¹² *Шахматов*. Разыскания. С. 555; в немецкой рукописи (с. 16е) добавлено: *Rozniecki*, 504 ff.

¹³ «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.

¹⁴ *Шахматов*. Разыскания. § 104. С. 558.

Речь философа, которая также оставила следы в других местах летописи¹⁵, содержит в себе рассказ о ветхозаветном язычестве библейских народов. Следующие выражения в этом рассказе заслуживают нашего внимания: «Посемь же (во времена Серуха) дияволь въ большее прельщение въвърже челоувѣкы; и начаша кумиры творити, ови древяны, ови мѣдяны, а друзии мраморяны и златы и сьребряны, и кланяхуся имъ, и привожаху сыны своя и дъщери своя и закалаху предъ ними, и бѣ вся земля осквернена».

Речь философа в свою очередь восходит к какому-нибудь переводному популярному сочинению, трактующему библейскую историю вроде т. н. Палеи. Эту зависимость подтверждают текстуальные параллели¹⁶. 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 створиль еси сынми своими и дъщерми Вельфегору и бѣсомъ, церковь оскверни, родъ забыль еси, горы, поля, холмы, источники ... скверныхъ жертвъ исполни; и святую ону землю оскверниша»¹⁷. 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 прочии погани.

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 дияволу

¹⁵ *Rožniecki* в *Archiv* 23, 506.

¹⁶ Ср. *Rožniecki*. Там же.

¹⁷ По рукописи Московской Духовной Академии № 100, листы 133, 169, 179. Мы пользовались копией академика В. М. Истрина.

научению ови рощениемъ и кладяземъ и рѣкамъ жъряху, и не познаши Бога»¹⁸.

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. Всё это звучит в его изложении так же абстрактно и гипотетически, как следующее общее выражение обязательств, помещенное во вступительной части Начального свода¹⁹:

«Великъ бо есть промысль Божии, еже яви въ послѣдняя времена! Куда же древле погани жъряху бѣсомъ на горахъ, туда же нынѣ святыя църкви стоятъ златовърхыя, 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, 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 института²⁰. 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,

¹⁸ *Шахматов*. Повесть 365, Разыскания 539, Прим. 4, § 68; *Rozniecki* 506. In den gekürzten *Palea* begegnen uns an der betreffenden Stelle folgende Worte: а преже кланялись ови рощениемъ, а иные кладязем, ови рекам. *Rozniecki*. Там же; *Попов А.* Книга бытия небеси и земли, Приложение, 17–18.

¹⁹ *Шахматов*. Повесть 362.

²⁰ *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.

что оно восходит к раннему Новгородскому своду (1050 г.), где оно читалось наряду с другими самостоятельными новгородскими известиями²¹. Восстанавливая первоначальный текст приведенного известия, акад. Шахматов придерживался чтения Лаврентьевской и Радзивиловской 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, 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 требу кумиромъ съ людьми своими. И рѣша старьци и бояре: “Мещимъ жребии на отрока и дѣвицю; 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 ть пришльъ изъ Грькъ, и държаше въ таинѣ вѣру хръстиянъску, и бѣ у него сынъ краснѣ лицьмъ и душею; и на сего паде жребии по зависти дияволи. Не търпяшетъ бо дияволъ, власть имы надъ всѣми; и съ бяшетъ ему акы търнъ въ сърдьци, и тьщашеся потребити оканьныи, и наустити люди. И рѣша, пришдѣше, посълании къ нему: “яко паде жребии на сынъ твои, изволиша бо и бози собѣ, да сътворимъ требу богомъ”. И рече Варягъ: “Не суть то бози, нѣ древо; дньсь есть, а утро изгниеть; не ядятъ бо, ни пияють, ни мълвятъ, нѣ суть дѣлани руками въ древѣ секырою и ножьмъ; а Богъ есть единъ, емуже служатъ Грьци и кланяются, иже сътворилъ небо и землю и звѣзды и сълнце и луну и челоувѣка, и далъ есть ему жити на земли; а си бози чьто съдѣлаша? сами дѣлани суть; не дамъ сына своего бѣсомъ”. Они же, шдѣше, повѣдаша людьмъ. Они же, възьмѣше оружие, поидоша на нь и разьяша дворъ около его. Онъ же стояше на

²¹ Шахматов. Разыскания, 267–290.

сѣньхъ съ сынѣмъ своимъ. И рѣша ему: “Вѣдай сына своего, да вѣдамы богомъ”. Онъ же рече: “Аще суть божи, то единого себе пошлютъ бога, да поимуть сынъ мои; а вы чему претребуете имъ?” И кликнуша и подѣсѣкоша сѣни подѣ нима, и тако побиша я, и не сѣвѣсть никътоже, 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 Владимира²². Легенда представляет из себя отдельное произведение, внесенное в готовом виде в летопись и искусственно приуроченное летописцем к определенному историческому моменту²³. По своему характеру Легенда о Варягах принадлежит к сочинениям самой ранней агиографической литературы на Руси. Потрясающий факт убиения 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 существу на небесах, и ему одному поклоняюсь»²⁴. 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 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:

«сии божи древо суть ... и сии божи 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»²⁵.

²² Шахматов. Разыскания. С. 555; Roźniecki, 504 ff.

²³ Шахматов. Разыскания, § 11, 96, 104, 257–258.

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

²⁵ Порфирьев И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях, III, по рукописи XVI–XVII в.

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 — убиения 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»²⁶.

Надо прибавить, что Легенда оказала влияние на помещенный ниже в летописи под 986 г. рассказ о приходе западных проповедников; в их уста влагаются известные из предыдущего слова:

«кланяемъся бо Богу, иже сътвори небо и землю и звѣзды и мѣсяць и всяко дыхание, а бози ваши древо суть»²⁷. 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 другыя огневи предати; Перуна же повелѣ привязати коневи къ хвосту и влещи съ горы по Боричеву на Ручаи, и 12 мужа пристави тети жьзлиемь. Се же не яко древу чююще, нѣ на поругание бѣсу, иже прельщаше сим образьмь чловѣкы, да възмьстие приметь отъ чловѣкѣ. Велии еси, Господи, чюдьна дѣла Твоя! вѣчера чѣстимь отъ чловѣкѣ, а дньсь поругаемь. Влекому же ему по Ручаеву къ Дньппру, плакахуся его невѣрьнии людие, еще бо не бяху прияли святаго крщения. И привлекъше и, въринуша и въ Дньппрѣ. И пристави Володимерь, рекъ: “аще кѣде пристанеть вы, то отърѣвайте и от берега, доньдеже пороги проидеть, ти тьгда охабитесь его”. Они же повелѣная сътвориша. И яко пустиша и, проиде сквозѣ пороги, и извърже и вѣтрѣ на рѣнь, и оттолѣ прослу Перуня Рѣнь, якоже и до сего дьне словеть» .

²⁶ *Rozniecki*, 508.

²⁷ *Шахматов*. Разыскания, § 104. С. 558.

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

«повелѣ рубити църкѣви и поставляти по мѣстомъ, идеже стояша кумири, и постави църкѣвь святаго Василия на хълмѣ, идеже стояше кумиръ Перунъ и прочии (идеже требы творяху кнѣзь 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 иссѣщи, а другы огневи предати»²⁸. Нелишним считаем указать на литературные параллели, которые могли повлиять на литературную форму данного сообщения. Во второй книге Параломоменон (16) читаем: «И ниспровергъ Аса истукана ея (т.е. Астарты) и изрубилъ в куски и сжегъ на долиинѣ 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 века. К нему могли присоединиться черты из местной легенды, объясняющей происхождение названия местности «Перуня Рѣнь». XII

В статье «Корсунская легенда о крещении Владимира»²⁹ и в добавлениях к ней³⁰, 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 Древнейшего свода³¹. В доказательство того положения, что в легенде действительно сообщалось об идолопоклонстве и свержении кумиров, им приводится ряд данных, извлеченных из па-

²⁸ Шахматов. Разыскания, § 100. С. 561.

²⁹ Во втором томе Сборника в честь В.И.Ламанского.

³⁰ Разыскания, § 92 и след.

³¹ Разыскания, §§ 96 и 100.

мятников, так или иначе отражающих влияние легенды: в начале т.н. «обычного» жития Владимира, которое считается соединением легенды с летописью и «проложным» житием³², читаем: «сии князь Владимиръ ... первѣ к идоломъ много тщание творя»; далее в том же памятнике приводится новый для нас эпизод, сообщающий о свержении «Волоса идола»:

«яко прїиде въ Кїевъ, идолы повелѣ испроврѣщы, овы повелѣ изсѣчи, а другыя изжещы, а Волоса идола, егоже именовашу скотїа бога, повелѣ въ Почаину рѣку вѣврѣщы, Перуна же идола» и т.д.³³; наконец, по Погодинскому списку «Слова о томъ, како крестился Владимиръ», Перун называется Аполлоном:

«ї предста Владимиръ и рече такъ: аще гдѣ предстанеть Аполонъ, і вы его отравите 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 традицією Перун. Относительно данных «обычного 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 намерены 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, первѣ 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»³⁴.

После рассказа о крещении в Корсуні следует сообщение:

«и пришедъ въ Кыевъ, изби вся идолы, Перуна, Хурса (вар. Хърса), Дажьбога и Мокошь и прочая кумиры». Не подлежит сомнению, что

³² Шахматов. Корсунская легенда, 1134.

³³ А.И.Соболевский в Чтениях Общ. лет. Нестора, II. С. 26.

³⁴ По указанному исследованию А.И.Соболевского. С. 28.

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 Сѣмарьгла, 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, 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 кумиров³⁵:

«Яко прииде въ Киевъ, идолы повелѣ испроврѣщы, овы повелѣ изсѣчи, а другыя изжещы, 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 чюющу, но на поруганіе бѣсу, иже прелщаше симъ образомъ челоуѣкы ... Плакахуся о немъ невѣрніи людіе, еще бо не бяху пріали крещенія. Привлекшы кумира Перуна, и въвергоша его въ Днѣпръ въ рѣку ... и проплы сквозѣ пороги, изверже вѣтръ на брегъ и ста ту гора и прослы оттолѣ Перуна гора».

О построении церквей:

«и повелѣ рубити церкви ... по томъ мѣстомъ, идѣже куміры стояли, и постави церковь на холмѣ святаго Василия, 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 текста³⁶ 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 обрящу» (нет в летоп.); в момент крещения на Почайне (летоп. на Днѣпрѣ) младенцы от берега «не далѣче стояху» (нет в летоп.). К числу подобных распространений, несомненно выдуманных словоохотливым автором жития, принадлежит и приведенный эпизод, со-

³⁵ 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).

³⁶ Там же. С. 10–11.

общающий о свержении Волоса³⁷. 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: «Блаженный князь Владимиръ ... всю Рускую землю крести отъ конца, и храмы идольскыя и требища всюду раскопа и посьче 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 льсти и приде от тмы діавола на свѣтъ ... уклонився от службы діавола ... и діавола отвргшесе и службы его поругашася и поплеваша бѣсы ... якоже онъ (т.е. Константин) раздруши храмы идольскыя съ лжеименными боги ... и требища бѣсовская потреби и храмы идольскыя раздруши ... такоже и блаженный князь Володимиръ створи съ бабои своеи Ольгой ... (по поводу возвращения Ольги из Царьграда) и потомъ требища бѣсовская съкруши и нача жити о Христѣ Иисусѣ»³⁸.

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 лесьть, и церковь созда каменну во имя пресвятыя Богородица».

Из остальных статей, посвященных крещению, заслуживают внимания «Слово о том, како крестися Володимиръ», «Житие Владимира особого состава» и «Южнорусское житие», напечатанное А.И.Соболевским³⁹. 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 сокращений⁴⁰. В «Житии Владимира особого состава»,

³⁷ Ср. у Соболевского. С. 11.

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

³⁹ Назв. соч. 32.

⁴⁰ 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

напечатанном А.А.Шахматовым⁴¹, об язычестве говорится в самых отвлеченных выражениях: «і раскопа капища идолская і боги их пожже». По списку летописного сборника, принадлежащего Публичной библиотеке: «и пришедь пожже огнем вся капища идолская и вся кумирницы сокруши ... а Новуграду епископа 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 летописи⁴².

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 требищ⁴³:

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

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 приде къ Новуграду архиепископъ Акимъ Корсунянинъ, и требища разруши, и Перуна посѣче и повелѣ влещи въ Волховъ. И поверзѣше ужи, влечаху его по калу, биюще жезлѣмъ. И за-

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.

⁴¹ Корсунская легенда.

⁴² В «Слове о начальствѣ Рускыя земля», известном по ркп. XVI в. (ркп. Румянцевского Музея, № 358), встречается выражение «и приехав Владимир князь сокруши идолы Мокошь и прочіи». Слово приводится А.А.Шахматовым в названном неизданном труде.

⁴³ Шахматов. Разыскания. С. 616.

повѣда 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, досыти еси пиль и яль, а ныне попллови прочь”. И плы съ свѣта окошьное.

Легко определить, что часть описания сочинена под влиянием известного нам из предыдущего летописного рассказа о свержении Киевского Перуна⁴⁴. Остались даже общие выражения: «повелѣ влещи», «биюще жезлѣемъ». 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.⁴⁵, позволительно думать, что приведенное описание впервые читалось в этом своде. Устное предание о насмешливом выражении Пидьблянина могло до указанного времени сохраниться в народной среде⁴⁶. В том же виде, как в Новгородской I летописи, рассказ о свержении Перуна читается во Львовской летописи, сходство объясняется происхождением последней летописи⁴⁷. Сравнительно с обеими названными летописями, другие летописи, в которых приводится данный рассказ, содержат ряд дальнейших подробностей, которыми дополнен подлинный рассказ⁴⁸. Типичным видом распространенной версии является текст, приведенный в Новгородской 4-й и Софийской 1-й летописях:

«И прииде к Новугороду архиепископъ Якимъ, и требища разори и Перуна посѣче и повелѣ влещи въ Волховъ. И повязавше ужы, влечахуть и по калу, биючи жезлѣемъ 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 попллове сквозѣ Велии мость, верже палицю свою на мость (В Соф. нет: на мость) [и рече: На семь мя поминають Новгородская дѣти — из Соф.] Еюже нынѣ безумнѣ убивающиеся утѣху творятъ бѣсом. И заповѣда нікомуже нигдѣже не перяти его. И иде Пидьблянинъ...».

Из новых подробностей фраза «и вринуша его въ Волховъ» восполнена на основе рассказа о свержении Киевского Перуна, источника первой части повествования⁴⁹. Остальное является, вероятно,

⁴⁴ *Шахматов*. Разыскания. С. 214.

⁴⁵ *Шахматов*. Разыскания. С. 196, 212.

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

⁴⁷ В числе ее источников была Новгородская I; ср. *Шахматов*. Разыскания. С. 237.

⁴⁸ В Никоновской летописи рассказ передается в сокращенном виде.

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

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-я и Софийская I-я 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 своды⁵⁰. А.А.Шахматов склоняется к тому мнению, что дополнения читались уже в Новгородском своде 1167 г. и что они опущены редактором Новгородской I-й летописи⁵¹. С другой стороны, представляется не менее вероятным, что интересующие нас дополнения появились значительно позже, в одном из позднейших источников свода 1448 г.⁵², 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-й летописью. К словам Новгородской IV-й «и требища разори и Перуна посъче» в ней прибавлено⁵³:

«что въ Великомъ Новѣградѣ стоялъ на Перыни».

Следует прибавить, что версия Софийской I-й 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 нань палицу древяну, онъ же връже палицу на мость». Эпизод с палицею оказался вообще благодарным предметом для редакторских распространений. Так, редактор т.н. Архангелогородской летописи⁵⁴, сокращенно передавая содержание Софийской версии, заставляет Перуна произнести слова: «Еще кои не крещеніи, поминайте и бойтеся, безумніи челоувѣцы, на мосту семъ».

В тех же Ипатьевском и Хлебниковском списках Повести временных лет сохранилась под 1114 г. знаменитая вставка об языче-

⁵⁰ Шахматов. Разыскания, § 167–8.

⁵¹ Шахматов. Разыскания. С. 214, 496.

⁵² 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 въвлещи...», не было нужным. Лишь впоследствии фразы разделены были друг от друга вставками, и вторая фраза очутилась как бы вне логической связи.

⁵³ Кроме того, слово «окошное» вызвало пояснение: «сирѣчь во тму кромѣшную».

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

ских божествах Свароге и Дажьбоге. Рассказав — по словам жителей Ладоги — о каменном дожде и о животных, которые падали из туч в северных странах, летописец, в подтверждение возможности сообщенных чудес, ссылается на «хронограф», приводя аналогичные известия Георгия Амартола и Иоанна Малалы⁵⁵:

«поча цѣсарьствовати първое Местромъ отъ рода Хамова, по немь Еремия, по немь 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 единѣ мужъ посагати и ходити говѣющи, а яже прелюбы дѣющѣ казнити повелѣваше. Сего ради прозъваша и богъ Сварогъ. Преже бо сего жены блудяху, к немуже хотяху, и бяху акы скоть блудящѣ. Аще родяшеть дѣтищѣ, которыи ей любовь бываше, дѣяшеть: “се твое дѣтя”; онъ же сътворяше праздньство и принимаше. Феоста же съ законъ расыпа и устави единому мужю едину жену имѣти и женѣ за единѣ мужъ посагати; аще ли кѣто переступить, да въвѣргуть и въ печь огнню. Сего ради прозъваша и Сварогъмъ, и блажиша и Егвптыяне. И по семь цѣсарьствова сынъ его, именемъ Сълнце, егоже наричють Дажьбогъ ... Сълнце цѣсарь, сынъ Свароговъ, еже есть Дажьбогъ, бѣ мужъ сильнѣ; слышавъ же нѣ отъ коего жену нѣкую отъ Егвптыанъ богату и в сану сушу и нѣкоему въсхотѣвъшю блудити съ нею, искаше ея, яти ю хотя, не хотя отъца своего закона расыпати, Сварожа. И поимъ съ собою мужъ нѣколико 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 въсеи земли Егвптьстѣи, и хвалити и начаша».

А.А.Шахматов относит все статьи 1110–1117 годов, 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 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 Ладоге и в Новгороде⁵⁶. 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

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

⁵⁶ Повесть врем. лет. С. IV–VII, XXXVII–XXXVIII.

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 вопросами⁵⁷, 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 Совии, о сожигании 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 възвергъшю ему на небо солнце»⁵⁸.

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 Нънадѣви и Телявели и Диверикъзу, заеячому богу и Мѣйдѣйну» и о сожигании 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

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

⁵⁸ О литовской глоссе см. Mierzyński A. Źródła do mytologii litewskiej 1, 126.

Литве нашей», сохранившегося в заглавии литовского отрывка в Виленском хронографе, В. М. Истрин предполагает, что отрывок был составлен в Литве⁵⁹. 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 Истрин⁶⁰, в особую русскую редакцию компилятивного хронографа («иудейский хронограф»)⁶¹. Отсюда вставки, в свою очередь, попали в протограф Архивского и Виленского хронографов⁶². В протограф же Ипатьевского и 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 оригиналу⁶³.

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 II-й книги перевода по Архивскому списку, выделяя курсивом лишние против оригинала места⁶⁴:

«По умрътвїи же теостовѣ, *егож и Сварога наричить*, и царствова Егѳптяномъ 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 египтяныню, 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 нѣколикю, разумѣвъ годину, егда прелюбодѣеть нощю, 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 усѣкну. И быс чисто житіе по всеи земли египетстѣи, и блажити и начаяша, акож рече Омиръ творецъ о нѣмъ, акы Дажьбогъ, рече, обличи Афродиту, блудящу съ Аріемъ, и Афродиту нарече похоть блудную, от Солнца царя обличену».

⁵⁹ Истрин В. М. Александрия русской редакции, 360.

⁶⁰ Указ. статья в Журнале Министерства Народного Просвещения. С. 90.

⁶¹ Ср. Срезневский. Сведения и заметки, 84, 139.

⁶² Истрин. Александрия, 134–136.

⁶³ Шахматов. Повесть врем. лет. С. LIII–LIV, ср. III.

⁶⁴ Вторая книга Малалы издана Истриным в Летописи Историко-филологического Общества при Новороссийском Университете X, 465 и след.

Итак, при греческих именах Ἡφαιδρον 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 века 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 Литве⁶⁵. XVII

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 оригиналом⁶⁶. 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 первостепенных классических богов, для которых переводчик не нашел славянских замен: Зеусъ, Дый, Дюсь, 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 небольшому изменению. 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 лето-

⁶⁵ Ср. соображения акад. Ягича в Archiv für Slav. Philologie IV, 426.

⁶⁶ Ср. статью Ягича. С. 427.

писец. 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 невоздержании египтян; материалом служили, по-видимому, хронографические повествования о нравах разных народов. Впрочем, не лишено основания и такое предположение, что дополнительный рассказ внесен позднейшим переписчиком⁶⁷.

Считая, следовательно, мифологические глоссы, сохранившиеся в древнерусском переводе Малалы и двух летописных списках случайными и поздно внесенными, мы не признаем возможным 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 Соварог или Зварог *может* быть поставлено в связь с балтийско-славянским *Zuarazic'*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 нимь, и посемь сътворяху краду велику, и възложяху на краду мьртвьца, и съжжаху, и посемь, събравъше кости, възложяху 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

⁶⁷ Академик В. Истрин, см. Журнал Мин. Нар. Просвещения, 89–90.

* В немецкой рукописи (с. 45) после этого абзаца рукою В. Мансикки 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 «стъльп на путьхъ», на котором клали остатки несгоревших костей, собранные в маленькую посудину. Под тризной обыкновенно разумеют военную игру, состязания, бой, битву, *rigna**, *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 угощением⁶⁸. 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 покойника⁶⁹. Состязания в честь Патрокса рассматриваются Роде (*Rohde*) как часть культа покойника⁷⁰. Состязания в честь покойника были известны и фракийцам⁷¹. После погребения, после окончания поминальной трапезы древние пруссы устраивали состязания в беге; в качестве приза на кон ставилось все состояние усопшего⁷². Покойники месяц или два лежали в своих домах и не сжигались, и всё это время устраивались пиршества. Всё, 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

* бой, битва (лат.)

** состязание (лат.)

*** народные игры (лат.)

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

⁶⁹ *Lippert.* *Die Religionen der...*

⁷⁰ *Hirt.* *Die Indogermanen* 11, 477.

⁷¹ *Hirt* 731.

⁷² *Hirt* 495. 730.

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 возраста⁷³. Перед скачками чувашаи 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 умершего⁷⁴. Обычай единоборства при поминках существует и у мордвы: поминая покойника в 40-й день после смерти, два выборных старика или старухи устраивали какую-то борьбу⁷⁵.

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 денег⁷⁶. 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 молодежи⁷⁷.

Вопрос, что представлял из себя «столп на путях», до сих пор возбуждает оживленный интерес среди русских археологов. Следов таких столбов, сохранивших несгоревшие останки сожженного мертвеца, тщетно искали в курганах и на местах раскопок⁷⁸. 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 культуре 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 кото-

⁷³ Гродеков Н. Киргизы и Каракиргизы I, 253, 257, 258, Известия Общества Археологии, Истории и Этнографии при Казанском университете XIV, Heft 2, 185, 187.

⁷⁴ Известия Общества Археологии ... Казанского Университета XIX, 238.

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

⁷⁶ Сборник сведений о Терской области I (1878), 301–302.

⁷⁷ Varonen M. Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla 348.

⁷⁸ Cp. Niederle. Život st. sl. I, I, 324.

рых 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 провожающие, 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 покойника⁷⁹. Посредством этого обряда хотят помешать покойнику, чтобы он не являлся и не страшал бы живых. Ввиду присутствия душ погребенных на кладбище покойников около этих столбиков, они и места кругом них считаются чрезвычайно опасными⁸⁰. 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 поминок⁸¹. Говоря о столбах, поставленных на пути к кладбищу для отдохновения, остановки и приманки возвращающихся душ, мы не можем не упомянуть мимоходом о надгробных столбах, встречаемых местами в пределах бывшей Российской империи и замененных у русского населения почти повсюду крестами⁸². 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 могилы, в новейшее время начали ставить кресты русско-православного образца⁸³. Крыша, несомненно, назначена для того, чтобы дать защиту от ветров и непогоды душе, прилетающей отдыхать на углублениях и фигурах столба. Такие же столбы — деревянные или каменные, с фигурками на вершине или с выдолбленными на верхушках ямками, встречаются на чувашских и черемисских могилах⁸⁴. **XXII**

⁷⁹ Этнографическое Обозрение (Москва) 1914, III–IV, 90, 94.

⁸⁰ Этнографическое Обозрение 92.

⁸¹ *Holmberg U. Tsheremissien uskonto*, 25.

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

⁸³ *Suomen Museo* 1895, Nr. 3–4, *Blomstedt's Aufsatz*.

⁸⁴ *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.

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 мьногы у града, идеже убиете мужа моего, да поплачюся надъ гробьмь его и сътворю тризну мужю своему”. Они же, то слышавъше, съвезоша меды мьногы зѣло, и възвариша. Ольга же, поимъши мало дружины, и льгько идуши, приде къ гробу его и плакася по мужи своемь. И повелѣ людьмь съсуги могьлу велику, и яко съсъпоша, повелѣ тризну творити. Посемь 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 источника⁸⁵. Несколько ниже под 969 г. в летописи (Начальный свод и Повесть) помещено известие о смерти самой Ольги:

«И по трьхъ дньхъ умьре Ольга. И плакася по неи сынъ ея и вьнуци ея и людие вьси плачьмь великъмь. И несъше, погребоша ю на мѣстѣ. И бѣ заповѣдала Ольга не творити тризны надъ собою, бѣ бо имущи презвчтеръ, и ть похорони блаженую Ольгу». Известие восходит к Древнейшему Киевскому своду (1039 г.)⁸⁶.

Высказано предположение, что составитель этого свода извлек его из отдельного сказания о жизни Ольги⁸⁷. 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 призывавши сына своего Святослава, заповѣда ему погрестися съ землею ровно, а могьлы не суги, ни тризны творити, ни бьдына дѣяти»⁸⁸.

Возможно, кроме того, что погребальная подробность предыдущего отрывка («съсуги могьлу 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»

⁸⁵ Шахматов. Разыскания, § 72.

⁸⁶ Там же. С. 548.

⁸⁷ Шахматов, §§ 73, 75–76, 78–79, 256.

⁸⁸ Там же, § 76; А. И. Соболевский в Чтениях в Историческом обществе Нестора летописца, кн. II (1888). С. 68.

встречаются чтения «дына», «дыни», «бды не»⁸⁹. 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 до сих пор у русских и многих других народов. Интересно, что этот обряд у литовцев носит название, происходящее из того же корня — *budupe*; это слово означает, по Беценбергеру (*Bezenberger*), «собрание, которое проходит в ночь перед погребением, и в которую раньше совершали разные озорные действия»⁹⁰; ср. также лит. *budu*, *budeju* «сторожить, бодрствовать, охранять, в особенности охранять покойника, сторожить покойника»; *budetuwes* — «бдение при покойнике и праздник в канун погребения тела»⁹¹. XXIII

Как литовцы справляют *budupe*, 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 погребения⁹². 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 зари⁹³. Так же поступают и крещеные татары Уфимской губ.⁹⁴. 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 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 пар-

⁸⁹ *Срезневский*. Материалы для словаря древнерусского языка, Чтения в Обществе Нестора II, 67, Великие Четьи-Минеи *Макария*, 11 июля, Литературный Сборник, изданный галицко-русской матицею 1887, 37.

⁹⁰ Известия Императорского Русского Географического Общества (1885) XXI, 105.

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

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

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

⁹³ *Magnitskij*. Ibidem 163.

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

нями, 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»⁹⁵. 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»⁹⁶. 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 спящего⁹⁷. Обычай охранять труп ночью за рассказыванием сказок наблюдался и у финно-угорских народов югра. Там называют ночи бдения либо «злые», либо «святые» ночи»⁹⁸.

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

У финнов обычай называется *valviaiset* (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»⁹⁹. «Ночи бодрствования» знают и мордва, и черемисы¹⁰⁰; у последних сидящие над телом наблюдают, возвращается ли душа покойника обратно в свой дом. Старые немецкие «*vigiliae cadaverum mortuorum*»¹⁰¹ — бдения у тела покойников являются, главным образом, чтобы веселить душу усопшего; душу, отделившуюся от тела, следует развлекать в светлом помещении, иначе она будет докучать¹⁰². 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,

⁹⁵ Известия Общества Археологии ... при Казанском Университете XV, III, 251.

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

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

⁹⁸ *Karjalainen. Jugralaisten uskonto*, 84 след.

⁹⁹ *Varonen* 59, ср. 80.

¹⁰⁰ Известия Общества Археологии... при Казанском Университете XI, кн. VI, 539; *Holmberg. Tscheremissien uskonto* 13.

¹⁰¹ Burchard von Worms: «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.

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

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 действиями¹⁰³. Славянские народы также знают этот обычай. У вендов в прежние времена было принято «у тела покойника петь и танцевать, и пить всю ночь»¹⁰⁴.

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 беседе¹⁰⁵. То же самое мы знаем о чехах¹⁰⁶. В современном славянском быту бодрствование при умершем, как увидим в другом месте, сохранилось почти в первобытной свежести у украинцев: на 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 ноцию межю клѣтьми проймавъше помость, в коврьъ обрътѣвъше и, ужи съвѣсиша и на землю, и възложыше и на сани, везыше, 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 кърмителя. И възложиша и въ кърсту мраморяну, и съхраниша тѣло его съ плачьмь, блаженаго кнзя».

В выражении «проймавъше помость» сохранился след древнего, распространенного обычая, в силу которого тело покойника выносят не через дверь, а через особое, нарочно проделанное 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 народов¹⁰⁷ можно думать,

¹⁰³ Lippert. Christentum, 407.

¹⁰⁴ Там же.

¹⁰⁵ Kotljarevskij. 221; относительно трудов Marschalk'a или Marschalkus Thurius см. Jahrbücher des Vereins für mekl. Geschichte und Altertumskunde IV (1839), 92—162.

¹⁰⁶ Lippert. Christentum, 408.

¹⁰⁷ Многочисленные примеры приведены в интересной работе Анучина: Сани, ладыя и кони как принадлежности похоронного обряда в Древности, Труды Императорского Московского Археологического Общества, XIV, 1890. С. 88 след.

что его знала и Древняя Русь и что применение его при погребении Владимира было отражением общенародного ритуала. На его существование у древнерусских племен может указать современный обычай разрывать при кончине часть потолка¹⁰⁸ (см. в другом месте этого труда). С другой стороны, при объяснении Владимирово 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. Могила рыли в каком-то примечательном месте, на горе, например¹⁰⁹. 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 потомков¹¹⁰. На основании имеющегося в нашем 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 часто¹¹¹. Этот первобытный способ передвижения

¹⁰⁸ *Котляревский*. 127. У вотяков описан обычай разрывать потолок и выносить тело этим путем. *Holmberg*. *Permalaiisten uskonto*, 26.

¹⁰⁹ *Weinhold K.* *Altnordisches Leben*, 474 и след., 498; *Paul*. *Grundriss der germanischen Philologie III*,² 426, стр. 254. Обычай сохранился в Скандинавии и Германии до наших дней, ср. *Golther*. *Handbuch der germanischen Mythologie*, 91.

¹¹⁰ «Многие мотивы в былинах указывают на то, что при дворе Владимира господствовали скандинавские, а не византийские обычаи», говорит *T.J.Arne* в труде *Det stora Svitjod* 72. XXIX

¹¹¹ Примеры собраны *Анучиным* в указ. соч. 99 след., ср. выражение в поучении Владимира Мономаха «сѣдя на санѣхъ», которое обыкновенно толкуется в смысле «при дверях гроба».

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 покойником¹¹².

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 книги¹¹³: 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 саях в церкви, то над ним 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 спишь до общѣго возстанія».

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

«Добро бы ныны, господине, съ тобою умрети; уже не можемъ тебѣ узрѣти, уже бо солнце наше зайде ны». ХХХ

В летописных известиях подготовка тела к погребению обыкновенно выражается глаголом *сопрятать*, что соответствует современным выражениям «спрятать», «обрядить», «убрать покойника», «приготовить к погребению»¹¹⁴. В слове *сопрятать* Анучин усматривает первоначальное значение связывать, обертывать, увязывать в ковер, плащ, одеяло (ср. в приведенном известии о погребении Владимира: *въ коврьь обьртѣвъше*); в подтверждение этого мнения он ссылается на обычай перевязывать тело умершего, встречающийся у многих культурных и первобытных народов¹¹⁵.

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

¹¹² Анучин. Сани... 151.

¹¹³ Ср. с моей работой Житие Александра Невского, 38 сл.

¹¹⁴ См. Словари Срезневского и Даля.

¹¹⁵ Анучин. Сани..., 84 след.

«Предивно бысть чудо Полотьсьцѣ, въ мьчтьѣ: бывъши нощи, тутнъ станяше, по улици яко человекци рищюще бѣси; аще къто вылѣзяше ис хоромины, хотя видѣти, абие уязвень будяше невидимо отъ бѣсовъ язвою, и съ того умираху, и не смѣяху излазити ис хоромъ. По семь же начаша въ дъне являтися на конихъ, и не бѣ ихъ видѣти самѣхъ, нъ конь ихъ видѣти копыта. И тако уязвляху люди Полотьскыя и его область. Тѣмъ и человекци глаголаху, яко навие биють Полочаны ... и многа знаменія бываху по мѣстомъ, и рать велика бяше отъ Половьць отъвьсюду».

Старорусское *навъ* = *mortuus* сохранилось, как в другом месте увидим, до сих пор у восточных славян в разных формах¹¹⁶. 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 сижь времена мнози человекци 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 знамениями, 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 источников¹¹⁷. Из более достоверного источника летописец не мог черпать. Это, между прочим, видно как из формы¹¹⁸, 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 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.

¹¹⁶ *Niederle S. Život st. sl. I, I, 268, II, I, 37 след., 53, 64.*

¹¹⁷ Ср. помещенный под 1063 г. рассказ Хронографа о воздушных полках, разъезжающих на конях по Иерусалиму. О суевойной подкладке подобных известий см. *Вольмер Е. Материалы для этнографии латышского племени I, 375–376.*

¹¹⁸ Мы имеем в виду выражение «тѣмъ и человекци глаголаху» и «въ мьчтьѣ».

Способность загробных теней возвращаться в круг живых отражается и в другом месте древнерусской летописи. Под 1090 г. встречаем известие: «Приведе Янька митрополита Иоана скопъчину, егоже видѣвъше людие вси, рекоша: “Се, навъ есть пришьль”. Отъ года бо до года пребывъ, 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: «Предъ симъ же временемъ и сълнце премянися, и не бысть свѣтло, нъ акы мѣсяць бысть, егоже невѣгласи глаголють снѣждаему сущю». XXXII

Одинаковое сообщение приводится под 1115 г.

Следы того же поверья сохранились в южнославянском номоканоне 1262 г. Виновниками затмения считаются там влкодлаки — превращенные в волков люди: «егда оубо погибнетъ лоуна или слнце, глаголють: вьлкодлаци лоуноу изѣдоше или слнце, си же вса басни и лъжа соуть»¹¹⁹.

Украинцы в Галиции до сих пор объясняют фазы луны тем, что ее грызут и едят вовкулаки¹²⁰.

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:

«...сѣволокоша съ него сорочьку, крѣваву сущю, и вѣдаша попадиди опьрати; попадия же, опьравъши, вѣзложи на нь ... и плакати ся нача попадия, яко мѣртву сущю оному... И вѣпроси воды; они же даша ему, и испи воды, и вѣступи въ нь душа, и помянуса, и пощюпа сорочькы 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 акы дымець малъ; бѣ же въ тѣ поры плачь и рыданіе во всѣхъ людехъ и зѣльное 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

¹¹⁹ Starine, na sviet izdaje Jugoslavenska Akademija znanosti i umjetnosti VI, 83. Ср. Zibr. Seznam pověr a zvyklosti pohanských (Rozpravy České Akademie, ročník III, třída I, číslo 2). S. 116–117.

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

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 пир¹²¹ — упоминаются в Ипатьевской летописи под годами 1174, 1177 и 1195 с обозначением недели, предшествующей Троицкому воскресенью, причем под первым годом время ее определяется точно: «мѣсяца маия въ 30, русальной недѣлѣ въ недѣлю». Радуница же, упоминаемая в Новгородской IV (1372) и II (1555: «мѣсяца априля въ 22 день в понедѣльникъ на второй недѣли после Велица дни, канунъ радуницы») и Псковской I (1540: «апрѣля 7-го на завтрея радуницъ»), представляет 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»¹²². XXXIV

«Купалья» как обозначение летнего праздника в канун Иванова дня встречается в Ипатьевской летописи под 1262 г.: «Литва же изгнаша 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)¹²³. Формы «купала», «купалы», «купальни», «купальница» известны, как увидим в другом мес-

¹²¹ Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie, «Rosalia».

¹²² Kurschat's und Nesselmann's Wörterbücher s. v.

¹²³ 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 след.

те, до настоящего времени¹²⁴. 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, мы знаем, что празднества, устраиваемые в честь умерших, весной и даже зимой заканчивались купаньем или spryskivaniem 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 прозъваша 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 Одда¹²⁵. XXXVI

¹²⁴ Ср. *Соболевский*. Материалы 260; ср. «от купалиа» в одном древнерусском сборнике XV в.

¹²⁵ Более раннюю версию о смерти Олега содержит Начальный свод (ср. *Шахматов*. Разыскания, § 207): «Друзи же сказуют, яко идушю ему за море, и уклону змиа 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 (Beruþiord). 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 презрительно, подобно Олегу, смеется над предсказанием знахарки, он спотыкается о лошадиный череп, из которого выползает змея. Укушенный последней в ногу, Одд 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 Одда сохранилось в Беруриод до времен Торфеуса (*Torfaes. Historia*

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 държать 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 обстоятельности 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 возникли на почве неурожая, в отдельных выражениях изложения¹²⁶. 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 заключают¹²⁷, 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.

gerum Norvegicarum I, 274, ср. также *Antiquités russes*, I, 93 след.). 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. *Arkiv für nord. Filologi* 110 след.

¹²⁶ *Шахматов*. Разыскания, § 253. С. 455–456. Примеч.

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

После отвлеченного рассуждения о волхвовании вообще и после указания на ряд конкретных примеров¹²⁸ летописец сообщает еще об одном случае появления волхва, на этот раз в Новгороде. Волхв, «творяся аки 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 — 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 вълхвованія; матери бо родивъши его, бысть ему язва на главѣ его; рекоша же вълсви матери его: “се язвѣно навязи на нь, да носить е до живота своего”; еже носить Вьсеславъ и до сего дъне на собѣ; сего ради немилостивъ есть на крѣвопролитіе»¹²⁹.

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

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

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

«А тогда бѣше 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 волхвования упоминаются «злыя зельи» в Новгородской IV, 1379 и в Ростовской летописи 1498¹³⁰.

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

¹²⁸ Кроме Симона волхва (См. Дѣянія Апост. 8; 9–24), здесь упоминаются египетские маги «Аньни» и «Маврии». О последнем см. II Тимоф. 3: 8, и Хронику Малалы по извлеченіям, напечатанным Поповым в Обзоре хронографов русской редакции, 22. Назван еще Кунопъ, который «творяше мѣчтаніемъ бѣсовскимъ, яко и по водамъ ходити и ина мѣчтанія творяше, бѣсъмъ льстимъ, на пагубу собѣ и инѣмъ». В житии ап. Іоанна (по Великим Четымъ Минеямъ Макария, под 26 сентября, столбец 1626) о том же Кунопе говорится, что «вси сущи въ островѣ томъ имяхуть его яко Бога за прельщенія дѣла, бывающая имъ отъ бѣсъ ... и поклонишася ему вси купно, и хотяхуть Іоанна бити».

¹²⁹ Ср. Шахматов. Разыскания. С. 625, § 290.

¹³⁰ См. Карамзин. История, IV, Гл. VI, Прим. 444.

частью эти предсказания высказываются в связи с разными небесными знаменами. 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 усобиць многи и нашествие поганых на Русьскую землю; си бо звѣзда бѣ яко кровава, проявляющи кръвопролитие ... Знаменія бо въ небесе, или звѣздахъ, ли сълньци, ли пѣтицами, ли етерьмь чимь не на благо бывають, нѣ знаменія сица на зѣло бывають, ли проявление рати, ли гладу, ли сѣмьртъ проявляють».

Одинаковые мысли и рассуждения вызывали у летописца небесные знаменія, отмеченные в 1102 и 1113 годах. Иногда записываются случаи появления небесных змей, напр., в 1091 г.:

сѣпаде превеликъ змии от небесе.

Летающий змей записан в Новгородской I Летописи под 1214 г.: и потом тѣгда же змѣй видѣша лѣтящъ.

Ср. еще 1028 (знамение змиево), 1144, 1265 (Ипатьевская летопись: звѣзда хвостатая).

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

По поводу землетрясения в Ипатьевской летописи под 1195 г. читаем: «Сии знаменія не на добро бывають, но на падение многимъ и на кровопролитие и на мятежъ много въ Руской землѣ; еже и сбьсться».

Несколько иной характер, чем обыкновенно, носит знамение под 1249 г. по Ипатьевской летописи:

«Не дошедшимъ же воемъ рѣкы Сяну, сосѣдшимъ же на полѣ в оружитья, и бывшу знаменію надъ полкомъ сице: пришедшимъ орломъ и многимъ ворономъ, яко оболуку велику, играющемъ же птицамъ, орломъ же клекъщущимъ 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 «погибаетъ»), 1099, 1104, 1110, 1113 (знамение въ сълньци), 1115 (погибе сълньце), 1161 (Ипатьев.), 1185 (Ипатьев.: 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 несчастия, постигающие людей — смерть, голод, опустошения неприятелей и пр. являются последствием человеческих согрешений, возбуждающих гнев Божий. Для того, чтобы

опять заслужить Божью милость, следует воздержаться от злых дел и каяться, «слезами омывающе вся прегрѣшения, не словѣмъ нарицающесея хрѣстяни, а поганьскы живуще». XXXIX

«Се бо, — спрашивает здесь автор поучения, — не поганьскы ли живемъ, аще въ сѣрѣчю вѣрующе? Аще бо кто усѣрящеть чѣрноризьца, то възвращаеться, ли единыйъ, ли свинию; то не поганьскы ли есть се? Се бо по дияволю научению кобъ сию дѣржать; друзии же зачиханию вѣрують, еже бываеть на сѣдравие главѣ. Нѣ сими дияволъ льститъ и другыми нравы, всѣякими льстьми превабля ны отъ Бога, трубами и скомрахи и гусльми и русалиями. Видимъ бо игрища утолочена и людии мѣножьство на нихъ, яко упихати начьнуть другъ друга, позоры дѣюще отъ бѣса замышленаго дѣла, а цѣркѣви стоять...».

Летописная редакция поучения представляется переделкой «Слова о ведрѣ и о казнѣхъ Божияхъ», которое находится в т.н. Симеоновском Златоструе XII в. По этому болгарскому списку оно издано И.И.Срезневским¹³¹ с параллелями из летописной переделки. Какова история Слова в болгарской письменности, является ли оно переводом с какого-нибудь византийского оригинала или самостоятельной болгарской комбинацией, составленной из разных источников¹³², об этом нет возможности определенно высказаться. В «Словѣ о ведрѣ и о казнѣхъ Божияхъ» по списку Златоструя об языческом культе говорится больше, чем в летописном поучении. В нем есть указание на жертвоприношения: «пожърѣмъ стоуденьцемъ и рѣкамъ и сѣтьмъ, да оулоучимъ прошения своя».

Далее говорится об играх: «роуки бо наша и ноги ослаблены соуть къ цѣркѣвамъ и къ добрымъ дѣломъ, а на игрища и на трѣбы и на прониривая дѣла оутлачены грѣховьными плясаниемъ».

Затем приводятся слова Господни, предостерегающие от многобожия: «не нарицяти си бога на земли, ни въ рѣкахъ, ни въ источницѣхъ, ни на аярѣ, азъ бо роукою моею оутвердихъ небо, азъ на водахъ основахъ землю. К тому же относятся слова: нѣ оуклонишася въ слѣдъ соутьныхъ бѣсъ и поклонишася тварьмъ роуку своюю». Наконец, приведенное место летописного поучения, где говорится о прелестях диявола, имеет несколько иной вид: «всѣякими льстьми прѣвабля ны отъ Бога, трубами и скомрахи и инѣми игрьми влѣкыи къ собѣ, гоусльми, свирѣльми и плясани, смѣхы поустошьными, лѣжами, сѣрящами, кобьми, вѣльшьбами».

¹³¹ Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, XXIV, 36.

¹³² Чаговец. Жизнь и сочинения преп. Феодосия, 123–124 (Из Киевск. Универс. Изв.).

Одним из источников Слова г. Чаговец признает Слово Григория Богослова об избииении града, древнеславянский перевод которого издан по списку XI в. И. И. Срезневским¹³³ и Будиловичем¹³⁴. Число параллельных мест, отмеченных Чаговцем, можно увеличить еще следующими. В древнеславянском переводе Слова Григория, в отличие от греческого оригинала, говорится об языческих жертвоприношениях. После выражения, восходящего к греческому оригиналу Слова, «овъ пожьре неводуо своему имъшю мъного» (Аввак. I, 16), вносится вставка: «Отъ трѣбою створи на студеньци, дъжда иски отъ него, забывъ, яко Богъ съ небесе дъждь даетъ; овъ не сущимъ богомъ жьреть и Бога, створьшаго небо и землю, раздражаетъ; овъ рѣку богыню нарицаеть, и звѣрь живуць въ неи яко бога нарицая, трѣбу творить; овъ Дью жьреть, а другьи Дивии, а инь градъ чьтеть, овъ же дърнь въскроушь на главѣ покладая, присягоу творить; овъ прісягы костьми чловѣчами творить; овъ кобени пьтичь смотрить; овъ сьрѣтения сумьниться, овъ моушьнѣ (приписка на поле: тѣстъмь) скоть творя оубияеть; овъ въ недѣлю и въ святаы дньи дѣлаеть, прибытъкъ себѣ творя, свою погыбѣль, да елико всею недѣлею съдѣлаеть, тѣмь дньемь погоубить; овъ на мощьхъ лъжею присязаетъ».

Трудно предполагать, чтобы приведенная вставка, содержащая указания на остатки неславянского язычества, например, жертвы Дью — Зевсу, была сделала 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 текста¹³⁵, причем Срезневским отмечены выражения, на которых отпечаталась 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 избииении града говорилось о жертвоприношениях неводу, о «трѣбахъ» студенцам, 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 златоструевском Словѣ о ведрѣ и о казнѣхъ Божияхъ.

Из сравнения летописного поучения с его источником, Словомъ о ведрѣ и о казнѣхъ Божияхъ, видно, что первое отличается от своего прототипа пропусками и дополнениями¹³⁶. Между прочим, в

¹³³ Известия Отд. русского языка и словесности Академии Наук (старая серия) IV, 295.

¹³⁴ XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской публичной Библиотеки XI в.

¹³⁵ См. примечания Срезневского и Будиловича.

¹³⁶ Ср. анализ Срезневского. Сведения и заметки, 42.

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 повелѣнію приемлемъ казнь грѣхъ ради нашихъ; мы же на предълежащее паку възвратимъся», — подтверждают, что летописец сознательно применил настоящую редакцию поучения к волнующему его народную горю.

Кроме редакции Начального свода, известны и другие древнерусские редакции Поучения о казняхъ Божиих. 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 Феодосию¹³⁷.

Установлено, что Феодосий не мог быть автором данной редакции¹³⁸. Редакция обнаруживает большое сходство с летописной переделкой; последняя или ее протограф должны быть признаны источниками Румянцевской редакции¹³⁹. Перечисление суеверий и игр отличается некоторыми новыми подробностями: «Аще кто усрящеть черныца или черницю, то възвращаются, ли свинію, ли конь лысь (вместо летописного: единьць) ... влѣхвованіемъ, чародѣяніемъ ... скоморохи, гусльми, сапѣлми и всякими играми (вместо летописного русалиями)».

Одна переделка Поучения попала в Измарагд второй редакции¹⁴⁰. Здесь оно переписывается Иоанну Златоусту¹⁴¹. Отметим следующие выражения как характерные для Измарагдовской редакции: «и на игрища и на позоры бисте быстри нози ваши и на проклятая плясания; ... трубами, скоморохи и гусльми, плесаніемъ, 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

¹³⁷ Ученые Записки 2-го отд. Акад. Наук II. Вып. 2, 193.

¹³⁸ Чаговец. Назв. сочинение, 128.

¹³⁹ Ср. Чаговец. 101; ср. описание Румянцевского Музея.

¹⁴⁰ Яковлев. К литературной истории древнерусских сборников, 184.

¹⁴¹ Издано Петуховым. Серапион Владимирский. 216.

г. Петуховым¹⁴². Судя по выражению Измарагдовской редакции, в котором говорится об опустошениях языческого племени, редакция принадлежит к монгольскому периоду¹⁴³.

«Поучение Иоанна Златоуста о казняхъ Божиихъ и о страстехъ», встречающееся в «Златоустахъ», представляется дальнейшим развитием Симеоновской редакции¹⁴⁴. 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 встречахъ:

«Се бо не поганьски ли живемъ, аще бо кто усрящеть инока или инокиню или попа или жену или единицу или свиню или конь лысь, то плюють и возвращаются назад».

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 распространенной 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 комментарии¹⁴⁵. Среди этих распространенных летописных версий

¹⁴² Указ. соч. С. 215 и след.

¹⁴³ Там же.

¹⁴⁴ Мы пользовались рукописным Златоустом XV–XVI вв. Академии Наук (17.

11. 6); ¹⁴⁵ 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 другая въ воду вѣмѣтати, а инья огневи предати». В сообщении Переяславской летописи о похоронныхъ обычаяхъ древнерусскихъ племенъ говорится м. пр.: «творяху тризну в елію и потом склад грамаду дровъ велію ... на стлѣпѣ и въ курганы сыпаху». Рассказ о смерти Ольги распространен явно выдуманностями: «Она же рече: „Нынѣ у васъ нѣсть меду, ни скаръ, но мало у васъ прошю дати богомъ жрътву отъ васъ и слабу вамъ подать 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.

совершенно особое место принадлежит той редакции рассказа о Владимировых богах, которая встречается в так наз. Густынской летописи под заглавием «о идолахъ Русскихъ». Как известно, Густынская летопись, напечатанная во 2 томе Полного собрания летописей, составлена по южнорусскому летописному оригиналу (ср. Хлебниковский список Повести временных лет) с дополнениями из польских хроник¹⁴⁶. Она издана по списку 1670 г. XL На полях отмечаются польские источники, из которых для составления рассматриваемой статьи использованы: Кромер (Kromer), Гвагнин (Guagninus) — «О Польше», «О Москве» и «О Пруссах» и Мартин Бельский (Martin Bielski). Та же статья в стилистически переработанном виде и с некоторыми фактическими дополнениями вошла в так наз. южнорусское житие Владимира, списки которого А.И.Соболевский относит к XVII веку, причем автором жития признается один из Киевских ученых того же XVII в.¹⁴⁷. Наконец, статья «о идолахъ» известна по Синопису, составленному стараниями Иннокентия Гизеля (Innokentju 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 Владимировых», выписанная из Синописа, известна в отдельном виде по рукописи конца XVII в., принадлежащей Московскому Румянцевскому Музею. Она издана Гальковским¹⁴⁸.

Не предвещая вопроса о взаимных отношениях перечисленных версий, приведем сначала статью Густынской летописи, отмечая разрядкой места, которых нет ни в южнорусском житии Владимира, ни в Синописе:

«Здѣ нѣчто скажемъ о богахъ Рускихъ, не яко достойни суть воспоминанія, но да увидимъ, какавою слѣпотою тогда діаволь помрачилъ бяше человекѣ и въ таковое безуміе приведе, яко нетокмо не знаху истиннаго Бога, но еще приведе ихъ въ се, яко и худымъ и бездушнымъ вещемъ и стихіямъ богоподобную честь воздаваху. Во первыхъ Перкуносъ, си есть Перунъ, бяше у нихъ старѣйшій богъ, созданъ на подобіе человекѣ, емуже въ рукахъ бяше камень

¹⁴⁶ Шахматов А.А. Повесть временных лет, LIV.

¹⁴⁷ Указ. статья акад. Соболевского в «Чтениях в обществе Нестора летописца»,

12-13.

¹⁴⁸ Борьба Христианства с остатками язычества. Т. II, 295-300.

многоцѣнный аки огонь, ему же яко богу жертву приношаху, и огонь неугасающій зъ дубового древіа непрестанно паляху *XLI*; аще ли бы случилось за нерадѣніемъ служащаго іерея когда сему огню угаснути, такового іерея безъ всякого извѣта 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 кланяющесе, моляхуся. Четвертый Ладо, си есть *Pluton*, богъ пекелный; сего вѣрили быти богомъ женитвы, веселія, утѣшенія и всякого благополучія, якоже Еллины Бахуса; сему жертвы приношаху хотящии 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, ему же 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 препоясавшесе быліемъ, возгнѣтають огонь, индѣ же поставляютъ зеленую вѣтвь, и емшесе за рудѣ около обращаются окрестъ оною огня, поюще своя пѣсни, преплетающе Купаломъ; потомъ презъ оный огонь прескакають, оному бѣсу жертву себе приносяще. Шестый Коляда, ему же праздникъ прескверный бѣше декаврѣя 24; сего ради и нынѣ, аще и благодать Рождествомъ Христовымъ осія насъ и идолы погибоша, но единаче дѣволъ 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 аще о Рождествѣ Христовомъ поминають, но боліе Коляду бѣса величаютъ. И негодѣ бысть безумнымъ людемъ сихъ боговъ, недовѣрѣху 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 кладземь, езеромъ, рощеніямъ жертвы приношаху. Отъ сихъ единому нѣкому богу на жертву людей топяху, ему же и донынѣ по нѣкоихъ странахъ безумныи память творять: въ день пресвѣтлого Воскресенія Христова, собравшесе юнии и играюще, вметають челоуѣка въ воду, и бываетъ иногда дѣйствомъ тыхъ боговъ, си есть

бъсов, яко вметаемыи 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 обливаютъ, 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 вроде «ему же яко Богу жертву приношаху» и сообщение о жертвоприношениях «кладяземъ, езеромъ и рощенямъ». 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.¹⁴⁹, говорится об язычестве поляков и славян. Ее вступление, заключающее в себе отвлеченное описание общеязыческих заблуждений, напоминает начальные выражения приведенного отрывка. Далее Кромер и его переводчик, идя по стопам своих предшественников Длугоша и *Miechowski*¹⁵⁰, 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 века 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 rządu w powodzeniach i sprawach pociesznych przypisując, panem go wszelakiego szczęścia czynili, zaczym na chrzcinach dziątek swych, na grach, biesiadach, weselach i wszystkich inszych podług myślnych pociechach wzywali go, nie inaczej, jako łacinnicy Hymena, Grekowie Jea albo Bachusa... Wszystka tedy Ruś pamiątkę pogaństwa podziśdzień zachowując zwłaszcza w pieśniach swadziebnych na weselach Ladona pomienionego wyrażają, gdy lub to dłoniami w stół, lub też rękę o rękę bijąc na każdym wierszu pieśni Ladona opiewają ... Mieli k temu więcej bogów Polacy... Pogodę, Pochwist, co Miechowita powietrzem, a ja niepogodę*

¹⁴⁹ *Kronika polska Marcina Kromera*, [на язык польски з Таціньского пржеłożона przez Marcina z Błażowa Błażowskiego по изданию 1857 г. С. 22 и след.]. Латинское издание называется: *Martini Cromeri. De origine et rebus gestis polonorum. Pistorii Polonicae historiae corpus II*. Польский перевод был сделан в 1611 г.

¹⁵⁰ См. ниже.

бъсов, яко вметаемыи 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 вроде «ему же яко Богу жертву приношаху» и сообщение о жертвоприношениях «кладземъ, 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.¹⁴⁹, говорится об язычестве поляков и славян. Ее вступление, заключающее в себе отвлеченное описание общеязыческих заблуждений, напоминает начальные выражения приведенного отрывка. Далее Кромер и его переводчик, идя по стопам своих предшественников Длугоша и *Miechowski*¹⁵⁰, 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-Vacchus*. Культ последнего, по словам Хроники, выражается в играх и увеселениях, сохранившихся до XVI века 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 rządu w powodzeniach i sprawach pociesznych przypisując, panem go wszelakiego szczęścia czynili, zaczym na chrzcinach dzieciak swych, na grach, biesiadach, weselach i wszystkich inszych podług myślnych pociechach wzywali go, nie inaczej, jako łacinnicy Hymena, Grekowie Jea albo Bachusa... Wszystka tedy Ruś pamiątkę pogaństwa podziśdzień 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... Pogodę, Pochwist, co Miechowita powietrzem, a ja niepogodę*

¹⁴⁹ *Kronika polska Marcina Kromera*, [на язык польски з Таціньского пржеłożона пржез Марцина з Вѣлзова Вѣлзовского по изданию 1857 г. С. 22 и след.]. Латинское издание называется: *Martini Cromeri. De origine et rebus gestis polonorum. Pistorii Polonicae historiae corpus II*. Польский перевод был сделан в 1611 г.

¹⁵⁰ См. ниже.

wykładam... Jabym asię rzekł, że Pochwiściel wiatrem świszczącym jest^{*151}.

* Эта цитата вырезана из русской и вклеена в немецкую рукопись на с. 83.

«Ладоны 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 Гименея, греки — Зевса или Вакха... Посему всякая Русь, и по сей день воспоминають об языке честве храня, особенно в свадебных песнях, на свадьбах Ладона упомянутого величают, когда ладоными 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.).

¹⁵¹ Приведем соответствующее место *Длугоша*, к которому восходит рассказ *Кромера*: «Constat autem Polonos ab initio suae originis idololatras exitisse et pluralitatem deorum et dearum, videlicet Iovem, Martem, Venerem, Plutonem, Dianam et Cererem, caeterarum gentium et nationum errore lapsos credidisse coluisseque. Appellabant autem Iovem Yeszam (var. Iessem) lingua sua ... Martem vocabant Lyadam ... Venerem nuncupabant Dzydzilelya, quam nuptiarum deam existimantes, prolis fecunditatem et filiorum atque filiarum ab ea sibi deprecabant numerositatem donari. Plutonem cognominabant Nya ... Habebatur et apud illos pro deo Temperies, quem sua lingua appellabant Pogoda, quasi bonae aerae largitor; item deus vitae, quem vocabant Zywye ... Diana lingua eorum Dzewana, et Ceres Marzyana vocatae, apud illos in praecipuo cultu et veneratione habitae sunt. His autem diis, deabusque a Polonis delubra, simulacra, flamines et sacra instituta, atque luci et in praecipuis frequentioribusque locis sacra et veneratio habita, solennitates cum sacrificiis institutae, ad quas mares et feminae cum parvulis convenientes, diis suis victimas et hostias de pecoribus et pecudibus, nonnunquam de hominibus in praelio 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 institutus jussa, ludos huiusmodi impudicis, lascivisque decantationibus et gestibus, manuumque plausu et delicata fractura, caeterisque venereis cantibus, plausibus et actibus, deos, deasque praefatas repetitis invocando observationibus depromebat. Horum ludorum ritum et nonnullas eorum reliquias Polonos ... usque in praesentia tempora annis singulis in Pentecostés diebus repetere, et veterum superstitionum suarum gentilium annuali ludo, qui idiomate eorum Stado, id est grex, appellatur ... meminisse». *Joannis Dlugossii, Historiae 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 Иесшей (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, почитались 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] роши, 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 и деревень в города стекается множество людей обоого пола в дни, установленные предписаниями

Аналогичные сведения о польских божествах встречаются и в других вышеуказанных источниках Густынской статьи, и в исторических компиляциях Александра Гвагнина (Alexander Guagninus)¹⁵² *XLII* и Мартина Бельского (Martin Bielski)¹⁵³. Кроме того, эти источники включают в себе мифологические данные, которых нет у Кромера. Из характеристики черт Хроники Гвагнина, которые могли отразиться в разбираемой статье, назовем следующие: Ладо оказывается заменю Плутона¹⁵⁴, болван русского Перуна «*miał w sobie formę człowieka, kamień ognisty na kształt piorunu w rękę 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 dozorca, zgasł, na tych miast go na gardle karano*»¹⁵⁵.

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 Бельский в одном из вышеотмеченных мест, приводя данные более древних источников, следующее¹⁵⁶: 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

[жрецов]; игры такого рода сопровождаются непристойными и распутными песнями и действиями, рукоплесканиями и времяпрепровождением в чувственных удовольствиях и прочими посвященными Венере песнями, хлопаньем в ладоши и действиями; 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.). *XLIII*

¹⁵² Польский перевод, сделанный с латинской редакции (1578) хроники Alexander Guagninus (1538–1614), вышел в 1611 г. под названием: «*Kronika Sarmacye Europejskiej*», в Кракау. Известно, что Guagninus (1538–1614) без ведома Strzykowski воспользовался рукописью последнего и выдавал многолетний труд польского автора за свое собственное сочинение.

¹⁵³ *Kronika Marcina Bielskiego. Wydanie K.J. Turowskiego. Biblioteka polska, t. 21.*

¹⁵⁴ 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.: «горлом его карали»] (польск.).

¹⁵⁵ Там же. Отдел Москвы, 11. Это место восходит к Хронике Стрыйковского, рукописью которой Гвагнин пользовался. См. ниже.

¹⁵⁶ *Kronika. С. 22.*

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* (Гвагнин) 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 zabobonów pogańskich*»¹ перечислены и «*wieczory Święte po narodzeniu Pańskim*» (святые вечера после Рождества Христова)¹⁵⁷. С другой стороны, мы знаем его по многочисленным пометкам на полях Густынской летописи, что хроника Стрыйковского действительно была в числе источников летописи. Из этого 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 веков, 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

¹ старинных языческих суеверий (польск.)

¹⁵⁷ *Kronika Macieja Strykowskiego*. Warszawa, 1846, I, 137.

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 далей».

Но помимо пропусков попадают и незначительные вставки. Кроме описанных купальских обрядов «и иных много вымысловъ (бѣсовскихъ брьдкихъ на той часъ на оныхъ соборыщахъ чинятъ, що неслухная и писмомъ подати». Праздник в честь Коляды продолжается «презь всѣ свята»; при нем наблюдаются еще особые игры: «Тамъ тежъ на соборищахъ своихъ туры (вар. тура) и иннѣ брьдкіи речи вымышляють, того ся такъ же не годить и писмомъ выдати». Мы предполагаем, что эти обрядовые детали почерпнуты автором жития из живой действительности¹⁵⁸. 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 облаков дождевныхъ»¹⁵⁹, поставлен был «на пригорку високом надъ Буричевымъ потокомъ», «тулувъ его бѣ от древа хитростнѣ 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 пройзыде, иже нѣкихъ боговъ Леля и Полеля почитаху, ихже богомерзкое имя и донынѣ по нѣкимъ странамъ на сонмищахъ игралищныхъ пѣніемъ “лелюмъ, полелюмъ” возглашаютъ; такожде и матеръ Лелеву и Полелеву Ляду, поюще “ладо, ладо”, и того идола ветхую прелестъ діаволскую на брачныхъ веселіяхъ руками плещуще и о столъ біюще воспѣвають. И отъ сего православному христіанину всячески блюстися подобаетъ, да не возбужденіе казни Божія бываетъ».

¹⁵⁸ См. указ. статью А.И.Соболевского. С. 13.

¹⁵⁹ Мы пользовались изданиями 1674 и 1680 годов, почти буквально сходными между собою.

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 podlegają, jawnie słyszemy, kiedy Lelum po Lelum wykrzykują. chwalili i matkę Lelowę i Polelowę Ledę ... niewiasty u panny do tańców się gromadą schodzą, tam wzięwszy się za ręce „łado y łado moia” powtarzają spiewając na pamiętkę Ledy albo Ladony matki Kastora y Poluxa»*.

Интересно, что Стрыйковский приводит те припевы, из которых сфабрикованы были новые «божества» Леля и Полеля. XLVII После описания купальных обрядов составителем Синописиса вносится следующая вставка, сочиненная на основании того же Стрыйковского: «По семь св. Иоанна Крестителя празднику еще и о праздниці святыхъ верховныхъ апостолъ Петра и Павла свою сѣть діавольъ запинаеть чрезъ колыски, на нихже бо колысущимъся приключаетъся внезапу спасти на землю, убиватися и злѣ безъ покаянія душу свою испущати. Сего ради и колысокъ, яко сѣти діавольскія хранитися всякому христіанскому челоуѣку, 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 Синописиса на основании личных наблюдений: «иныи лица своя и всю красоту челоуѣческую, по образу и по подобію Божію сотворенную, нѣкими лярвами или страшилами, на діавольскій образъ пристроенными, закриваютъ, страшатъ или утѣшаютъ людій, XLVIII Творца же и Зиждителя своего укаряюще и аки бы не доволствующе или мерзятъ ся твореніемъ руку Его, что всячески подобало бы христіанскому челоуѣку оставити, а симъ образомъ, имже его сотвори Господь, доволствовати. И протчія богопротивныя мерзости измышляемы бывають».

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 Макошь или Мокошь»CXIII. В этом сводном списке искаженных имен наглядно отражаются оба источника Синописиса: основной — житийная статья, и дополнительный — Стрыйковский. У последнего приведены Usład, Korssa, Dassuba, Striba, Symaergla, Makosz. XLIX Эти

* «А ещё 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 „Лелюм-Полелем”. Славили 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.).

же имена встречаются у Герберштейна (Baron Herberstein), которым Стрыйковский действительно пользовался. Как давно уже замечено, название *Uslad* получилось по недоразумению из «усь златъ», в летописном описании внешности Перуна.

Из вышеизложенного видно, что статья Синописа 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 протографа¹⁶⁰. Так как Густынская летопись детально не исследована, мы лишены возможности установить, сочинена ли данная особая статья 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 повторением 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 (г. 6489).

Статья «Об идолах» характерна для данной эпохи: она отражает взгляд ученых историков XVII века 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.¹⁶¹ 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 на-

¹⁶⁰ *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.

¹⁶¹ 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*.

блюдаемым у восточных славян в связи с празднованием летнего Купала и зимней Коляды — *calendae*, относящихся к циклу праздников в честь умерших душ (см. в другом месте). Эти «божества», вымышленные киевскими мифологами XVII века, 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.¹⁶²

«Но еще сицевая слѣпота нѣгдѣ в препростыхъ людехъ обрѣтается, иже бога плодовъ земныхъ Дида и бога от строения орудій всякаго дѣла рѣчнаго Лада, якоже тогда Еллини почитаху, вознѣщше огни скакахъ плещуще руками и пояху «дидо, ладо», и приносяще всякие вещи от сосудовъ и ризъ и обоши оба ставише во огнь вмѣтахут и тако возгорѣвшью огню прек него скакахут, і суть и таковые, иже бога скотом і всякаго животнаго быти разумѣют и того почитают, егоже нарицают Колядою, емуже в вечеръ празднуют, а во дни дѣлают, — суть и таковые, 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 «Дидь, 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:

«Аще кто вышепомянутые дни водою облеается и кает, таковой помраченъ лестію бѣсовскою и ідолу 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 плещеце и о столь біюще повторяют, воспѣвають Ладу, Лада, иніи же лица свои нѣкіими страшилами закрывают, страшашех и утѣша-

¹⁶² Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества II, 302.

ше людей, а иніи соплетают себѣ венцѣ от разноцвѣтных травъ и возлагают на главы своя, и опоясываются ими, иніи же огонь кладут и возьмешся за руцѣ, около огня ходят и чрез огонь скачют 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»¹⁶³.

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 Новгорода¹⁶⁴.

¹⁶³ Алмазов. Тайная исповедь III, 228, по рукописи XVIII в.; перепечатано у Гальковского, II, 303.

¹⁶⁴ Еще раньше, во второй главе, Татищев описал славянское русское язычество. Здесь читаем:

«О Рускомъ идолослуженіи Несторъ въ произвожденіи народовъ о Славянахъ говоритъ, что почитали солнце, луну, огонь, озера, кладези и древа за боговъ, потому на разныхъ мѣстахъ именами нѣкоихъ божитковъ положилъ, что ниже объявлю... а которыхъ Несторъ описалъ, то всѣ суть званія Сарматскія или Варяжскія, какъ въ лѣтописи № 151 показано, Стрыковский въ кн. 4. Гл. 4 изъ рускаго древняго лѣтописца сказуетъ: 1. Перунъ богъ грома, ему же неугасимый огонь содержанъ отъ дровъ дубовыхъ, подобно какъ у Грекъ Юпитеру, у Варягъ же Торъ именованъ; 2. Стрибо, мнится Марсъ; 3. Мокось, богъ скотовъ; 4. Хорсь, подобны Бахусу; 5. Дидо, богиня любви и брака, подобна Венерѣ; 6. Ладо или Лѣло, сынъ Диды, равный Купидѣ, Димитрій Лѣло мнитъ быть Меркурія; 7. Торъ, тотже что и Перунъ, оба значатъ громъ; 8. Купало, мнится Нептунъ, ибо празднующа ему въ водѣ купались; 9. Русалки, Мауроурбинъ мнитъ нимфы. О сихъ Димитрій Ростовскій, яко достохвалнѣйшій рачитель о просвѣщеніи народа, пространно писалъ, которое 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, памятуя, 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. Стрыковского 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, восходящая к песенному припеву, очевидно, состоит в связи с богиней Dzydzilelya или Zizila, которая у польских хронистов приводится как соответствие Венере (Длугош, Стрыковский и др.). Таким же путем возник образ Дидына сына

Здесь, м. пр., говорится о Гостомысле, что он отправился в «Колмоград вопросити боги о наслѣдїи и возшедь на высокая, принесе жертвы многи, и вѣщуны угобзи. Вѣщуны же отвѣщаша ему, яко боги обѣщаютъ дати ему наслѣдіе отъ ложеснь его».

Глеб, один из сыновей Ольги, оказался в числе самых ранних мучеников за веру. Он «Съ радостию на мученіе идяху, а вѣры Христовы отрещися и идоломъ поклонитися не хотяху».

Крещение Новгорода происходило при следующих обстоятельствах: «Въ Новѣградѣ людїе увѣдавшє, еже Добрыня идетъ креститися, учиниша вече, и заклѣшася всѣ, не пустити въ градъ и не дати идолы опровергнути ... вышшїй же надъ жрецы славянъ Богомилъ, сладкорѣчїя ради нареченъ Соловей, вельми претя люду покоритися... Тогда тысяцкїй Новгородскїй Угоняй, ѣзда всюду вопилъ: Лучше намъ помрети, неже боги наша дати на поруганїе... Добрыня же собра вои, запрети грабленїе, и абїе идолы сокруши, древяннїи сожгоша, а каменнїи изломавъ, въ рѣку ввергоша, и бысть нечестивымъ печаль велика. Мужїе и жены видѣвшє тое, съ воплемъ великимъ и слезами просяще за ны, яко за сущїе ихъ боги. Добрыня же насмѣхаяся имъ вѣща: Что, безумнїи, сожалѣете о тѣх, которые себя оборонитъ не могутъ, кую пользу вы отъ нихъ чаять можете! И посла всюду, объявляя, что бы шли ко крещенїю».

Нельзя придавать серьезного значения этим фантастическим 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 рассказу о крещении Киева и о свержении киевских кумиров¹⁶⁵.

Ладо—Лѣло, название которого скомбинировано из тех «мифологических» припевов, которые дали повод для польских хронистов говорить о соответствующих божествах Ладо и Лели.

¹⁶⁵ Для полноты картины необходимо к приведенным данным присовокупить и другие наиболее существенные отступления *Татищева* от летописного изложения. Передавая известие Начального свода о языческом культе у Полян, автор кроме озер, кладсез 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, умилостивляя боговъ своихъ нечистыхъ». Под 6491 г. в связи с человеческими жертвоприношениями встречается следующая деталь: «принося имъ (т.е. кумирам) отъ людей плѣнныхъ и скотовъ множество». Приказание Владимира бить низверженнаго Перуна мотивируется несколько подробнєе, чем в летописи: «на поруганїе зловѣрїя, паче же да посрамятся не хотяще креститися и познають, яко сїи боги, на нихъ же такъ твердо надѣющєся, отъ нихъ милости просили, узрять, яко ни себѣ самимъ помощи и отъ сокрушенїя избавитися не могутъ».

Ни одна из этих деталей не заключает в себе черт, указывающих на пользование какими-нибудь древними, не дошедшими до нас источниками. Ко всем в одинаковой степени применим один и тот же вывод: они основываются 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 ними¹. I

Как указано покойным Шахматовым², 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, templaque et delubra aedificat. Inter omnes tamen suae profanae superstitionis deos, Fulminis numen in praecipua apud illum 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 (var. 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»*.

Под 992 г. говорится о свержении идолов:

«Sacrilogos ritus, quibus priscis temporibus Ruthenorum gens dedita erat, Wlodimirus Russiae Dux eliminaturus, tertio ex quo Christi fide

¹ *Lubor Niederle. Život starých Slovanů, II, I, 12, 281.*

² *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).*

* «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 поклонением 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 заклятием и сожжением лучших жертв. Владимир изготовил своему главному богу — богу Молнии — статую, тело которой было сделано из дерева, голова из серебра, уши (var. 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.).

illuminatus erat anno, idola, lucos, arasque et templa eorum confringit, incendit et comminuit. Simulacrum vero Fulminis, quod praecipua veneratione a Ruthenis colebatur, ad caudam equi alligatum, spectante multitudine Ruthenorum, per terram trahi et in flumen Dnyepri mergi, gentilibus Ruthenis ex utroque sexu deorum et simulacrorum suorum fletu et eiulatu ingenti confractionem prosequentibus, mandavit»².

Не подлежит сомнению, что лишние против Повести временных лет подробности (fana, simulacra, templa, delubra; lucos, aras, sacrilegus 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 praecipuo cultu et veneratione habitae sunt). В этом последнем описании ничего не говорится об идолах других славян.

Приведенные известия Длугоша довольно верно отражаются в историческом труде его младшего современника, Матвея из Мехова (Меховский — M. Miechowski, 1457–1523), в *Chronica Polonorum*³.

Передавая сведения Длугоша и Меховского о польском идолослужении, Мартин Кромер (Martin Kromer, 1512—1589) в своей хронике *De origine et rebus gestis Polonorum*⁴ от себя вносит некоторые дополнения. Прежде всего он обобщает известия своих предшественников, относя их ко всем славянам⁵. Затем, сообщая, по Меховскому, об играх в честь мнимой Ляды, он приводит современные ему остатки язычества:

«Nec scio an hoc sit, quod Russi et Lithuani, praefertim in pagis, adhuc retinent, dum Ladonem choreas ducentes et manibus complo-dentes, ingeminant»**.

² «Нечестивые обычаи, которым в древние времена был предан народ руссов, Владимир, князь Руси, собрался уничтожить на третий год после того, как он был просвещен Христовой верой; он разрушил, сжег и разорил их идолов, роши, алтари и храмы. А изображение [бога] грозы, которому в особенности поклонялись русы, он приказал на глазах у множества руссов протащить по земле, привязав к конскому хвосту, и бросить в реку Днепр, в то время как русы-язычники обоюга пола сопровождали уничтожение своих богов и идолов громким плачем и рыданиями» (*лат.*).

³ *Mathiae de Michovia. Chronica Polonorum*, см. *Pistorii. Polonicae historiae corpus II*, 21–22.

⁴ *Martini Cromeri. De origine et rebus gestis Polonorum, liber III*, см. *Pistorii. Polonicae historiae corpus II*, 432.

⁵ Статья носит заглавие: *De religionibus priscorum Polonorum et Slavorum et religionis Christianae ab iis susceptae*.

** Не знаю, так ли это, что русские и литовцы преимущественно в деревнях до сего времени сохраняют <такой обычай>: когда водят хороводы Ляде и, хлопая в ладоши, повторяют <определенное песнопение> (*лат.*).

Наконец, он называет русских богов:

«Piorunum autem, hoc est, fulmen, et Stribum et Chorsum et Mocolum (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 Кроммер пользовался ими для последнего известия. Оно вошло потом в хронику Мартина Бельского (Martin Bielski, 1495–1575), изданную сыном его Иоакимом в 1597 г.⁶

* Русские особенно поклонялись Перуну, то есть Молнии, Стрибу, Хорсу и Мокослу (так!), как передают их летописи. Итак, этот народ долго пребывал в заблуждении и ложной религии (*лат.*).

⁶ Kronika Polska Marcina Bielskiego. Sanok, 1856. S. 71.

Следует заметить, что вышедший в 1611 г. польский перевод Хроники Кроммера, сделанный Мартином Блажовским (переиздан в 1857 г.), содержит ряд распространенных, сочиненных переводчиком. В дополнение к тому, что Кроммер 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 dosiagnął dostateczniej podaje. Ladona narody ruskie miały niekiedy za boga takiego, któremu rządu w powodzeniach i sprawach pociesznych przypisując panem go wszelakiego szczęścia czynili; zaczym na chrzcinach dzietek swych, na grach, biesiadach, weselach i wszystkich inszych podług myślnych pociechach wzywali go, nie inaczej, jako Łacinnicy Hymena, Grekowie Jea albo Bachusa i inszy inszych. Wszystkie tedy Ruś, pamiętkę 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...» — «Как я полагаю, Кроммер, краткости ради, недостаточно пишет о Ладоне; посему привожу дополнително 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 Гименя, 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 gzekł: że pochwiściel wiatrem albo wichrem świszczącym jest, który więc z wielkim pochopem przypadzy, na cokolwiek trafi nagle obrotom kręci, gdyż i samo nazwisko toż poświędca, gdy od własności pobiegu (świszcze albowiem lecać) Poświęścielem albo od pochwytywania Pochwiścielem, rzeczony zda się bydź a to niech przy rozsądku czytelnika zostanie. Mniemam jednak, że i Ruś, a nitylko Mazurowie Pochwiściela tego (jeżliż 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». — «А я бы сказал так: похвистель — это ветер или вихрь свистящий, который, с великой резвостью налетев, на что бы он ни попал, неожиданно закручивает, да и само прозвище это подтверждает, ибо от особенностей движения (он свистит налету) 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.⁷, сведения о русском язычестве, древнем и современном, несколько обстоятельнее, чем у других польских хронистов XV и XVI веков. 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 Jaropełka, bardzo wiele bałwanów i kościołów pogańskich w Kijowie i po okolicznych górach i polach Kijowskich nastawiał 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 szzebrzną odlewana, uszy złote, nogi żelazne, a w ręku trzymał kamień, na kształt pioruna pałającego, rubinami i carbunculussem ozdobiony. Drugie bałwany były mianowane: Usład, Korssa, Dassuba, Striba, Symaergła, Makosz etc., których Russacy kumerami jednostajnie nazywali, i tym ofiary czynili i modlitwy boskie wyrządzali»*.

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 письменности и летописями⁸. II. Культ и внешний вид Перуна описаны под влиянием тех сведений, которые тот же Стрыйковский имеет о культе литовского Перкунаса⁹.

В специальной главе («O starodaunych ceremoniach»)¹⁰ вкратце повторяется известие о свержении Новгородского Перуна с присоединением к нему сообщения об основании идолопоклонства в Новгороде:

⁷ Мы пользовались Варшавским изданием 1846 г.: Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiéj Rusi *Macieja Strykowskiego* I. С. 125 и след.

* «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, Symaergła, Makosz etc., которых русские называли кумирами и приносили им жертвы и обращались к ним с божескими молитвами» (польск.).

⁸ Мы пользовались русским переводом Герберштейна, сделанным Малеиным (изд. Суворина). С. 9.

⁹ Ср. Kronika 142, 148, 311, 373.

¹⁰ Kronika 138.

«Тымże kształtem obraz tego Pioruna był w Nowogrodzie Wielkim postawiony i wielką uczciwością za boga chwalony, na tym miejscu gdzie teraz jest manastir chrześcijański, Peruński nazwany»³.

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 tańców i krotofil inszych, którą schadzkę kupają zwali, zwłaszcza 25 dnia Maja miesiąca i 25 Czerwca, co jeszcze do tych czasów w Rusi i w Litwie zachowują; bo skoro po niedzieli Przewodnej aż do S. Jana Chrzciciela niewiasty i panny do tańca się gromadą schodzą, tam ujawszy się za ręce łądo, łądo i łądo moja! powtarzają, śpiewając na pamiątkę Ledy albo Ladony, matki Kastora i Poluxa, acz prości ludzie nie wiedzą skąd ten obyczaj urósł. Także owy kołyski dziwne, o świętym Pietrze, i wieczory święte po narodzeniu Pańskim, wszystko z starodawnych zabobonów pogańskich poszło...»**.

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:

³ «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.).

** «Почитали и мать Leli и Poleli Leda ... Мужчины и женщины, старые и молодые, имели обычаем 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 страные качели в Петров день, и вечера святые по Рождество Христово, все это произошло из старых языческих суеверий» (пер. с польск. В.Й.Мансикки).

«... na schodzie Października miesiącą, gdy już zboże wszystko pożą, 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 indzie obrusem nakryją, na którym chlebow kilka, i cztery wielkie sudziny piwa na czterech rogach postawia, 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 bija. Naprzód ich wieszczek albo kapłan pogański, chłop prosty, wymówiwszy modlitwy, wedug zwykłych gusłów, poczina kijem bić którekolwiek zwierzę, potym wszyscy około stojący, kijmi tłuką ono bydłę po głowie, po brzuchu, po grzbiecie, po szyi i po nogach, mówiąc: To tobie, o Ziemienniku, boże nasz, ofiarujemy i czynimy dzięki, żeś nas roku przeszłego dobrze zdrowych w okwitości wszech dóbr, zboża i majątności zachował i szczyił, i od ognia, żelaza, powietrza morowego i wszelkich nieprzyjaciół naszych obronił 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 oderżnąwszy, ich wieszczek albo czarownik miece pod stół, na piec, pod ławy i w każdy kąt domu, mówiąc: To tobie, Ziemiennik, boże nasz, racz ofiary nasze przyjąć, a łaskawie tych potraw pożywać. Także jedzą i piją aż do obżarstwa, onego Ziemiennika za każdą potrawą i trunkiem wzywając, a w trąby długie i żonki i mężowie huczą, także i śpiewają, jeden drugiemu gębę ku gębie rozdzwiewszy...»* 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 свезут на гумно, тогда они себе ужины устраивают, на которые все, иногда из трех—четырёх 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 пиwa на четырех углах ставят, потом приводят тельца и телицу, барана и овцу, козла и козу, бовра и свинью, петуха и курицу, гусака и гусыню и иную годную в еду домашнюю скотину и птицу, самца и самку. И всё это, по своему обычаю, в жертву богу своему Земеннику забивают. Сперва их вешун, или жрец языческий, простой мужик, произнесши 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». Сдеяв 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 вешун 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 разявив...» (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, фортуна, «в более позднее время персонифицированное абстрактное понятие бога и демона»¹¹. По *Мейзелю* (Meusel), гад идентифицируется раввинской традицией с планетой Юпитер как звездой счастья¹². *Septuaginta* переводит гад как δαιμονιον или δαιμων, а Мени — как τυχη. 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 ... готовящеи рожаницамъ тряпезу и исполняюще дѣмонови чърпание»¹³, или также: «готовяущии тряпезу роду и рожаницамъ, напълняюще бѣсомъ чърпала»;¹⁴ или по списку XV в.: «готовяще роду трапезу и исплняюще роженицамъ питие смѣшно».

Рассматриваемое поучение, изданное Гальковским по рукописи Московской Духовной Академии от XVI в.¹⁵, представляет из себя краткое, элементарное толкование на приведенное 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 авторитета¹⁶. Поучение возникло на славянской почве, но где именно и когда — неизвестно. Самый старший список относится к XV веку¹⁷. 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...

¹¹ *Herzog's. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* и т. д.

¹² *Kirchliches Handlexikon*.

¹³ Из собрания библейских текстов публичной библиотеки в Петрограде, под 1271 г.; ср. *Словарь Срезневского*.

¹⁴ Из *Изборника XIII в.*, ср. *Срезневский*.

¹⁵ *Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси*, II, 84 след.

¹⁶ *Архангельский* в *Журнале Министерства Народного Просвещения*. 1888, VIII, 215.

¹⁷ *Гальковский*. 84, ср. отрывки из *Изборника XIII в.*, напечатанные *Лавровским* в *Чтениях Общества Истории и Древностей*. 1858, IV, 22.

а овци вѣрніи людие, иже работаютъ Богу, а не роженицамъ... и готоваше трапезу родя (вместо *роду*) и рожаницамъ, наполняюще чръпаніа бѣсомъ (тою сыти есте трапезою, юже готоваше рожаницамъ)...¹⁸

питіе пьете, иже исплниваете чръпаніа бѣсомъ...

вы же работающе бѣсомъ и служаще идолом и ставяще трапезу роду и роженицамъ...

а работающии 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 ставленіа 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 намекает Исайя, 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 *τύχη*, *fortuna*, понятие судьбы на славянском языке.

На самом деле нам известен ряд случаев, когда греческие слова *τύχη* и *είμαρμένη* переводились словами род и роженицы; словом роженицы, кроме того, часто передавали равносильные им *γένεσις* и *γενεαλογία*, которым обыкновенно соответствовали славянские «рождение», «родословие», «рождествословие». Например, в Златоуструе находим фразы: «яко получаемъ или род нуждя (*τύχης*); видиши многы събирающесе къ кощоньникомъ и къ пишющимъ несъкръвеная и о родѣ (*είμαρμένης*) глаголющая»¹⁹. 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 несъмыслнѣ вѣроуютъ»²⁰. В переводе «Шестоднева» Василия Великого, принадлежащем Иоанну, экзарху Болгарскому, мы имеем выражение: «ижде бо ноужда имармени (*είμαρμένη*) рекъше родъ дръжать»²¹. Относительно употребления слова роженицы в значении *γένεσις*, *γενεαλογία*, *τύχη*, *είμαρμένη*, *fatum*, *fortuna*, мы имеем ряд примеров, собранных Срез-

¹⁸ Прибавлено из других списков, см. *Гальковский*. 88-89.

¹⁹ *Словарь Срезневского*.

²⁰ Там же.

²¹ *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей. 253.

невским и Веселовским²². Выражение древнеславянской кормчей: «иже въ получай вѣрують и въ родословіе рекше въ рожданици (καὶ εἰμαρμένῃν καὶ γενεαλογίας)» уцелело еще в Домострое: «въ получая вѣрують и въ родословіе рекше въ рожаницы». Митрополит Даниил заменяет родословіе 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 литературы²³. 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 чсть звѣздочтыи нарицает се иже суть книги, глаголемые Рожденице»²⁴.

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 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).

²² Словарь *Срезневского*, рожаница и рожденица; *Веселовский*. Разыскания в области русского духовного стиха XIII, 212, 235 след., XXIII, 163, Прим. 3; *Ср. Polivka J.* в Этнографическом обозрении VIII, 1891, 253, *Starine na sviet izdaje Jugoslavenska Akademija VI*, 82: въ родословіе рекше рожданице (Кормчая 1262 г.).

²³ *Веселовский*. Разыскания, VIII, 236.

²⁴ *Веселовский*. Разыскания, 237; *Starine*. Там же.

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»²⁵. Восстановленный автором первоначальный вид «Слова», вследствие этого, вряд ли во всех отношениях удовлетворяет строгим требованиям науки²⁶.

Но всё же работа, произведенная Е.В.Аничковым, имеет и положительные результаты: с некоторыми общими положениями 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 списки²⁷ можно разделить на две категории: на списки краткой редакции, которых оказалось

²⁵ Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь, в Записках Историко-филологического факультета Петербургского Университета, ч. СХVII, з. 92.

²⁶ 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.

²⁷ 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.); Булаев. 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 след. 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.

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 векам: 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 общением кумиротроителей, но едят и пьют с ними. Он увещевает их «бѣгать жертвъ идольскихъ и требокладения», причем открыто называет самые важные и отвратительные виды языческих заблуждений. Ценные сведения о язычестве встречаются уже в самом начале:

а. Якоже Илья Фезвѣтянинъ, 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 крестьянь двовѣрно живущих, вѣрующе в Перуна и Хорса и въ Мокошь и в Сима и въ Рѣгла и в волю (вместо вилы), их же числом 30 (вар. 3х9) сестрѣницъ, глаголють бо невѣгласни, то все мнѣть богынямі, и тако покладывають им требы и куры им рѣжють, огневи ся молять, зовуци его Сварожицемъ (вар. Сварожицемъ), и чесновитокъ богомъ творять, егда у кого пиръ будетъ, тогда же и кладуть въ ведра и въ чаши, и тако пьютъ, веселящеса и о идолѣхъ своихъ).

Так поступают не только невежи, но и «попове и книжници»:

б. «аще ли того не творять вѣжи, да пьютъ и ѣдятъ молебное (вар. моленное) то брашно».

Они не хотят учить народ, губя таким образом град Господний:

с. «да аще тако творяще не ошибуться (вар. не лишаться) проклятаго моления и службы тоя дьяволя, то достоини будете огню негасимому».

Автор обращается к ним:

д. «учите ж люди на добро и обращайтесь ихъ от лъсти дьяволя (Ср. Еф. 6: 11) к вѣрѣ истиннѣи служити 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:

е. «того ради не подобаеть крестьяномъ игръ бѣсовскихъ играти, иже есть плясание, гудба, пѣсни бѣсовскыя и жертва идольская, иже моляться 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 подобни».

- f. тѣм же, възлюблении, бѣгаите жертвъ идольскихъ и требъ кладения и всея службы идольския, да не во лъжю будемъ рѣкли крещаящиеся: отрѣцаюся сотоны и всѣх дѣлъ его и всѣх служебъ его и всѣх 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 угодыя имъ творимъ — из Паис.) ... не тако же просто зло створимъ, но смѣшаемъ нѣкыи чистыя молитвы с проклятым молением идольскимъ, иже ставятъ лише тряпезы кутииныя и законнаго обѣда, иже нарѣцается незаконная тряпеза и мѣнимая Роду и Рожаницамъ в гнѣвъ Богу, сам бо Господь рече: не всякъ видеть во царство мое рекыи Ми: Господи, Господи, но творя волю Отца Моего».
- g. «И паки рече Пауль, что убо кладутъ требы страны бѣсомъ, а не Богу, не велю 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 повѣсть вамъ: се тробное 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 все 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 чесноку южным народам: в Хронике Георгия Амартола приводятся соответствующие черты из религии древних египтян²⁸ IV; в Мартирии Аполлония чеснок называется богом Пелусийцев²⁹. 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

²⁸ Гальковский. Борьба II, 89.

²⁹ Византийское обозрение 1915, I, 205 (Безобразов).

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 встретилось нам при разборе Слова о ведре и о казнях Божиях. Между этим последним произведением и Словом Христолюбца наблюдаются и другие точки соприкосновения. В Слове о ведре читаются следующие фразы, сходные с приведенными под f: «якоже ся общахом на святѣмъ крещеніи, рекуще: отрицаемъ ся сотоны и всѣхъ дѣлъ его и всѣхъ службъ его и всѣхъ злобъ его, яже выше слышасте, и общаваемъ ся единому Богу; не всякъ бо, рече, глаголяи мнѣ: Господи, Господи, внидетъ въ царство небесное, нѣ творяи 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 (f) сообщается об этом культе (смешение 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 Тихонравовым³⁰. Он, безусловно, южнославянского

* 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. sl. II, I, 60*. Мы считаем это слово тюркско-татарским заимствованием и рассматриваем его в связи с осм. *ül* “умирать”, ср. *ülək* “труп, умерший”, *üle* “умер” (*Radloff. Versuch eines Wörterbuches der Türk. Dialecte, I, s. v.*) либо с *čuvaš. vil*, “умирать”, *viləm* “смерть”, ср. *vil* — *tum* — *ħajarə* «болезнь, берущая начало от самоубийцы, утопленника или прочего “погибшего” в результате несчастного случая», *vile* “падаль” (*Paasonen. Čuvaš szójgyžék 202*), ср. еще *čuvaš. kamalзыр виле* „такие умершие, которых некому помянуть или которые умерли неизвестно где”, эти *vile* 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.).

³⁰ Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым IV, Статья Тихонравова. С. 85.

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, нъ крестьяномъ. Мнози бо от христьянъ тряпезы ставятъ идоломъ и наполняютъ черпала бѣсомъ. Кто суть идоли? Се первыи идоль рожаницѣ, о нихже великыи пророкъ Исаия 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 Христовы, и паки, не можете пити чашѣ сотонины и чашѣ Господни, таже рече, да не разгнѣваемъ Господа. А се второе виламъ и Мокошѣ, и да ище ся не на явѣ молятъ, да отаи призываюче идоломольцѣ бабы; тоже творят не токмо худии людие, нъ и богатых мужии жены. Се же есть велми злѣе, иже есть прикладати трепарь святыя Богородицы къ идольстѣи 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 съчимъ — и передавать его друг другу в следующий после Рождества Христова день, якобы в честь болезни рождения Пречистой Богородицы, как обыкновенно делается и для родильниц³¹. Это правило, под названием правила «Лаодикийского сбора», помещено в той же рукописи южнославянского происхождения, откуда мы извлекли настоящий фрагмент: «...мнящесе честь творяще госпожи Богородицы, ставяще тряпезу крупичьными глѣббы и с сыры и чѣрпала наполняюще вина добровоньнаго и творяще трепарь рожеству и подавающе другъ другу ядять и пьють и мнятсе добро творяще и хвалу тѣмъ въздающе владычици чистии»³².

³¹ Синтагма М. Властаря (русский перевод Ильинского) 250.

³² Тихонравов. Летописи IV, 86. «Der 79. Kanon des Generalkonzils zu Konstantinopel 690–91 setzte fest: «Quando aliqui post Diem Natalem Christi Dei nostri reperuntur coquentes simillam (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 вѣдомо, яко Несторин еретикъ научи тряпѣзу класти рожакную (sic), мнѣя Богородицю чело-вѣкородицю. Святини же отци Лаодикинскаго сбора ... писаниемъ повелѣша не творити того»³³.

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»³⁴. В Курской губ. до сих пор второй день Рождества называется «бабьи каши»³⁵. VI

Мы пришли, таким образом, к результату, что существует литературная связь между приведенным нами южнославянским фрагментом и Словом Христороубца. Фрагмент послужил одним из основных источников Слова. Из него «Христороубец» взял указания на трапезу в честь «рожениц», на пение церковной песни при этой идольской трапезе, на существованиевил и Мокоши. VII Из других источников Слова на первом плане стоит Библия. Особенно охотно цитируется пп. Павел, словами которого бичуется языческий культ, и те, которые прямо или косвенно поддерживают его³⁶. Некоторые фактические сведения, как выше указано, автор или редактор позднейшей версии черпал из летописи.

Перейдем теперь к распространенной редакции, представленной списком Софийской библиотеки XV в., и схожим с ним списком Киевской Духовной Академии³⁷.

Редакция отличается от предыдущей, краткой, вставками и незначительными распространениями, которые должны быть признаны работой позднейшего редактора. Любовь к многословию наблюдается уже в самом заглавии. Здесь мы читаем:

«Сеже изложено от многословесных книгъ, нѣкимъ Христороубцемъ, ревнителемъ по правѣи вѣрѣ, на раздрушение лсти неприязниѣ, на укорѣ творящимъ таковая, на поучение правовѣрнымъ и на причастье будущаго вѣка, послушающимъ книгъ сихъ святыхъ и творящихъ дѣломъ повелѣная въ оставление грѣховъ».

³³ 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 человекородицей, осудил Собор в Эфесе.

³⁴ 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.

³⁵ Киевская Старина 1889, VIII, 415.

³⁶ Ссылаясь на излюбленного библейского авторитета, «Христороубец» даже не делает различия между каноническими и апокрифическими книгами; ср. *Гальковский*. 40.

³⁷ Гальковский. 39, 41.

Мифологические вставки состоят в следующем:

aa. (о вилахъ ... кладуть имъ требы) и короваи имъ молятъ.

bb. (пьють веселящиеся о идолѣхъ своихъ) и егда же у кого ихъ будетъ бракъ, и творять съ бубны и съ сопѣльми и съ многими чудеса бѣсовскими, и ино же сего горѣ есть: устроишь срамоту мужскую и въкрадывающе въ вѣдра и въ чашѣ, и пьють, и вынемъше осморкывають и облизывают и цѣлуютъ.

cc. (не прѣмѣшатся вамъ ... и къ идолослужителемъ). Кое же суть идолослужители? То суть идолослужители, иже ставятъ трапезу рожаницамъ, короваи молятъ виламъ и огневи подь овиномъ и прочее ихъ проклятельство.

dd. (пляска, гудьба, пѣсни бѣсовския), бубни».

Особенного внимания заслуживает только вставка *bb*, заключающая в себе описание фаллического обряда на свадьбе. Признавая вставки поздними и по происхождению русскими, мы должны допустить, что подобный обряд действительно существовал на Руси³⁸. Достоино замечания, что вставка *aa* попала в некоторые списки краткой редакции³⁹. Наконец, то место, где говорится о ставлении трапезы роду и роженицам (см. выше, f), в распространенной редакции передается в сокращенном виде: «нъ смѣшаемъ съ идольскою трапезою тръсвятя 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 югославянскую традицию, упоминается лишь в силу литературной преемственности как отголосок предполагаемого нами югославянского оригинала. Когда возникла первая редакция Слова, определить трудно. Лишь гадательно можно говорить о XIV веке. VIII Слово Христолюбца, несмотря на элементарность и хаотичность изложения, заняло выдающееся место среди древнерусских обличительных произведений, направленных против язычества.

Слово святаго Григорья, избобрѣнено в тольцѣхъ, о томъ, како первое погани суще языци кланялися ідоломъ 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 по-

³⁸ Ср. параллель, приведенную Гальковским. II, 40.

³⁹ Вариант у Гальковского. 45.

следним разумеется известное Слово на Богоявление, замечательное нарисованной в нем яркой картиной древнеклассического язычества. Слово на Богоявление было переведено на славянский язык очень рано: до нас дошел древнеславянский перевод его по рукописи XI в., по которой он издан Будиловичем⁴⁰. 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 толкованиями⁴¹. Рассматриваемое толкование известно по четырем спискам XIV—XVII веков⁴², 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 язычеству⁴³. 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 поучения⁴⁴. 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 требь». 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 мучительъ — в толковании: Дыева служенья і кладенья требь Критьскааго окаяннаго учителя; в переводе Фрачьскыя мьнимыя тайны — в толк. Иевратьчскыя сны, в переводе Осиридово роздражение — в толк. Осирида рожение. 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.

⁴⁰ XIII Слов Григория Богослова в древнеславянском переводе, 2.

⁴¹ Тихонравов. Летописи русской литературы IV, 85; *Архангельский*. Творения отцов церкви I — II, 153, по рукописи Троицкой Лавры XV в.

⁴² 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.

⁴³ Аничков. Язычество и древняя Русь, 58 и след.

⁴⁴ См. Гальковский. II, 30—35.

Перейдем к фактическим вставкам:

- a. Мамеда, проклятаго срациньскаго жерца, еленьския любви.
- b. Афродитѣ богинѣ і Корунѣ (Коруна же будетъ и Антихрища мати — приб. в Соф.) и Артеидѣ проклятѣи.
- c. (требокладенѣ грому і моланьямѣ) і Вилу, іже есть былѣ идолѣ, нарицаемыи Виль, егоже погуби Даниль пророкъ въ Ваилонѣ (тѣмъ же богомъ требу кладуть и творять и словеньскыи языкъ, виламъ и Мокошьи, Дивѣ, Перуну, Хърсу, роду и рожаницы, упиремъ и берегынямъ и Переплуту и верьтячеся пьютъ ему въ розѣхъ, и огневи Сварожицю молятся и навѣмъ мѣвъ творять и въ тѣстѣ мосты дѣлають и колодязѣ и ина многая же утѣхъ — приб. в Соф.).
- d. чтуться срамныя уды (в Соф. вместо этого: «въ образѣ створены», что соответствует выражению перевода «образы и дѣлы») і кланяються имъ и требы имъ кладут (словѣне же на свадьбахъ вѣкладываюче срамоту и чесновитокъ въ вѣдра, пьютъ, от аюфильскихъ же и отъ аравитьскыхъ писаній — приб. в Соф.) от нихъ же Болгаре научившеся, от срамныхъ удъ истекшую скверну вкушаютъ, рекуще, симъ вкушеньемъ оцѣщаються грѣси (в Соф. вместо: рекуще ... грѣси — и суть всѣхъ языкъ сквърнѣише 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 рожение) мати бо его рожаящи и оказися — приб. в Кир. и Соф. і того створиша богомъ собѣ і требы ему силны творяхут окаяннии, от тѣхъ извыкоша халдѣи, начаша требы имъ творити великия, роду і рожаницамъ по роженю проклятаго бога Осира, сего же Осірида скажутъ книги сорациньския (вместо трехъ последнихъ словъ в Соф.: скажеть книга лъживая и сквърнѣная срациньскаго жърца, Моамеда и Бохмита проклятаго), яко не лѣпымъ проходомъ проїде, но смердящимъ (того ради и богомъ его нарекоша — приб. в Соф.), того ради сороцини мыютъ оходъ, і болгаре і терканнии холми (вар. тѣркмени и комли) (и олико ихъ есть въ вѣрѣ тои, и омытѣ то вѣливають въ рѣтъ — приб. в Соф.), отгуду ж извыкоша елени класти требы Атремиду і Артеидѣ рекше роду і рожаницѣ, тацїи же егѣптяне (таже римляне — приб. в Соф.), такоже і до словѣнъ доїде, се словѣне і ти начаша требы класти роду и рожаницамъ, преже Перуна, бога ихъ, а переже того клали требу упиремъ і берегынямъ, по святомъ же крещеньи Перуна отринуша, а по Христа Бога яшася, но і ноне по украинамъ молятся ему, проклятому богу Перуну, і Хорсу, і Мокоши, і Вилу (вар. ви-

ламь), і то творять отаі, сего не могут ся лишити (наченше въ поганствѣ даже и доселѣ — приб. в Соф.) проклятаго ставленья вторыя тряпезы нареченыя роду і рожаницам, велику прелесть вѣрным крестьяном і на хулу святому крещенью и на гнѣвъ Богу (по святѣмъ крещеніи череву работни попове уставиша трепарь прикладати Рождества Богородици къ рожаничнѣ тряпезѣ, отклады дѣюче, таковии нарицяются кормогузцы, а не раби Божьи; и недѣли день и кланяются, написавше жену въ челоувѣчскъ образъ, тварь — приб. в Соф.).

- ј. огонь творит спорыню, сушить і зрѣет (в Соф. вместо этого: а огонь богъ, егда съхне жито, тогда спорыню творить), того ради окаянный полуденъ чтуть і кланяются на полъднь обратившеся.

Послѣслобие: Си же повѣсть велика есть, но мы лѣности ради от многа мало избрахом. Вместо этого в Софійском списке читается: Досюдѣ бесѣда си бысть, досюдѣ могохъ написати, даже несоша книги мы Царю граду, а мы высѣдше ись корабля, идохомъ въ Святую гору, нѣ то бѣше 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 неславянских 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 (і). 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, «рожествословия» (в переводе на старославянский) у разных народов. Изобретение этой науки приписывается Невроду, который «созда Вавилонъ градъ и напервѣе показа ловы дѣяти и волшвенія Персяномъ, быс старѣи, научивъ я звѣздозаконью, звѣздословию и небеснымъ двизаниемъ, отражающімъ ся вся, яко и что имъ хошетъ быти; от тѣхъ елини рожествословью научившеся начаша бывающімъ от звѣздъ двизание нарицати не точью звѣздозаконія и звѣздословія, волшвенія от магусѣянъ, иже от персянъ начать, ибо персяне магогъ от земець наричються, ти же Неврода глаголюще о божеству, и бывшю ему въ звѣздахъ небесныхъ наричють Ориона»⁴⁵.

⁴⁵ По рукописи Московской Духовной Академии № 100, л. 19г. — 20-а Максим Грек в послании о Фортуне, Сочинения I², 358, приводит такие же мысли о происхождении астрологических учений: Зороастр и персидские волхвы, «научиша небеснымъ и звѣзднымъ движеніемъ строитися челоувѣчскимъ всѣмъ вещемъ ... юже прелесть пріяша 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 «рождествословия» у какого-нибудь древнего хронографа вроде хроники Георгия Амартола. Богиня Артемида, поставленная в связь с родопочитанием, упоминается, кроме того, в другой вставке (b), вместе с вымышленной, благодаря непониманию оригинала⁴⁶, Корунной, и с Афродитой, имя которой приводится несколько ниже и в подлинном Слове Григория. Вставка 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.⁴⁷ и в котором культу Артемиды отводится видное место в числе Лакедемонских обрядов: «Лаконе же чтуть Артемиду, празднующе ей, краючеся съ ножи до крови, исполняютъ 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: «еуже Ареви первѣ столпъ поставиша асурии яко богу, донынѣ поклоняются и наричють персьскы и Валъ богъ, еже сказаемо аривъскыи богъ, егоже и Даниль поминаеть»⁴⁸.

Приведенный в связи с культом рода (i) рассказ о магометанском предании отражает тот же источник, который оставил след в летописной Речи философа: «Си бо омывають оходы своя, поливавъшеса водою и въ рѣть вѣливають и по брадѣ мажутся, наричюще Бохъмита»⁴⁹. Как видно, ближе всего к Речи философа стоит список Соф. 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 съвъкупления мужьска и женьска въкушаютъ». Косвенным подтверждением служит добавочная фраза Софийского списка: «и суть всѣхъ языкъ сквърнѣше и проклятѣше», которой соответствует летописное выражение о болгарях «иже суть проклятии паче всѣхъ человѣкъ». Относительно вставки j, приведенной в связи с культом Нила, у нас нет данных определить, какой народ здесь имеется в виду.

⁴⁶ Из слова «корувантии» — куреты; ср. *Аничков*. 380.

⁴⁷ *Архангельский*. Назв. соч., 153.

⁴⁸ Хроника *Амартола*, лист 21-а.

⁴⁹ Повесть временных лет по изданию *Шахматова*. 105.

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: *μалаκίαν, υρασούττηα*. Благодаря созвучию с Малакией сюда попала Мокошь. Напомним, что загадочная «кила» вместе с «буякиней» встречается в так наз. Летописце патриарха Никифора по списку Никифоровской библиотеки (XV в.) там, где приводятся отрывки из Хроники Амартола, относящиеся к описанию египетской религии⁵⁰. «Нилу рѣцѣ и чесновиту и луку и вилямъ и кили, глаголемѣи буякинѣ (в толковании: і малакию велми почитают, рекущи буякини)».

Русское продолжение вставки **i**, сочиненной с целью установить генетическую связь астрологии у разных народов, представляет любопытную попытку разделить русское язычество на искусственные периоды: а) упырей и берегинь; б) родопочитания; с) Перуна. XI Факты современного язычества (ср.: **i** ноне по украинамъ) немногим отличаются от фактов, известных нам уже из Слова Христолюбца. Основываясь на этом сходстве, простирающемся до второстепенных выражений⁵¹, 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 Сварожичь (**c**), 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 другое⁵², мы не берем судить. Может быть, Дива из Διός. 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 напр. 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 вѣровали въ идолы», современном Софийскому списку (см. ниже). Можно еще указать, что почитание олицетворенного Воскресенья составляет предмет спе-

⁵⁰ Чтения в Обществе истории и древностей российских 1898, IV, 5.

⁵¹ В Слове Христолюбца: вѣ прогнѣванье Богу; в толковании: на гнѣвъ Богу.

⁵² Фраза, характеризующая культ искомого Переплута: «и вертячеса пьютъ ему въ розѣхъ», представляется сильно искаженной.

циального поучения (см. ниже). Но помимо этих данных, позволяющих предположить пользование посторонними источниками, в Софийском списке, несомненно, заключаются и древние черты подлинного толкования. В нем одним 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. 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, напр., болгарин. Перечень русских богов непременно взят из русского сочинения (одной из редакций Слова Христолюбца), причем русский человек мог заменить ви́л 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 повѣсть велика есть; нь 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 разуместь 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 «навьмь», устраивают баню и делают им какие-то мосты. Об этом дает нам более подробные сведения приводимое ниже «Слово, како первое погании вѣровали въ идолы».

Слово св. отца нашего Иоанна Златоустаго, Архиепископа Костянтина града, о томъ, како первое погании вѣровали въ идолы и требы имъ клали и имена имъ нарекали, яже и нынѣ мнози тако творять и въ крестьяньствѣ суще, а не вѣдають, что есть крестьяньство

Выставление авторитетного имени популярного учителя церкви в заглавии этого компилятивного Слова оправдывается тем, что вторая половина Слова целиком выписана из Слова о лжепророках, приписываемого Златоусту⁵³. Это позднее Слово направлено против мнимых христиан, которые поддерживают 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 разобранныго 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.⁵⁴, 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 Григория⁵⁵.

Во вступлении автор, со ссылкой на ап. Павла (Римл. 1 : 21, 25–27, 32)⁵⁶, обращается к недостойным священникам, которые не хотят

⁵³ См. Гальковский. II, 56.

⁵⁴ Список издан Тихонравовым. С. 107, Пономаревым. С. 237 и Гальковским.

⁵⁵ Аничков. Язычество и древняя Русь, 87.

⁵⁶ Ср. Аничков. 88.

поучить маловерных, но «угодная имъ творять, чреву работаютъ, а не Богу» (ср. Фил. 3 : 19)⁵⁷. Люди, забыв Бога⁵⁸:

«приступиша къ идоломъ и начаша жрети *молнии и грому* и солнцю и лунѣ, а друзии Перену, Хурсу, виламъ и Мокоши, *упиремъ и берегынямъ*, ихже нарицають три девять сестриниць, а инии въ Сварожица вѣрують и въ *Артемиду*, имже невеглаши человекѣчи молятся и куры имъ режють. О убогая курята о иже не на честь святымъ породишася, ни на честь вѣрнымъ человекомъ, но на жертву идоломъ режються! И то блутивше сами ядятъ. И инѣми въ водахъ потапляемы суть. И друзии къ кладязѣмъ приходяще молятся и въ воду мечють Велеару жертву приносяще. А друзии огнѣви и камению и рѣкамъ и источникомъ и *берегынямъ* и въ дрова, не токмо же преже *в поганьствѣ*, но мнози *и нынѣ* то творятъ, а крестьяны ся наричающе, *мосты* и просвѣты и бдѣльники, и чересь огонь скачють, мнящеся крестьяны, а поганьская дѣла творять. *Навѣмъ мовь 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, мытися имъ велятъ, чехоль и убрूसъ вѣшающе въ молвици (вместо: мовници). Беси же злоумию ихъ смѣющеся, поропрыщются в попелу томъ и следъ свои показываютъ на прощение имъ. Они же видѣвши то отходятъ, поведаяще другъ другу, и то все проповѣданье сами ядятъ и пьютъ, ихже не достоин ни псом ясти. О злая дияволя прельсть, иже ни погании того не творять. А друзии вѣрують въ Стрибога, Дажьбога и *Переплута*, иже *вѣртячеся ему пьютъ в розѣхъ*, 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 «Переплута» (Толкование на Слово Григория), мы вправе считать всё 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 «прино-

⁵⁷ 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 след.

⁵⁸ Для наглядности мы отметили курсивом места, взятые из толкования на Слово Григория, а разрядкой — выражения Слова Христолюбца (прим. В. И. Мансикки).

силь в жертву». Это древнее слово, которого нет в Словаре Срезневского, сохранилось только в сербо-хорватском языке в измененном значении «нести вздор, говорить не к месту»⁵⁹. Мы склонны думать, что слово относится к числу древнегерманских заимствований, восходя к древнегерманскому *blōta* «приносить в жертву» (ср. др.-исл. *blōta* «приносить в жертву», «*idolis sacrificare, idola colere*», др.-исл. и др.-англ. *blōt* «жертва», «*sacrificium cruentum*», готск. *blōtan* «поклоняться, приносить в жертву», др.-датск. *blote* «приносить в жертву», др.-норв. *blōta* «приносить в жертву»)⁶⁰. 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 веку и изданного Гальковским (с. 32), мы обозначим разрядкой:

«Вѣрують упиремъ и младенци знаменають мертвы, и берегенямъ, ихже нарицають 7 сестрениць, а друзии вѣрують въ Сварожитьца и Артемида и Артемидию, имже челоуѣци невелиси молятся и куры имъ рѣжють и то блутивше тоже сами ядятъ. О убогяя кокоши, яже не на честь святымъ породистеса, 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, Велеаху жертву приносяще, а друзии подь овином и въ повѣтхъ скотяхъ молятся, аки погании, а инии требами мерзкими молятся блутивше, а инии пють куски и ростки луковыми, и кутну богу и велѣ богыни и ядрѣю и обилухѣ и скотну богу и попутнику и лѣсну богу и спорынями и спѣху, аки безаконьнии елени и халдѣи, многомъ богомъ молятся; они бо незнающии Бога се творять, а си не токмо Бога знающъ, нь и крестьяне 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

⁵⁹ *Karadschitsch Vuk. Lexicon serbico-germanico-latinum; Iveković und Broz. Rječnik hrvatskoga jezika.*

⁶⁰ *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.*

творяху, но и мнози нынѣ то творять, крестьяне ся нарицающе, а дѣла сотонина творять, мосты чинять по мертвых и просвѣты и бдѣльникъ, и биричьемъ играютъ и шахы и лѣкы и тавлѣи и чересь огонь скачють, коли громъ гримить, и воду къ кутьи заупойнѣй и ставятъ на столци и сметье у воротъ жгутъ в Великий четвергъ, молвящ тако у того огня душа приходяще огрѣваются. Мняще ся крестьяне, а поганьская дѣла творяще, и попеломъ посрѣди сыплють, проповѣдаютъ мясо, молоко, масло, яйца и вся потребная бѣсомъ, на печь льютъ, мыться имъ творяще, чехлы и убрूसъ у мѣвницъ вѣшаютъ, мывшеса цѣлуютъ переть и кланяются. Бѣси же злоумью их смѣющеса порпрюются въ попеле томъ и слѣды своя показываютъ имъ, на прельщение имъ; от нихже видѣвше то, отходятъ повѣдающе другъ другу, и то все проповѣданое сами ядятъ, пьютъ, ихже недостойтъ ни псомъ ясти. О злая дьяволя прелесть, иже ни погании того не творять, что крестьяне творять. Дружии вѣрують въ Стрибога и Дажьбога и Переплута, иже вертячеса и пьютъ ему въ розѣ, инии вѣрують въ сны, въ кошъ, въ устрячу, въ урокы, въ ворожю, въ кобление и наузы носятъ и на дѣти вяжутъ и ногти обрѣзавше кладуть и за надра мечють, а ножнии на голову, и пиво варяще соль сыплють в кадъ, и уголь мечють, забывше Бога, створшаго небо и землю, моря и рѣкы, источники, и тако веселящес о дѣлех 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 крестьянѣх: ножемъ крестять хлѣбъ, а пиво крестять чашею и а инымъ чимъ; а се поганьскы творять: смокчють къ пиву или к меду, и се поганьская жертва, оже что прокынется или прольеться, то они припадше на колѣнѣх, аки пси, пьютъ или воду; а се поганьскы творять: водять невѣсту на воду, даюче замужь, 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 бдѣти «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 свечки, «посвітины» или «свѣчіня» (от «світ») ⁶¹. Что

⁶¹ Етнографічний Збірник XXXI–XXXII, 248, 227.

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 «черезь 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 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 повѣтх 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 Христороубца вилы прямо названы богинями. На зависимость от Слова Христороубца указывают и другие черты: моление под овином XVIII и употребление лука. Возможно, что под попутником и (о)билухой подразумеваются растения, пользующиеся суеверным почитанием⁶². 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 играх⁶³. Воду ставили к поминальной

⁶² 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».

⁶³ Етнографічний Збірник, там же.

кутье, очевидно, для невидимой души. Огонь жгли в Великий 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. Считаю 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 Гальковским⁶⁴, 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 Лавры⁶⁵, и отчасти отражающегося в позднем, компилятивном поучении Измарагда 1-й редакции под заглавием «Слово св. отецъ о постѣ устава церковнаго»⁶⁶. XIX

После стройного вступления, основной мыслью которого является увещание делать добро и остерегаться от зла, компилятор останавливается на несоблюдении поста в Великую субботу⁶⁷ и вслед затем вносит длинное повествование о том, что делается в Великий Четверг:

«Въ святой Великий Четвертокъ повѣдаютъ мрътвымъ мяса и млеко и яица, и мылница топят, и на печь льютъ, и попел посредѣ сыплют слѣда ради и глаголють: “мыитесь”, и чехли вѣшают и убрусы и велят ся терти. Бѣси же смиются злоумию их и вълѣзше мыются и порплются в попели том, яко и кури слѣд свой показают на попелѣ на прелщениѣ имь, и трутся чехлы и убрусы тѣми, и проходят топившей мовници, и глядають на попелѣ слѣда, и егда видятъ на попели слѣд, и глаголють: “приходили к намъ навья мытсѣ”. Егда то слышать бѣси, и смиются имь и глаголють: сѣи чловѣци наши десятичене сут, и всю нашу вълю творятъ и угод-

⁶⁴ С. 14. Издатель несправедливо относит «Слово» к XIII веку.

* Мнози же отъ чловѣкъ погубляютъ мзду свою.

⁶⁵ См. Гальковский. 12, 232.

⁶⁶ См. Гальковский. 12, 148.

⁶⁷ Ср. Поучение о постѣ о велицѣмъ.

наа наша съврѣшають, съ сими человекы намъ пожити, по что ны иных искати мимо сих, у сих бо есть всего досыти, и пити и асти, и здѣ же и мяса приповѣдаютъ намъ, здѣ же сыри, здѣ же масло и яица и добрая плутки и короваи и велія мосты и просвѣты великія и чаши медвенныя и пивныя и иною все добра немениимъ (?) иже приповѣдаютъ ... Мы же походили по болгаромъ, мы же по половцемъ, мы же по чюди, мы же по вятичемъ, мы же по словѣномъ, мы же по инымъ землямъ, ни сяких людѣи могли есмы найти ... Не се ли зло, еже такову честь творять бѣсомъ на погибенныи собѣ, но се паки проклятіе творять, еже та мяса приповѣдаютъ мертвымъ въ четвертокъ, и паки скверное то приповѣданіе въ Воскресеніе Господне ядятъ сами, их же не достояло и псомъ ясти».

Окончание, восходящее к Слову о посте, является продолжением мысли о соблюдении поста в Великую Субботу и об умеренном праздновании Воскресения Христова.

Как видно из приведенного отрывка, описание культа мертвых отличается от соответствующего места предыдущих поучений и большей детальностью, и риторикой обличения.

Спрашивается, какое из известных нам поучений представляет первоначальный вид данного описания? Мы думаем, что искомая первоначальная версия восходит к недошедшему до нас обличительному произведению и что в этом последнем заключались некоторые черты, которые уцелели лишь в позднем Слове къ невѣжамъ. К числу подобных характерных черт, упущенных в остальных версиях, относятся: 1) Приурочение описания к Чистому четвергу и 2) фраза: «и глаголють: приходили к намъ навья мытсѣя», 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 волхвованіем и наузы

Литературные источники настоящего поучения известны⁶⁸. Перед нами компиляция, составленная неизвестным русским автором главным образом из отрывков 6-го Слова Иоанна Златоуста «на іу-

⁶⁸ *Архангельский*. Творения отцев церкви IV, 103 и след.; *Гальковский*. 117.

деевъ», приведенных в Пандектах Никона Черногорца (47 слово). XXI Дополнительными источниками поучения исследователи считают Златооструевское слово «о болъзньехъ утѣшно и о врачехъ»⁶⁹, подлинное Слово Златоуста на иудеев, обработку которого представляет названный труд Никона, и существовавшее в отдельном виде краткое Слово о волхвах⁷⁰. Ввиду того, что указанное Златооструевское 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 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 поучение⁷¹. Слово дошло до нас в Златой Цепи XIV в.⁷² 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-я Книга 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 прокляти волхвованїа, тако же прокляти и на 7-й сборъ и отъ причастїа 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 придуть нудяще тя, ови к чародѣмъ, овїи къ волхомъ, ты же о Бозѣ уповай и терпи».

За вступлением вносится вставка: Слово о волхвах. Далее автор, возвращаясь к своему главному источнику, Пандектам, то букваль-

⁶⁹ Архангельский. Указ. соч.; Гальковский. 118.

⁷⁰ Гальковский. 118.

⁷¹ Яковлев. Указ. соч., 94.

⁷² По Златой Цепи издано Гальковским. 121.

но, то с небольшими изменениями выписывает из него то место, где приводятся примеры долготерпения: пример Иова, который «не потребова волхвованиемъ цѣлбы»⁷³, 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 възбраняемыхихъ». 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.: тряса-вицы ради) или струпь, течемъ в сонмища, и зелейники (вар. чародѣя) 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 обращались⁷⁴ 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 подтверждение можно сослаться на Пандекты, в которых наряду с волхвованием и «обоаниемъ» упоминаются «на выи обѣшениа» и по которым евангельский больной не «тече къ влѣхвомъ, не прииде к обоаникомъ, ни навяза на выи носимаа»⁷⁵.

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 сборнике⁷⁶ и Хлудовском сборнике⁷⁷, где она механически вставлена в другое поучение того же (?) Моисея «о безвременнѣмъ пьянствѣ». Автором Слова считают Новгородского архиепископа Моисея (умер в 1362 г.)⁷⁸.

⁷³ Эта фраза прибавлена автором настоящего поучения.

⁷⁴ Слово о волхвах существовало уже в XIV в., между тем как древнейшие списки распространённого Измарагдовского поучения относятся к XV в.

⁷⁵ *Архангельский*. Там же, по Соловецкой ркп. XVI в.; ср. *Гальковский*. 119.

⁷⁶ *Срезневский*. Древние памятники, 275. В немецкой рукописи (с. 140, сн. 3) добавлено: «Древние памятники русского письма», 275.

⁷⁷ Изд. *А. Поповым* в Первом прибавлении к описанию рукописей *Хлудова*. 56 и *Гальковским*. 136.

⁷⁸ *Гальковский*. 135.

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 тряцею, мнять ся прогоняще нѣкими лжимы 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 пускаеть дожда на землю ... яко велми претить Господь Богъ святыми своими, и не велить чярами недугъ лечит, ни наузы, ни бѣсь искати, ни [въ] стрѣчу вѣровати, или в ловы идуще, или на куплю отходяще, или от князя милости хотяще, не велить чяродѣяннемъ и кобми ходяще, сихъ искати, аще кто от крестьянь вѣществуя (вар. волхуя) и кобленія творя, горше поганых осудять ся, таковыи аще покаяннїа о том не примуть, ни остануть ся».

Вторая половина приведенного отрывка, начиная со слов «и того ради», обнаруживает более или менее близкое сходство со Словом о казнях Божїихъ (см. выше), поэтому позволительно 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 чародейнии 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 лжу⁷⁹, которое помещается в Измарагде второй редакции. Из того же общего источника отрывок «о Захарїи и ротахъ» попал в Измарагдовское «Слово св. отецъ, како жити христїаномъ» (гл. 126)⁸⁰. 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.

⁷⁹ Отрывки приведены Гальковским. 134.

⁸⁰ Изд. по Соловецкому Измарагду в Православном собеседнике 1859, I, 132 и по другой, сокращенной, как полагает издатель Соловецкого списка, более древней редакции в Журнале Мин. Нар. Просв. 1854. Т. 84, 184, И. Куприяновым.

Слово св. отецъ, како подобаетъ христіаномъ жити

Настоящее поучение представляет из себя переработку более обширного Слова, помещенного в русских Кормчих особого разряда под заглавием: «Поученіе епископле вѣсѣмъ христіаномъ и боголюбивымъ княземъ и вѣсѣмъ правовѣрнымъ христіаномъ и боголюбивымъ»⁸¹. Автором этого последнего поучения, изданного по рукописи XV в., был, по всей вероятности, грек⁸². Поучая читателей страху Божию, предостерегая их от всевозможных 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 оригинала⁸³, местами снабдив его, однако, необходимыми пояснениями. Отметим вставки, касающиеся язычества⁸⁴. В начале говорится о мнимых христианах, которые «воли Божіи не творяще, поганьскы живутъ, въ піанствѣ 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 слеть, овогда ведром, иногда пожаромъ и инѣми бѣдами, зане человекъци Богом ся кленуть и Его святыми, и другъ друга клятвы догонить, святую церковь ротою скверняще... Сему же ина подобна вина: немощь вѣлшьбою лѣчать и наузы, чарами, бѣсомъ требы приносять и бѣса глаголемаго трясцю творять [отгоняще], еллинска пишуть 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 полазъ, ни въ чех вѣровати, то поганьское есть дѣло. Аще ли от христіанъ кто творить тако, горше погань осудится, аще о томъ покаянiа не примуть». XXIII

В число грешников, заслуживающих наказания «градскихъ властелей», внесен и чародей.

Как выше указано, «Слово, како подобаетъ христіаномъ жити» вошло в состав Измарагда второй редакции⁸⁵. Древнейший список относится к XV в.⁸⁶ Точными сведениями о том, когда Слово было составлено, мы не располагаем. Это Слово, как и «Слово о ротах»,

⁸¹ Гальковский. 103 и след.

⁸² Русская Историческая Библиотека, IV, 847.

⁸³ Гальковский. 105.

⁸⁴ Мы придерживаемся текста Лаврского списка XV в., изданного Гальковским.

105.

⁸⁵ Архангельский. IV, 29; Яковлев. 94.

⁸⁶ Списки перечислены Гальковским. 102.

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 эллинические слова. Кроме верования в 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, архіепископа Квпринскаго, о злых дусѣхъ

Поучение Кирилла дошло до нас в трех списках: в списке Троицкой Лавры, XIV в., изданном Гальковским⁸⁷, в том списке, которым пользовался кн. Оболенский, издавая Слово в «Москвитянине»⁸⁸ 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 Петуховым⁸⁹. 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 протографе⁹⁰. В заглавии Толстовского списка нет слов «архіепископа Квпринскаго», зато вместо «о злыхъ дусѣхъ» написано: «о злыхъ о невѣрныхъ человекѣхъ». По единогласному мнению всех издателей, содержание поучения не позволяет сомневаться в русском происхождении Слова; проповедник нападает на русские народные суеверия⁹¹. 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 слоужбѣхъ», в которой осуждаются эллины, верующие в бесов, волхвов и в приметы по полету птиц⁹². 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

⁸⁷ Гальковский. 68.

⁸⁸ 1844, 1, 241.

⁸⁹ Сборник Отделения русского языка и словесности Академии Наук. Т. 42.

⁹⁰ От слов «и не стоимъ въ церкви» до слова «(про)клинаяють».

⁹¹ См. мнения Петухова, Оболенского и Гальковского.

⁹² См. Гальковский. 67.

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 лѣчащихся волхвованиемъ и наузы. При решении вопроса, когда составлено было Поучение, таким образом, можно руководствоваться лишь тем, что оно возникло после появления названных посторонних источников.

В начале проводится параллель между языческими эллинами и мнимыми христианами⁹³.

«Мнози поганіи елліни манехіи в бѣсы вѣруют, 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 хоцемъ пойти, котораа переди пограет, то станемъ послушающе, правая или лѣвая ли, аще ны пограетъ по нашей мыслѣ, то мы к собѣ глаголемъ: добро ны потка си, добро ны кажетъ, ркуше окаянніи. Чи не Богъ тои поткѣ 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 дадяше 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 крещениемъ познавше Бога, а діавола ся отвергыше, то толико ся словомъ его отвергыли, а дѣла его иныя творимъ. Аще ны гдѣ будетъ пойти, то мы течемъ к волхвомъ, то вѣроуемъ чехоу и оустряцю, а коли ны боудеть пойти на долъгыи онѣ поути ... мы послушаемъ поткѣ по дьяволу оучению».

Приведенному отрывку соответствует начало переводной статьи в Изборнике⁹⁴, по которому «въ елинѣхъ нѣции» не только веруют в бесов и волхвов; «нѣ и яже на въздоусѣ лѣтають пѣтицѣ, да тѣмъ оубо на възтокъ и на западъ, на десно же и на лѣво, опытають възлѣтания, аште играчушти явиться кѣде врана, оухо си приложивъше акы зѣло истинныхъ чаюште, гатають радоуюштесь, неже ся обрыдають окаянии, тако чистааго пророчества 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 вѣровали в идолы, которое упрекает мнимыхъ христиан в преданности языческимъ деламъ.

⁹³ Мы пользуемся изданиемъ Гальковского. 68.

⁹⁴ Статья издана А. И. Яцимирскимъ в Сборнике Отделения русского языка и словесности Академии Наук. Т. 79. С. 202.

Ср. дальше выражение поучения: «о горе тѣм, иже тако творят, мнятся христїяне, а дѣла дїаволя творять». В том же Слове содержится указание на то, что христїяне при крещении отверглись от сатаны и всех дел его. Напомним еще, что в Слове упоминаются «птица гласа и чаровѣ и волхвованїя».

В дальнейшем автор поучения обращается к специальной теме, как следует стоять в церкви. Очевидно, это место, не вяжущееся с остальным содержанием, восходит к отдельному произведению. Затем, ни с того ни с сего вносится вставка, предостерегающая от многобожия: «А не нарицайте собѣ бога на земли, ни въ рѣках, ни въ студенцах, ни птицах, ни на въздусъ, ни въ солнці, ни въ лунѣ, ни въ каменїи, едїнь 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 нї волхва, ни чяродѣя, ни потворника, ни наоузьника, да не вѣруютъ ни чхоу, ни вѣстрячу, а мы суще истинныя христїяне, прелщены есмы скверными бабами, то мнози глаголють дїаволомъ научени, то сїи бабы чи не Бога призываютъ? А оны прокляты и скверны и злокозны наузы много вѣрныя прельцають. Начнетъ на дѣти наузы класті, смѣривати плююще на землю, рекъше бѣса проклинает, а она его болѣ призывает; творится дѣти врачующе, а отца и матеръ в пропасть адову ведуще ... когда имъ кака любо казнь найдетъ, или от князя пограбленїе, или в домоу пакость или болѣзнь, или скоту их пагуба, то они текуть къ волхвом, в тѣх бо собѣ помощи ищуть». XXIV

Для отдельных выражений приведенного отрывка можно указать параллели в статье Изборника⁹⁵. С другой стороны, встречаются черты, указывающие на Слово о лѣчачихся волхвованїем и наузы⁹⁶. Сходство с последним произведением становится еще ощутительнее там, где говорится о необходимости христїанского долготерпения (пример — Иов). Следующие детали, общие Слову и разбираемому поучению, уже позволяют говорить о литературной зависимости последнего от первого:

«(Иов) не прїзва врачевъ, ни зелїа приложи, ни обязаа язвы, вся та терпя хваляше Бога; а мы ныня хотя мало поболїм, или жена, или дѣтя, то остальше Бога, врача душамъ и тѣломъ, ищемъ прокля-

⁹⁵ Ср. в статье из Изборника: «и самѣже тѣ законъ глаголетъ: да не боудеть въ Израили вѣлхвуяи, влѣшьбы или вражаи и чяродѣиць или бая и дивы творяи ... дроузїи сїце глаголюште, яко Бога Саваофа наричемъ, баюште надъ боляшїими (в поучени: сїи бабы чи не Бога призываютъ?)».

⁹⁶ Слова об обращении к волхвам и начало Слова о лѣчачихся волхвованїем: «Житїя сего наводимая намъ скорбная имѣнїя лишенїе, или болѣзни тяжки ... егда бо в недугъ лють владешїи и мнози прїдутъ нудяще тя, ови к чародѣемъ, ови к волхвомъ».

тых бабъ чародѣиць наоузовъ и словъ прелестных слушаемъ. Глаголетъ намъ навязываючи наоузы, онакою дѣяволю прелестъ, абы, чадо, бѣса бѣсом изгонити. О горе нам, прельщенным бѣсом 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 откровение святыхъ апостолъ

Настоящее поучение, известное по единственному списку Публичной Библиотеки, относящемуся к XVI в.⁹⁷, носит характер поздней компиляции. Его вступление и средняя часть восходят к апокрифическому Откровению св. апостолам, которое, судя по списку Сречковича, было известно в югославянской письменности XIII—XIV веков⁹⁸. 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 последняя 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 разумѣли многиіи челоувѣци, и въ прѣльсть велику не внидут, мняще боги многы, Перуна и Хорса, Дыя и Трояна, и инии мнози, ибо яко то челоувѣци были сут старѣишины, Перунъ въ елинѣх, а Хорсъ въ Кипрѣ, Троянь бяше царь в Римѣ, а друзиіи другде, ну добриіи мужи бяху, а друзиіи разбойници. Таковыя боги призваша мнози челоувѣци, и тако им начаша трѣбы покладати, и тако прѣльсть вниде въ челоувѣкы, и до сего дне ес въ поганых,

⁹⁷ Слово издано Тихонравовым в *Летописях русской литературы и древностей* III. Отд. 2. С. 5, и Гальковским. 51.

⁹⁸ Гальковский. 49; Соколов М. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. I. С. 58.

глаголят бо, ово сут бози небеснии, а друзии земнии, а друзии польстии, а друзии воднии, то не безумна ли есте, погынули еже тако вѣровасте. Богъ ли ес кому, еже всею тварію не обладаеть? Кто ли ес тварь дѣлиль на части, и ть ес истинный Богъ, иже всею тварію владѣеть, 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 естъ, елленскій старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинъ, два еста ангела молніина»⁹⁹. 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 (Διος) 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:

«Ть (т.е. Серухъ) первѣе начать елиньская учения о древле бывъшимъ храбромъ игѣмономъ, ли створимъ что мужьское добродѣтелье, и помнѣти достоинъ, ихъ же кумирными столпы почести, яко благо нѣкое створимъ, по тѣхъ же челоуѣкомъ бывъшемъ не разумѣша родительство ихъ волею, яко прадѣди благомъ вѣщемъ свѣдѣтели память ихъ почтоша и точью благодатью яко боги небесныя чтяху и жряху имъ... Служителници же не честью челоуѣкы 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 сии въ Аркади Ермии, а въ Индии Дионусъ, а въ Егуптѣ Исѣиосифъ ... на обличение, яко не суть бози, но грѣшнии челоуѣци»¹⁰⁰. ХХV

⁹⁹ Журнал Министерства Народного Просвещения. Т. 117, 8 (ст. Шкапова); Русский филологический Вестник. Т. 35, 234.

¹⁰⁰ Академический список Хроники Амартола, л. 38–40; ср. у Малалы в Тихо-нравовском 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 1², 391.

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 мукам в древнеславянском 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 ес въ поганых» 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. Дионисія 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 сборнике¹⁰¹. Установлено, что автор Поучения не мог быть грек: при ссылке на Священное Писание автор допускает ошибку, принимая слово «пришествие» Тита (II Кор. 7: 6, 13) за «преставление»¹⁰². 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 отцу великому архіерью 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 недошедшем до нас сочинении Дионисий действительно высказался по поводу языческого обычая¹⁰³; по крайней мере, в одном Поучении «Иоанна Златоуста» «еже не плакати умершихъ» (см. ниже) есть ссылка на неизвестно куда относящиеся слова св. Дионисия о загробной участи праведного и неверного¹⁰⁴.

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,

¹⁰¹ Списки перечислены у Гальковского. 164. Обе версии изданы Гальковским.
¹⁰² Описание рукописей Синодальной библиотечной комиссии. II, 3. С. 66; Гальковский. 165.
¹⁰³ Гальковский. 165.
¹⁰⁴ Гальковский. 166.

«есть ли отшедшимъ отсель душамъ тамо кая полза от желѣннн, и сдѣ желѣють по них со многымъ плачемъ и рыданиемъ горкымъ, носящимъ скверная рубища на головахъ своихъ, а мужи обростивше волосы главы своєю, тоже за многы днн 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 поучаетесь нравомъ садукейскимъ, ихъ же дьяволь учить желѣню тому, а другыя по мртвѣмъ рѣзатися и давидися и топитися в годъ (вар. водѣ) рка, да не единъ буду въ муцѣ вѣчнѣй, и тако творять мнози чловѣци, не токѣмо от попина (вар. поганыхъ), но и от крестьянъ, а друзии в отчание впадше погибають, а другыя въ жели ходяща бѣсь 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.).

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 младенцемъ плачемъ»¹⁰⁵. Автор вооружается против излишнего выражения горя:

«но сего възбраняю еже плакати и желѣти по многи днн, якож невѣрны, лице деруще и торжгуце (?) власа, и видѣвъ бо матерню желю и сердечное уныние отцю, но подобает ти первое, чловѣче, о своихъ грѣсѣхъ плакати ... видѣ младенца умерша».

¹⁰⁵ Гальковский. 176.

Очень возможно, что данное Поучение составляет сокращение более пространного Слова, посвященного той же теме и помещенного в том же Измарагде под заглавием «Слово Иоанна Златоуста о терпѣнии, да не много плачемся о умершихъ». На такое предположение дают право общие выражения, отмеченные отчасти Яковлевым¹⁰⁶ и Гальковским¹⁰⁷. В пространном Слове Златоуста осуждаются «много мятежь и плачь» и подчеркивается нехристианский смысл причитаний¹⁰⁸.

«Да не моземъ, вѣрніи, невѣрнымъ подражати, и не раздираемъ ризъ нашихъ, и не бьемъ въ перси, да не уподобимся еллиномъ, не терзаемъ влась отъ главы ... на много дни плачемъ, да невѣровати начнемъ воскресенію».

Одинаковые мысли содержит еще Поучение Иоанна Златоустаго «еже не плакати умершихъ», известное по двум поздним спискам XVI–XVII вв.¹⁰⁹. Поучение, приуроченное к седьмой субботе по Пасхе, по всей вероятности, имеет в виду поминки по умершим:

«Братіе, лѣпо намъ с разумомъ разсмотряти и все благо творити, ни о умирающихъ много плакати, ни влась на собѣ терзати, ни лица драти, се бо невѣрніи такъ творять и мнять себѣ, яко не быти имъ зъ Богомъ, а намъ, вѣрнымъ, не подобаетъ 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 дѣля плачются, а отшедши упиваются и кощуну дѣють».

Неизвестно, на каком основании указанные три Поучения с одинаковым содержанием приписываются Иоанну Златоусту. Где и когда они появились, тоже неизвестно. Затронутые в них 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

¹⁰⁶ Яковлев. Указ. соч., 236.

¹⁰⁷ Гальковский. 176–177.

¹⁰⁸ Отрывки приведены Яковлевым. 233–235.

¹⁰⁹ Слово издано Гальковским. 181.

Слово истолковано мудростью отъ святыхъ апостоль і пророкъ і отецъ о твари и о днїи рекомомъ недѣлѣ, яко не подобаетъ крестьяномъ кланятис недѣлѣ, ни целоват ея, зане тварь есть

Слово о твари и о неделе дошло до нас полностью в Паисиевском сборнике¹¹⁰. Начало его сохранилось в т.н. финляндских отрывках, относящихся к XII и XIII векам¹¹¹. Кроме того, особая версия Слова, где говорится только о «твари» (неделя не упомянута), известна по рукописи XVI–XVII вв., принадлежащей Румянцевскому Музею¹¹². 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 есть во ідолъ написанъ (в финл. отрывках: болванъ бо есть съпрятанъ, выдолбень, написанъ), осяженъ, а не проляся яко свѣтъ ... никто же бо можетъ указати образа свѣту, но токмо видимъ бываетъ».

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 Троици, а не твари, написанѣи во образъ человекъ». Затем автор переходит к почитанию недели.

«Проповѣдается и Его пропятъ и воскресенъ и поклоняются ему, і тридневное Его воскресенъ славятъ, а не недѣлю, не рече Богъ о болванѣ, но рече: створимъ человекъ по образу нашему ... того дѣла дано имъ недѣля, да на томъ познають Христово воскресенъ ... і кланяющихся воскресеню Христову, а не дни недѣли... XXVII Павелъ бо рече: цѣною куплени есмы отъ работы вражьи ... а дьяволя работа грѣси, паче бо согрѣшенъя идолослуженъе, прикупъ кормчемои, наклады рѣзавныя, пьянство (вар. I. Кор. 5: 10–11), еже есть всего горѣе, ставленъе тряпезы рожаницамъ і прочая вся служенъя дьяволя, требы кладомыя виламъ и поклонянье твари».

¹¹⁰ Издано И. И. Срезневским в Древних памятниках русского письма 272, перепечатано Гальковским. 78.

¹¹¹ Срезневский. Сведения и заметки ХLI. С. 31, поучение № 37.

¹¹² См. Описание Румянцевских рkp. и Летописи занятий Археографической Комиссии II, 3–4, статья Пыпина.

После этого краткого отступления¹¹³ 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 недѣль и в) Слово о почитаніи книжномъ. Там, где произошло соединение, заметны явные пропуски¹¹⁴. 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»¹¹⁵. Высказано мнение, что весь тот отдел Слова о твари и неделе, где говорится о почитании недели, прибавлен к Слову в качестве позднейшей вставки¹¹⁶.

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.

¹¹³ Ср. выражение «на преже глаголеная взидемъ, да не в забытье положимъ первыи бесѣды».

¹¹⁴ Начиная со слов: «не бо сия нынѣ книги почита».

¹¹⁵ 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.

¹¹⁶ Пыпин в *Летописях занятий Археографической Комиссии II, 3—4; Аничков. Язычество и древняя Русь. 99.*

Когда впервые появился перевод прототипа, и когда жил русский редактор, об этом источники молчат. В списке XII–XIII веков, 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 Писания¹¹⁷, 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 веку¹¹⁸. 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 векам¹¹⁹. В Житии содержится глава «о русалиях», в которой описывается видение Нифонта¹²⁰. Разбираемое Слово является переделкой этой главы. В Слове текст Жития подвергся изменениям, большею частью стилистического характера (некоторые подробности Жития опущены), и упрощению. От себя автор Слова мало что прибавил. Возможно, что автор Слова был русский¹²¹.

Слово по списку первой редакции Измарагда начинается кратким предисловием, заимствованным из послесловия Жития¹²². В нем высказывается устами самого Нифонта мысль, что тот, кто любит гусли, песни и танцы, служит диаволу. Затем описывается видение Нифонта. Святой был свидетелем присутствия бесов в толпе веселящихся людей. В конце Слова автор заставляет Нифонта молиться за людей, чтобы они отстали от

¹¹⁷ В одном месте он следующими словами воздерживается от дальнейших цитат: «инде много о том глаголетъ, но не можем того ваю писати».

¹¹⁸ Списки перечислены Гальковским. 260–261, см. Яковлев. Указ. соч., 14, 175; Слово издано Костомаровым в Памятниках старинной русской литературы, I, 207 и Гальковским. 263; пересказ и отрывки Слова приведены в статье Поленова о Житии Нифонта // Известия Императорской Академии Наук X, 374–387.

¹¹⁹ 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.

¹²⁰ В некоторых списках Жития глава не носит особого заглавия; см. статью Поленова, 380–381 и список, изданный Обществом Любителей Древней Письменности. Т. 85, 1879.

¹²¹ Гальковский. 263.

¹²² Гальковский. 262.

«игръ бѣсовъскихъ, от лъсти дѣволя, наипаче же свое имѣние дають бѣсу лукавому, иже суть русалия, иніе 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 наказуетъ о вѣровавшихъ въ стрѣчу и чехъ

Слово дошло до нас в единственном списке Новгородской Софийской библиотеки, относящемся к XVI–XVII вв.¹²³. В начале говорится о необходимости постоянно молиться и предостерегаться от привязанности к делам мира сего, к которым относится вѣрованіе въ стрѣчу 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 встрѣче гнушаемся и отвращаемся отъ нихъ и укоряемъ ихъ на первой встрѣче и поносимъ ихъ въ то время на пути многимъ поношениемъ».

Тем, которые «сему встрѣчному помыслу и прелестному повинуются», следует помнить, что священники — это Божии служители, «плотніи серафими», иноки — плотные ангелы, а нищие и «худородные» — меньшая братья самого Христа. В то время, когда бес «всѣваетъ въ челоуѣки на уверение встрѣчныя и чиховныя и всякия помыслы», нужно вооружаться крестным знаменем и призывать имя Господне.

Главное внимание Слова, таким образом, обращено на встречную «прелесть», которая описывается с подробностями, взятыми из живой действительности, и, кстати, еще доныне существующими, в то время как другие виды суеверия, вера «в чехъ и птичій 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 стрѣчу, в чех и птичій грай», приобретенная в наследство от более древних обличителей, требовала хотя бы голословного упоминания их? Вера в

¹²³ Слово издано Тихонравовым в *Летописях русской литературы и древн.* V, 96, и *Гальковским.* 305.

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.)¹²⁴. Из предыдущего вытекает, что оно написано на Руси. Литературные источники его, кроме Священного Писания, на которое автор часто ссылается, остаются невыясненными.

Поучение Серапиона Владимірскаго

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 суеверий¹²⁵. 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 вѣруете і пожигаєте огнем невинья челоувѣкы, и наводите на весь миръ и градоубиство; аще кто и не причастися оубиству, но всоньми бывъ въ единой мысли, оубица же быс; или могаи помощи, а не поможе, аки самъ оубити повелѣл е... От которых книгъ или от кихъ писании се слышасте, яко волхвованиемъ глади бывають на земли, и паки волхвованиемъ жита оумножаются? То аже сему, вѣруете, то чему пожигаєте я? Молитесь и чтите я, дары и приносите имъ, ать строить миръ, дождь пушають, тепло приводять, земли плодिति велять! Се нынѣ по три лѣта житю рода нѣс не токмо в Русь, но в Латѣнѣ: се вѣлхвова ли створиша? ... Видѣ а от божественаго написанья, яко чародѣици и чародѣица бѣсы дѣствуютъ на род челоувѣкомъ и надъ скотомъ и потворити могутъ, надъ теми дѣствуютъ, и имъ вѣрують, Богу попушьшу, бѣси дѣствуютъ, попушчаетъ Богъ, иже кто ихъ боится, а иже кто вѣру твердо держитъ к Богу, с того чародѣици не могутъ».

Опечаленный народным безумием, автор призывает своих слушателей к соблюдению законности при осуждении «безаконныхъ челоувѣкъ». Вместо того, чтобы выслушать показания свидетелей,

¹²⁴ Гальковский. 305.

¹²⁵ Петухов. Серапион Владимирский. 23.

«вы же воду послухомъ постависте и глаголете: аще оутапати начнетъ, неповинна есть, аще ли поплövetь, волхвовъ е... Не может ли діяволь, видя ваше маловѣрье, подержати, да не погрузит-ся, дабы въврещи въ душугубство?»

В конце Слова автор напоминает о великих бедствиях, которыми Бог в разные времена наказывал людей за их грехи. В числе бедствий упоминается «конечное» нападение иноплеменников 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 в начале говорит, что не замечает перемены к лучшему: люди продолжают делать зло.

«Обычаі поганьскій імате, волхвамъ вѣру імате і пожагаєте огнемъ неповинныя челоуѣки. Гдѣ се есть въ писаньи, еже челоуѣкомъ владѣт обилемъ или скудостью, подавати іли 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 заповѣдаете: хто буде оудавленика іли оутопленик погребль, 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 оутопленик, но за людскія неправды, і иныя казни бесчисленныя... О челоуѣци, се ли ваше покаянье, сим ли Бога оумолите, что оутопла іли оудавленика выгрести, сим ли Божию казнь хочете 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 бы как мстят за неестественную разлуку с жизнью, они вихрем и грозно носятся в воздухе и нарушают порядки природы»¹²⁶. Обычай выгре-

¹²⁶ Котляревский. Сочинения III, 34.

бать и сожигать тела таких «подозрительных» мертвецов сохранился, как увидим в другом месте, до нашего времени¹²⁷. 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 не доставало свидетеля¹²⁸. ХХХ

Послания митрополита Фотія

В своем Послании в Новгород в 1410 г. митр. Фотий¹²⁹ обращается к духовенству и мирянам Новгорода с наставлениями «ходить по закону хрестьянскому», 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 примольвlenia, ни зелья, ни вороженья и елика такова, занеже съ того гнѣвъ Божій приходитъ, и гдѣ такыя лихыя бабы находятся, учите ихъ, чтобы престали и каяли бы ся, а не имуть слушати, не благословляйте ихъ и крестьяномъ за казывайте, чтобы ихъ не дрѣжали межю собя нигдѣ, гонили бы ихъ отъ собя, а сами бы отъ нихъ бѣгали, 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.¹³⁰. 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 духовенства¹³¹.

¹²⁷ В Законнике Стефана Душана налагается наказание на тех, которые выгребают мертвые тела из могил и сожигают их. *Iireček. Geschichte der Serben.* 165.

¹²⁸ Русский филологический вестник, 1897, III–IV, 330, статья *Азбукина*.

¹²⁹ Русск. Ист. Библ., VI, 269–270, Акты, собр. археол. экспедицией, I. С. 461.

¹³⁰ Русская Историческая Библ. 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, I, 118; Христианское чтение. 1909, VIII, 1110; *Смирнов*. Бабы богомерзкие, 236.

¹³¹ Русская Историческая Библиотека VI, 427–428. Отрывок помещен в конце стлб. 437; ср. Журнал Министерства Народного Просвещения. 1868, IV, 132.

Анонимныя святительскія Поученія духовенству и мірянамъ, известные по списку Макарьевских Четъих-Миней¹³², представляют, как правильно указано издателем, большое, 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 нико-го 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 казнятъ градскимъ закономъ».

На недостойных прихожан налагается строгое наказание¹³³:

«Блудникъ, обавникъ, мятежникъ, чародѣй, скоморохъ, узолникъ, смывая человѣкы, во птичь грай вѣруй, баснемъ сказатель, во стрѣчу вѣруя, во птици и гады загадывая, таковіи на лѣта отлучатся отъ причастіа».

Посланіе Памфила

Игумен Елеazarова 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.¹³⁴, дошло до нас в двух версиях, отличающихся друг от друга главным образом по порядку изложения и отчасти по объему¹³⁵. 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 Бильзерском 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

¹³² Русская Историческая Библ. VI, 917–918.

¹³³ Ibidem, стлб. 925.

¹³⁴ Полное Собрание русских летописей. Т. IV. С. 278.

¹³⁵ См. *Малинин В.* Старец Елеazarова монастыря Филофей и его послания. 122, Приложения, № 1, Дополнения к Актам Историческим, I, № 22, Чтения, 1846, IV, 59; *Смирнов.* Бабы богомерзкие, 228.

сравнению с первоначальной версией страдает отсутствием стройности и ясности¹³⁶. 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 приходит великій 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 челоувѣкомъ и скотомъ, ту же и дивія коренія копають на потвореніе мужемъ своимъ; сія вся творять дѣйствомъ дѣволимъ въ день Предотечевъ съ приговоры сатанинскими. Егда бо придетъ самый праздникъ Рожество Предотечево, тогда во святую ту ночь мало не весь градъ возматется, и въ селѣхъ возбѣются въ бубны и въ сопѣли и гудѣніемъ струннымъ и всякими неподобными игранми сатанинскими, плесканіемъ и плясаніемъ, женамъ же и дѣвамъ и главами киваніемъ и устнами ихъ непріязненъ кличь, вся скверные бѣсовскіе 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 дѣвичье шатаніе блудное имъ воззрѣніе, такоже 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 немже есть ликованіе и величаніе дѣволе и красованіе бѣсомъ его въ людехъ ... яко сущіи древніе идолослужителіе бѣсовскій праздникъ сей празднують. Сиче бо на всяко лѣто кумиромъ служебнымъ обычаемъ сатана призываетъ, и тому яко жертва приносится всяка скверна и беззаконіе, богомерзкое приношеніе, а не яко день Рожества Предотечи великого празднують, но своимъ древнимъ обычаемъ». XXXI

Здесь приводится типичный для обличительных поучений пример из истории Израиля (1 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 пѣянствомъ, ни любодѣяннемъ и студодѣяннемъ».

¹³⁶ 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.

Одинаковое описание празднования Иванова дня заключается в учительном Послании современника Памфила, Феодосия, архиепископа Новгородского (1542–1551), во Пскове¹³⁷. Ввиду почти дословного сходства Посланий Памфила и Феодосия, можно думать, что последний заимствован у первого.

Грамота Новгородскаго архієпископа 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 народностей, 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 прочим¹³⁸:

«Здѣсь мнѣ сказывали, что деи въ вашихъ мѣстахъ многіе христіане ... молятца деи по сквернымъ своимъ молбищомъ древесомъ и каменю по дѣйству діаволу ... и въ Петровъ деи постъ многіе ядятъ скоромъ и жертву деи и питья жрутъ и піють мерзскимъ бѣсомъ и призываютъ деи на тѣ свои скверныя молбища злодѣевыхъ 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 возятъ 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 арбують сквернымъ бѣсомъ и смущаютъ деи христіанство своимъ нечестіемъ ... а приказалъ есми ... въ вашихъ мѣстѣхъ тѣ скверныя молбища велѣлъ разоряти и истребляти, огнемъ жещи, а христіанъ тѣхъ мѣсть велѣлъ есми священнику Илиіи наказывати и поучати на истинную православную Христову вѣру ... вы бы, игумены и священники и діаконы ... по своимъ приходомъ всѣмъ право-

¹³⁷ Журнал Министерства Народного Просвещения, 1868, IV, 131.

¹³⁸ Дополнения к Актам историческим I, 27. На стр. 57 напечатана Грамота Архиепископа Феодосия на ту же тему (1548 г.).

славнымъ христіаномъ велѣли събиратись, купно всѣмъ имъ, единодушно и тщательно, по всѣмъ тѣмъ чюдцимъ и Ижерскимъ мѣстомъ, въ селѣхъ и въ деревняхъ и въ лѣсѣхъ, тѣ скверныя молбища, каменіе и дрeвеса, вездѣ разоряти и истребляти въ конецъ и огнемъ жещи, а арбуемъ бы есте и ихъ ученикомъ, идолопоклонникомъ, къ тому нашему священнику Илиіи велѣли на поученіе приходитьи».

Что большинство из описываемых обрядов принадлежит финским племенам этих «чюдских и ижерских мест», в этом не может быть сомнения. «Арбуи» и «коломище» — западно-финские слова, из которых первое обозначает «предсказателя» (финн. агроа — вооружить, 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 Васильевичу¹³⁹.

В докладе своем Макарий, перечислив те скверные области, где он наблюдал «прелестъ кумирскую», м. пр., пишет:

«а въ Чюди и въ Ижерѣ и въ Корѣлтѣ и во многихъ Русскихъ мѣстехъ въ преждереченныхъ онѣхъ скверныя молбища идолскіе удержашася и до царства великого князя Василія Ивановича и сына его великого князя Ивана Васильевича ... Суть же скверныя молбища ихъ лѣсы и каменіе и рѣки и блата, источники и горы и холми, солнце и мѣсяцъ и звѣзды и езера и проста рещи всей твари поклоняхуся яко Богу, и чтяху и жертву приношаху кровную бѣсомъ, воли и овцы и всякъ скотъ 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 человѣка у себя держяху и почитаху яко священника, егоже нарицаху арбуемъ; сей вся приношая совершенія, по своей прелести и дѣтемъ имена нарицаая».

В последующем летописном известии сообщается, что по повелению Макария священник Илья «нача искореняти прелести кумирскіе и скверныя молбища, лѣсы сѣчи и огню предавати, каменіе же чье въ воду метати и которые некрещены, святымъ крещеніемъ просвѣщати; а старѣвшіиися и посредніи мужи и жены въ той прелести не смѣяше ни единъ на разореніе скверныхъ молбищъ коснуться, понеже молбища оны діаволомъ блудомы были, аще кто ихъ преде сего касашеся, и діаволь ихъ сокрушалъ и смерти предавалъ, тако бо въ нихъ врагъ дѣйствоваше ... И отъ молбищъ онѣхъ скверныхъ бѣси дни за три и за два и за день до священникова пріѣзду

¹³⁹ Полное собрание русских летописей, V, 73.

кричаще и вопіюще бѣжали, глаголюще, яко отсельъ 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 русских мифологических черт, факты Макария поэтому не могут представлять особой ценности.

Послания и Слова Максима Грека

Знаменитый деятель русского просвещения первых десятилетий XVI века (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 мудръствуующихъ, яко погребанія для утопленого и убитого бываютъ плодотворительны стужи земныхъ прозябеній». «Не внимая голосу человеколюбія, повелевающему нам хоронить утопленников, мы, — говорит автор¹⁴⁰, «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 преспѣвають на лучшее, оставивше молитися Содѣтелю и Строителю всѣхъ ... аще увѣмы нѣкогого утопленого или убитого неиздавна погребена, оле безумія и безчеловѣчія нашего! раскопаемъ окаяннаго и извержемъ его нѣгдѣ далѣ и не погребена покинемъ ... по нашему по премногу безумію виновно стужи мняще быти погребеніе его. Наше убо беззаконное жителство виновно есть всякому безплодію земному и мразомъ безвременнымъ и бездождію, а не утопленого или убитого погребеніе». XXXII

Об этом суеверии мы говорили уже выше (см. Поучение Серапиона). Здесь только прибавим, что случай вырытия погребенного тела имел место в начале XVII века в связи с весенним морозом, истребившим везде плоды: вырыли тело Лже-Дмитрия и сожгли его¹⁴¹. XXXIII

Особенно энергично Максим восстает против астрологических верований, суеверных примет и гаданий, распространенных среди просвещенных слоев общества. В своем Послании Федору Карпу¹⁴² он подробно останавливается на этих явлениях: на астрологических

¹⁴⁰ Соч. преп. Максима Грека, изданные при Казанской духовной Академии, изд. первое. III том. С. 170.

¹⁴¹ Сказания современников о Димитрии Самозванце III, 167.

¹⁴² Сочинения, I, 347.

и математических увлечениях, гадании, чародеянии, вере в «дни и часы благие и злые». Астрологию он называет «рожения, сирѣчь звѣздозрѣнія прелестью». Один из способов гадания заключался в наблюдении за «гласомъ птичнымъ и лѣтаніемъ». Все эти явления подробно описаны и в Слове «о томъ, яко промысломъ Божиимъ, а не звѣздами и колесомъ счастья, вся человѣческая устрояются»¹⁴³. Судьба человека зависит от Бога,

«аще же Господь, то же колесо нѣкое и фортуна и звѣздная сложенія, по прелести халдеовъ и египтянь. Мнози же нынѣ от христіянь ... соблюдаютъ дни и часы и времена и знаменія приемлютъ, смотряюще птичняя лѣтанія и озванія и сряща и ина многа ... 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 «звѣздной прелести». Назовем «Слово противу тщащихся звѣздозрѣніемъ предрицати о будущихъ»¹⁴⁴, «Послание къ нѣкоему князю, слово поучительно о прелести звѣздохететѣй»¹⁴⁵, где упоминается изображение счастья «во образѣ старья жены, овѣхъ убо колесомъ возводящія на высоту славы земския, иныхъ же паки оттуду низводящія въ послѣднее безславіе»; «Послание къ нѣкоему иноку, бывшему во игуменѣхъ, о нѣмецкой прелести, глаголешей фортуны, и о колесѣ ея»¹⁴⁶, «Слово на Николая Нѣмчина, прелестника и звѣздохетца»,¹⁴⁷ «Слово обличительно отчасти латинского злословія, въ немже и на альманака, иже возвелерѣчеваша потопа всемірнаго быти»¹⁴⁸, «Бесѣда души и уму, по вопросу и отвѣту, о еже откуда страсти ражаются въ насъ, въ немже и о божественномъ промыслѣ, и на звѣздохетцовъ»¹⁴⁹, в которой упоминаются «чародѣи и волхвующіи и блюстителіе птичному лѣтанію и родословцы, ихже... впускають яда своя злобы и звѣздохетскія прелести»;

Слово «на общую прелестъ мечтаемыхъ во снѣ соніихъ»¹⁵⁰, в котором проводится мысль, что дьявол прельщает человека «звѣздами, вороженіи же беззаконными и лѣтаніемъ птичнымъ и облачными смотрѣніи и волхвованіи ячменными и мучными и бобными и движеніемъ ока и блюденіи дланными».

¹⁴³ Там же. С. 377.

¹⁴⁴ Сочинения, I, 399.

¹⁴⁵ I, 435.

¹⁴⁶ I, 446.

¹⁴⁷ Сочинения, I, 455.

¹⁴⁸ Сочинения, I, 457.

¹⁴⁹ II, 52.

¹⁵⁰ II, 154.

Послание к кн. Петру Шуйскому¹⁵¹, в котором автор между прочим говорит о «колесѣ счастья, зодіяхъ и планетахъ», называя их ложным учением «безбожныхъ халдѣев и египтянѣ». ^{ССLVIII} Из краткого Слова «на Николая Нѣмчина» между прочим явствует, что этот заграничный ученый предвозвестил «преставленіе 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.¹⁵² Послание написано, по всей вероятности, в 1524 г.¹⁵³ Руководящей мыслью Послания является утверждение автора, что астрология противна христианскому учению¹⁵⁴:

«А о седми планитах и о двунадесят зодѣях и о прочих звѣздах и о злых часех и о нароженіи челоувѣчьемъ, въ которую звѣзду или часть, золь или добръ, и получаа счастком и богатству и нищетѣ и в нароженіи добродѣтелем и злобам и долголѣтству жития и скрацѣніа 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: «Поученіе къ вѣрующимъ отъ прелестнаго разума въ роженіе мѣсяца и въ наполненіе и въ ветохъ и въ переходныя звѣзды и во злые дни и часы». Анонимное Поучение напечатано Тихонравовым по позднему списку (XVII в.)¹⁵⁵. Упомянув о кумирслужении древних, которые «тварь паче Творца почитаху и служаху небесному двизанію и поклоняющеса, овіи солнцу, иніи мѣсяцу, иніи же звездамъ внимаху, иніи же каменіемъ жруще, иніи ко істочникомъ и ко прочимъ водамъ приходяща и жертву бесомъ творяху», — автор Поучения останавливается на нынешнем «еллинском» обычае веровать

«въ небесное двизаніе, рекше во звѣзды и въ мѣсяць, и разчитаютъ гаданіемъ потребныхъ ради и миролюбивыхъ дѣлъ, роженіе мѣсяцу, рекше молоду, иніи жь усмотряютъ полнаго мѣсяца, и въ то время потребная своя сотворяютъ, иніи жь изжидаютъ ветхаго

¹⁵¹ П, 415.

¹⁵² *Малинин*. Старец Елеазарова монастыря Филофей, 37.

¹⁵³ Там же. С. 269.

¹⁵⁴ Издано Малининым, в указ. соч., Приложения. С. 37; см. еще в Православном Собеседнике, 1861, май. 84.

¹⁵⁵ Летописи русской литературы, V, 98.

мѣсяца, инїи же ущербѣ, сїирѣчь перекроя, инїи жь ходять по звѣздному хоженію, такоже гаданіемъ исчисляють добрыя часы и злыя ... овїи дворы строятъ въ нароженіе мѣсяца, инїи же храмины созидати начинаютъ въ наполненіе мѣсяца, инїи бо въ та жь времена женитвы и посягания учрежаютъ, и мнози баснословиемъ своимъ по тому жь мѣсячному гаданію ... и земная сѣмена насаждаютъ и многія плоды земныя устроятъ». XXXVI
Далее перечисляются другіе астрологическіе заблужденія.

Послание Іоанна Вишенскаго

Афонскій монахъ Іоанн Вишенскій или Іоанн изъ Вишни, родомъ изъ галиційскаго города Вишни, написалъ около 1597 г. Послание къ князю Василию Острожскому и ко «всѣмъ православнымъ христіаномъ Малое Россіи» съ увещаніемъ оставаться твердыми въ верѣ¹⁵⁶. Въ этомъ Посланіи ревнитель православія м.пр. вооружается противъ народныхъ обычаевъ:

«Коляды зъ мѣсть и зъ сель ученіемъ выженѣте; не хочетъ бо Христорь, да при его Рождествѣ діаволскіе коляды мѣсце мають, але нехай собѣ ихъ въ пропасть свою занесеть.

Щедріи вечерь изъ мѣсть, изъ сель въ болота заженѣте, нехай зъ діаволомъ сѣдитъ, а не съ христіанъ ся ругаетъ.

Волочѣльное по Въскресенїи зъ мѣсть и зъ сель выволокли, утопѣте. Не хочетъ бо Христорь при своемъ славномъ Въскресенїи того смѣху и руганія діаволскаго имѣти.

На Георгїя мученика праздникъ діаволскїй на поле изшедшихъ сатанѣ офѣру танцами и скоками чинити разорѣте; гнѣваетъ бо ся на землю вашу Георгїй мученикъ, што не машь христіанина православнаго, которїй бы ругане тое діаволское очистити и изгнати могль. Пироги и яица надгробныя въ Острозѣ и гдѣ бы ся находило упразнѣте, да ся въ христіанствѣ тотъ квась поганскїй не находить.

Купала на Крестителя утопѣте, и огненное скаканя отсѣчете; гнѣваетъ бо ся Креститель на землю вашу, што ся на день памяти его попускаете діаволу ругатися вами зъ васъ же ся самыхъ.

Петръ и Павелъ молятъ васъ, если хотите отъ нихъ ласку мѣти, да потребите и попалите колыски и шибеницѣ, на день ихъ чиненыя по Вольню и Подолю, и гдѣ бы ся толко тое находить мѣло; мерзско бо имъ на землю съ небеси смотрѣти на тое діаволское позорище, христіанскимъ людемъ збираючися».

¹⁵⁶ Послание издано, въ числѣ другихъ сочиненій Іоанна, въ Актахъ, относящихся къ Южной и Западной Россіи, II, 205; ср. *Житецкїй И.* Литературная деятельность Іоанна Вишенскаго. Киев, 1890 (отд. оттискъ изъ Киевской Старины). С. 7; Киевская Старина, 1889, IV, 148 (Статья *Мирона*).

Все праздничные обычаи, отмеченные автором, сохранились до нашего времени. Мы будем иметь случай говорить о них еще в другом месте. «Пироги 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 увеселениях¹⁵⁷. В ней между прочим говорится:

«От Рождества Христова и до Богоявленія дѣлают, государь по домох игрища и собираются на тои злои 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 украшаютъ полотны и шелковыми ширинками и павѣшиваютъ колоколцы на ту кобылку, и на лица своя полагають личины косматыя и зверовидныя и одежду таковую ж, и созати 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 даютъ, слугам сатанинским... А в навечери, государь, Рожества Христова и Богоявленія такожде ходять по улицам толпами и поють бесовскія пѣсни и кличють коледы, творят 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 отстоит 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 позор-

¹⁵⁷ Челобитная издана в Чтениях в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских 1902, II, Смесь.

ными блудными орудии, з бубнами и съ сурнами и со всякими сатанинскими блудными прелесми, и злыя, государь, прелести бесовскія дѣюще, пиянствующе, 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 противитис празднику Вознесенію Христову...

И тѣх, государь, злых затѣй бесовских — непрезнованных праздник, позорныхъ всенародныхъ соборищ на всякое лѣто бывает четыре зборища, оприч того, что о Рожествѣ Христовѣ. Первое, государь, на празьник Вознесенія 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 Иванны Предтечи: на поле сходятся такова ж ради позорнаго игранія и пьянства. Да и тѣ, государь, позорища повичны: съ сел и з деревен съѣжаются, и бывають многонародныи зѣло безчинства, полны і убиинства, 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 бесяся, 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 праздник же, государь, рожества Христова і Иванны 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 Иванны Предтечи и до Петрова дни.

И всякаго, государь, беззаконнаго дѣла умножилос: еллинскихъ блядословіи и кошун і игръ бесовскихъ.

Да о празднице, государь, в великую Свѣтлую недѣлю ходять медвѣжатчики и скомороси по двором и по улицам и творят игры безчинныя, ругаються празднику Воскресенію Христову, да на той же, государь, недѣли поставляют на лобных мѣстех качѣли, и

многія люди приходя качаются и с качѣлей убиваются до смерти и пропадаютъ меж собою тако ж без покаянія.

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 Алексѣя Михайловича

В 1647–1649 гг. во время царствования Алексея Михайловича были разсланы царские грамоты в разные места России с целью искоренения народных суеверий и празднеств. Толчком, послужившим к изданию этих постановлений, считают¹⁵⁸ практиковавшиеся в самой Москве обычаи. Против них вооружался еще патриарх Филарет, предлагая в 1628 г.¹⁵⁹:

«кликать бирюцю 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 обычаев¹⁶⁰:

«вѣдомо намъ учинилося, что на Москвѣ, напередъ сего въ Кремлѣ 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 крѣпкой, чтобъ нынѣ и впредь никакіе люди по улицамъ и по переулкамъ и на дворѣхъ въ навечери Рождества 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 прочим¹⁶¹:

«а иные прелестники мужесково и женсково полу въ городѣхъ и въ уѣздехъ бывають со многимъ чародѣйствомъ и волхвованіемъ и многихъ людей тѣмъ своимъ чародѣйствомъ прельщаютъ; а иные люди тѣхъ чародѣевъ и волхвовъ и богомерскихъ

¹⁵⁸ Харузин Н. в Этнографическом обозрении 1897. № 1. 145.

¹⁵⁹ Акты исторические III. С. 96.

¹⁶⁰ Сахаров. Сказания русского народа. Народный дневник. Изд. Суворина. 1885. С. 228.

¹⁶¹ Этнографическое обозрение 1897. № 1. 147.

бабъ въ домъ себѣ призывають и къ малымъ дѣтямъ и тѣ волхвы надъ больными и надъ младенцы чинятъ всякое бесовское волхование и отъ правовѣрія православныхъ крестьянъ отлучають. Да въ городѣхъ и въ уѣздехъ отъ прелестниковъ и отъ малоумныхъ людей дѣлаютца бесовское сонмище: сходятца многіе люди мужесково и женсково полу по зорямъ и въ ночи, чародѣйствуютъ съ солнечнаго восхода и первого дни луны смотреть (и грома слушаютъ и въ тѣ поры) и на рекахъ и въ озерахъ куплютца, чаятъ себѣ оттого здравія и съ серебра умываютьца и медвѣди водятъ и съ собачками пляшуть ... и поють бесовскія пѣсни; и на Святой недѣли жонки и дѣвки на доскахъ скачуть, 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 всякія бесовскія игры, а въ навечери Рождества Христова и Васильева дни и Богоявленія Господня клички бесовскія кличуть: коледу и таусень и плугу, и многіе человецы неразуміемъ вѣрують въ сонъ и встрѣчу 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, нарядя, бесовскую кобылку водятъ; и въ такихъ въ позорницахъ своихъ многіе люди въ блудъ впадаютъ и незапною смертью умирають и въ той прелести христіане погибають и съ качелей многіе убиваютьца до смерти...».

Подобные указы были посланы в Белгород, Тобольск и др. города¹⁶².

Челобитная старца Григорія царю Алексѣю 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 прочим¹⁶³: «Тако же и игрища разныя и мерзкія бывають 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 дѣвицы дѣвство діаволу отдають. Другое игрище о Троицномъ дни: за город на курганя ходять и неподобная творять. Третье игрище отъ Петрова дни до Ильина дни: на реляхъ вѣшаются и на крутящихъ крутятся, и многихъ діаволь беретъ и (попы за) деньги тыхъ благословляють при церкви погребати.

¹⁶² Этнографическое Обзорение 1897. № 1. 146; Акты исторические IV. 124.

¹⁶³ Живая Старина 1890. I. 130, сообщение Соболевского.

«Также о рождествѣ Иоанна Предтечи всю ночь бѣсятся, бочки дехтарныя зажигають и зъ горь катають и вѣнники зажегши скачуть. Тако жь 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 исповѣдная 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.

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 векам. Среди них есть представители различных видов византийского Номоканона: «болгарская» Кормчая Иоанна Схоластика, до-Фотиевская и Фотиевская редакции Синтагмы XIV титулов¹⁶⁴, содержащая хронологическое собрание правил вселенской церкви, без толкований, и изданная по древнеславянскому списку XI–XII вв.¹⁶⁵. 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 требо-

¹⁶⁴ 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. 642.

¹⁶⁵ Издание *В. А. Бенешевича*, параллельно приводится греческий текст.

вала 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 новокрещенные христиане не поддавались соблазну жертвовать языческим богам и идолам и не участвовали в жертвоприношениях язычников. Из соответствующих вселенских правил и других постановлений, которыми руководились церковные суды, назовем правила 1, 2, 4, 7–8 Анкирского собора, правило 2 Ганфского соб., пр. 81 Василия Великого, пр. 1 и 2 Григория Нисского, пр. 84 Карфагенского собора и т. д. В древнейших русских правилах и предписаниях указаний на жертвоприношения сохранилось немного. По так называемому Уставу Владимира¹⁶⁶ 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.¹⁶⁷ В более поздних списках Владимирова Устава говорится еще о молениях во ржи¹⁶⁸; 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 места¹⁶⁹:

«Аще молятся твари, солнцу, лунѣ, звѣздамъ, облакомъ, вѣтрамъ, кладезямъ, рѣкамъ, дубію, горамъ, каменіамъ или іудейское ослепленіе, Рефану, денници, Молоху Моавитскому идолу служеніе». III

Отмеченное в Уставе моленье 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 параллели в современном культе. Так, в Орловской губ. еще недавно резали кур под овином при начале молотьбы, задабривая духа, который живет в овине¹⁷⁰. Такой же жертвенный обряд в честь авынь-авы (авынь — из русско-

¹⁶⁶ Устав вел. кн. Владимира о церковных судах и десятинах, изд. Археографической Комиссии. 18; *Голубинский*. I. I. 62.

¹⁶⁷ *Макарий*. История церкви I, 14, Чаговец. Там же. 86.

¹⁶⁸ Устав вел. кн. Владимира. 18–19.

¹⁶⁹ Устав вел. кн. Владимира. 69.

¹⁷⁰ *Калинский*. Церковно-народный месяцеслов (Записки Географического Общества по отделению этнографии VII) 297, ср. *Афанасьев*. Поэтические воззрения славян на природу III. 771.

го овин) — матери овина, — чтобы благополучно обмолотить собранный хлеб, мы находим у мордвы¹⁷¹. Приведем еще чувашский обычай, наблюдаемый по окончании молотбы. В этот день закаляется 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 каши¹⁷².

В вопросах, касающихся разных явлений древнерусской духовной жизни и предложенных священником Кириком Новгородскому епископу Нифонту (1130—1156)¹⁷³, содержится указание на жертвоприношения роду и роженице:

«Аже се роду и рожяницѣ крають хлѣбы и сиры и медь? — Борняше велми: нѣгдѣ, рече, молвить: горе пьющимъ рожяницѣ».

Это правило было известно составителю так называемого Дубенского сборника (XVI в.)¹⁷⁴. 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 место принадлежит хлебу, молоку и меду, мы смело можем заключить, что «род» и «рожаница» в данном случае, несмотря на ответ Нифонта, ссылающегося на известное нам из предыдущего место пророка Исайи, имеют отношение к культу умерших, являясь заменой домашних «родителей». IV

Более отвлеченным, литературным характером зато отличается следующее правило «Заповѣдь ко исповѣдающимся сынамѣ и дщерема», которую историк Голубинский считает Уставом митрополита Георгия¹⁷⁵, хотя с уверенностью можно определить ее лишь как русское собрание правил, возникшее не позднее XII в.¹⁷⁶

«Аще кто крестить вторую трапезу роду и роженицамъ трепаремъ святыя Богородица, і то ясть и пиеть, да будетъ проклять»¹⁷⁷.

Если мы вспомним то, что нами было выше приведено в связи с упоминанием астрологического родопочитания в Слове Христоролюб-

¹⁷¹ Смирнов. Мордва, 343.

¹⁷² Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, 43.

¹⁷³ Русская Историческая Библиотека VI, 31; Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины («Чтения», 1912), 10.

¹⁷⁴ Срезневский И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, LVII, 314.

¹⁷⁵ История церкви, 1⁸, ч. 2, 530.

¹⁷⁶ Смирнов. Материалы 386.

¹⁷⁷ Смирнов. Материалы 126; Тихонравов. Памятники отреченной литературы, II, 301; Голубинский. Там же.

ца, то нам станет ясно, что указанное правило имеет ссылку на 79 правило VI Вселенского собора.

В послании митрополита Иоанна к черноризцу Иакову (1080-е годы) говорится о жертвах¹⁷⁸. Обращается внимание на тех, которые «жрутъ бѣсомъ и болотомъ и кладяземъ, и иже поймаются». V

О жертвоприношениях упоминается еще в одном из правил «Нѣкоторой заповѣди», которую считают¹⁷⁹ «худым номоканунцем», составленным славянином чуть ли не в XI в. преимущественно на основании греческого материала:¹⁸⁰

«иже идолом служить или жреть, или трѣбуеть ихъ, да ся постить пять лѣтъ...».

В вышеупомянутой заповеди ко исповѣдающимся встречается предписание¹⁸¹

«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.) попадает глухое упоминание о поклонении твари: «твари поклонихся»¹⁸². Этому соответствует вопрос более поздних списков (XVI в.)¹⁸³:

«Или кланялся чему от твари, солнцу или звѣздамъ или мѣсяцу или зари? Не кланялся ли твари божи, насъ ради сотворенои, небу и землѣ, солнцу и лунѣ и звѣздамъ и древу и каменію и огню, богомъ нарицаая тѣх?»

В Уставе XVI в. встречается вопрос¹⁸⁴:

«И обговорихъ солнце и мѣсяць и звѣзды и планеты зодeya, смотрих на них и вѣровал буде в них?»

В том же позднем требнике (XVII в.), из которого извлечен второй из приведенных вопросов¹⁸⁵, читаются еще следующие вопросы:

«Не носиль ли жертвы бѣсомъ и в реку, своимъ злонравіемъ или наученіемъ богомерьскихъ бабъ или волхвовъ? У кладезя молился бѣсомъ?» Из Устава XVI в.¹⁸⁶:

¹⁷⁸ Русская Историческая Библиотека, VI, 1, § 15.

¹⁷⁹ Смирнов. Материалы 288, 292.

¹⁸⁰ Смирнов. 29.

¹⁸¹ Смирнов. 124.

¹⁸² Алмазов. Тайная исповедь III, 191.

¹⁸³ Алмазов. III, 153, ср. 167; I, 405; ср. Глаголический устав 1452 г., *Jiriček*.

Geschichte der Serben 166.

¹⁸⁴ Алмазов. III, 238.

¹⁸⁵ Алмазов. I, 405.

¹⁸⁶ Христианское чтение. 1877. III–IV. 433.

«или молился бѣсомъ у кладязя или моленіа идоломъ ѣль или пиль?»

В целом ряде Уставов упоминаются югославянские вилы — обстоятельство, которое служит указанием на место происхождения данных вопросов¹⁸⁷:

«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»¹⁸⁸: «или бѣсом молилася еси съ бабами, еж есть роженіцы, и волом и прочимъ таковымъ?»

Замечателен по богатству мифологических названий один вопрос в Уставе преп. Саввы¹⁸⁹:

«ли сплутила еси з бабоми богомерьскыя блуды, ли молилася еси виламъ, ли роду і роженицам и Перуну и Хурьсу и Мокоши, пила и ела?»

Ср. еще¹⁹⁰: «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.¹⁹¹:

«и егда на молбищах, еже чюдъ творят и неразумнѣя чловѣци, в лѣсехъ и на нивахъ брашно или питие или удавленины ядѣше?» VI

Столь же сурово, как жертвоприношения, блюстителю христианского благочестия смотрели на языческие праздники и развлечения, игры и зрелища и на всякие проявления светского веселия. Под угрозой тяжелых наказаний христианину запрещалось участвовать в них. Так, 62-е Правило Трулльсого собора вооружается против ряда шумных языческих празднеств, пользующихся широкой известностью среди всех слоев населения, как то «календ», «врумалий» (Βρομαλία) и пр.

Из того толкования на 62 правило, которое приводится в Софийской кормчей XIII в.¹⁹², видно, что «каландами» называют «пѣрви въ коемъждо мѣсяцѣ днѣе, въ нихъ же обычаи бѣ елиномъ творити жертвы»; относительно же врумалий сказано, что врум обозначает Диониса, в честь которого, по толкованию, устраивались описанные в Правиле плясания и перереживания. Должно прибавить, что

¹⁸⁷ Алмазов. III, 161, 162; Христианское чтение. 1877, III–IV, 433.

¹⁸⁸ Алмазов. I, 405.

¹⁸⁹ По ркп. Публичной Библиотеки, Горчаков в 16 присуждении наград гр. Ува-рова, 135.

¹⁹⁰ Алмазов. I, 405.

¹⁹¹ Алмазов. III, 178.

¹⁹² Буслаев. Историческая Хрестоматия, 379.

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»¹⁹³. Наряду с врумалиями упоминаются и русалии, «и теперь послѣ святой Пасхи бывающія у сельскихъ жителей».

В правилах Новгородского епископа Ильи-Иоанна (1166 г.)¹⁹⁴ встречается следующее место, относящееся к играм, преимущественно рождественским:

«И о турѣхъ и о лодыгахъ и о колядницѣхъ и про незаконный бой вы, попове, уймайте дѣтии своихъ».

Это правило попадает в канонических сборниках и отдельно¹⁹⁵. Об играх говорится, далее, в Постановлениях Владимирского собора (1274 г.), на котором, как известно, Кирилл II предложил собравшимся пастырям церкви югославянский перевод Кормчей книги¹⁹⁶:

«Паки же увѣдѣхомъ бесовская еще държаще обычая треклятыхъ елинь, въ божествныя праздники позоры нѣкакы бесовския творити съ свистаниемъ и съ кличемъ и въплемь, съзывающе нѣкы скарѣдныя пьяница и бьющися дръколѣемъ до самыя смерти и възимающе от убиваемыхъ порты».

Знакомство с греческими правилами еще больше отражается на 8-м постановлении Собора:

«И се слышахомъ: въ субботу вечеръ собираются вкупъ мужи и жены и играютъ и пляшутъ бестудно, и скверну дѣютъ въ ночь святаго въскресенія, яко Дионусовъ праздникъ празднують нечестивіи елини, вкупъ мужи и женѣ, яко и кони, вискають и ржутъ, и скверну дѣютъ».

Здесь же прибавим, что в предыдущем 7-м правиле отмечен какой-то свадебный обряд¹⁹⁷:

«И се слышахомъ: въ предѣлѣхъ Новгородскихъ невѣсты водятъ къ водѣ; аще ли, то проклинати повелѣваемъ». VII

Целый ряд указаний на «еллинские» праздники и предания содержится в компилятивной русской Заповѣди ко исповѣдающимся сыномъ и дочеремъ (не позже XIV в., см. выше)¹⁹⁸.

¹⁹³ Собрание по алфавитному порядку или алфавитная система М. Властаря, перевод Ильинского, 182.

¹⁹⁴ Павлов в Журнале Министерства Народного Просвещения, 1890, X, 298.

¹⁹⁵ Смирнов. Материалы 363, Прим., Описание Синодальной библиотеки II, 3, 796; Срезневский. Сведения и заметки, XLI–LXXX, 314. Объяснение лодыгъ (игры в бабки) и тура (вождение на веревке переодетого человека — тура) приводится издателем правил в Журнале Министерства Народного Просвещения 1890, X, 280.

¹⁹⁶ Русская Историческая Библиотека VI, 95.

¹⁹⁷ Этих двух правил, 7-го и 8-го, нет в старших списках; они изданы по списку 1493 г.

¹⁹⁸ Смирнов. Материалы, 124–127.

«Яко нелѣпо ес еллиньскыхъ преданіи ходити и праздникъ нечестивыхъ имѣти, яже от християнъ со тщаниемъ творять въ градахъ и въ весѣхъ, не вѣдятъ ся гибнуще... Нѣсть достойно високоснаго лѣта блюсти насаженіе вина ... нѣс лѣпо колядовати, ни русалии играти, ни индиктъ чести, ни праздновати в ня, ни есть лѣпо іудѣйскихъ праздник держати ... ни празновати суботь их, ни възхода лѣтнаго, ни праздновати зажинанію, ни требы кровавы не творити, ничто же Моисіева закона... Аще кто целуетъ мѣсяць, да будетъ проклятъ... Аще кто въ 1 день генваря на колядъ идетъ, якоже первіи поганіи творяху, 3 лѣтъ да покаются о хлѣбѣ и о водѣ, яко от скотины есть игра та».

Но большинство из этих указаний имеет лишь литературный интерес: они просто выписаны из тех известных или неизвестных 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 Заповѣди св. отецъ, которая содержится уже в Синайском глаголическом требнике¹⁹⁹ и которую считают переводом с латинского пенитенциала²⁰⁰:

«Аще кто въ 1 день идет на коляду, еноуарѣ ѣкоже прѣвѣ погани творѣху, 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»²⁰¹. Статья о целовании месяца читается, кроме Заповеди, в «Апостольскихъ заповѣдяхъ», известных по списку Паисиевского сборника²⁰² и содержащих обличение богомилства. Быть может, здесь имеется в виду один из обрядов в честь новомесячия, против которых вооружается 65-е правило Трулльскаго собора (ср. Колоис. 2 : 16).

О запрещенных играх говорится далее в «Въпрошеніи апостольскомъ», изданном Тихонравовым в числе «худыхъ номоканунцев»²⁰³:

«Вездѣ отмѣтаетъ святыи соборъ всея вселенныя игры, глаголемыя куклы и скоморохи и русалию пляшущая и вся игрища бѣсовскаа».

¹⁹⁹ Zbornik u slavu V. Jagića, 593; Geitler L. Euchologium glagolski spomenik manastira Sinai brda, 191.

²⁰⁰ Суворов // Визант. 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).

²⁰¹ Смирнов. Материалы, 45, 325.

²⁰² Смирнов. 138, 392.

²⁰³ Памятники отреченной литературы, II, 311.

Среди разных правил Дубенского сборника (XVI в.) встречается следующее, касающееся срока дня поминовения²⁰⁴:

«Творите усопшим третины въ псалмѣхъ и молитвахъ, въскресшаго ради тридневно, и девятины на вспоминаніе здѣ усопшихъ и 40 дній по ветхому закону, якожъ жидовствіи людіе плакашася Моисеа ради, и на всяко лѣто память имъ творите и отъ имѣнія ихъ раздавайте нищимъ на въспоминаніе ихъ».

Обычай драться по мертвымъ отмечен в Соловецкомъ списке Кормчей 1493 г.²⁰⁵:

«Грѣхъ есть дравшіися по мертвецѣ или надѣ больнымъ рвавши волосы или бороду или порты своя трѣзати».

Такое же указание на выражение горя по умершимъ сохранилось в Чудовскомъ списке исповедного устава (XIV в.)²⁰⁶:

«Дрався по мертвомъ».

Тот же вопрос — по списку XVI в.²⁰⁷:

«Дравши по мртвемъ или волосъ рвавши или порты терзавши? ... или по мертвомъ плакалъ еси безъ мѣры и власы терзалъ еси?» IX

В Уставе XVI в. встречается вопрос относительно участия в русалиях²⁰⁸:

«плясавши в русалияхъ?»

Свежестью современныхъ наблюдений отзываются следующие вопросы более позднего Устава (список XVII в.)²⁰⁹:

«Въ Великій Четвертокъ не ходилъ ли по что въ лѣсъ и в домѣ творилъ ли какого клича и бесчинія? Въ мясопустную субботу и въ пятидесятную, егда памяти творимъ по усопшимъ, бани не велѣлъ ли топити? Къ 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 навечеріе 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

Приведемъ еще отрывокъ Устава по списку XVIII в. со следами современныхъ народныхъ увеселений и обрядов²¹⁰:

«не облѣвался ли водою в Великій Четвертокъ или на Свѣтлой 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 ихъ лелю, лелю, а сіе бываетъ на различныхъ

²⁰⁴ Срезневский. Сведения и замѣтки, LXIX, 313.

²⁰⁵ Смирнов. Бабы богомерзкіе // Сборникъ статей, посвященныхъ В. О. Ключевскому, С. 222.

²⁰⁶ Алмазов. III, 276.

²⁰⁷ Алмазов. III, 281, 155, ср. 152, 150.

²⁰⁸ Алмазов. III, 281.

²⁰⁹ Алмазов. III, 406.

²¹⁰ Алмазов. III, 288–289.

веселіяхъ; не палываль ли снѣгу въ свѣтѣ вечеры или в крещенскія дни и вечеры и на воощеніи такожде у хороминь, или на кожахъ подъ замками не слушиваль ли съ завѣщаніемъ о счастья какомъ?»

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, органников, скоморохов и гусельников в мирских свадьбах²¹¹. Бесчинства бродячих скоморохов составляют предмет 19-го вопроса. Присутствие тех же скоморохов наблюдалось, судя по 23 вопросу, и во время поминовения умерших:

«Въ Троицкую субботу 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 церкви²¹²:

«А въ Великій Четвертокъ порану солому палять и кличють мертвыхъ».

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 бѣсованіе».

Другие периодические народные игры происходили, главным образом, около Иванова дня и Рождества Христова (24-й вопр.).

«Русали о Ивановѣ дни и въ навечеріи Рождества Христова и Крещения сходятся мужи и жены и дѣвицы на нощное плещеваніе и на безчинный говоръ и на бѣсовские пѣсни и на плясаніе и на скаканіе

²¹¹ См. третье Казанское издание Стоглава, 1912, и *Субботинское издание*.

²¹² Вопрос 26-й.

и на богомерзкие дѣла, и бываетъ отрокомъ осквернение и дѣвамъ растлѣніе, и егда мимо ночь ходитъ, тогда отходятъ къ рѣцѣ съ великимъ кричаніемъ, аки бѣсни, и умываются водою, и егда начнутъ заутреню звонити, тогда отходятъ въ дома своя и падаютъ, аки мертвіи, отъ великого клопотанія».

В ответе указанные игры²¹³ называются древними еллинскими бесованиями, запрещенными еще «святыми отцы... по священнымъ правиломъ». Тем же названіемъ «еллинского бесованія» характеризуется и тот весенний праздник, который описан в 26 вопросе и который, как и все отмеченные праздники, наблюдается поныне:

«Въ первый понедѣльникъ Петрова поста въ роши ходятъ 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: Многие из православных

во градѣхъ и въ селехъ творятъ 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 творятъ всякими игры и всякими скомрашества и пѣснями сатанинскими и пляснями и гуслими и иными многими виды и скаредными образованіи, еще же и пьянствомъ. Подобна же сему творятъ во днехъ и въ навечеріи Рождества Христова и въ навечеріи Василія Великаго и въ навечеріи Богоявленія, а инде инымъ образомъ таковая неподобная дѣла творятъ въ Троицкую субботу и заговѣвъ Петрова посту въ первый понедѣльникъ ходятъ и по селомъ и по погостомъ и по рѣкамъ на игрища, тая же неподобная еллинская бѣсованія творятъ.

Далее приводится «свидетельство от священных правил»²¹⁴. В дополнение к обычному толкованию на 65-е правило 6-го собора приводится следующая подробность, относящаяся к очистительному обряду посредством огня:

«Въ Великій Четвертокъ трудъ (вар. тругъ) полагаютъ въ древо и то древо, иже имать во обоихъ концахъ трудъ, концы полагаютъ въ два древа и трыють (вар. крютъ), дондеже огонь изыдетъ, и той огонь вжизають во вратѣхъ или предъ враты домовъ своихъ

²¹³ В одном отношении приведенное место напоминает Послание Памфила, в котором также встречаются слова «отрокомъ паденіе и дѣвамъ растленіе». Возможно, что Послание было известно составителям Стоглава.

²¹⁴ 50, 51 и 9 правила 6-го собора, 42, 43 пр. Апостольские, какая-то «новая заповедь», 61 и 62 прав. 6-го собора с толкованиями, 53 (=52) и 54 (=53) прав. Лаодикийского собора, 24 пр. Трулльского собора, 50, 51, 15 пр. Карфагенского собора, «новые заповеди» Иустиниана, 65 пр. 6-го собора с толкованиями.

или предъ торговищи своими сюду и сюду, и тако сквозѣ огнь 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 редакции Домостроя²¹⁵. Составитель Домостроя восстает 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 восташа 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 (τρίχην), рожьство (είμαρμένην), родословествье (γενεαλογία), чаровьники и хранильники (φυλακτήριους) и вѣлшвьбьники (μάντεις). В т.н. Софийской редакции Кормчих (список 1282 г.) находим краткое толкование на это правило:

«Иже вьслѣдуетъ поганымъ обычаемъ и къ волхвомъ или обавникомъ ходять или въ домъ свои тѣхъ призывають, хотяще увидѣти отъ нихъ нѣкая неиздрѣченная ... иже въ получаи вѣруютъ и въ родьсловие, рекъше рожаница и въ обаяние»²¹⁶.

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 чары²¹⁷.

²¹⁵ Список Общества Истории и Древностей, изд. в Чтениях 1881, II; по более древней редакции Домострой издан А. С. Орловым: «Домострой по Коншинскому списку».

²¹⁶ Буслаев. Историческая Христоматия, 379.

²¹⁷ Ср. еще Василия Великаго 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, Виз. Врем. 1901, VIII, 3, 418; Горчаков в 16-м присуждении наград гр. Уварова, приложении), послание Григория Нисского, 2-я гл., и трактат Епифания Кипрского об ересях, в котором читается (гл. 14) следующая характеристика «поганомыслящих» (ἑυνοφρονες): «Поганомыслнии, иже обычаю поганиихъ вьслѣдующе, хръстияни вьсѣмъ суще, иже вьносятъ рожьство и получение и лѣто присносущно и звѣздочтие приемлюще и все вѣлшьство и простосьмотрение и чародѣивствы и прѣвращениемъ и заключениемъ ... и праздники нѣкая чьтуще елиньския, дни же абле и мѣсяцѣ и врѣмена и лѣта блудяще».

Более подробные сведения о различных видах волшебства дают нам толкования Зонары, Вильсамона и Матфея Властаря, 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.²¹⁸. 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 веков. 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 «превязуяй животная, да не снѣсть ихъ волкъ, или мужа и жену, да не совокупляются». XIII Далее, на основании толкований Властаря 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 «оть еже надъ гробы вопля и плача»²¹⁹. Существует особый разряд волхвов (μύγοι), которые владеют благодетельными демонами для устройства какого-либо блага²²⁰. Любопытно, что в первых русских печатных изданиях Номоканона некоторые главы подверглись изменениям, очевидно, в зависимости от требований русской жизни. Так, к 15-й статье²²¹ прибавлены подробности насчет предсказания «о счастіи и о бранѣхъ и о корыстѣхъ богатства и о иных многихъ злодѣйствіихъ, 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 запрещенію подлежать, иже свѣща или пенязи на воду пускають, отгуду нѣчто благополучно гадательствующе».

Упоминание о чарах «на пакость инѣмъ челоуѣкомъ» вызвало в печатных изданиях следующее добавление²²²:

²¹⁸ Павлов А. Номоканон при Большом требнике, XVI.

²¹⁹ Павлов. Номоканон при Большом требнике, 44; Синтагма Властаря, русский пер., 280, 282.

²²⁰ Павлов. Указ. соч. 45–46; Собрание по алфавитному порядку М. Властаря 280, 282.

²²¹ Павлов. Указ. соч. 45–46.

²²² Павлов. 49, см. Гальковский. 115.

«и есть же и ина зла волхвованія, яже здѣ въ Велицѣй Росіи, ово убо звѣрски рыкати творять, якоже медвѣдь и волкъ и инъ, скотски всяко, и птическими

гласы и песьими мучитися, и чревесемъ расторгнутися отъ привязанія къ тайнымъ удомъ... такожде и Лопаремъ XV вѣруй, кудесьству во огни».

В 20-й статье перечисляются разного рода обереги:

«хранительная», «опоясанія, сирѣчь

конуры и шелки на главу свою и на выю возлагають, или недуги отгонити и уроки буесловять²²³ или змія обносятъ въ нѣдрѣхъ, или на очи или на

уста своя привлчатъ сихъ кожицы, яко за здравіе...

или усерязи въ Великій Четвертокъ своимъ дѣтемъ творять, или Давидскія псалмы и имена мученическія

поминающе на выю си вѣшають, или характеры или

хартію, содержащую молитву нежита (εὐχὴν ρευματικῶν)

или бабы призывають на главоболѣнія и сплины или

на болѣзни и недуги превязанія 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 влагають, 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 веком, 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.

²²³ Ср. 18-ю статью: «носятъ хранительная отъ отравъ или что от сицевыхъ, или обвязанія на дѣти своя и на животная возлагають урока ради».

Обращаясь к материалу, заключающемуся в более или менее самостоятельных древнерусских Постановлениях и Уставах, мы должны предварительно заметить, что мы не задались целью собрать всё, 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 упоминаются²²⁴:

«вѣдьство, зелииничьство, потвори, чародѣяннн, волхвованнн».

В более поздних списках говорится еще об узлах, кобени и наузах²²⁵. По всей вероятности, к разряду суеверий относится и следующая деталь²²⁶:

«крестъ посѣкуть или на стѣнахъ трѣски емлють изъ креста».

XVII

Вышеприведенное место Владимирова устава, касающееся волхования, известно и другим памятникам канонического характера²²⁷. В так наз. Уставе Ярослава перечисляются разные виды волшебства²²⁸:

«Аще жена будетъ чародѣйница или наузница и вълхва или зелейница, или мужъ ... аще подумаетъ жена на своего мужа зелиемъ или иными людми...».

В предписаниях Новгородского архиепископа Ильи-Иоанна (1166 г.) встречается следующее место²²⁹:

«Паки же възборонивайте женамъ, отъ не ходять къ волхвамъ, 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)²³⁰:

«А се есть у женъ, аже не възлюбить ихъ мужи, то омывають тѣло свое водою и ту воду дають мужемъ... а еже дѣти дѣля жены творять что любо, а еже възболять, или къ вълхамъ несуть, а не къ попови на молитву».

²²⁴ Устав вел. кн. Владимира 16; *Голубинский*. История церкви I², I часть, 62.

²²⁵ Устав вел. кн. Владимира, 7, 69.

²²⁶ Там же, 16–17.

²²⁷ *Макарий*. История церкви, I, 14; *Чаговец*. Указ. соч., 86; *Владимирский-Буданов*. Хрестоматия по истории русского права 3, 228; *Голубинский*. 641.

²²⁸ По сп. 1493 г.; *Голубинский*. 636, 638; ср. Летопись Переяславля Суздальского, 43. По словам последней летописи, второе из приведенных правил звучит: «подумаетъ жена на мужа своего зѣлиемъ уморит или иным чимъ».

²²⁹ Журнал Министерства Народного Просвещения, 1890, X, 294; *Голубинский*. История церкви, I, 660.

²³⁰ Русская Ист. Библ. VI, 33; *Смирнов*. Материалы, 10.

Здесь же отметим суеверный обычай (свадебный обряд?), служивший предметом обсуждения в 1274 г. на Владимирском соборе²³¹:

И се слышахомъ: въ предѣилѣхъ Новгородскихъхъ невѣсты водять по водѣ.

Предписание священникам остерегаться чародейства и отреченных учений приводится в святительском Поучении новопоставленному священнику (конец XIII в.)²³²:

«Ни почитай възбраненыхъ книгъ, или доселѣ чему научился еси, невѣдомая словеса, чары и лечьбы, коби или игры творя, баснии звягомыхъ».

С аналогичным запрещением обращается к епархиальному духовенству автор епископского поучения (не позднее XIII в.)²³³. Обширная «Заповѣдь ко исповѣдающимся сыномъ и дочеремъ», в русском происхождении которой нельзя сомневаться²³⁴, представляет ряд предписаний, относящихся к волшебству:

«Нѣсть достойно намѣняти коби, ни звѣздъ, ни срящи вѣровати, ни коши, ни иному подобну тѣмъ, ни родству части нарицати, но при всемъ Бога намѣняти... ни нарицати зла дне, укланяти же ся звѣздочетца и кудесника, блюстися волшебства и подобныхъ тѣмъ». Из правил статьи «Аще двоеженецъ»²³⁵ заслуживают внимания:

«Аще кая жена снѣсть ложа иноя 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»²³⁶, в числе грехов упоминаются:

«вѣрование сну, ворожение, кобение; аще кто потворить ниву; аще кто уморить челоѣка зелиемъ; аще кто потворить кого; аще кто молить бѣсы на вред челоѣкомъ; аще кто милости ищеть от царя или от князя или от велможъ наузы и чары бѣсными или острономенники, ли звѣздочетци 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

²³¹ Русская Ист. Библ. VI, 83; 3–7 — по сп. 1493 г.

²³² Русская Ист. Библ. VI, 101; *Буслаев*. Ист. Хрестоматия, 390.

²³³ Русская Ист. Библ. III; *Пономарев*. Памятники III, 112; Прибавления к Творениям отцов церкви I, 429.

²³⁴ См. выше *Смирнов*. Материалы, 380.

²³⁵ *Смирнов*. 65, 351; не позже XIV в.

²³⁶ *Смирнов*. 45 и след. В одной версии компиляции приводится статья, заимствованная из Слова св. отца, како жити крестьяном: «Аще кто приносит жертву бѣсомъ и недуги лѣчать чарами...». Ср. *Смирнов*. 49, 330.

греческий оригинал статьи «о вѣрующихъ въ гады и звѣри и часовы, имящих дни овы добры, овыя злы», которую ученые критики единогласно считают переводом с греческого²³⁷.

«Суть убо нѣщїи въ хрїстіанѣхъ, иже еретижска дѣла дрѣжуще, и егда будет по заходу солнца, не дають ничтоже от дома своего, ні огонь, ни съсудь нѣкаковъ, или трѣбованіе нѣчто; внимают же и гласы курятомъ и вранамъ и инымъ птицамъ и лисицамъ, и срящя глаголяще овы злы, овы добры, и зрѣніа солнцу и лунѣ и звѣздамъ и званїа 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.²³⁸. Он переделал и дополнил соответствующую статью греческого номоканона. Тому же Афанасию приписывается отрывок «о науѣхъ и о стрѣлцѣхъ громнѣи», встречающийся в русских Кормчих²³⁹: XVIII

«Стрѣлки и топори громнїи нечестивая и Богу мерьская вещь, аще и недуги и подсыванїа и огненя болѣзни лѣчатъ, аще и бѣсы изгонитъ и знаменїа творитъ, проклята есть, и ти исцѣляеми ею, ни весь бо прорицаѣя преподобенъ, ни весь изганяѣя бѣсы святъ; аще не от дѣл познанъ будет, по осподьскому словеси, всяко бо древо от колода познавати повемъ».

Одно правило так наз. Дубенского сборника предписывает²⁴⁰ отлучать от церкви тех, которые носят Обаянїа на шеяхъ своихъ.

Приведем еще правило «св. Григория», известное по ркп. XV–XVI вв.²⁴¹:

«Не требѣ еже навязати на вью дѣтищу бѣсовскихъ врачевани, лжоимяныхъ хранилища, ни приимати еж от бабо помазанья и вдымания и никоег шептанья бываема пѣс с ними же мѣситься бѣс в призыванье и образом нѣким поклоняются, даи 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

²³⁷ Смирнов. Материалы, 143; Срезневский. Свед. и зам. LVII, 314; Гальковский. 99; Сперанский М.Н. Из истории отреченных книг I, 40.

²³⁸ Смирнов. 406.

²³⁹ Смирнов. 407; Срезневский. Обзорение древних русских списков Кормчей 101; Описание рукописей Ундольского 40; Калачов. Архив исторических и юридических сведений I, 35.

²⁴⁰ Смирнов. Бабы богомерзкие, 228.

²⁴¹ Смирнов. Бабы богомерзкие 230; Описание синодальной библиотеки II, 3-й отд., 572.

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 виде²⁴²:

«Правило же 11 шестого собора, іже в Трулль, повелеваетъ: Аще кто в болѣзни дерзнетъ призвати евреина врача или немчина, или от иныхъ вѣрь еретическихъ, или рускаго ведуна или шепотника или бабъ богомерзкихъ варажей или кудеснить, такоже и лопарей и самоедь и шит ею врачуется, или и со іюдеи в бани мыется, аще убо священникъ есть, да извержется, людинъ же да отлучитсѧ». XIX

Вышеприведенное 36-е правило Лаодикийского собора подверглось в той же рукописи еще большим изменениям²⁴³:

«Аще ли кто волхвуй, таковомъ б лѣтъ епитиміи; аще ли кто помертвитъ смертнымъ зеліемъ і затравами челоуѣка до смерти ... аще кто призоветъ волхва, да призоветъ ему нечестіе, сирѣчь бѣсов ... аще ли кто увидитъ от нечистыхъ духовъ, прорицаѧ нечто будущая, любо глаголетъ о мору, любо о рати и сонъ толкуѧ или рассказы-вая инымъ сей ... аще ли кто звѣзды примѣчаетъ, или звѣзда с возду-ху спадаетъ, да глаголютъ безумніи челоуѣцы, ту бо челоуѣкъ умреть и сей ... аще ли на шіѧ челоуѣкъ узлы или кореніѧ или траву навяжетъ или горшекъ іли на чрево опрокинетъ со огнемъ и водою или пупъ третъ или завернетъ да не болитъ ... аще ли кто гадаетъ о младенцахъ, в добрый часъ родился іли в золь, счасливъ или не зло-часливъ ... аще ли мертвецемъ мужи и жены безумніи волхвуютъ над мертвымъ тѣломъ, за ноги хватають мертвыхъ, из савана нити рвутъ, и да обвѣтъ руку, да не болитъ, і мыломъ мертвечимъ да мо-ются и гробъ кусаютъ, да зубы не болятъ, и мертваго погребше за-стопъ хватають ... всіи сїи еретицы суть нарицаются».

Богатый фольклористический материал, относящийся, по всей вероятности, к XVIII веку, заключается в канонической статье Румянцевского сборника²⁴⁴. В ней находится пометка «правило 61», которая указывает на то, что статья служит распространением 61-го правила 6-го Собора²⁴⁵:

«Аще золото хоронитъ ... или подъ дверію и окномъ слушають, или лица своя сажами марають, или трепицами главу свою мочать ... таковыхъ святіи отцы по 6 лѣтъ запретиша... Скороморохъ или сви-релникъ, или на руки смотритъ, или жена или девица или отрокъ даетъ на руки смотрити волхву; или кости стяхнуть или солию по-

²⁴² Гальковский. 115.

²⁴³ Гальковский. 114.

²⁴⁴ Статья напечатана Гальковским. 92, см. Описание Румянцевского Музея,

²⁴⁵ 61-е правило запрещает «позоры» и увеселения.

треть, или мастию коего любо, и мышакомъ или кровию человѣческою и млекою женскимъ или скотскимъ или медомъ и росую или сѣрою или дехтемъ или хмелемъ, или громъ слыше валяются, или жаворонка, или на ростанѣхъ слушаютъ, или снѣгъ полюютъ, и воду в решетѣ носить и закатины подаютъ, и брови щиплютъ, или овцы имають или сапоги мечють за ворота, и пса слушаютъ, и кошки мявкають, или гусь кокачетъ, 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 жнивѣ высоко гнѣздо совѣтъ, и снѣгъ великъ будетъ, и погода будетъ, кости болятъ и подколѣнки свербятъ, путь будетъ, и длани свербятъ, пьязи иматъ, очи свербятъ, плакати будутъ, и встрѣча добрая и злая и скотская и птичия и звѣриная и человѣческая, изба хрестить, огонь бучить и іскра прынетъ, и дымъ высоко в избѣ ходитъ, к погодию, и о берегъ подымается, и морѣ дичить ся, и вѣтры сухие или мокрые тянуть, и облаки дождевыя и снѣжныя и вѣтренныя, и громъ гремитъ, и буря вѣтъ, и лѣсъ шумитъ, и древо о древо скрыпаетъ, и волки воють, и бѣлки скачють, морѣ будетъ, и война востанетъ, и вода пребудетъ, и плодовъ въ лѣте въ коемъ не будетъ, или умножить ся, и зори смотрятъ, ибо дряхлуетъ, ведро будетъ, и пчолы шумятъ, рой будетъ, и у яблони хвостики колотятъ, да яблока будутъ велики. В Великій Четвертокъ постѣли для блохъ сожигаютъ, и хмели патятъ, платия моютъ до солнца и моютъ ся сами, и прядутъ и ткуть, и масло вертятъ и устойки снимають, и около скота волхвуютъ и с каменiemъ и с желѣзомъ и сковородою и с ыконами спускають скоты своя и в Ывановъскую ночь поклажевъ стрегуть и на травы парятся въ банехъ, и травы рвутъ, и корение копають, волсви и еретицы и богомѣрскіи бабы кудесницы и иная множайшая волшебствуютъ, и березки подвязываютъ, и вѣтвие сплетаютъ, живъ будетъ человѣкъ того лѣта, и богатки и смоляньки и вербу в стѣну вѣторгнетъ, да не умереть того лѣта, и съ робятъ первыя волосы стригутъ, и бабы каши варятъ на собрание рожаницамъ, и чреваты жены медвѣдью хлѣбъ даютъ изъ руки, да рыкнетъ, дѣвица будетъ, а молчить, отрокъ будетъ, и зубины вытиснетъ, и белмо съ ока згонить, и в чехъ вѣрують и в новоселие идетъ с кошкою черною и с курою чернымъ, и растворитъ квашню и хлѣбы три покатить, и како ляжетъ на земли, иже имена на хартияхъ пишутъ, и ключа в псалтирь влагаютъ, оттуду ложная вѣщеюще. И всѣмъ таковымъ еретикомъ сїи вси волсви плотяные бѣсовиѣ и слуги Антихристовы, и сие творяще да будутъ проклятии». Канонические правила отражаются на вопросах исповедного чина, в которыхъ волшебство и разные суеверия составляют предметъ особаго вниманія. Поэтому многіе явленія, описанныя в каноническихъ памятникахъ, настойчиво повторяются и в вопросахъ

исповеди. Волшебство, чары, ворожба, наузы, привороты, «порча», вера во встречу и в сны и т.д. часто упоминаются в греческих уставах²⁴⁶. Ряд аналогичных вопросов можно отметить в древнейших югославянских требниках²⁴⁷. Остановимся на вопросах древнерусских уставов, придерживаясь хронологического порядка. К XIV–XV векам относятся следующие вопросы²⁴⁸:

«Или къ волхвом ходишь? Или к волхвомъ ходил и собѣ въ дом приводил? Или вѣдевьство и чары знаеши? Или мывшиси молокомъ или медомъ давала пити милости деля, или мывшися в кацемъ судне пила или каково наузы носила еси? Или испортила ли еси кого зелиемъ, или ходила еси к волхвом ворожи дѣля, или позвала къ себѣ врожениць, ѣдала ли еси дѣтину пупорѣзину, дѣтей хотячи, ставливала ли дѣжи с бабами, смывала ли еси млеко с персеи 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 зеляхъ мужей у вѣдуновъ зелей искала еси; есть ли за тобою которые промыслы злые; или вѣщество рекше вѣданіе нѣкоторое 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 потребности и наузы, или трѣску у церкви со стѣны взять? Пивши зелье плода дѣля; дѣявъ чаръ каковы любо, или жена ложе снѣдъши и теченья кровнаго своего въкусивши? Или самъ разумѣеши волхвованіе? Аще ли въ стрѣчю вѣровал, аще ли в сонъ вѣровал и толковал с Волхвованіемъ, потворы и ворожами, наузы и чародѣйством; вѣруя в сонъ, въ стрѣчю, въ чехъ, въ птичь граи, в ворожу, в басни бѣсовския?»

Еще больше разнообразия представляют вопросы позднейших уставов. Ввиду того, что в этих уставах часто повторяются виды волшебства, известные уже из приведенных вопросов, мы отметим лишь новое по сравнению с последними²⁴⁹:

«Или ворожил чем; или зелия отравныя знаеши, или иныя какія, или чары бѣсовския? Или кого зелием портил еси, и травною доходил еси си жены; или пророчествовалъ еси добро и зло и твар бию и смерть прорекал еси себѣ и другу? Или ворожила еси з бабами богумерзская? Или кому не давала своего млека или своя

²⁴⁶ Алмазов. I, 158, 167–169; ср. Правила Иоанна Постника.

²⁴⁷ Geitler. Указ. соч., 125; Алмазов. III, 92, 96.

²⁴⁸ Алмазов. III, 107, 144, I, 407, III, 160, ср. III, 155, 165–166, I, 406, III, 276–277, 184, 151.

²⁴⁹ Алмазов. III, 152, 154–155, 162, 164, 167–169, 179, 204, 238–239; Христианское Чтение 1877, III–IV, 433; Алмазов. I, 407, 408–409.

похоти в чем милости для, чтоб тебя любили; или какое зелье яла и пила от чародей милости деля, или детей деля; 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 была, или скверно нѣчто съяла или ложе дѣтино снѣла; или по захожени солнца не дава чего изъ дому? Или умѣешь волшебныя притворы? Наговоров и шептанія не пила ли или подругѣ своей не давала ли ради какой причины? Или умеши у жен дѣти отяти, а ным давати, жену от мужа или мужа от жены отлучити умѣши? Приношения от них (ворожей) принимах, яденія и пития, 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 деревянной 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 для и прожитиа для, гдѣ бы сыту быти? Мужа зельемъ чи добыла еси; а мужа отъ жены чи отмовила еси; а мыломъ мывъшися дала еси кому пити милости для; или млеко свое доила еси, или потъ свои отирала еси, или окачевалась еси медомъ и млекою, и давала еси кому ясти или пити любви для, или любовное кореніе давала еси кому ясти? На шіи своей у креста на гойтанѣ кореніа и узловъ не носилъ ли еси, или у жены своей и у дѣтей видя такое злодѣяніе или змиины головки, и о томъ не возбранялъ еси; не знаеши ли сама какво зелья или кореніа или неподобных словесъ чаровныхъ; шептанія не твориши; или спорыню ис хлѣба, из овощей различныхъ выимала еси ли у скота; не знаеши ли недругу или кому иному лиха доснѣти волхвованіемъ или зельемъ, или на свадьбе и на пиру волхвовалъ ведовствомъ 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 зельемъ в матернѣ утробѣ; не имала ли узловъ потворных на мужа своего или на иного кого для любленія? Или чловѣка угрызнижа умѣши; 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 попадаются 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 жизни²⁵⁰.

Из позднейших памятников церковного законодательства, несомненно, отражающих подлинную русскую жизнь, первое место, безусловно, принадлежит Стоглаву. Вопрос об искоренении грубых нравов современной жизни, в особенности волшебства и суеверий, служил предметом особенного внимания на Стоглавом соборе: разные виды колдовства неоднократно упоминаются в вопросах собравшихся пастырей церкви. Отцы жалуются (вопр. 2) на то, что те «сорочки», в которых иногда рождаются дети,

«приносятъ къ попомъ и велятъ ихъ класти на престоль до шти недѣль».

Далее в Стоглаве встречается следующее сообщение:

«Нѣкоторые же невѣгласы попы въ Великій Четвергъ соль подъ престоль кладуть и до седмаго четверга по Велицѣ дни тамъ держать, и ту соль дають на врачеваніе людемъ и скотомъ».

Во время судебных поединков, говорится в 17-м вопросе, «волхвы и чародѣйники отъ бѣсовскихъ наученій пособіе имъ творять, кудесы бьютъ и во аристотелевы врата и въ рафли смотрять и по звѣздамъ и по планитамъ глядають и смотрять дней и часов и тѣми дьявольскими дѣйствы миръ прельшають и отъ Бога отлучають, и на тѣ чарованія надѣяся поклепецъ и ябедникъ не мирится и крестъ цѣлуеть, 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:

«Злыя ереси, кто знаетъ ихъ и держится, рафли, шестокрыль, воронограй, остромій, зодѣй, алманахъ, звѣздочеты, аристотель, аристотелевы врата и иные составы и мудрости еретическия и коби бѣсовские, 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 бѣсованіе, волхвованіе и чародѣяніе» (гл. 93) приводятся с толкованиями соответствующие вселенские правила, на которые, как мы видели, составители вопросов иногда ссылаются.

Возможно, что приведенный перечень «еретических мудростей» стоит в связи с известными статьями об отреченных книгах. Ввиду то-

²⁵⁰ 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 волхвуй лияль еси воскъ или олово ... не превязуеши ли животная, да не снѣсть е волкъ; не превязаль 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.

го, что в этих статьях наряду с чисто литературными 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 эволюции²⁵¹: 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» (недоугь естьственныи, его же трясавицами именууютъ), Иродовы дщери, преследуемые св. Сисиніемъ, и лживые молитвы против них²⁵²; б) правило Паисиевского сборника, переведенное с греческого, под заглавием: Гречьскаго збора заповѣд: Аще кто обрящет колесници гонецъ или сопѣльникъ или плясець или подрумникъ, любя рекше игрища, или игрецъ или коръчемник, или вербочипивецъ или чародѣецъ или обавникъ, или чарам учитель, или наузотворецъ, или звѣздочтець, или волхов или ускопецъ или громникъ или колядникъ чтець или метаньѣ имецъ, или розгомечецъ или в стрячю вѣруя, да остануться того, или да отлучаться от церкви²⁵³; в) индекс Толстовской палеи, XVI в., по которому отреченными книгами считаются: «Мартолои, звѣздочетье, астролои, птичии чарове, сновидци, громникъ, метанья»²⁵⁴; и д) переводное Слово Ефрема «о книжнѣмъ ученьи»²⁵⁵. Все указанные отдельные произведения отражаются в статье о ложных книгах, изданной на основании разных списков Пыпиным²⁵⁶. Приведем отрывок, касающийся волшебных книг и суеверий²⁵⁷:

«Первая книга мартолой, рекше острологъ, вторая книга острономѣя, 3-я землемѣрие, 4-я чаровникъ, въ нихъ же суть 12 гла-

²⁵¹ См. статью Пыпина в Летописях занятий Археографической Комиссии I. С. 4.

²⁵² Пыпин. Там же, 26–27.

²⁵³ Пыпин. 30.

²⁵⁴ Там же.

²⁵⁵ 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 почитаніи.

²⁵⁶ Ср. еще Калайдович. Иоаннь Ексарх Болгарский 210–211; Щапов. Русский раскол старообрядчества, 451.

²⁵⁷ Пыпин. Там же, 42; см. еще Тихонравов. Сочинения, I, прим. 32.

визнь, стихи, двоюнадесять опрометныхъ лицъ звѣриныхъ и птичїихъ, се же ест первое, тѣло свое хранить мертво и летаетъ орломъ и ястребомъ и ворономъ и дятлемъ и совою; рыщуть лютымъ звѣремъ и вепремъ дикимъ и волкомъ, летаютъ зміемъ и рыщуть 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 естъ: храмъ трещить, ухозвонъ, воронограй, курокликъ, окомигъ, огонь бучить, песь выеть, мышепискъ, мышь порты грызеть, жаба воркочеть, кошка въ окнѣ, мышьяца подрожать, сонъ страшень, слѣпца стрѣтитъ, изгорить нѣчто, огонь пищить, искра изъ огня прянеть, кошка мявкаеть, падеть человѣкъ, свѣща угаснеть, конь ржетъ, вошь на вошь, поточники различныхъ птицъ, пчела (постъ), рыбы, трава шумить, сорока пощекочеть, дягель, желна, волкъ воеть, гость прїидеть, стѣнощелкъ, лопаточникъ, волхвованія различная, путникъ, книга, въ ней же естъ написано о стрѣчахъ и коби всякыя еретическыя о часѣхъ злыхъ и добрыхъ ... о днѣхъ лунныхъ ... рафли и алманаки, звѣздочетець, 12 звѣздъ, другій звѣздочетець, емуже имя Шестодневецъ, въ нихъ же безумніи людїе вѣрующе волхвуютъ, ищуще днїи роженія своего, сановъ полученія и урока житїю 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 дни²⁵⁸. 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 врачеватися христїаномъ» приводится длинный перечень «бесовскихъ козней», в который между прочим вошли отреченные книги индексов: «чярованіе і волхвованіе і наузы,

²⁵⁸ См. *Перетц В.Н.* Материалы к истории апокрифов и легенд I–II, о влиянии лунников и громников на народные верования.

звѣздочетіе, рафли, алманахи, чернокнижіе, воронограи, шестокрыль, стрелки громны, топорки, усовники, днокаменіе, кости волшебные і иные всякіе козни бѣсовскіе, или кто чяродѣйством і зелиемь і кореніем и травами на смерть или на потворство окормляетъ 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, създаваго ны»,

«приступихом к нечистым бѣсом, от них же отрекохомся въ святом крещеніи і всѣх дѣль его, и призываемъ к себѣ чародѣев и кудеіников і волхвовъ і всяких мечетниковъ і зелейников и с кореніем, от них-же чяем душетлѣнныя времена помощи і уготоваем себя дѣволу, во дни адово в вѣки мучитися».

Последние слова показывают, что составители Домостроя пользовались специальными поучениями, направленными против лечения посредством волшебства, например, Словом Иоанна Златоуста о лечащихся въ болѣзни волхвованием и наузы²⁵⁹.

Оттуда же взяты примеры долготерпения, Иов и Лазарь, которые не призывали «к себе ни чяродѣевъ, ни кудесниковъ, ни волхвов, ни зелейников, ни каких бесовских врачеваніи»²⁶⁰. К концу главы по той версии, которая известна по списку Общества Истории и Древностей Российских²⁶¹, пристегнуты для вящей убедительности соответствующие постановления вселенских соборов, сопровождаемые толкованиями²⁶².

Одна из глав, представляя наставления относительно того, «каковы люди держати»²⁶³, рекомендует следить за слугами, чтобы они «волхвовъ с кореніем і зелием, кто тѣм промышляет, с тѣми бы отнюдь не зналися, і государем своим про тѣх не сказывали, тѣ сут бѣсовскіе 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 домы не пущали ни мужиковъ, ни женокъ».

Правила и предписания позднейших памятников русского законодательства не прибавляют ничего важного и существенного 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.

²⁵⁹ Ср. выражение Слова: «Бога бо оставя к бѣсом течеши... а мы, аще и мало пободимъ, то зелейники и волхвы в домы своя приводимъ».

²⁶⁰ См. выше.

²⁶¹ Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских, 1881, II, 28.

²⁶² 61-е правило Трулльскаго собора, 24-е пр. Анкирскаго собора и пр.

²⁶³ По списку Общества Истории и Древностей Российских, глава 26-я.

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»²⁶⁴. 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 обороты. 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 эпитеты²⁶⁵, 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»²⁶⁶.

Языческая старина была для него достоянием давно минувшего прошлого, которое он называет веками Трояна («были вѣчи Троя-

²⁶⁴ Корш: в немецкой рукописи (с. 236) и в книге (FFC № 43. S. 281) сноска уточнена: *Korš. Слово о полку Игореве. С. VI—VII.*

²⁶⁵ *Миллер В. Ф.* Взгляд на Слово о полку Игореве, 10; ссылки на текст Слова приводятся по изданию Миллера; ср. еще текст, приведенный в статье *Козловско-го II Древности. Труды Московского Археологического Общества XIII, 2.*

²⁶⁶ *Roźniecki in Archiv für sl. Phil, 517.*

ни»). Деятели настоящего считаются внуками забытых мифологических существ легендарного Троянова века:

Погибашеть жизнь Дажь-божа внука въ княжьихъ крамолахъ.
встала обида въ силахъ Дажь-божа внука.
чили въспѣти было, вѣщей Бояне, Велесов внуче.
се вѣтри, Стрибожи внуци, вѣютъ съ моря
стрѣлами 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 плѣкы; нечестно бо кровь поганую 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 и 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 жребій о дѣвицу 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 Велесъ как имя славянского божества встречается еще в двух памятниках, в древнеславянском переводе Хождения Богородицы по мукам, XII в., и в сравнительно 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 Волось, показавшегося чуждым в глазах югославянского 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 югославянского 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 Аполлону²⁶⁷. 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 Тмуророканя, великому Хрсьови влькомь путь прерыскаше».

Действительно ли здесь подразумевается олицетворенное солнце, как обыкновенно принято толковать²⁶⁸, не совсем ясно. Во всяком случае, заслуживает внимания то обстоятельство, что в Слове не раз упоминается солнце без малейшего намека на обоготворение его²⁶⁹, точно так же как в нем говорится об олицетворенном ветре, без указания на его связь со Стрибогом. Любопытно в этом отношении причитание Ярославны, в котором видят черты неподдельной народной поэзии:

«О вѣтре, вѣтрило, чему, господине, насильно вѣши, чему мычеши Хиновьскыя стрѣлки на своєю нетрудною крилцю на моя лады вои? Мало ли ти бяшетъ горь подѣ облакы вѣяти, лелѣючи корабли на синѣ морѣ? Чему, господине, мое веселіе по ковылію развѣя? О Днепре, словутицю, ты пробиль еси каменные горы сквозѣ землю Половецкую, ты лелѣяль еси на себѣ Святославлі посады до плку Кобякова, възлелѣй, господине, мою ладу къ мнѣ...

Свѣтлое и тресвѣтлое солнце, всемъ тепло и красно еси, чему, господине, простре горячую свою лучю на ладѣ свои, въ полѣ безводнѣ жаждею имь лучи съпряже, тугою имь тули затче». III

²⁶⁷ Барсов Е. Слово о полку Игореве, I, 362, ср. Миллер. Указ. соч., 81.

²⁶⁸ Аничков. Язычество и древняя Русь, 341, толкует Хрсь как *nomen gentis*.

²⁶⁹ Ср. выражения: солнце ему тъмоу путь заступаше; Игорь възрѣ на свѣтлое солнце; утрѣль солнцю свѣтъ и т.д.

Говоря о значении указанных мифологических существ, нельзя обойти молчанием и того факта, 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: «Дивъ кличеть врѣху древа; уже врѣжеса дивъ 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 славян²⁷⁰. Вставка читается там, где говорится о муках неверующих в Отца и Сына и Св. духа. По списку Троицкой Лавры, XII в., она имеет следующий вид²⁷¹:

«нѣ забыша Бога и вѣроваша, юже ны бѣ тварь Богъ на работу створилъ, то они все боги прозваша, солнце и мѣсяць, землю и воду, звѣри и гады, тосетьнѣе 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 устроя Трояна, Хорса...». Основной смысл этого искаженного текста приблизительно такой же, как смысл знакомой нам из предыдущего изложения

²⁷⁰ Тихонравов. Сочинения, прим. 58–61.

²⁷¹ Срезневский И. И. Древние памятники русского письма и языка, 204, там же приводится греческий оригинал. Ср. Тихонравов. Памятники, II, 23.

вставки в Слово и Откровении 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 проникнуто вообще все содержание вставки; другими словами, как в Слово и в Откровении св. апостоль, так и здесь внимание вращается 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 Хърсь, Велесь, 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 же²⁷². На югославянскую среду указывает, сверх того, имя Троян: обоготворенный римский император до сих пор живет в устной традиции болгар, как герой сказки. На югославянской почве также 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 точки 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) —

²⁷² Ср. Jireček. Dějiny národa bulharského 81; см. также статью *Бокадорова* // Изборникъ Кіевскій, посвященный Флоринскому (1904) 65 след.

Βελίας — Βήλος²⁷³ — (откуда слав. Волось) — Веельзевуль. Велес был ему известен, с другой стороны, из югославянской топографической номенклатуры как название нескольких местностей²⁷⁴. Ввиду этого Велес показалось ему простым и наиболее удачным субститутом 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 вступлением²⁷⁵. Оба сказания проникнуты 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»²⁷⁶. 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.²⁷⁷. 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 Авраамія, арьхимандрита Божоявленскаго Ростовскаго», по списку XVII в.²⁷⁸. Преподобный видит «прелесть идольскую»; народ коснеет в язычестве: «Чюде-

²⁷³ Форма Βελίας вместо Βελιάλ встречается в позднейшей иудейской и в христианской литературе: Βήλος вместо Βήλ, как Belus и Bel.

²⁷⁴ In Bulgarien, Bosnien und Makedonien, s. Barsov. Слово о Полку Игоревъ I, 352, III, 77.

²⁷⁵ Ключевский. Древнерусские жития святых, 28.

²⁷⁶ Там же. Т. 30–31.

²⁷⁷ 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 I², 1-я пол., 202.

²⁷⁸ Памятники старинной русской литературы, I, 221.

скый конецъ поклоняешся идолу камену, омрачени бо суть сердца ихъ, бѣсу злу живушу, яко близъ его никому же смѣяти ходити путемъ тѣмъ, и мечты творяще, мечеть бо христіанскы, творяше страшилища злымъ омраченіемъ». Авраамий решил с Божьей помощью «разорити 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 разорити многострастнаго сего идола Велеса». Старец советует 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 святыням²⁷⁹. 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 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 сокру-

²⁷⁹ Ключевский. Указ. соч., 30.

пиша и без вѣсти сотвориша», были сделаны попытки обратить в христианство жителей края, которые в повести характеризуются как «человѣцы прежде поганья различные языцы зли суще»²⁸⁰. Обращением язычников интересовался уже Глеб Владимирович, которому все же не удалось «отвратити поганья люди от идольскаго поклонения и помрачения». Поэтому ангел-хранитель города обращается с молитвою к Богу:

«Прожени, Господи, от него духи нечистыя, бѣсы лукавыя, и рачотчи 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:

«Невѣрнии же людїе, видяще сїя, дивляхуся, еже не по ихъ обычаю творимо бѣ погребенїе, яко погребаему бѣ князю Михаилу во знакъ на востокъ лицемъ, а могилы верхъ холмомъ не сыпаху, но равно со землею, ни тризница, ни дымы (?), ни битвы, ни кожи кровенїя, ни лицедранїя, ни плача безмѣрнаго не творяху».

После горячих молитв Константину удается водворить в городе христианство: «Тѣмъ же престаша отцы дѣтей закалати на жертву бѣсомъ, и сквернаго Моамефа пророкомъ называть, рѣкамъ и озеромъ требы класти, дуплинамъ деревянымъ вѣтви і убрuscoмъ обвѣшивати, и имъ поклонатися все престаша. И кладезямъ и потокомъ поклоняющеися, очныя ради немощи умывающїися, и сребренники в ня поверзающїи все престаша. Гдѣ коня закалающїи, и по мертвыхъ ременная плетенїя древолазная с нимъ в землю погребаящїи, и битвы и кроенїя и лицъ натресканїя творящїи! Гдѣ свирѣпїя и бѣсованїя и горшая согрѣшенїя восклицаящихъ!»

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 бесерменски 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 «плетенїями древолазными», в кото-

²⁸⁰ Мы пользовались изданием Повести, помещенным в Пам. стар. русск. лит. I, 229, по списку XVII–XVIII вв., под заглавием: «Сказанїе о житїи и о пребыванїи і о чудесѣхъ святыхъ чудотворцовъ Муромскихъ, благовѣрнаго князя Константина і чадъ его князя Михаила і князя Феодора».

рых Тихонравов видит лапти²⁸¹, и лошадиные жертвы²⁸². 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 Ольги²⁸³. Что летопись была одним из источников Повести, видно из других деталей рассказа, навеянных летописным описанием крещения Киева²⁸⁴. Искусственный состав Повести и ее легендарные подробности вообще подрывают доверие к сообщенным в ней историческим фактам²⁸⁵. 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.²⁸⁶; следовательно, отмеченные выше живые черты быта относятся к той же эпохе VI.

Как выше указано, одним из излюбленных мотивов в агиобиографиях 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 «Чтенія о житіи и о погубленіи блаженную страсотръпицу Бориса и Глѣба»²⁸⁷ можно привести следующие места:

«И умножившимся хръстьянамъ, и трѣбы идольскыя упраздниша и погыбоша. Симъ сице бывшимъ оста же страна Руская въ первѣи прельсти идольскыи... Поистинѣ бо и си праздъни быша, служащей идоломъ, а не Богу, створшему небо и землю, ибо лѣта своя иживша во 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 Про-

²⁸¹ Сочинения, I, 209; *Карский*. Белорусы III, 302 видит в них лестницы, при помощи которых душа могла бы взбираться в рай.

²⁸² По древнему тюркскому обычаю любимый конь сопровождал своего хозяина в замогильное царство, *Marquart J. Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge*, 206; ср. *Анучин* в XIV т. Древностей, Трудов Московского Археологического Общества, 218–219 след.

²⁸³ См. выше и *Владимиров*. Введение в историю русской словесности, 255.

²⁸⁴ Ср. *Ключевский*. Указ. соч., 288.

²⁸⁵ *Ключевский*. Там же; *Голубинский*. История церкви I², I, 206.

²⁸⁶ *Голубинский*. Там же; *Ключевский*. Там же; Памятники старинной русской литературы, I, 238.

²⁸⁷ *Абрамович Д. И.* Жития св. мучеников Бориса и Глеба, 3–4, ср. Православный собеседник, 1858, I, 583.

ложного жития Ольги²⁸⁸ все же уверяет, будучи 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 блаженна великіа княини Олги», по списку XVI в.²⁸⁹, это известие распространено новыми чертами:

«и посемь 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»²⁹⁰, попадаются следующие риторические выражения:

«Величаваго діавола из Руси прогна, нечестивыа кумиры отнуд съкруши ... людемъ възбрани не жрети идоломъ ... подобно Удифи створила еси, посреди кумирскихъ тѣлицъ въшла еси, тмѣ началника скрушила еси и дѣмоночетци посрамила еси».

О Печерскомъ черноризце Кукше говорится в Киевскомъ патерике²⁹¹:

«его же вси извѣдаютъ, како бѣсы прогна и Вятичи крести». VIII

В первой редакции Жития Леонтия Ростовского, составленной чуть ли не в XII в.²⁹², 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 немъ выражается Киевопечерский патерикъ:

«радуйся, ревнителю святыхъ апостоль, искоренителю бѣсовскихъ лести!»

Похвальное слово, написанное значительно позже²⁹³, отличает торжество христианства, после того, как Леонтий «бѣсы прогна» словами²⁹⁴:

«идѣже бѣсовскихъ жертвы, тамо христіанскыя церкви, идѣже діаволь 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,

²⁸⁸ По сп. XIV в. *Соболевский* в Чтениях общ. летописца Нестора II, 68.

²⁸⁹ *Макарий*. История церкви I², 276.

²⁹⁰ *Никольский* в Сборнике Отделения русского языка и словесности Академии Наук, 82. С. 88.

²⁹¹ Патерик Киевского Печерского монастыря, изд. Арх. Комиссии, 81, стр. 82; *Яковлев*. Памятники русск. литературы XII и XIII в.в. С. XCVII.

²⁹² Древнейший список относится к XIII–XIV вв., *Ключевский*. 6, стр. 11, Православный собеседник, 1858, I, 297, где издано по списку XVI в.

²⁹³ В XV–XVI вв., см. *Ключевский*. Указ. соч., 13.

²⁹⁴ Православный собеседник. С. 425, по списку XVI в.

«того оставивъ, служиши твари бездушной, яко богу, да того ради бываетъ небо затворено бездождiя»...

О том же Леонтии говорится в Житии Новгородского епископа Нифонта²⁹⁵, что его величает Ростовская страна в качестве своего святителя, «сокрушившаго капища идольская».

Из просветительской деятельности другого апостола христианства в Ростове, св. Исаии, его позднее житие²⁹⁶ отмечает момент, когда святой, обходя «грады и мesty» Ростовской и Суздальской областей, увещевал неверных веровать в Бога

«и идѣже обрѣтаеть идолы, вся огно предающе».

Позднее, когда борьба с остатками язычества уступает место подвигам личного усовершенствования, на арене вместо идолов и их капищ появляется злой искунитель дьявол со своими соблазнами. Как раньше, так и в этот поздний период подлинные черты народных 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 демона²⁹⁷. 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 диакъ Иванъ Прокопiев хожаше по вся лѣта къ Илиѣ пророку на пустошь на рѣку Ухру на усть рѣки Ушломы къ рябинѣ на ильинскую пятницу. И изъ окрестныхъ весей священники прихожаху на той день и съ собою приношаху икону мученицы Парасковiи, нареченной Пятницы, и поюще молебны. А изо окрестныхъ волостей и из градовъ многи торговые и пахотные люди вѣру держажу мученицѣ Христовѣ Парасковѣ, нареченной Пятницѣ, на той день прихожаху, и молящеся мученицѣ Христовѣ Пятницѣ, и у рябины сквозѣ сучiе проимаху дѣти малые и юнаты. А инiи людiе и въ совершенном возрастѣ проимахуся...»²⁹⁸ XI

²⁹⁵ Памятники стар. русской литературы, IV, 8; см. *Ключевский*. 260; Житие составлено в XVI в.

²⁹⁶ Конец XV в., см. *Ключевский*. 24. Текст по изд. Православного собеседника, 1858, I, 439.

²⁹⁷ *Яхонтов*. Жития святых северных подвижников, 327; Журнал Министерства Народного Просвещения. Т. 117. С. 35, см. Житие Иоанна и Логина Яренских // Там же, 36.

²⁹⁸ 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

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 благодати²⁹⁹ нарисовал яркую картину побежденного язычества. Христианская вера, которая на пути своего победного шествия освобождает человечество «отъ многобожства идольскаго», дошла наконец «до нашего языка руськаго».

«И уже не идолослужителе зовемся, христианами ... и уже не капища съграждаемъ, но Христовы церкви зиждемъ, уже не закалаемъ бѣсомъ другъ друга, но Христоръ за ны закалаемъ бываетъ, и дробимъ въ жертву Богу и Отцу, и уже не жертвенна крове вкушающе погыбаемъ, но Христовы пречистыя крови вкушающе спасаемся».

Заблуждаясь «въ лъсти идольстѣй» и спотыкаясь «въ путехъ погыбели, 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 идолослуженія».

В толковой редакции того же Слова, по рукописи XVI в.³⁰⁰, встречаются следующие выражения:

«Уже бо не идоломъ зовем, но вышнему Творцу ... въпиемъ мы христиане... Нынѣ убо не идольскія храмы, ни капища съзиждаемъ, но (в ркп. не) церкви Божія зижемъ» XII.

Другой выдающийся церковный оратор, Кирилл Туровский (XII в.) в своем Слове «на Антипаску въ новую недѣлю»³⁰¹ красноречиво говорит об обновлении «твари», когда вся земля очищена Богом «от бѣсовскихъ сквернхъ»:

«оуже не нарекутся Богомъ стухия, ни солнце, ни огонь, ни источници, ни древеся; отселъ 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 не-

Соловецких, Журнал Министерства Народного Просвещения. Т. 117, ст. Щапова, 43; ср. Анчиков. Указ. соч., 278.

²⁹⁹ Пономарев. Памятники церковно-учительской литературы, I, 59; ср. Соболевский в Чтениях в Общ. Нестора Летописца 45.

³⁰⁰ Никольский в Сборнике Отделения русского языка и словесности. Т. 82. С. 53.

³⁰¹ Рукописи графа Уварова, II, 19; Пономарев. Памятники, I, 136.

бесныхъ силахъ, чего ради созданъ бысть человекъ на земли»³⁰², имеет еще более отвлеченный характер:

«Да сего ради велми завидить діаволь родоу человеческомуу и не останеть, прельщая человекѣки, и в тварь прельсти вѣровати, в солнце и в мѣсяцъ и въ звѣзды, а иныя в рѣки и въ источники и в древа польская и въ огонь и въ звѣри и въ иныя вещи многоразличныя, яже не възможно изрещи». XIII

В древнерусском Поучении въ третью недѣлю великаго поста, извлеченном из рукописи XIV в.³⁰³, автор восклицает:

«Видите, братье, любовь Божью, еже к намъ, яко не терпѣ насъ зрѣти пороботившихся бѣсоу, бездушнымъ коумиромъ требоу полагающа, тако бо бяхоу ослѣплена сердца ихъ дьяволомъ, да ови сыны своя жряхоуть 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»³⁰⁴, когда он говорит, что мученики «всю приносимую идолом оставиша кровъ», и влагает в их уста длинную тираду:

«того ради не поклоним капищемъ колѣну, пишет бо ся: бози, иж не сътвориша небеси, ни земля, тѣи да погибнут (Іер. 10 : 11) и съ несмыслеными человекѣки, работающими им, но живому Богу вѣроу поклонимся ... ни жрем бездушным идолом, идоли бо языкъ сребро і злато, дѣла руку человекѣскъ, николи ж бывше въ чювствѣ ... не служим бо твари пач Творца, не чтем огня, ни работаем солнцу, не даем требы горам, ни кладзем съ источники божіа славы, си бо вся на работу человекѣком Богомъ сътворена быша».

Перечислим здесь несколько единичных случаев, содержащих мелкие, отрывочные сведения о древнерусской религии.

В рассказе Палладія 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 словами³⁰⁵:

«Радуйся, учителю Вѣрахмановъ, сынъ божи, Поруна велика, царь Александръ, еже есть всѣмъ человекѣкомъ владыка, зоветъ есть тя».

В оригинале читаем: *υἱὸς Ἰεοῦ Διὸς* = *filius dei Iovis*. Замена классического бога Перуном скорее всего могла явиться на русской почве.

³⁰² Рукописи гр. Уварова, II, 122.

³⁰³ Статья *Петухова* в Сборнике Отделения русского языка и словесности Академии Наук, 82. С. 75, из рукописи XVI в.

³⁰⁴ *Никольский* в Сборнике Отделения русского языка и словесности Академии Наук, 82. С. 75, из рукописи XVI в.

³⁰⁵ *Истрин В.М.* Александрия русских редакций, тексты 114–115. Ср. прим. 211.

«Перуновъ дубъ» приводится в деловой бумаге 1302 г. как пограничный знак владений, которые подарены были князем Львом Даниловичем епископу Перемышля³⁰⁶.

На вопрос «колико есть небесь?» в сборнике XV в.³⁰⁷ дается ответ:

«Перунъ есть много».

Уже выше мы имели случай отметить одно место Беседы трех святителей, по которому Перунъ и Хорсь называются «громными ангелами»³⁰⁸:

«Два ангела громная есть, елленскій старецъ Перунъ и Хорсь Жидовинъ, два еста ангела молніина».

Ряд божеств перечисляется в Поучении духовным детям по списку Болотова³⁰⁹:

«Уклоняйся пред Богомъ невидимыхъ, молящихъ челоуѣкъ роду и роженіцам, Поревну и Аполовину и Мокоши и перегини, и всяким богомъ мерзкимъ требама 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 челоуѣка», 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»³¹⁰:

«Вдуновение бесмертное нестарѣюще единъ вдымаеть вседръжитель, иже единъ безсмертенъ и непогибающихъ творецъ, дуну бо ему (челоуѣку) на лице духъ жизни и бысть челоуѣкъ в душу живу, то ти не родъ, сѣдя на воздухъ, мечеть на землю груды, и в том ражаются дѣти, и паки аггъли вдымаеть душу или паки иному от челоуѣкъ или от аггелъ судъ Богъ предасть, сице бо нѣци 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 — судьбе дейст-

³⁰⁶ *Časopis českého museum* 1863, 154.

³⁰⁷ *Временник Общества Истории и Древностей Российских* XV, 91.

³⁰⁸ *Журнал Министерства Народного Просвещения*. Т. 117, Статья *Щанова*, 8; *Русский Филологический Вестник* 35, 234; *Православный собеседник* 1861, I, 252.

³⁰⁹ Архив историко-юридических сведений *Калачева*. II, I пол., статья *Срезневского*.

³¹⁰ *Гальковский*. 96; Архив *Калачева*. II, I пол. С. XXIII.

вительно проникли на русскую почву литературным путем с востока через посредство болгар. XIV

О «роде» встречается упоминание в Житии св. Трифона, по списку до-Макарьевской минеи³¹¹:

«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 Артеמידѣ, рекше роду і роже-ницѣ».

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 челоуѣка». В таком виде читается это место в Толстовском списке позднейшей переделки Моления XVII в.³¹² 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 фраза³¹³: «Ефрем Сиринь рече: люди бѣгають урода, Богъ пьяна челоуѣка». 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 отрывок³¹⁴:

«Съ робять первыя волосы стригуть и бабы каши варять на собраніе рожаницамъ».

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 посте³¹⁵, встречается следующее выражение о заботах ангела-хранителя:

³¹¹ Словарь Срезневского, родъ.

³¹² Слово Даниила Заточника, изд. И. А. Шляпкиным в Памятниках древней письменности, часть 81-я. С. 20–21; ср. Петухов Е. Русская литература. Древний период³ 87; Миндалев. Моление Даниила Заточника, 110.

³¹³ Слово Даниила Заточника, 76.

³¹⁴ Словарь Срезневского.

³¹⁵ Гальковский. 287–288, издано там же; отрывки изданы в Исторической Хрестоматии Буслаева. 498.

«Се ангелу хранителю неотходное сблюдение, сблюдаючи насъ от всякоя козни сотонины и от пакостныя качиции и от проклятыя бѣса хороможителя».

Мы не знаем, отражается ли в приведенных строках подлинное народное верование в Домового. В связи с этим мы должны признаться, что собиране подобногo 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 Повѣсть о бѣсноватой Соломоніи, попавшая в число чудес Прокопия Устюжского³¹⁶. В этой легенде все искусственно, кроме разве мысли о возможности сношения женщины с нечистой силой, воззрение, которое завоевывало себе популярность, по-видимому, под влиянием западно-европейского демонологического фольклора, в более позднюю эпоху³¹⁷, и одной детали: молния убивает водяных демонов, которыми исполнились «блато і озеро». XVI

Здесь же упомянем о бese полуденном, о котором говорится в апокрифических молитвах, например³¹⁸: «избави его от ужастн ... 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 полдень³¹⁹. XVII

В «Поученіи св. Панкратія о крещеніи обѣда и питіи въ первую недѣлю поста св. Апостол» упоминается об обы-

³¹⁶ Ключевский. Указ. соч., 343; Повесть издана в Пам. стар. русск. лит.

³¹⁷ 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 естъ найтяжшій. Летописи русск. лит. и древн. I, 149—150.

³¹⁸ Алмазов. Врачевальные молитвы, 107, XVI в., ср. 131, молитва дому, в немъ же лукавыи 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 рассыпающе; овогда же положеныи квасъ на състроение хлѣбомъ разливааху и ину многу пакость творяще бѣша. Чтения въ Обществѣ исторіи и древностей 1858, III, 11; Статья *Бодянского*; *Niederle. Život st. sl. II, I, 42.*

* полуденный демон / дух (лат.).

³¹⁹ *Brückner A. Mythologische Studien, Archiv für Sl. Phil. XIV, 188.*

чае 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 русским³²⁰.

«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 скomoroxов, 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 Жидята (XI в.)³²¹: Москолоудство вамъ, братие, нелѣпо имѣти. Слово «москолоудство», ср. «москолудъ», «москолудити», сопоставляют с греческим маскара³²². XIX

Из Толкования слов ап. Павла, по списку Изборника XIII в.³²³: «а иже дома сѣдиши, егда играютъ роусалия, ли скomorоси, ли пьяницѣ кличють ... или како сборище идольскихъ игрѣ, ты же въ тѣ часъ пребоуди дома».

Из поучения Златоустра «еже не преобидѣти церкви Божіа и святыхъ таинъ», восходящего к греческому оригиналу³²⁴:

«Аще ты позоветъ гудецъ или скомрахъ или инѣ кто таковыихъ, то со тщаніемъ течете и тамо болшую часть дне погубляете, оному единому внемлюще ... да убо о скомрасѣхъ и о русалияхъ, ни покрову надлежашу, многожды и дожду идушу терпите».

В Цвѣтнике второй половины XVII века встречается Повесть о Смоленских девицах, «како игры творили». В ночь перед днем рож-

³²⁰ 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.

³²¹ Пономарев. Памятники, I, 15.

³²² Niederle. Život st. Sl. I, I, 108.

³²³ Чтения в Общ. ист. и Древн. 1858, IV, статья Лагровского. С. 22; ср. Слово Ефрема о покаянии; Яковлев. 74–75; Буслаев. Историческая Хрестоматия, 530.

³²⁴ Малинин В. Исследование Златоустра, 207–209, параллельно приводится греческий оригинал, отрывок из Златоуста; Востоков. Словарь, см. слово русалия.

дения 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!³²⁵

Из Сказания Петра недостойнаго о постѣ и о молитвѣ³²⁶ по списку XII–XIII вв.: по съшьствии Святаго Духа, рекше по роусалихъ. XX

Из Устава о постахъ по списку XIV в.³²⁷:

«в великіи пос... от мяснаго заговеніа и до радуници ... и не мытися от верьбныхъ пятницы до радуници ... блуда бѣгнате и до радуници, тои бо въскресеніа Господня день единъ и вся недѣля».

В одних списках Заповѣди ко исповѣдающимся сыномъ и дщерець читаем вместо Троицкой недели — Русальная неделя³²⁸.

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 ничтожные результаты, не оправдывающие потраченного труда: голословные 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 имеется в нашем распоряжении.

Из Изборника Святослава³²⁹:

«Егда бо ти дѣтищъ болить, то ты чародѣиць иштеши и облишь-ная писанія на выа дѣтьмъ налагаеши».

Из Измарагдовского Слова Иоанна Златоуста о злыхъ женахъ³³⁰: «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 злобе³³¹:

³²⁵ Буслаев. Исторические Очерки, II, 14, Журнал Министерства Народного Просвещения 1894, II, 318 (Веселовский).

³²⁶ Гальковский. 152.

³²⁷ Смирнов. Материалы, 186.

³²⁸ Смирнов. 112. Собирали древнерусских сведений об играх, увеселениях и представлениях скоморохов занимались авторы специальных исследований. Назовем наиболее важный труд — Разыскания в области русского духовного стиха А. Н. Веселовского, VII, Румынские, славянские и греческие коляды. Ср. кроме того: Фаминцын А. Скоморохи на Руси; Гальковский. 186.

³²⁹ Смирнов. Бабы богомерзкие, 229.

³³⁰ Пономарев. Памятники III, 124.

³³¹ Пам. стар. русск. лит. II, 463, ср. Забелин. Опыты изучения русских древностей, I, 167.

«Слыши, сыне мой, про обавницу и еретицу: Издѣтська начнетъ у проклятыхъ бабъ обавничества навикать и еретичества іскать і вопрошати будетъ многихъ, како бѣ еі замужъ выйтити и какъ бы еі мужа обавити на первомъ ложе і в первой бане. И възыщетъ обавниковъ и обавницъ і волшебствъ сатанинскихъ, и надѣствою будетъ шепты ухищряти і под нозе подсыпати і в возглавие і в постелю въшивати і в порты рѣзаючи і над чѣломъ вѣтыкаючи і всякия прилучившиися к тому промышляти и корениемъ и травами примѣшати і всѣмъ над мужемъ чаруетъ, сердце его выссетъ, тѣло изсушитъ, ... і тако его возненавидитъ, юныхъ же возлюбитъ, умершвляюще зелие сыщеть».

Из Азбуковников³³²: волхвы и чародеи

«в различныхъ ихъ мнимыхъ заговорныхъ молитвахъ пишутъ иностранною рѣчью бѣсовская имена, тако же творять, и надъ яствою и надъ питіемъ, шепчюще призывають та злая имена и дають ту ядь и питіе болнымъ вкушати, овѣмъ же съ тѣми злыми имени наюзы на персѣхъ дають носить и многихъ простыя чади душа тако в погибель вводятъ. Мнози отъ чловѣкъ приходяще къ волхвамъ и чародѣямъ и приемлють отъ нихъ нѣкая бѣсовская наюзы и носятъ ихъ на себѣ ... Иная бѣсовская имена призывающе волхвы и чародѣи надъ ѣствами и питіемъ, и та дающе нѣкимъ 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 церкви³³³. Не почерпая новых нравственных пороков из жизни и «не выпускаая из имевшихся и перешедших из греческих оригиналов тех, которые отжили свое время»³³⁴, 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-философу³³⁵. Оно имеет литературную связь с

³³² Чтения в Обществе Ист. и Древн., 1858, IV, ст. *Лавровского*, 54; Журнал Министерства Народного Просвещения. Т. 117; статья *Щапова*, 71; Архив *Калачева*, I, ст. *Буслаева*, 2.

³³³ Ср. *Гальковский*. I, 370.

³³⁴ *Петухов*. Серапион Владимирский. 48.

³³⁵ *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.

житием Василия Нового³³⁶. Одно из мытарств обнимает волхвованіе, потворы, другое — всякую ересь:

«иже вѣруют в стрѣчу и в чохъ і в полазъ і во птичей грай и в ворожбу і еже басни бають и в гусли гудуть».

В Слово отъ св. Евангелія³³⁷, сходном с «Притчей и заповѣдями Господними»³³⁸, грехи делятся на телесные и душевные. К первым относятся:

«чародѣства, потвори, волшьба, наужи, идолослужение, трѣбы идоломъ и бесомъ».

В числе душевных грехов упоминаются³³⁹:

«учитися острономии (вар. астрологiи), и вѣровати в метание и въ лживая писания и въ елинскыя книги (вар. кощуны), въ баснотворья и въ устряцю и в мокошь (вар. кошь) и въ сносудецъ (вар. сновидѣнія), птиции чарове, въ громникъ и в колядникъ и въ весь мартолои проклятыи, 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 Измарагде³⁴⁰: «идоломоленіе, чаротвореніе, наузоношеніе, волхвованіе, вѣрованіе въ стрѣчу, въ чехъ, въ полазъ и въ птичій грай ... плясаніе беззаконная и всякыя игры бѣсовскыя, басни же и кощуны елинскыя и всяко беззаконіе».

«Слово нѣкоего христолюбца и наказаніе отца духовнаго»³⁴¹ представляет следующий любопытный перечень остатков язычества:

«идоломоленіе, чаротвореніе, наузы, волхвованіе, ворожа, кукусы, рожаничную трапезу, моленіе корованное, повѣданнаа вамъ, оканнаа желенѣя и караніа сътвориша, в пирехъ плясаніа и всякіа игры и кощуны и басни».

Между пороками, воспрещенными в Слове о постѣ о велицѣмъ и о Петровѣ говѣнни і о Филиповѣ³⁴², по рукописи XIV в., упоминаются: чародѣство, волхвованье, наузыношение, кощуны, бѣсовскыя пѣс[ни], плясанье, бубны, сопѣли, гусли, пискове, игранья неподобныя, русалья.

³³⁶ Веселовский. Там же.

³³⁷ Слово напечатано Тихоураховым в Летописи русской литературы IV, 105.

³³⁸ Гальковский, II, 273.

³³⁹ Ср. Архив историко-юридических сведений II. Кн. I. С. XXVI, и индекс запрещенных книг.

³⁴⁰ Яковлев. К лит. истории древнерусских сборников, 60; там же отмечена неуместность вставки.

³⁴¹ Напечатано по сп. XVI в. Никольским в Сборнике Отделения русского языка и словесности Академии Наук, 82, 108.

³⁴² Гальковский. 232; сочинение русское; ср. Булаев. Истор. Хрестом., 503.

По Измарагдовской редакции «Слова св. отец о посте»³⁴³ перечень пороков имеет несколько иной вид:

наузъношеніе, кощюны, идольслуженіе, моленія кладезнаа и рѣчнаа, пѣсни бѣсовскыя ... игранья бѣсовскыя.

Приведем еще исчисление грехов по «Уставу людем о велице м постѣ», вошедшему в Дубенский сборник правил XVI в.³⁴⁴: «грѣх ест в стрячю вѣровати ... чеху вѣровати ... сонъ толковавши ... пророчествовати добро или зло ... плясати в русалиах ... пити поганьство или скверно что с бѣсомолители ... носити наузь 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»³⁴⁵ и его переписку с царем Иоанном Грозным³⁴⁶. Для характеристики эпохи ценны юридические дела³⁴⁷. Они показывают, что вера в колдовство и «порчу» распространяется повсюду, ею заражаются все слои населения. Возникают процессы над ведьмами. 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.³⁴⁸ XXI

³⁴³ *Пономарев*. Памятники III, 57; *Яковлев*. Указ. соч., 139; Православный собор 1858, I, 138; *Гальковский*. 141.

³⁴⁴ *Срезневский*. Сведения и заметки, II, 312.

³⁴⁵ Сочинения князя Курбского I, Русская историческая библиотека XXXI, 160, 260–261, 277, 291–292, 315.

³⁴⁶ Сочинения Курбского 132, 156, ср. письмо царя к Курбскому. Там же, 60.

³⁴⁷ Ср. Акты исторические I, № 130; Акты археографической экспедиции I, № 284.

³⁴⁸ *Антонович* в Трудах этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край; *Есипов*. Раскольничьи дела XVII ст., и там же, Колдовство в XVII и XVIII ст. (Древняя и Новая Россия 1878, Т. 3); *Ефименко*. Суд над ведьмами (Киевская Старина 1883, VII); *Змеев*. Бывшее врачебной России; *Новомбергский*. Колдовство в Московской Руси. Там же. Черты врачебной практики в Московской Руси; *Забелин*. Домашний быт русских цариц. Там же; Сыские 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 общ. Ист. и Древн. 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 водою и железом. Ср. *Владимирский-Буданов*. Хрестоматия по истории русского права³ 41, 68 сл.

Свидетельства иностранных писателей

Византийский историк Прокопий Кесарийский (*Prokopios von Caesarer* {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, составивших некогда единое племя между собой (*liber III, cap. 14*)³⁴⁹:

«Unum enim deum, fulguris effectorem, dominum huius universitatis solum agnoscunt, eique boves et cuiusque generis hostias immolant. 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 victimam pro salvo capite mactaturos: elapsi periculo, quod promiserere 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*.

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 славян³⁵⁰. 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

³⁴⁹ Corpus scriptorum historiae Byzantinae, pars II. *Procopius*. Vol. II, Bonnae 1833, S. 334; см. также *Safarik*. Славянские древности (Перевод Бодянского) II, III, Приложение 36; О Прокопии см.: *Dahn*. Prokopios von Caesarea.

* «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.).

³⁵⁰ *Шахматов*. Древнейшие судьбы русского племени (1919). С. 11.

трактата «Стратегикон» (Strategikon, последняя четверть VI в.), рассказывая о нравах славян и антов, говорит м.пр.³⁵¹:

«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 solitariam⁴». II

Сведения Маврикия, знавшего не только славян южных, но и дунайских, основаны частью на собственных наблюдениях, частью на литературных данных³⁵². Приведенное место Стратегикона повторяется в аналогичном сочинении императора Льва Философа (царствовал 886–911)³⁵³. Добавим, что «Тактика» последнего большей частью представляет из себя перифраз Маврикия «Стратегикона»³⁵⁴.

Мы пропускаем свидетельство Феофилакта Симокатты, помещенное в его Истории (ок. 620) царствования Маврикия и касающееся празднования поминок по покойнике среди какого-то варварского племени в земле славян около Дуная³⁵⁵, потому что мы не знаем, о какой народности идет речь в данном рассказе³⁵⁶. III

Император Константин Багрянородный (Konstantinos Porphyrogenetos, 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 «руссов, отправляющихся на однодревках из Руси в Константинополь»³⁵⁷. Описав маршрут руссов по Днепру до переправы у Крария, автор рассказывает о религиозных обрядах, которые руссы совершают около указанного места:

«Nos autem transmisso loco, ad S. Gregorii insulam appellunt, ubi propter ingentem quercum sacrificia obeunt viventesque aves immolant. Circum autem sagittas de-

³⁵¹ Šafařík. Славянские древности, перевод Бодянского. Т. II. Кн. 3-я, 41, см. Arriani Tactica et Mauricii Artis militaris libri duodecim, Upsaliae 1664, p. 273 (lib. XI, cap. V).

⁴ «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.).

³⁵² Макушев В. Сказания иностранцев о быте и нравах славян, 15.

³⁵³ Tactica, изданная у Migne I.P. Patrologiae cursus completus. Series graeca posterior. Т. 107, стлб. 669; см. Шафарик. Там же. С. 49.

³⁵⁴ Макушев. Указ. соч. 21.

³⁵⁵ См. Котляревский А.А. Сочинения III, 44.

³⁵⁶ Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Theophylactus Simocatta. Historiarum liber VI, cap. 9, p. 259, см. Stritter. Memoriae populorum II, 61.

³⁵⁷ Русский перевод в Чтениях Общ. Ист. и Др. 1899, I, 70, Corpus script. Hist. Byz. Const. Porphyrogenetos vol. III, 74.

figunt, 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 Ρως, славян или норманнов? Описанный императором образ жизни руссов, собирающих дань среди покоренных ими славянских племен и предпринимających 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 норманнов. *Heimskringla* свидетельствует, что этому божеству приносили в жертву хлеба и мясо³⁵⁸. Дитмар (*Thietmar*) упоминает о жертвенных петухах у датских норманнов³⁵⁹. 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 Селинь» (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

* «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.).

³⁵⁸ См. *Погодин М.* Исследования, замечания и лекции о русской истории III, 321, Прим.; *Гедеонов.* Варяги и Русь, II, Прим. 285.

³⁵⁹ *Kunik E.* Die Berufung der schwedischen Rodzen II, 455, Anm.

(Skythen), тавроскифы (Tauroskythen) и руссы. Относительно тавроскифов он в одном месте дает следующее объяснение: «*Tauroscythas, quos vulgaris Lingua Russos nominare consuevit*»³⁶⁰*. 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 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 (cap. 8), приводя зажигательную речь Святослава о непобедимости русского оружия и о позоре бегства, Лев пишет: «*Meroratur illud quoque de Tauroscythis, eos nunquam usque ad hanc 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 interfectoribus apud inferos servire. Quem famulatum verentes, Tauroscythae, potius quam percussoribus suis ministrent, rei remedium voluntaria morte quaerunt*»***. VI.

³⁶⁰ Corpus script. hist. Byz., pars XI, Les Diaconus, p. 63, liber IV, cap. 6.

* Тавроскифы, которых на народном языке он обычно называл руссами (лат.).

** «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 языческому обычаю; 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.).

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. Сюзюмов³⁶¹, 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 факты³⁶². 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 найти их у своего предшественника Агафия, которому он вообще рабски подражал, или у какого-либо другого историка³⁶³. Цифровые данные не заслуживают доверия. Порою даже виденные автором события оказываются совершенно перепутанными. Исторические отступления о более древних событиях, обыкновенно отмеченные выражением *ἀεγεται*, почерпнуты из исторической и схоластической литературы³⁶⁴. Особенно сомнительными представляются бытовые подробности, сообщаемые Львом. Например, наружность Святослава описана чертами, навеянными чтением Приска, описывающего наружность Аттилы³⁶⁵. 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 Ахиллеса³⁶⁶. 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

³⁶¹ Статья М. Сюзюмова об источниках Льва Дякона и Скилицы в Византийском Обозрении, 1916, I, 106–166.

³⁶² Ibidem. С. 158.

³⁶³ Ibidem. С. 144.

³⁶⁴ Ibidem. С. 145, 120.

³⁶⁵ Ibidem. С. 144.

³⁶⁶ Ibidem. С. 166.

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 сожигать 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 сожигать мертвых совместно с живыми членами семьи и свиты (*Gefolge*)⁵ 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 заключению, что среди участников Святославова похода даже преобладал славянский национальный элемент. Поэтому обычай сожигать 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 века, 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 свое-

⁵ Более точный перевод: дружины (*ред.*).

му 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 годах к Волжским болгарам в качестве посла от халифа Муктадира (al Muktadir)³⁶⁷. 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 болгар, 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 показанием пользовались для своих це-

³⁶⁷ Гаркави А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских, 82 и след.; Frähn. Ibn Fozlans und anderer Araber Berichte über die Russen älterer Zeit.

лей сторонники двух противоположных теорий происхождения Руси: норманнисты находили в нем черты, поразительно напоминающие древнескандинавский быт³⁶⁸, их противники, приверженцы славянской теории, приводили не менее убедительные параллели из быта древних славян, преимущественно западных³⁶⁹. 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 Волге³⁷⁰. Автор готов вычеркнуть рассказ Ибн-Фадлана из числа тех «описаний», которые должны служить для определения бытовых черт русского народа³⁷¹. 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 недостоверность³⁷². С другой стороны, стали указывать на недостаточность предварительной критики. Вспомнив о забытой стороне вопроса, стали настаивать на необходимости историко-литературного изучения «Записки»³⁷³. Настаивая на этом, бар. Розен приводит ряд выражений, характеризующих литературные 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

³⁶⁸ *Krug*. Forschungen in der älteren 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 grundläggning genom skandinaverna (russ. Übers. in «Чтения» 1891).

³⁶⁹ *Гедеев*. 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 след.

³⁷⁰ Журнал Министерства Народного Просвещения, 1881, авг., 281–315.

³⁷¹ Там же. С. 315.

³⁷² 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 след.

³⁷³ Бар. Розен в Записках Восточного Отделения Русского Археологического Общества XV, 1902–3.

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 «русов» несколько преувеличены, перепутаны и прямо-таки фантастичны. В передаче пылкого араба реальные черты могли подвергнуться смешению и искажению. В рассказ о том, что он действительно видел и слышал у «русов», 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 «русов». Их бытовые черты не являются типичными для славян. Не вдаваясь в обсуждение вопроса о национальности «русов», 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, оружие³⁷⁴; примитивные деревянные изображения богов в виде столбов с человеческим лицом; наконец, высокий рост «русов», приезжающих в Итиль на кораблях в качестве торговцев³⁷⁵. О восточном же происхождении «русов» 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

³⁷⁴ Ср. находимые в разрытых скандинавских курганах остатки древних могил: остов 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 норманкой, которую сопровождала ее рабыня. *Olrik Axel*. Nordisk Aandsliv i Vikingetid. S. 11, ср. *Weinhold*, Altnordisches Leben 249, 377; *Montelius*. Kulturgeschichte Schwedens, и статью того же автора в Svenska Fornminnesföreningens Tidskrift VI, VII.

³⁷⁵ 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.

В сочинениях Масуди (Mas'ûdi), 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 числе славян и руссов. Мы пользуемся французским переводом Шармой (Char moy)³⁷⁶:

«Они живут в одной из двух половин этого города и сожигают своих мертвецов с их вьючным скотом, оружием и украшениями. Когда умирает мужчина, то сожигается с ним жена его живою, если же умирает женщина, то муж не сожигается; 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), сожигающего себя «на огне, когда умирает у них царь или глава», автор ссылается на вышеприведенное показание о хазарских славянах и «руссах»³⁷⁷.

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, Болгарией (Дунайской) и Италией. Гораздо неопределеннее этнографическое значение Масудиевых «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

³⁷⁶ 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^e Série, Sciences politiques, histoire et philologie, Tome II, 1834, P. 317). Ср. Гаркави. 129, 119; Marquart. Osteuropäische und ostasiatische Sreifzüge 502.

³⁷⁷ Гаркави. 136–137; Marquart. 102.

по побережью 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?³⁷⁸

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 доверия³⁷⁹. Возможно, 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, лишенные исторической достоверности. Критики называют его несерьезным, «праздношатающимся по миру», который, поспешно обрабатывая свой материал, зачастую неверно комбинировал разные известия, заимствованные из самых разнообразных источников³⁸⁰.

«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 Маркарт³⁸¹.

Сообщение о славянах и русских, представляющее собой компиляцию из различных источников, частично имеющих разное время возникновения³⁸², нуждается поэтому в подробном критическом анализе, прежде чем делать из него мифологические заключения.

³⁷⁸ 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.

³⁷⁹ Ср. комментарий *Гаркави*. С. 160.

³⁸⁰ *Marquart*. S. XXXIV–XXXV.

³⁸¹ *Marquart*. 155.

³⁸² *Marquart*. 144, 148.

В одной из глав «Золотых лугов» («*der Goldwäschereien*») Масуди подробно описывает священные здания славян и находящиеся в них изображения божеств³⁸³. 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 Востока³⁸⁴, мы не находим нужным дать ему место в настоящем обзоре.

Ибн Росте (Ibn Rosteh), автор сочинения «Книга драгоценных сокровищ» («*Buch der kostbaren Edelsteine*», ок. 930 г.), сообщает следующие сведения о религии «славян» и «руссов»³⁸⁵:

«(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 перекладины 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 сожигании 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».

³⁸³ Гаркави. 139, ср. *Charmony*. а.а.О.

³⁸⁴ Гаркави. 172 и след.

³⁸⁵ Гаркави. 260 и след.; Хвольсон. Известия о хозарах, бургасах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах Абу-али Ахмеда Бен Омар Ибн-Даства 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 (первой половины IX в.). Рассказ о славянах восходит к этим старым источникам. Он составлен на основании устных преданий; его автор никогда не был в краю славян³⁸⁶. С другой стороны, отмечены точки соприкосновения с Запиской Ибн Фадлана, указывающие на зависимость показаний Ибн Росте от последней³⁸⁷. 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 последних³⁸⁸. Догадки же о национальности «руссов» все еще составляют предмет споров между норманистами 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 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 ко-

³⁸⁶ Marquart. 466, 502.

³⁸⁷ Гаркави. 261, 265, 267, 269–270.

³⁸⁸ Хвольсон. 144–145; мнение Куника, приведенное Котляревским — Соч., III, 55.

личество³⁸⁹, указание на то, что «русы» 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 «русов» с этими животными, плохо вяжется с сообщением о непривычке при обращении с конями. Эти противоречия позволяют сомневаться в племенном единстве описываемых «русов». 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 нападений совершаются непременно на кораблях. Но относится ли сожигание жертвоприношений к норманнам или к тому неизвестному народу, который Ибн Росте также выдает за «русов», мы не знаем. Напомним все же при этом, что институт жрецов и подобные описанным Ибн Росте жертвенные обычаи были известны на скандинавском севере³⁹⁰. С другой стороны, бросается в глаза сходство с показанием Ибн Фадлана о человеческих жертвоприношениях у волжских болгар: «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»³⁹¹. 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 «русов», трудно сказать. Можно только напомнить, что заключение в могилу живой жены вместе с покойником не является типичным для норманнов³⁹². 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 народа³⁹³:

«Русы сожигают своих покойников, а с их богатыми сожигаются девушки по их доброй воле».

Определить национальность описываемых здесь «русов» нет никакой возможности. Данное племенное название употребляется автором

³⁸⁹ Гаркави. 268; Томсен. Там же.

³⁹⁰ Томсен. 46.

³⁹¹ Гаркави. 91.

³⁹² Томсен. 47.

³⁹³ Гаркави. 276.

в самом широком смысле слова³⁹⁴; 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 восточными болгарами 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.³⁹⁵, и в труде его продолжателя Ибн Хаукаля (ibn Chaukal) «Книге путей и государств», написанной ок. 977 г. и составляющей дополнительную переработку сочинений Аль-Балхи и Истахри³⁹⁶.

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 Länder»), сообщает о погребальных обычаях славян. Свои сведения ал-Бекри заимствовал из сочинений Масуди и из того источника, которым пользовался Ибн Росте (Джайхани)³⁹⁷. Приведем его сообщение на основании русского перевода³⁹⁸.

Масуди говорит: «И распадаются славяне на многие племена... Племя, о котором мы сказали, что оно называется Smln (=Srbn), сожигает себя в огне, когда глава племени умрет. И сожигают также своих лошадей. И у них обычаи, подобные обычаям индийцев. Они граничат с востоком и далеки от запада. И они радуются и веселятся при сожигании умершего и утверждают, что их радость и их веселье происходят от того, что его (покойника) господь сжалился над ним (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 сожигают, 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 неизвестно-

³⁹⁴ Томсен. 34.

³⁹⁵ Гаркави. 193.

³⁹⁶ Гаркави. 214 и след.

³⁹⁷ Бар. Розен. Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах, в XXXII томе Записок Императорской Академии Наук; ср. Вестберг. Комментарии на записку Ибрагима Ибн-Якуба о славянах; Marquart. XXXI, 28.

³⁹⁸ Розен. Известия Ал-Бекри.

го персидского географа конца X в.³⁹⁹. Последний говорит о славянах⁴⁰⁰:

«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) в географическом сочинении, написанном в 1275 г.⁴⁰¹. Говоря о религии славян, он ссылается на Масуди. Приведем его свидетельство по Charmoy:

«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»*.

В другом месте, приводя слова Абу Хамида Андалузского, который посетил волжских болгар в XII в.⁴⁰², 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 огнепоклонство⁴⁰³.

³⁹⁹ Marquart. XXX след.; *Gurdezi* издан Бартольдом в Записках Императорской Академии Наук, VIII серия. Т. I, № 4. Персидский географ издан Туманским в Записках Восточного отделения Императорского Русского Археологического Общества X, 1896.

⁴⁰⁰ Издание Туманского. С. 135–136.

⁴⁰¹ Charmoy (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» (*франц.*).

⁴⁰² 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» (*франц.*).

⁴⁰³ Хвольсон. 133.

Приведем в этой связи еще свидетельства Ибрахим Васьиф Шаха (Ibrahim Veşif Schach)⁴⁰⁴ (ум. в 1225) и позднего (XVI в.) автора географических таблиц⁴⁰⁵. 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 païennes (mages) et ils se brûlent eux-mêmes»*.

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. 1392), который говорит в своей космографии⁴⁰⁶:

«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 vézir, 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 995–1000) 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 устной традиции исландскими авторами⁴⁰⁷. Сага, на-

⁴⁰⁴ Charmoy. 325.

⁴⁰⁵ Charmoy. 359.

* «Одни являются христианами, другие исповедуют язычество (или волхование) и поклоняются солнцу. Большая часть этих племен — язычники (волхвы) и сами подвергают себя сожжению» (франц.).

** «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» (франц.).

⁴⁰⁶ 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 продвинулись к северу и приблизились к океану. Они сжигают тела своих королей после смерти этих последних и сжигают вместе с ним и рабов обою пола, их жен, и всех лиц, состоявших на службе этих правителей, вроде секретаря, визиря, фаворита (сотрапезника) и врача» (франц.).

⁴⁰⁷ Paul. Grundriss der germ. Philologie I¹ 126 статья Mogk'a; Jónsson F. Den oldnorske og oldislandske Litteraturs Historie. T. II. Ч. I, 400.

писанная исландским монахом Гуннлаугом (ум. ок. 1218–1219 г.), «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 мифолога⁴⁰⁸:

«*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 tum praedixit, si quod periculosum bellum regi aut regiis 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... 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 offerebat; 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 habent rei ullius intelligen-*

⁴⁰⁸ Antiquités Russes, d'après les monuments historiques des Islandais et des anciens Scandinaves I, 394 и след.

tiam; 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, tum 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): Tum 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 nequeant loco moveri, 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 Гуннихильд пришли к власти в Норвегии, царством Городов правил царь по имени Валдамар; его жену звали Аллогия, <она была> расудительна 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 Валдамир 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 несколько не боюсь, ибо они не говорят, не видят, не слышат, не понимают ничего; природа же их

Сказание другого исландца, монаха Олда, современника Гуннлауга (время написания — 1170–1180 годы), немногим отличается от предыдущей саги⁴⁰⁹. Кроме этих двух версий известна еще одна версия саги, которая дошла до нас в так наз. *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 содержания⁴¹⁰. 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 illum ab ea re non potuit revocare*». Олав, который «никогда не хотел посещать капище (*j hof koma*)» 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 христианству⁴¹¹. 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,

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.*).

⁴⁰⁹ *Antiquités russes* I, 414 и след.; см. *Jónsson*. Указ. соч., 394 и след.

⁴¹⁰ *Antiquités russes* I, 394, прим. и след.; *Flateyjarbok*. Christiania 1860, I, Fornmannasögur.

⁴¹¹ *Jónsson*. Указ. соч. 400 и след., *Mogk*. Указ. соч. С. 117.

ознакомившись 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 достоверности⁴¹². Что же касается описания русских бытовых явлений, в частности, язычества, то оно может иметь реальную подкладку. При частых сношениях с Гардарикой, 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 жидутся на исторических фактах, и какие, наоборот, являются домыслом составителей саг.

Польский священник в Луцке Ян Малецкий [Ján 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 «пруссос, ливов и других соседних племен». Небольшое сообщение Малецкого вызвало заслуженный интерес. Появившись в печати, «*Libellus de sacrificiis et idolatria veterum Borussiae, Livonum aliarumque vicinarum gentium*» издавался и перепечатывался несколько раз⁴¹³. 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 audivi*), исследователи все же склонны думать, что в его руках были и литературные источники⁴¹⁴. Во всяком случае, рассказ о литовско-пруссских 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 Малецкого⁴¹⁵:

⁴¹² Jónsson. Указ. соч.

⁴¹³ 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).

⁴¹⁴ Mannhardt. Указ. соч., 27; Мержинский // Труды III Археологического съезда. Т. II, 174.

⁴¹⁵ Republica Moscoviae et urbes, ed. Boxhosn-Zverius 164, Scriptores rerum Livonicarum II, 389.

«Similiter quando jam segetes sunt maturae, rustici in agris ad sacrificium congregantur, quod lingua Ruthenica Zazinok vocatur, id est, initium messis. Hoc sacro peracto, unus e multitudine electus, messem auspicatur, manipulo demesso, quem domum adfert. Postridie omnes, primo illius domestici, deinde caeteri quicumque volunt, messem 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 vero hi spiritus alicubi habitare ac nutrirī 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 Patimpum 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 a rusticanis: defunctorum cadavera vestibus et calceis induuntur et erecta locantur super sellam, cui assidentes illorum propinqui perpotant 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 krasznie 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 obequitant, quo cadaver vehitur, eductisque gladiis verberant auras, vociferantes: Gey geythe begaythe peckolle, id est, aufugite, vos daemones, in infernum. Qui funus mortuo faciunt, nummos pro-

jiciunt 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 vven, nu vven, 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 Рутенов 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, изъявляя благодарность, что на языке Рутенов называется «Ожинок», то есть окончание жатвы.

Они также поклоняются видимым <для глаз> духам, которые называются на языке рутенов «Колки» (вар. «Колтки»), по-гречески «коболи», по-немецки «кобольды». Они верят, что эти духи обитают в потаенных местах жилищ или в поленищах; 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 Рутенов; призывая души предков, они льют воск в воду и из знаков или изображений, получающихся после вливания <воска>, рассказывают и предвозвещают, о чем бы их ни просили.

На похоронах у крестьян сохраняется такой обычай: тела умерших одевают в платье и башмаки и сажают, выпрямив их, на стулья; сидящие возле покойника родственники обильно пьют и едят: когда выпита брага, начинается похоронный плач, который звучит на языке Рутенов так: «Ha le le, le le, u procz ty mene umarl, ij za tij nie miel szto yesty albo pity? u procz ty umarl. Ha le le, le le, ij za nie miel krasznie mladzice? ii procz tii umarl». То есть: «Увы, увy мне, почему ты умер?

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 удовлетворительно⁴¹⁶. Обряд, по сведениям Юцевича (Jucewicz), существовал на Литве еще недавно. Слово *Burty*, которое Менесциус считает русским, взято из литовского лексикона, ср. лит. *Burb...*⁴¹⁷. Ошибается автор и насчет происхождения слова *Coltku*. Оно встречается в форме *koltki* у вен-

Не хватало ли тебе еды и питья? Почему же ты умер? Увы, увя, 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?»

После оплакивания усопшему дают подарки, а именно: женщине — нитки с иглой, 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: «*Geu geythe begaythe pecklolle*», то есть «убегайте, демоны, в преисподнюю». Когда усопшего погребают, в могилу кидают монеты, словно прощаются 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 венком, выгоняя души усопших с пылью, словно блох, и просит их покинуть дом такими словами: «*kiely, piły, ducisse, nu vven, nu vven*», 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.*).

⁴¹⁶ Ср. попытки *Мержинского*. Указ. соч., 183, и *Юцевича*. *Litwa pod względem starożytnych zabytków* 288; *Котляревский*. 151; *Теобольд*. Литовско-языческие очерки 103.

6 В рукописи фраза не закончена. В немецкой рукописи (с. 303) и в книге (FFC № 43, S. 351) она заканчивается так: «ср. лит. *būrtas* „Loos“, *burta* „Zauberei“, *burtōjis* „Wahrsager“. Лит. *būrtas* 'жребий', *būrtai* 'ворожба, чары, колдовство', *būrti* 'гадать, ворожить, колдовать'».

⁴¹⁷ 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*. *Lit-tauisch-deutsches Wörterbuch*; *Nesselmann*. *Wörterbuch der litt. Sprache*.

дов 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»⁴¹⁸. Слово *koltek*, кажется, известно также и полякам⁴¹⁹. Связь со словом *kobold* позже доказали и лингвисты⁴²⁰. Отразилась 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 *zazipok* и *ozipok* («зажинки», «ожинки»), а также плачи относятся к белорусам, у которых соответствующие обычаи известны до сих пор.

Эпистола *Menecius'*а 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.⁴²¹. Самостоятельная часть этой книги, написанная на основании сведений, собранных в 1570-х годах ревизором Жмудской земли Ласковским⁴²², представляет из себя пестрый каталог жмудских богов и духов, часть которых, по мнению ученых⁴²³, выдумана Ласицким или его рассказчиком.

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*»⁷. *Kaukue*, которым соответствуют у Преториуса⁴²⁴ *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*, *vbosshе*, которое упоминает-

⁴¹⁸ Живая старина. 1890. II, 58.

⁴¹⁹ *Archiv für Religionswissenschaft*. 1900. 188.

⁴²⁰ *Ibidem*.

⁴²¹ *Mannhardt*. 24–25.

⁴²² *Mannhardt*. 30 ff., vgl. Mierzinski, a. a. O.

⁴²³ *Mierziński*. a. a. O.

7 «его русские прозывают Зосимой» (*лат.*).

⁴²⁴ *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.*).

ся в проповедях XV в.⁴²⁵. Было ли слово с одинаковым значением известно и восточным славянам, мы не знаем. В современном украинском языке убож обозначает «бедняки»⁴²⁶, ср. общерусское убогий «бедный», древнерусское убогыи — «бедный». На значение «мертвый» содержится намек только в сочетании «убогий дом», которым у великоруссов 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»⁴²⁷. Для развития значения «бедный — умерший», мы имеем любопытную параллель в словах того же корня небогыи «бедный» и небожьчикъ «покойник». XVII

[«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 народа⁴²⁸. 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 moriame 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.
 – Quinctiam mos est, morientum pascere Manes,
 Portari tepidos ad monumenta cibos.

⁴²⁵ Brückner A. Mythologische Studien, Archiv f. sl. Phil. XIV, 186; *Niederle. Život st. sl. II, I, 42.*

⁴²⁶ Wörterbuch *Hrinčenko's s.v.*

⁴²⁷ *Dal's. Wörterb. s.v.*

⁴²⁸ *Koŭljarevskij. Сочинения III, 154, vgl. Киевская Старина 1904, XII, 148 und Storoženko. Польско-латинский поэт Севастьян-Фабиан Кленович (Киевские Университетские Известия 1881).*

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*.

Из этого художественного описания украинской народной жизни второй половины XVI века заслуживает внимания плач наемной 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 западно-европейских путешественников, начиная с XVI века, 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 относящийся сюда материал. То, что мы у

* Когда из уст вылетает последнее дыхание души, Жизненное тепло покидает охладевшие члены. Вскоре старуха <плакальщица> повторяет жалобы, обученные вознаграждением,

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 <подчинится> 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.).

иностранцев нашли, относится почти исключительно к обычаям, связанным с покойниками, и народным праздникам.

Начнем с «Записок неизвестного англичанина», служившего зиму 1557–1558 годов при царском дворе в Москве. Он дает краткое описание русских похоронных обычаев⁴²⁹. 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. 1668⁴³⁰ XIX.

Упомянув о сорокадневных поминках в честь обыкновенных мертвых, автор рассказывает о том, как в Москве хоронили мертвых простого звания⁴³¹:

«*Ad vulgus hominum sepeliendum magnam conficiunt fossam, in eamque uti quisque moritur absque ceremoniis nulla terra superinjecta imponunt. Post menses tres aut quatuor domunculam ibidem extruunt et exequias defunctis, multo propinquorum et vicinorum, qui omnes accurrunt, planctu et ejulatu celebrant, riteque sepeliunt. Haec ceremoniae quotannis ter observantur. Quamvis ex mortuorum cadaveribus foetor maximus oriatur, magnam tamen hominum multitudinem ad ejusmodi parentalia accurrere videas; quibus absolutis, ut moeroris sui obliviscantur, in vicina taberna potationibus indulgent*»*.

⁴²⁹ *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.

⁴³⁰ *Adelung. Kritisch — literarische Übersicht der Reisenden in Russland I, 295.*

⁴³¹ *Scriptores rerum Livonicarum II, 711*; русский перевод помещен в Чтениях, 1876, III.

* «У простонародья, 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 рыданиях 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,

Здесь, следовательно, речь идет об упомянутых нами выше похоронах умерших неестественной смертью в так наз. «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»⁴³².

У нас нет основания не доверять автору, сообщаящему в начале письма, откуда почерпнуты его сведения: «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 deponunt, et calidis undis per integram horam abluunt, idque tantum faciunt noctu. Sordibus ita abstersis, in sella mediae domus constituunt 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 Crucis 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 hic aperitur, accurrunt, et cadaveri oscula figunt, ita interrogantes: Cur nostro 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

можно увидеть великое множество людей, приходящих на поминальные празднества такого рода; исполнив должное, пришедшие предаются попойкам в ближайшей харчевне, чтобы забыть скорбь» (лат.).

⁴³² Adelung. Kritisch-literarische Übersicht der Reisenden in Russland I, 359–360; Starczewski. Historiae Ruthenicae Scriptores exteri saeculi XVI, II, 35, Respublica Moscoviae et urbes 121.

* «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.).

thalami consortem et liberos dulcissimos tuos desereres, sed etiam delitiis pulcherrimi hujus mundi, tuis paeterea fortunis et familiaribus omnibus abrenuntiaries? Sed hic 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 quem majores ipsius jam olim praecesserint; utque expeditus, tam longum nec satis tutum iter conficere possit, quidquid in omni vita preciosae suppellectilis habuit, illud in urnam feralem inserunt, jamque antea domi suae recentibus ocreis et veste nova abeuntem herum induerunt. Mortuo etiam cervical substernunt, sicca terra refertum. Cumque jam ferale 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 apposis 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 plenis cantharis bibunt... Eleemosynas illi qui lautioris fortunae sunt, die Veneris distribuunt, sed exiguam 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 кадиллом 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 усад сего прекрасного мира, от своего богатства и близких?»

Далее описываются «*aliae superstitiones*»*:
 «*Multi serpentes in domibus familiares habent et alunt. Daemonem quoque meridianum metuunt et colunt. Ille enim cum jam maturae ressecantur 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 hanc 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 huc advexerant, tali modo eos propulsare vidi. Funem accipiunt, eumque per foramen scamni in domo vetustioris tantisper trahunt et retrahunt, donec ignis scintillam ex arido asserere 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 hic ingens est numerus, certo aere concunt, illorumque tergum pedibus sex-

Но ответ уже, конечно, известен. Они бросают слова на ветер. Итак, подошедший священник просит плачущих женщин отойти от погребальных 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 олучи. 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 жженого вина. Наконец, оставив кушанья, старший из священнослужителей снова возжигает ароматный ладан и изгоняет вон злых духов, после благословляет 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.).

* другие суеверия (лат.).

centies 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 населения⁴³³.

* «Многие держат и кормят в домах змей. Они также боятся и почитают полу-денного демона. Ведь этот демон, когда уже поспеет 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 косолапости.

Я видел, что лагерную болезнь, которую сюда завезли наши солдаты, они отворачивают ее 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, верят, 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 дают и разминают ногами. Признают, что это болеутоляющее средство принесло пользу старикам» (лат.).

⁴³³ 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 отвлечены, или до смешного фантастичны. Так, например, в сочинении итальянца Паоло Джовио (Paolo Giovio, 1483–1552) «De legatione Basilii Magni Ducis Russiae 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 (Starzewski I, 10, ср. Adelung I, 187):

«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 пр. отмечает следующее (Adelung. I, 427, 435, Чтения 1863, II):

«Vor der statt sahen wir zwehn Abgötter, so von den Sacerdotibus vor langen jahren gesetzt worden, die sie angebetten. Nemblich Usklad, 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

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»⁴³⁴.

Среди сообщений о положении России в эту беспокойную эпоху находим следующее описание погребальных обычаев⁴³⁵:

«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, зывая 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 Grossfürsten Muschkow»⁴³⁶.

Выпишем из Лейпцигского издания описание похоронных обычаев «московитов»⁹:

художественным статуям, виденным им или, быть может, даже не существовавшим. Имена этих выдуманных идолов он заимствовал у Герберштейна (у последнего: Усад и Корса), из сочинения которого он выписывал и другие сведения. XX

⁴³⁴ *Adelung*. II, 18

⁴³⁵ Ввиду невозможности достать французское издание мы принуждены пользоваться русским переводом в: Сказания современников о Димитрии Самозванце, изд. 3-е, исправленное (1859), II, 262.

⁴³⁶ *Adelung*. II, 238 и след.; *Russische Übersetzung in* Чтения 1867, II.

⁹ Страницы 247 (вторая половина) — 251, написанные В. Мансиккой по-немецки, вырезаны из русской рукописи и вклеены в немецкую рукопись.

«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 ihm ein rein Hembde an, ein Paar Leinenhoosen, ein Paar newe 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, alss 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 köstlichen Laken bedecket. 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 bedecket, dass man sie nicht sehen soll, 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 nötig 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 Mönche auff beiden Seiten dess Sarges mit ihrem Reuchwerck und reuchern alle böse Geister hinweg, damit sie die Leiche nicht wegreissen, 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 soll 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 valete und geben dem Todten gute Nacht, weil er so nicht länger harren, sondern reysen wolte. Wenn diss geschehen ist ... tragen sie den

Sarg an die Stelle, da der Todte soll begraben werden... Wenn der Gesang ausgesungen, 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 aufschliessen 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 allen 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 Cörper 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 ver-

verwunderte. Do er nun ist begraben worden, und das Volck von der Gruben weggangen, ist der todte Körper des andern Tages vor dem Grabe auffan Platz gelegen, und sassen zwo lebendige Tauben beym Körper, 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 перекалывают 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 завернуть 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 вокут, 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 необязательно. 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 опущением 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,

Рассказ о смерти Дмитрия Петрей заимствовал из сочинения Конрада Буссова (жил в России в 1601–1613); из этого произведения он часто воспроизводил целые страницы, когда описывал события этого времени⁴³⁷. Нужно прибавить, что яма, в которую должны были бросить тело, у Буссова называется «божедомь». Это название общей могилы означает «убогий дом».

О причинах вырытия 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

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:

«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 церковей 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, сожгли на нее тело, сожгли его в порошок, а золу развеяли по ветру» (нем.).

⁴³⁷ *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 Moscoviter-land oder Reussland» in *Rerum rossicarum scriptores exteri I*, 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 I*, 1–136 unter dem Titel: «Relatio, das ist Summarische Erzählung vom eigentlichen Ursprung dieses itzigen blutigen Kriegs — Wesens in Moscoviter-Land oder Reussland» gedruckt worden».

его и развеяли прахом⁴³⁸. 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 сожгли⁴³⁹.

Адам Олеариус (Oelschläger) (ок. 1600–1671), 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 путешествия, относится «к самым странным древним произведениям о России»⁴⁴⁰. 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 языки⁴⁴¹. 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 Sonnabend vor Pffingsten 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 auffgebreitet, 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 schrien und thaten etliche Fragen an die Todten, darvon bey ihren Leichbegängnissen soll 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 häulen. Es gieng ein Priester mit 2 Diener unter ihnen herumb, hatte ein Rauchfass, warff bissweilen Stücklein 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; et-

⁴³⁸ Сказания современников о Димитрии Самозванце III (1832), 167.

⁴³⁹ Сказания современников... II (1859), 169.

⁴⁴⁰ *Adelung*. Kritisch — literärische Übersicht der Reisenden in Russland, II B.,

⁴⁴¹ Там же. 304.

liche 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 Rächfass 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.

31 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 helffen 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 weiderholet sie auch bey dem Grabe, wenn der Mann sol hi-

* «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 крашеные 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 своих священников) имена своих умерших друзей, которые умерли уже 10 лет назад; некоторые зачитывали имена из книги, некоторые давали прислужникам прочесть их, а поп должен был оные повторять. Иногда женщина, крестясь, склонялась перед попом, а он махал на нее кадилом.

Женщины тянули попа от одного места к другому — каждая хотела, чтобы отдала 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-голландски или шесть пфенингов 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.).

neingescharret werden. Imgleichen geschiehet's auch zu gewissen Zeiten des Jahres auff den Gräbern, wie droben mit mehren darvon gedacht worden.

Es wird auch alsbald zum Priester geschicket, ihm von Bier, Meeth und Brandwein Verehrung gethan, dass er für die Seele des Abgestorbenen bitten sol, damit sie wolfahre. Der Körper aber wird rein gewaschen, mit weissen leinen Kleidern und Schuhen von dünnen 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) geleget, 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.

Die Aussführung der Leiche geschiehet also: Sie wird von vier oder sechs Personen getragen (ist's eine Nonne oder Münch, so müssen Nonnen und Münche tragen). Vor der Leiche gehen etliche Weibespersonen von den nächsten Freunden verhüllet, 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 allzeitigen 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 über 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 Schreben ein grosses vermüge zum Hingang in jene Welt ... Wenn nun der Pass dem Todten zugestellet, wird das Sarg zugemacht 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 läufft 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, neunenden und zwanzigsten Tag, warumb sie aber diese und nicht andere Tage darzu nehmen, habe ich von den Russen bissher noch nicht erfahren können. Sie haben es ohne Zweyfel von den Griechen, welche ... auch zu Constantinopel solchen Gebrauch haben, aber für den zwanzigsten den vierzigsten Tag nehmen sollen... Die Russen aber (die Pfaffen so wol als andere) trincken bey solcher Brüderschafft so vertrawlich mit einander, dass sie auff Händen und Füßen zum Hause herauskriechen.

Es werden auch über den Begräbnissen oder Gräbern derer, die ein wenig Vermügens seynd, auff den Kirchhöffen kleine Hütten auffgeschlagen, in welchen ein Mann stehen kan, seynd gemeiniglich 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 neuen 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, окуривает мирром, поет и читает молитву за упокой умершей души.

Выносят покойника следующим образом: его несут четыре или шесть человек (если умерший — монахиня или монах, то и нести его должны монахини или мона-

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 круг-

хи). 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 друга, желают, чтобы он пожил дольше, т.к. 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 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.).

лых посуды, из которых одна содержит рыб, а другая — яйца с пениями.

К первой половине XVII века относится труд француза Гийома Ле Вассора де Боплана (*Guillaume Le Vasseur de Beauplan*), который 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 habitans, façon de vivre et de faire la querre» (Rouen)⁴⁴². XXIII

Мы находим в нем краткое описание наблюдаемых до наших дней очистительных обрядов утром на второй день Пасхи⁴⁴³: «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 века, описано его сыном Paulus на арабском языке. Извлечем из этого сочинения, изданного только в русском переводе⁴⁴⁴, следующие подробности, относящиеся к культуре 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 полной радостью и весельем. XIII Все торговцы города и рынков переносят свою торговлю за город».

В другом месте⁴⁴⁵ 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 выставляемы на их гробницах.

В 1661–1663 гг. был в России барон фон Мейерберг (или фон Мейерн, род. 1612) в корпусе посланника императора Леопольда I к царю Алексею Михайловичу. Его сообщение о путешествии и пребывании в России является одним из самых необычных описаний

⁴⁴² *Adelung*. II, 331.

⁴⁴³ *Ляскоронский В.* Гильом Левассер-де-Боплан и его историко-географические труды относительно Южной России. Киев, 1901, 31.

⁴⁴⁴ Издано в Чтениях Общества Истории (1896–1898) и отдельным оттиском. Первое описание см. Чтения 1898, II, 23.

⁴⁴⁵ Чтения 1898, II, 44.

состояния этой страны в середине XVII века⁴⁴⁶. Оно содержит м.пр. следующее описание похоронных обрядов⁴⁴⁷:

«Труп, обмытый мыльщиками и обернутый полотном, кладут в деревянный гроб и выносят; впереди его, вместо растрепанных плакальщиц, родственницы 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 зажженными восковыми свечами. Гроб открывают на кладбище, вне которого из русских никто не хоронится, кроме застигнутой скоропостижною 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 месте⁴⁴⁸ 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»⁴⁴⁹. XXIV

Англичанин Самуэль Коллинс, лейб-медик царя Алексея Михайловича между 1659–1667, 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)⁴⁵⁰. О похоронных обычаях Коллинс русских рассказывает м.пр. следующее⁴⁵¹:

«Жена умершего обязана голосить и других нанимает для того же... Русские думают, что похороны тем великолепнее, чем больше

⁴⁴⁶ *Adelung*. II, 332 und *derselbe Verfasser*, Augustin Freiherr von Meyerberg und seine Reise nach Russland. S. III.

⁴⁴⁷ Мы должны были пользоваться русским переводом записок «Iter in Moschoviam», напечатанным в Чтениях 1873–1874 и вышедшим отдельным изданием. С. 102.

⁴⁴⁸ Русский перевод *Itineris* 112.

⁴⁴⁹ Там же. 46.

⁴⁵⁰ *Adelung*. II, 342.

⁴⁵¹ К сожалению, английское издание было нам недоступно, и мы пользовались русским переводом в Чтениях 1846, I, 7.

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, отказывают 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 същутся 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 Йенс Стрюйс (или Jans Janszoon Straus) (умер в 1694), 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 (французское издание называется *Voyages en Moscovie*, 1683), Стрюйс описывает великорусский похоронный ритуал⁴⁵²:

«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

⁴⁵² Русский перевод франц. издания напечатан в журнале Русский Архив 1880, I, 1 и след. Приведенное место относится к с. 51–53.

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, не достаточно нарумянена, или не вполне удовлетворяла его прихоти, или ему не доставало 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 искусно 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.

На пути из дому в церковь тело длинной вереницей сопровождающих 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 землю, 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 обряда⁴⁵³:

«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».

Энгельберт Кемфер (Engelbert Kaempfer, 1651–1716), секретарь миссии шведского посольства в России, написал в 1863 г. «*Diarium itineris ad aulam Moscoviticam*». В нем содержится краткое описание похоронной процессии, которую видел автор⁴⁵⁴. Покойная была самоубийцей:

«Die Leiche lage in einem rudi ligno, quales hic 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, intervalim, 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 Гарьента 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)⁴⁵⁵ о русских обычаях погребения⁴⁵⁶: 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 счи-

⁴⁵³ 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.

⁴⁵⁴ Wir benutzen einen Auszug, den *Adelung* (Augustin Freiherr v. Meyerberg. S. 360) veröffentlicht hat. — Мы используем отрывок, опубликованный *Adelung*'ом (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 вперемешку с родственниками. Этого человека отвезли на пашню, она повесилась, потому что с ней плохо обходилась страна» (нем. и лат.).

⁴⁵⁵ *Adelung*. Крит. — lit. Übersicht II, 398.

⁴⁵⁶ Русский перевод этой редкой книги напечатан в «Чтениях...», 1867. Приведенное место находится на с. 271.

тают привратником рая ... Когда уже труп предан земле и пред самым совершением погребения нанятые женщины выражают скорбь пронзительными воплями и с громкими причитаниями, 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 (Cornelle Bruyn) путешествовал в России во времена Петра Великого, точнее сказать — между 1701–1703 и 1707–1708. 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 Москве⁴⁵⁷: *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 землей 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, следующее⁴⁵⁸. В Троицын день

«священник роздал всем бывшим в церкви... пучки зеленой листвы... По окончании обедни в полдень девушки, увенчанные 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 заболит, 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

⁴⁵⁷ Русский перевод напечатан в Чтениях 1872; приведенное место напечатано в выпуске I. С. 64.

⁴⁵⁸ См. русский перевод этого сочинения в Чтениях, 1889, III, 329.

русских. Заимствуем из них следующие места, посвященные описанию русального праздника и похоронных обычаев⁴⁵⁹:

«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 не довольно 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 этою целью собрались на кладбище. По возвращении в жилище покойника они так много едят в память его, что никто трезвым домой не уходит.

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 (St.Rostowski, 1711–1784), рассказывая о древней религии литовцев, о том, как они «mortuis dapēs anniversariis diebus ad tumulos conferebant» и т.д., с подробностями поминального пира, прибавляет, что те же обычаи сохранились у соседних русских⁴⁶⁰:

«Rutenorum plebes, quae hic 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 ipsius humanarum praesides»*.

⁴⁵⁹ Русский перевод рукописного шведского оригинала помещается в Чтениях 1873, II. Приведенные места напечатаны на с. 33–35.

⁴⁶⁰ 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 умилостивят 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 *nomen agentis*. В соответствии с этим Перун означает «бьющий», «разящий». / 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 треснув!» (ср. с литовск. «*kad tawe perkunas sukultu!*» *E. Volter*, Литовский катехизис Н. Даукши 101 и XX), «Пярун на ускідки цябе надмахни», Смоленск. губ. (Живая Старина 1905, III–IV, Прибавления к Журналу Мин. Нар. Просв. 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 Седлецкой губернии 146: «когда пэрун ударит, то стрила летит в землю», ср. 186), в украинском «перуном спалыло», Труды этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край, 1, 22, Каневский округ; перунова стрела, *Булашев*, 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 (*peropova strela*, *ragom* «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 престо­на­родные праздни­ки I, 14), Перунов — Могилевская губ., Быховский район, Пируны — Новгородская губ., район Старой Руссы (Списки населенных мест), *Perunova hora* — Жолкевской район, *Perunowy dzial* — на левом берегу Попрада (*Słownik geograficzny* VI, 591, VIII, 15, 184; *Niederle*, 98), ср. на территории Польши — *Piorunka* (две реки и деревня), *Piorunów*, *Piorunowy most*, *Pioruńce*, *Piorunówek* (*Slown. Geogr.*; *Niederle*, там же). Здесь следует привести также ранее упомянутые названия Перуня 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; *Roźniecki* 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» (*A. Genetz*, *Tutkimus Aunuksen kielestä*, Suomi II, 17, 84). Это слово, заимствованное из русского, имеет также заимствованную у русских параллель в финском языке — *piigu* «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 *perom 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. *H. Máchal, Nákses slovenského 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 *Gregor-š'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 *perkunis*; 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 котором напр. *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 juvencam 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 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 *Krožy*: *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 *rõrgel* «черт», *rõrgu* «ад», *perckun Nohl* «громовая

* *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 всей окрестности сходится множество людей, и на том же месте они пируют и пьют, призывая Перкуна, то есть бога грома; сперва они наливают дополна большую чашу пива (браги), которую трижды обносят вокруг костра, затем выливают в огонь, молясь Перкуну, чтобы он послал дожди и ливни» (лат.).

палка» под 1660 г., мордовское *puŕgiŕne*, *piŕgeŕne* «гром», *puŕgiŕne-kev* «громовая палка», *puŕgiŕne-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 **perkúnjā*, **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 *Fjorgun* нельзя сомневаться. В пользу этого говорит и общая мифологическая черта: отношение нордической *Fjorgun* к Thor'у отражается в сообщенном *Lasicius'ом* литовском природном мифе о *Percuna tete, mater fullminis atque tonitruui* (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 *Peren* (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, Перуень, ср. также *regendan*, *regündan* у полабских славян (*Niederle*, 98) и словацкое *Parom*. При образовании из *per-* + *-un* эти формы трудно объяснить (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 покло-

нении 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 распространения 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 морем, к востоку от устья Вислы, до V века 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 след.).

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 *Roźniecki*'м 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 *Roźniecki*-ого, что сильно развитый нордический культ *Thor*'а 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*'а, украшенные золотом и серебром (*Roźniecki*, 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*'а (*E.H. Meyer*, там же, 318). Можно установить и другие точки соприкосновения между Тором и Перуном, из чего можно заключить, что некоторые черты, свойственные культу *Thor*'а, 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 неуемное обжорство подчеркивается (*R.Meyer* 289, 291; *E.H.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 (*E.H.Meyer*, 335–336, ср. *Golther*, 549, 563). Тора просили о победе в битве (*Mogk*, 356) и после победы ему приносили главным образом человеческие жертвы (*E.H.Meyer*, 358, *Mogk*, 388). Король одновременно был священником по жертвоприношениям (*Mogk*, 399). В честь Thor'a сооружались многочисленные храмы. На всем севере около 1000 года ни один бог не имел столько храмов, как Thor (*E.H.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 конфликт 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 (*Roźniecki*, 485), в примере стоць «идол, бог» (Владимирская губерния и в арго нищих, ср. *Буслаев*, Исторические очерки I, 195 и Словарь *Дала*) из древнешведского *stop*, *stup*, исл. *stod* «втыкать», «опора». VIII О колоннах и столбах в качестве культовых объектов и изображений богов ср. *Roźniecki*, 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 века Волос вместо Влас как христианское имя употреблялся даже священниками (ср. древние краткие формы Егор, Макар, Григор). В Первой Новгородской летописи по т. наз. синодальному тексту XIII–XIV вв. под 1187 г. упоминается игумен по имени Волос монастыря Антония: преставися игумень 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 Волосъ Блудкиничъ, который в 1230 г. был убит в Новгороде, и Нестерь Волосъ, крестьянин из Владимира в 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; *Roźniecki*, 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.: священствоваль 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 Имп. Русск. 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 Имп. Географического Общества по отделению этнографии XIII, Кн. I, 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 (Зап. Геогр. Общ. по отд. этногр. XXXVI, 57); Улас на Волини и в Киевской губ. (Живая Старина, 1895, I, 43; *Зеленин*, Описание ученого архива Имп. Русского географического Общества II, 615), Увлас в Туле (Этн. Обозр. 1897, III, 188; ср. *Богданович*, Пережитки древнего мирозерцания 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 (Влась) употребительна до сих пор (*Шишманов*, в Сборнике за народни умотворения, наука и книжнина IX (София 1893, 530 и след.).

Св. Власиус, епископ Себастский 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 украд 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 мирозерцание русского народа I 12; *Капинский*, Церковно-народный месяцеслов на Руси, Записки Геогр. Общ. по этн. VII, 363). Этого святого как покровителя скота почитали уже византий-

ские греки; писатель X в. Иоанн Геометр называет его $\beta\omicron\upsilon\delta\upsilon$ $\phi\rho\omicron\upsilon\rho\omicron\varsigma$ $\mu\epsilon\upsilon\alpha\varsigma$, для него также характерен эпитет $\beta\omicron\upsilon\kappa\omicron\beta\lambda\omicron\varsigma$ (*Соболевский*, там же 252; *Niederle*, 113). В византийских молитвах он также выступает как покровитель скота (Записки Имп. Новороссийского Университета ХСVIII, 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 лошадям одаривают (*Sartori*, *Sitte und Brauch III*, 87; по *Birlinger*'у, ср. *K. Krohn*, *Suomalaisen 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*'а 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 Имп. 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 этн. 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 этн. отд. 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 Харьк. Ист.-филол. Общ., там же; *Терещенко*, Быт русского народа, VI, 37; *Зеленин*, Описание рукописей ученого архива Имп. 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 плугом борозду вокруг деревни и носят его икону, называя при этом имя Святого (Этнографический сборник VI, Библиогр. 63, Орловская губ., Живая старина 1898, II, 205, Рязанская губ.; *Снегирев*, там же, 156, Этн. обзор. 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.; Этн. обзор. 1901, IV, 126, Пошехонск; *Терещенко*, там же; Этн. обзор. 1892, I, 184, Вологодская губ.; *Калинский*, 363; Труды этн. отд. V, ч. I, 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 волков.

В то время, когда после жертвоприношения конечности вола зарывали в землю под хлевом, возносили молитвы Власию за здоровье скота (Записки Геогр. Общ. по этнографии II, 32). Прежде чем летом выгонять скот на пастбище, также молятся Власию (Харьковский

сборник VII, 438, Купянский уезд, Зап. Геогр. Общ. по этн. 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; Зап. Геогр. Общ. по этн. XXXVI, 57; там же, II, 32; Труды этн. отд. XI, I, 40; *Сахаров*, там же, 24, 25; Этн. обзор. 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 церковно-славянское *ла* соответствует восточнославянскому *оло*, как, например, глас — голос, влас — волос, клас — колос (ср. *Ляпунов* в *Archiv f. sl. 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 наз. 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-toget «Микола — бог» и в мифологии финно-угорских народов югра: ему приносят в жертву оленей и лошадей, и он должен состоять в родст-

венных 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 (Этн. Обзор. 1904, II, 99, ср. I, 74; *Holmberg*, *Tscheremissien 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, Этн. обзор. 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 Nord* 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 (Этн. Обзор. 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 усному 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 Ваалса Вель, Велось, ср. греч. *Βελίας*, *Βήλος* (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-видимому, точно соответствует упомянутому *Βήλος*; Велесом именовали Ваала. Для обоснования этого предположения нам служит следующий материал. В одной из русских компиляций византийского хронографа, так наз. Еллинском летописце, есть глава под названием «О Ангенорѣ и Велесѣ». Под Велесом здесь поминается мифологический *Velos*, греч. *Βήλος*, сын Посейдона и Либии (*А. Попов*, Обзор хронографов русской редакции I, 17, ср. *G. Krek* в *Archiv f. sl. Pril.* I, 151); это место восходит к Хронике *Й. Малалы*. В древнеславянском переводе Хроники *Г. Амартола* слово *Βήλος* переводится как Виль (*В. Истрин*,

* «(Все русские почитают святого Николая [Чудотворца], как Бога; [полагают], что он в самом деле Бог, защитник всех русских)» (лат.).

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 Beel adorabant et propterea nescientes eum nominare dixerunt: Vele, vele, stoji dubec prostřed dvora, quem 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; *Jireček*, *Geschichte der Serben* 161; он же, *Dějiny národa bulharské*'ho 54; *Барсов*, Слово о полку Игореве, I, 353; *В. Мюллер* в *Критическом Обозрении* 1879, № 3, 26) с этим *Veles* — *Baal*, установить невозможно; ср. его греческие формы *Βελεζζύς* и *Βελεζύ* и албанское *Vъльс* у *Jireček*'a *Dějiny* 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 дати «давать» (*Niederle*, III. *Jagič* в *Archiv* V, 3). Согласно этому Даждьбогъ — это высшее существо, одаряющее людей

* «Когда богеми 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.*).

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 имеется», *Гринченко*, Словарь украинского языка, и «дажбо, дажба из даждь Богъ», *Даль*, также «полно тосковать, даждь Бог, все минет; что тужить-то, о даждь Бог; покучись даждь — Богу, управит понемногу», *Барсов*, там же, 367. Следует попутно отметить, что в молитвах восточно-финского охотника, собирающегося на охоту, название христианского Бога снабжено параллельным словом *Antiluoja* «дарующий создатель» (из *antaа* «давать»): «*Anna mulle, Antiluoja, lupaa, luja Jumala, noita kummun kukkujia, joka lehvän lekkujia*» (*Suomen kansan muinaisia taikojia* I, 18). С другой стороны, в народных верованиях языческих чувашей мы встречаем «сыорадаган Тора», дарующего Бога (*Магницкий*, Материалы к объяснению старой чувашской веры 62, 63, 88). Это же значение — по С. Кузнецову — «*puirǰǝ-jumǝ*» у черемисов (*Этн. обозр.* 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. polonicae libri* XII, I (1873), 38.

Какое мифологическое значение имели божества Мокошь и Сьмарьгль, 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 (Jagič в Archiv f. sl. 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 Мбкуша, 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 олонецких великороссов тоже, говорят, бродит по ночам и прядет шерсть в крестьянских горницах. Кроме того, она имеет обыкновение стричь шерсть у овец; если у овцы редет 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 Jagič, 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. Ἐρυέλ и Ἀσιμάδ, которые по II Царств. 17 : 30, почитались двумя ассирийскими народами, переселившись в Палестину (*Журнал Министерства Народного Просвещения XXIX*, 1841, IV, 37 и след.). 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 вавилон-

ские 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 Тъмоторакани быстрее, чем «великий Хръсь» (букв.: большому Хръсь'у перебежав дорогу). Во-вторых, (имя) Хорс сравнивается со словами, которые в иранских языках обозначают солнце (ср. персидское *khoreš, khor*). 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 Малалы 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. *Корш* в *Jagić-Festschrift* 261; *Niederle*, 109). Первоначальное родство с индийским *svag*, санскр. *svarga-s* «небо» не представляется возможным. Только на основе толкования в переводе Малалы (Гефест — *Сварог* считается отцом Гелиоса — Дажьдбога), равно как и на основе слова *Сварожичь* «сын *Сварога*», как, согласно некоторым поучениям, назывался восточными славянами огонь, и румынского, заимствованного у славян *sfarogŭ, ŝvarogŭ* «сухой, пылающий plus пес ultra» (*Syrku* в *Журн. Мин. Нар. Просв.* 1887, ССLI, 2), нельзя объявлять *Сварога* древним общеславянским (ср. *Zuarasici* 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'e*, 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 след.; *Daškevič* в *Serta Borysthenica* 218 и след.; Чтения в Историческом Обществе Нестора Летописца XIX, II, 13; *Самоковасов*, Могилы 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 именуется «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 великоросов, белорусов и украинцев относится уже к эпохе сложения Древнерусского государства в X–XI вв. (ср. из последних 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., Тимощук А.Б. Языческие святилища древних славян. М., 1993; Słupecki L.P. Slavonic Pagan Sanctuaries. Warsaw, 1994; Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. С. 151 и сл.

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 века. 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. Труположение (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 кремации — 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» (ПВЛ), 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. 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 (прим. е) 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 возможность его возвращения в мир 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, обнаруженного в Ладогe 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 Фадюлана (см. Петрухин В.Я. Погребения знати эпохи викингов // Скандинавский сборник. Вып. XXI. Таллин. С. 153–171).

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 zemfeli» v posmrtných a pohřebních obřadech českého lidu // Český lid. 1996. 83. № 1. S. 21–31.

XX. Представления Мансикки о Kögperseele 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, разделяющей 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. 95.

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 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, а не в 945 г. (ср. примечание к с. 26), 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) убедительно предположила, 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 определено 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.

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 (ТОДРЛ). Т. IV. 1940. С. 5–150.

X. 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 болгар — 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 недостачу стремились восполнить другие (более поздние) средневековые авторы. А.А.Шахматов считал сведения проложного «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», *некошной, некощной, 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. // ТОДРЛ. Т. XXXIII. Л., 1979. С. 9–11).

XVIII. В.Й.Мансикка не учитывает здесь характерного для древнерусских — и христианских вообще — книжников отнесения дохристианских традиций к «единой» языческой культуре: греческий Гефест был изображен царем в Египте хронистом Иоанном Малапой, 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. Древнерусские 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.

XIX. К началу XII в. кремацию повсюду на Руси сменила ингумация, поэтому данные летописи можно считать анахронизмом.

XX. 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 ви-

дов борьбы, трехчастная погребальная трапеза 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).

XXI. 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.

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. *бъдынъ* в целом соответствует версии «Этимологического словаря славянских языков» (ЭССЯ. Вып. 3. С. 112–113), связывающей слав. **бъдуть* с глаголом **bъděti* «бдеть, бодрствовать» и серб.-хорв. *бадняк* «полено, ритуально сжигаемое в рождественскую ночь при обязательном бдении».

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. *трызна*, (*б*)*дынъ*, etc. // *Paleoslavica*. XI/2002. NO. С. 172–181) ограничил значение слова *трызна*, считая, что так в летописных и церковно-славянских текстах обозначалась поминальная трапеза. Древнерусский гапак *бдынъ* 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 в. 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 правило, 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.

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 мифологические 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 *радунца* 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 — Βαλτιστής (ЭССЯ. В. 12. М., 1985. С. 60).

XXXVI. Подробный сравнительный анализ летописного текста и текста исландской «Саги об Орваре Одде» был проведен А.Стендер-Петерсенем, Е.А.Рыдзевской 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» (милленаристскими) 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, князь, религия // Из истории русской культуры. М., 2000. С. 315 и сл.).

XXXVIII. О знамениях 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. южнослав. обычай возжигания дубового полена в рождественскую ночь. См. Толстой Н.И. Бадняк // СД. Т. 1. С. 127–131.

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 троицких 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. Аллилужя // 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. Ср. ниже.

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 СД. Т. 1. С. 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 новгор. черепов. *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 **мок* «мокрый, мокнуть» (ЭССЯ. Вып. 19. М., 1993. С. 130–134).

Л. Татищев ссылается на сочинение: Мавроурбин. Книга историография початия имене, славы и расширения 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 Ист.-филол. факультета Имп. 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 особенности это касается интересного ритуала с жертвоприношением животных); на литовскую традицию указывает и имя божества *Ziemennik* (лит. *Žemininkas*) — мужское соответствие балтийской богине земли Жемине (лит. *Žemina*). 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 раннесредневековой историографии см.: Рогов А.И. Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения (Стрыйковский и его хроника).

Слова, поучения и послания, направленные против язычества.

I. 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.И. Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва. Одеса, 2004. С. 185 и сл. Зубов (с. 197) обратил внимание на параллели обличениям 65 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 ассоциироваться 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. 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. *вилаць*, 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 *вять* (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. Лингвистический 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.Й.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: *буйкиня* может пониматься как женская параллель к *буйак* «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, Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002. С. 254.

XI. Б.А.Рыбаков увязал эту книжную трехчастную схему с археологическими эпохами и отнес возникновение культа упырей и берегынй 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 же-

лезного 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).

ХII. 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 средневековый период: см. о камее с изображениями Аполлона и Артемиды — Залеская В.Н. Камея 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).

ХIII. 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 πλοῦτον («вокруг богатства»). См.: Ильинский Г.А. Одно неизвестное древнеславянское божество // Известия Академии наук СССР, 1927. С. 369–372.

ХIV. 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 Карачић. 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., Плотникова 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.Ловмянский (ср. ППИДР. С. 158). Б.А.Рыбаков (Язычество древней Руси. С. 745) обратил внимание на этнографический контекст странствий бесов — к волжским болгарам, 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.Валевичюс. СПб., 1998. С. 59–60.

XXIII. Речь идет о суевериях, связанных со встречей с кем-либо на улице, приходом кого-либо в дом, а также с чиханием. См. Плотникова 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 // СМ. 2002. С. 472–473.

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 «отшедши (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. NEDELJA versus VOSKRESENJE // *Medieval Russian culture*. Berkley, Los Angeles, London, 1984. P. 105–149.

XXVIII. См. о «Слове»: ППИДР. С. 161–162. О персонификации 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 (БЛДР). 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»: БЛДР. Т. 9. СПб., 2000. С. 160–163. В комментариях (с. 516) В.И.Охотникова повторяет ставшие традиционными со времен 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; 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 ложных покойников в случае засухи, мора и других несчастий сохранялась вплоть до XX века. См. Зеленин. Указ. соч.; 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.

XXXIV. См. последнее издание «Послания о фортуне»: БЛДР. Т. 9. СПб., 2000. С. 306–313. Верования 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.

XXXV. См. последнее издание «Послания о злых днях и часех»: БЛДР. Т. 9. СПб., 2000. С. 290–300.

XXXVI. 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.

XXXVII. 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.

XXXVIII. Анализ русских святочных обычаев «кликания овсяня, 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.

XXXIX. В тексте челобитной святочная и троицкая обрядность описана лишь в самых общих чертах с преобладанием оценочных характеристик, поэтому для интерпретации, предложенной В.И.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. Очерки 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.И.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.

Древнерусское церковное законодательство и исповедная дисциплина

I. 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 домовая не связаны прямо с предопределением судьбы новорожденного, род и рожаницы, как справедливо указывает сам В.И.Мансикка, присутствуют только в книжном контексте — обличениях «астрологического родопочитания». См. новейший анализ темы рода и рожаниц и «второй трапеzy» 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 христороубца.

V. Далее говорится о вступающих в брак без церковного благословения.

VI. Исповедальный вопрос, относящийся к XVI в., здесь включает некоторые этнографические реалии: чудь (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.И.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. 382; Машина 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»), одежд 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, за-

метил, 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 земледельческого 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, полать* или *палать, сеять снег* — вид святочного гадания девушек о замужестве: набирали снег в решето или лукошко и трясали, прислушиваясь к звукам, при этом приговаривали: «Подем, подем 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).

XII. Упоминаемый в рассказе о «живом огне» библейский эпизод (4 Царств, 21, 1–9) относится ко времени «языческой реакции» при царе Манасии, проведшем 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.

XIII. Речь идет об известных гаданиях с помощью растопленного воска и олова, выливаемых в воду, а также о защите скота от волков путем символического связывания волчьей пасти 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. Шестдесят 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.

XVII. Очевидно, в «Уставе Владимира» приводится вариант упомянутого обряда выше обряда о крестах из лучины: используются щепки («трески») от креста.

233. проверить РИБ 6, 83

XVIII. См. издание древнерусского текста «Правила Афанасия инок Иерусалимьскаго о наузех и стреле громней» в сборнике Кирилла Белозерского: Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. / Отв. редактор Г.М. Прохоров. СПб., 2003. С. 111–112, комментариев 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. Упоминаемая 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 (ТОДРЛ). 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

I. 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. С. 105 и сл.).

В.Й.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 i polska*. S. 146–147). См. также об этом у Мансикки ниже, в Дополнениях.

III. Плачу Ярославны действительно обнаружена фольклорная параллель (в разговоре против порчи собаки!): «Ты еси вода, ты еси чистота. Течеши из моря в море сквозе землю Русскую и Половецкую под землею, 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 врьжесе Дивь 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 Константи-

ну», составленном в XVII в. (см. Руди Т.Р. Похвальное слово князю Константину Муромскому (некоторые проблемы исследования) // ТОДРЛ. 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 // ТОДРЛ. Т. 42. Л., 1989; ППИДР. С. 205–207.

X. См. о житии: Соколова Л.В. Житие Никодима Кожеозерского // 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 // СМ. 2002. С. 419. 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.: ППИДР. 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: «бабьи 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 Рождест-

вом: 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. Исследование и тексты. СПб., 1998.

XVII. «Бес полуденный» — цитата из Григория Богослова (Назианзина), 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. последнее издание сочинений Курбского: БЛДР. Т. 11. СПб., 2001. О колдовстве и суевериях в эпоху позднего Средневековья — раннего Нового времени см.: Ryan W.F. The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia. The Pennsylvania State University Press, 1999; 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 «иностраных» источников), значительно устарели. «Росы», по данным Константина Багря-

народного, 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 описании 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 / Под ред. Е.А.Мельниковой. М., 1999. С. 169–258 (раздел И.Г.Коноваловой).

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.

X. 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).

XI. 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.

XII. 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.

XIII. 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.Л.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.Велюс. 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. T. IX. Z. 4(58). Wrocław etc., 1985. S. 268). Домашние демоны *uboże* и *ubożęta* 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 upiórów 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.: Ryan W.F. Op. cit. Об обувании покойника и новой обуви см. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Обувь // СД. Т. 3. С. 475–479.

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, т.к. крест — это солярный знак, Услава — 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: Услава, 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. 1988. 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., Helinski 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 послу 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 *Fjǫrgunn* 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 *Мьёлльнир*, 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 — непременный 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.

X. Фасмер не принимает этимологического тождества слав. *Волось* и греч. *Вλάσιος* 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 язычества 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. Böhlau Verlag. Köln — 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 тех, что заполнили полки книжных магазинов: М.Сериков Сварог. Великий Бог древней Руси. М., Экспо, 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 источниках (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 фундаментальности возрождаемого им из собственных предрассудков «священного знания».

В.Я.Петрухин, С.М.Толстая

СПИСОК УСЛОВНЫХ СОКРАЩЕНИЙ

- ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения. СПб.
ЖС — Живая старина. СПб.
ЗОРСА — Записки Отд. русской и славянской археологии Имп. 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. 1896. Т. 35. № 2. С. 222–272.
Азбукин М. Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI–XIV вв.) // РФВ. 1897. 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.
- 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 миросозерцания 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 Чети и / 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.Властара. 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).

- Гамель 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 наград гр. Уварова. СПб., 1874. С. 67–184.
- Гринченко Б.Д.* Старинный малорусский письмовник. 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.П.* 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 Wissenschaften 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, исследование 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.
- 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).
- Корш 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. // ЖС. 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 Златоуструя 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 именовослов, или собрание славянских личных имен в алфавитном порядке / Сост. М.Я.Морошкин. СПб., 1867.
- Николаевский П.Ф.* Русская проповедь в XV и XVI веках // ЖМНП. 1868. 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.
- Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музеума, 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 историческом 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 Каталогу 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. I, 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.
- Пытин А.Н.* Исследования для объяснения ложных книг и преданий // Летопись занятий Археографической комиссии. СПб., 1862. Вып. 2. С. 1–13.
- Пытин 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; 1914. Т. 31.
Русский исторический сборник. М., 1837. Т. 1.
- Самоковасов Д.Я.* Курс истории русского права. М., 1908. Изд. 3. Т. 1.
Самоковасов 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 Х.С.* «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. II. 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 Нестор-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 Н.* 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.] *Rožniecku 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.Тихонравов. М., 1859–1863. Т. 2–5.
- Тихонравов Н.С.* Сочинения. Древняя русская литература. М., 1898. Т. 1.
- XIII слов Григория Богослова — *Будилович А.* XIII 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 Н.М.* Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб., 1903. (Репринт: М., 2004).
- Уваров А.С.* Сборник мелких трудов. М., 1910. Т. 2.
- Успенский Д.И.* 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* — Ибн-Руста Абу-Али-Ахмед. Известия о хазарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах / Изд. Д.А.Хвольсон. СПб., 1869.
- Хвольсон Д.А.* Известия о хозарах, буртасах, болгарях, мадьярах, 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^e 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, I.

Frähn H. Ibn Fozlans und anderer Araber Berichte über die Russen älterer 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. T. 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. Tsheremissien uskonto // Suomensuvun uskonnot. Porvoo, 1914.

Hrinčenko — см. Гринченко Б.Д.

Iveković F., Broz I. Rječnik hrvatskoga jezika. Zagreb, 1901.

Jagic 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 Igra-Völker // Folklore Fellows communications. Hels., 1927. Vol. 20. № 63 (Русский перевод: 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. K.J.Turowskiego // Biblioteka polska. T. 21.
- Kronika Polska *Marcina Bielskiego*. Sanok, 1856.
- Kronika polska *Marcina Kromera* [na język polski z łacińskiego przelożona przez Marcina z Błażowa Błażowskiego по изданию 1857 г.].
- Kronika *Macieja Strykowskiego*. Warszawa, 1846, I.
- Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiėj 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.
- 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. Pistorii 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 R.M.* Altergermanische Religionsgeschichte. Leipzig, 1910.
- Mierzyński A.* Jan Łasiccki. 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. I [Život starých Slovanů].
- Olrik Axel.* Nordisk Aandsliv i Vikingetid.
- Orvarr-Odds Saga/Boer R.C (ed.) // Altnordische Saga-Bibliothek II. Leiden, 1888.

- Paasonen H.* Čsuvaš szójegyzék. Vocabularium linguae čuvašicae. Budapest, 1908.
- Paul H.* Grundriss der germanischen Philology 3 verb. und vorm. Strassburg, 1911; 1916.
- Pauly* — Pauly's Real Encyclopädie 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.
- Respublica Moscoviae et urbes.* 1630.
- Rožniecky St.* Perun und Thor // Arhiv 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. Т. IV.
- Suomen Museo.* 1895. № 3–4.
- Svenska Fornminnesföreningens Tidskrift.* Stockholm, 1871–1905.
- Szilasi Móricz,* Cseremisiz szótár. Budapest, 1901.
- Thomsen Vilh.* Beröringer mellem de finskeog de baltiske Sprog. København, 1890.
- Thomsen V.* Ryska rikets grundläggning genom skandinaverna (перевод в ЧОИДР, 1891).
- 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.

Сост. Н.П.Баранова, Д.С.Менделеева

В.МАНСИККА. ДРЕВНЕСЛАВЯНСКОЕ ОПЛАКИВАНИЕ ПОКОЙНИКОВ¹

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 местных² источниках (летописи, предания о святых и полемические сочинения), а с другой — в более поздних плачах, указали Е.Барсов³ и В.Данилов⁴.

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 опла-

¹ Статья «Zur altostslavischen Totenklage». Von V.J.Mansikka опубликована в кн.: Juhlakirja Jrjö Wichmannin kuusikymmenvuotispäiväksi // Mémoires de la société finno-ougrienne. LVIII. Helsinki, 1928. S. 138–153.

² Имеются в виду российские источники (А.А.)

³ Причитания Северного края, «Введение».

⁴ Киевская старина. 1904. XII. С. 151–152.

кивания. То, что среди прочего оплакивание производилось сразу после наступления смерти, видно из того места в Летописи, где идет речь об ослеплении князя Василия¹.

Согласно «Житию Александра Невского», народ скорбел о популярном князе в плачах уже до его смерти². С другой стороны, как следует из сообщения об Ольге³ и из «Стоглава»⁴ («Въ Троицкую субботу по селомъ и по погостомъ сходятся мужи и жены на жальникахъ 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. Сожалуют, что не могут больше лицезреть его красивое 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, оплакивающему смерть своего отца, среди прочего приписываются следующие слова: «Увы мнѣ, свѣте очию моею, сияние и заре лица моего, бѣздо уности моеѣ, наказание недоразумѣния моего... Къ кому прибѣгну, къ кому възрю, кѣде ли насыщюся таковааго благааго учения и наказания разума моего! Увы мнѣ, увы мнѣ, како заиде, свѣте мой, не сушу ми ту, да быхъ нонѣ самъ чѣстное твое тѣло своима рукама съпряталъ и гробу предаль, нѣ то ни понесохъ красоты мужьства тѣла твоего, ни съподобленъ быхъ цѣловати добрлѣпныхъ твоихъ сѣдинъ. Нѣ, о блажениче, помяни мя въ покои твоемъ! Сердце ми горить, душа ми съмысль съмущаеть, и не вѣмъ, къ кому обратится и къ кому сию горькую печаль простерети»⁵.

¹ Mansikka. Die Religion der Ostslaven I, 96.

² Житие Александра Невского (издано Мансиккой). С. 25.

³ Die Religion der Ostslaven. S. 82.

⁴ Die Religion der Ostslaven. S. 257.

⁵ Памятники древнерусской литературы, II, 29.

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 звѣзду свѣтоносну зашедшую») и в «Житии Александра Невского». Возвещая народу о смерти победоносного князя, митрополит Кирилл обратился к собравшимся со словами: «Чада моя, разумѣйте, яко уже зайдетъ солнце земли Суждальская» («Лаврентьевская летопись», 1263)¹.

Названное выше «Житие» содержит также другие фрагменты плача по покойнику. Предстоящая смерть Александра вызвала у народа горькие мысли: «Увы намъ, драгый 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 чада отъ родителю такова блага пріати, якоже мы отъ тебе въсприимомъ, сладкіи господине наю!» Сам неизвестный автор так выражает свою боль: «Отца бо человекъ можетъ забыти, а добраго государя не можетъ забыти, аще бы живъ съ нимъ во гробѣ влѣзлъ».

Готовность добровольно последовать за покойником в могилу часто подчеркивается в древних плачах. Так, в упомянутом выше плаче из «Ипатьевской летописи»: «Добро бы ны, господине, с тобою умерти, створшему толикую свободу Новгородъцемъ от поганыхъ, якоже и дѣдъ твои Всеволодъ свободилъ ны бяше отъ всѣхъ обидъ. Ты же бяше, господине мой, 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 умерти 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 мьногааго 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, зашель еси уже. Возми и мене, отче, к собѣ, да не осквърню 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 стрый его наипаче плакася по сыновци своемъ по Изя-

¹ Ср. в предании о святой Великой княгине Анне Кашинской (XVII в.): И. Свенчский. Похоронне голосіне і церковно-релігійна поезія (Lemberg 1910, Общество Шевченко), 26.

славѣ река: «Сыну, то мое было мѣсто, но предъ Богомъ нѣ что учинити»».

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 спишь до обыщаго востания. Востани, нѣси бо въмерлъ, нѣсть бо ти умерети лѣло, 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 столъ земля твоя. К сему же вижь и благовѣрную свою княгиню, како благовѣрье держить по преданью твоѣму, 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 близких¹.

Еще чаще встречается просьба к умершему посещать своих близких, когда он вспомнит о них. В одном плаче из Псковской губернии² плакальщица говорит своему умершему мужу: «Не забывай меня, сиротинушку, съ своими бѣлыми лебедушками, что летай-ка ты къ намъ яснымъ соколомъ, что садись-ка ты передъ моимъ окошечкомъ»³.

Сходство с современной традицией невелико и в тех случаях, где содержание плача составляют восхваления и индивидуальные биографические черты. К приведенным выше примерам добавим еще

¹ Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге XXXI—XXXII, 39, 45, 52, 56, 60, 64 и след.

² Шейн. Русские народные песни, I, 567; Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге XXXI—XXXII, 118 и след.

³ «Не забывайся на насъ». Шейн. Материалы для описания быта и языка русского населения северо-западного края, I, II, 685.

следующие. В «Ипатьевской летописи» под 6688 г. читаем о смерти князя Романа: «и плакашася по немъ вси Смолнянѣ поминающе добросердье 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 благии, крѣпкыи, смиренныи, правдивыи, во истину тебе нарчено имя Романъ, всю добродѣтель сый подобень 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»¹.

Над телом великого князя Андрея Суздальского согласно «Ипатьевской летописи» (6683) произносилось следующее причитание: «Господине мои, како еси не очютилъ сквѣрныхъ и нечестивыхъ пагубо-убииственныхъ ворожьбитъ своихъ идущихъ к тобѣ, или како ся еси не домыслилъ 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 пожилъ безъ печали на свѣтѣ семь, многы напасти пріимъ отъ людій и отъ братья своея!».

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 вельмимъ, боляре яко заступника земли ихъ, слугы такоже яко кормителя и господина, убозии и черноризци яко утѣшенье и одѣнье наготѣ ихъ, и весь сборъ убогихъ плакахуся вскорѣ лишени такого милостивца»².

До сих пор плакальщик обращается к усопшему, называя его своим кормильцем, защитником и покровителем³.

¹ Аналогичными словами описывается в «Ипатьевской летописи» оплакивание Владимира Васильевича (6796).

² Ср. также в Лаврентьевской летописи под 1237 г.

³ Барсов. Причитания Северного края, с. 48 и след., 58 и след.: «Кормилец»; Азатовский М. Ленские причитания, 48, 52, 54: «нет кормильца, опекуна, защитника, советчика, того, кто одевает; Этнографічний 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»; Этнографическое обозрение 1907, III, 89, 91: «Отец-кормилец».

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, помогали 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*⁷). 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).

* Далее в статье автор ссылается на свою книгу «*Die Religion der Ostslaven*», указывая только ее страницы. В переводе также указываются только страницы этой книги.

** вопящие и с притворными рыданиями плачущие пять женщин (*лат.*).

В одном из рассказов о русском ритуале погребения И.Стрюйс описывает, как жена выражает свое горе у тела 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 узнанным находящейся рядом душой, осторожности ради рекомендовалось также закрывать лицо, подобно плакальщицам в похоронных процессиях, описанных Петреюсом (S. 361) и Олеариусом (S. 366)¹.

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); «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 suavissiman thalami consortem et liberos dulcissimos tuos desereres, sed etiam delitiis pulcherrimi hujus mundi, tuis praeterea fortunis et familiaribus abrenuntiares**** (S. 357).

¹ На этот обычай указывает автор «Слова св. Діонисія 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).

* Почему ты умер? (лат.).

** Почему ты уходишь с наших глаз, о любезнейший? (лат.).

*** Признйся нам, что смогло тебя подвигнуть на это, если ты покинул не только кроткую сожительницу в браке и милых детей, но еще отказался и от усад сего прекрасного мира, от своего богатства и близких? (лат.).

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 respondententes, occinunt hanc 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

* Не хватало ли тебе еды и питья? (лат.).

** 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», вопял такую похоронную песню: «Почему же ты умер, имея все это?» (лат.).

*** «кроткую сожительницу в браке и милых детей» (лат.).

плачем: (defuncti coniux iterum accurrens cum eulatu 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 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 operi 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 relicta toris.
 Et capitulinus tacite mihi parturit anser,

* «Супруга умершего, подбегая с воем и криком, еще раз призывает мужа вернуться к жизни» (лат.).

** Киевская старина 1904, XII, 151–153.

Occultat nido callidus ova suo
 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 meas¹.

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 свиная 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.
 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.).

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.
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 ХХХІ–ХХХІІ, 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 ХХХІ–ХХХІІ, 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 ХХХІ–ХХХІІ, 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 ХХХІ–ХХХІІ, 78, 121; Киевская старина, 1904, XII, 152.
6. Ср. Барсов, 106, 201–202; Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге ХХХІ–ХХХІІ, 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, ХХХІ–ХХХІІ, 45, 62; «солнце»: 70, 89; Шейн, 687; Азадовский, Ленские причтиания, 91.
8. Ср. примеры, приведенные в пунктах 6, 7, 11–17.
9. Ср. Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге, ХХХІ–ХХХІІ, 42, 44, 55, 71, 101, 102, 112, 113, 125; Шейн, 641, 650, 661, 667, 692.
10. Ср. Барсов, 184 и след.
11. Ср. Етнографічний збірник Общества Шевченко в Лемберге, ХХХІ–ХХХІІ, 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, ХХХІ–ХХХІІ, 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, ХХХІ–ХХХІІ, 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 Лемберге, 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, 86, 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, 87, 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 с... и Барсов, 11, 43, 217, 224) и приведенные выше случаи.

Перевод с немецкого Т.В.Кудрявцевой

[Рец. на] V.J.MANSIKKA. DIE RELIGION DER OSTSLAVEN,
I.QUELLEN // FF COMMUNICATIONS, № 43,
HELSINKI, 1922, 408 с.¹

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 Нар. Просв.», 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 действие, низшая мифология. И вот, исходя из современных верований и обрядов, можно не только установить ряд интересных и ценных научных выводов в области восточно-славянской 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 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.

¹ Этнография. 1926. № 1–2. М.; Л., 1926. С. 365–367.

ли 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 (Киевск. Гор. музей), как и не говорится ничего об интересной контроверсе в науке, связанной с загадочными «каменными бабами». При рассмотрении обычая греть покойников (с.с. 19 и 22) не приняты во внимание работы П.Сартори (P.Sartori, «Feuer und Licht im Totengebrauche», Zeitschr. d. Vereins f. Volksk., XVII, 1907, с. 375 и сл.) и Д.К.Зеленина («Харьковский сборник», XVIII, 1909 г., 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 (оберёгом) 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», LII, с. 113; LXXX, с. 36); утверждение автора, что чеснок встречается в народной 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.Dörpfeld, Verbrennung und Bestattung der Toten

im alten Griechenland, «Mélangos Nicole», Genève, 1906, J., 95 сл.; Jos. Zehetmaier. Leichenverbrennung und Leichenbestattung in alter Hellas, «Beiträge 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., срв. 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. *vėlės* — «духи умерших». Равным образом, нет основания признавать славянское «Перун» заимствованием из германо-балтийского цикла, модифицированным благодаря народной этимологии (с.с. 381–384). Я считаю, что в основе славянского «Перун», балтийских параллелей *sk* (лит. *Perkūnas*, латышск. *pērķūns*, др.-прусск. *percunis*), германских аналогий *cg* (готск. *fairguni*, др.-исл. *Fjorgyn*) и др.-инд. *Parjanya* лежат три варианта индо-европ. 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.

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.

Е.Кагаров

ОГЛАВЛЕНИЕ

Nabent sua fata libelli. <i>А.И.Алиева</i>	5
Судьба и труды академика В.Й.Мансикки (1884–1947) <i>А.И.Алиева</i>	11
Труд В.Й.Мансикки в истории изучения славянского язычества <i>В.Я.Петрухин, С.М.Толстая</i>	45
В.Й.Мансикка. Религия восточных славян.	
Подготовка текста <i>А.И.Алиевой, В.Я.Петрухина, С.М.Толстой</i>	55
Предисловие. Перевод с немецкого <i>Т.В.Кудрявцевой</i>	57
Источники	58
Археологический материал	58
Летописи.....	71
Из польских хроник.....	127
Слова, поучения и послания, направленные против язычества	133
Слово Исаия пророка, истолковано святымъ Иоанномъ Златоустомъ, о поставляющихъ вторую трапезу роду и роженицамъ	133
Слово нѣкоего христолюбца и ревнителя по правой вѣрѣ	136
Слово святаго Григорья, изобрѣтено в тольцѣх, о томъ, како первое погани суще языци кланялися идоломъ і требы им клали, то и нынѣ творят	142
Слово св. отца нашего Иоанна Златоустаго, Архиепископа Костянтина града, о томъ, како первое погании вѣровали 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.....	149
О постѣ к невѣжамъ в понедѣлокъ второй недѣли	154
Слово св. Иоанна Златоустаго о лечащихся в болѣзни волхвованіемъ и наузы	155
Слово св. отца Моисея о ротахъ и о клятвахъ	157
Слово св. отецъ, како подобаетъ христіаномъ жити	159
Слово св. отца Кирилла, архіепископа Квпринскаго, о злыхъ дусѣхъ	160

Слово и откровение святыхъ апостоль.....	163
Слово св. Діонисія о желѣющихъ.....	165
Слово истолковано мудростію отъ святыхъ апостоль і про- рокъ і отецъ о твари и о дніи рекомомъ недѣлѣ, яко не подоба- етъ крестьяномъ кланятис недѣлѣ, ни целоват ея, зане тварь есть ...	168
Слово св. Нифонта о русалияхъ	170
Слово учительно наказуетъ о вѣровавшихъ въ стрѣчю и чехъ.....	171
Поучение Серапіона Владимірскаго.....	172
Послания митрополита Фотія.....	174
Анонимныя святительскія Поученія духовенству и мірянамъ	175
Послание Памфила	175
Грамота Новгородскаго архієпископа Макарія в Водскую пя- тину, от 1534 г.....	177
Послания и Слова Максима Грека.....	179
Послание Іоанна Вишенскаго.....	182
Челобитная Нижегородскихъ священников.....	183
Грамота царя Алексѣя Михайловича.....	185
Челобитная старца Григорія царю Алексѣю Михайловичу	186
Древнерусское церковное законодательство и исповѣдная дис- циплина.....	187
Сведения другихъ памятниковъ древнерусской письменности. ...	211
Свидетельства иностранныхъ писателей.....	232
<i>Дополнения. О богахъ летописи.</i>	
Переводъ съ немецкаго <i>Т.В.Кудрявцевой</i>	281
Комментарии. <i>В.Я.Петрухин, С.М.Толстая</i>	299
Списокъ условныхъ сокращений	332
Библиография. Сост. <i>Н.П.Баранова, Д.С.Менделеева</i>	332
<i>Приложение</i>	
В.Мансикка. Древнеславянское оплакивание покойников	349
Е.Кагаров. [Рец. на] V.J.Mansikka. Die Religion der Ostslaven. I. Quellen // FF Communications, № 43. Helsinki, 1922. 408 с.	363

Переводы цитат: с немецкаго — Т.В.Кудрявцевой, с польско-
го — А.Б.Базилевскаго, с латыни — М.Р.Ненароковой, с финско-
го Э.Г.Рахимовой, с французскаго — Л.О.Мошенской

Научное издание

Утверждено
Ученым советом ИМЛИ им. А.М.Горького РАН

В.Й.МАНСИККА
РЕЛИГИЯ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Оригинал-макет изготовлен
Т.И.Мишутиной
Корректор *Е.Н.Сченснович*

ИД № 01286 от 22.03.2000 г.

Формат 60x90¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура таймс.
Печать офсетная. Печ. л. 23.00. Тираж 800 экз. Заказ № 1224.

ИМЛИ им. А.М.Горького РАН,
121069, Москва, ул. Поварская, д. 25-а
Тел.: (095) 202-21-23, 291-23-01

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ППП «Типография «Наука»»
121099, Москва, Шубинский пер., 6