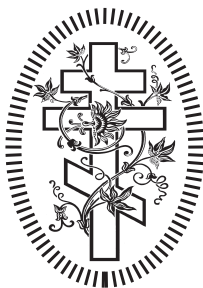


РУССКАЯ ЭТНОГРАФИЯ



РУССКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Серия главных книг самых выдающихся русских этнографов и знатоков народного быта, языка и фольклора, заложивших основы отечественного народоведения. Книги отражают главные вехи в развитии русского образа жизни – понятий, обычаев, труда, быта, жилища, одежды – воплощенного в материальных памятниках, искусстве, праве, языке и фольклоре:

Ярослав Мудрый	Гильфердинг А. Ф.	Миллер О. Ф.
Нестор Летописец	Глинка Г.	Надеждин Н. И.
Владимир Мономах	Громыко М. М.	Пассек В. В.
Русская Правда	Даль В. И.	Потебня А. А.
Нил Сорский	Державин Н. С.	Пропп В. Я.
Иосиф Волоцкий	Драгоманов М. П.	Прыжов И. Г.
Иван Грозный	Ермолов А. С.	Риттих А. Ф.
Стоглав	Ефименко А. Я.	Ровинский Д. А.
Домострой	Ефименко П. С.	Рыбников П. Н.
Соборное Уложение	Забелин И. Е.	Садовников Д. Н.
Азадовский М. К.	Забылин М.	Сахаров И. П.
Аничков Е. В.	Зеленин Д. К.	Снегирев И. М.
Антоновский М. И.	Кайсаров А. С.	Срезневский И. И.
Анучин Д. Н.	Калачов Н. В.	Сумцов Н. Ф.
Афанасьев А. Н.	Калинский И. П.	Терещенко А. В.
Барсов Е. В.	Киреевский П. В.	Толстой Н. И.
Батюшков П. Н.	Коринфский А. А.	Фаминцын А. С.
Безсонов П. А.	Костомаров Н. И.	Флоринский Т. Д.
Бодянский О. М.	Кулиш П. А.	Худяков И. А.
Болотов А. Т.	Ламанский В. И.	Чулков М. Д.
Будилович А. С.	Максимов С. В.	Шангина И. И.
Бурцев А. Е.	Максимович М. А.	Шейн П. В.
Буслав Ф. И.	Мельников П. И.	Шергин Б. В.
Веселовский А. Н.	Метлинский А. Л.	Якушкин Е. И.
Гальковский Н. М.	Миллер В. Ф.	Якушкин П. И.

НИКОЛАЙ СУМЦОВ

НАРОДНЫЙ БЫТ
И ОБРЯДЫ

МОСКВА
Институт русской цивилизации
2014

УДК 394.21

ББК 63.5

С 89

Сумцов Н. Ф.

С 89 Народный быт и обряды / Сост., предисл., примеч. А. Д. Каплина / Отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2014. — 688 с.

В настоящем издании сочинений известного русского этнографа, фольклориста, филолога, историка Н. Ф. Сумцова (1854–1922) публикуются его наиболее значительные научные труды: «О свадебных обрядах, преимущественно русских» (1881), «Хлеб в обрядах и песнях» (1885), а также «Очерки народного быта», этнографические этюды, «культурные переживания», сочинения в области фольклора и т. д.

Большинство сочинений впервые переиздаются в современной орфографии.

ISBN 978-5-4261-0140-1

© Институт русской цивилизации, 2014

ПРЕДИСЛОВИЕ

Николай Федорович Сумцов родился в С.-Петербурге 6 апреля¹ 1854 г. в дворянской семье. Сумцовы – из козацкого рода, жили они на Слобожанщине. Дед Николая Федоровича, Иван Сумец, был подпоручиком, служил в войсковой слободе Боромле, которая входила в Ахтырский у. Харьковской губ. Здесь в 1797 г. и родился Федор Иванович – отец Н. Ф. Сумцова. В 1819 г. Федор закончил Императорский Харьковский университет, затем служил в ведомстве Министерства финансов, оказался в столице. Выйдя в отставку в чине действительного статского советника, Ф. И. Сумцов вернулся в 1856 г. в Харьков, а 15 декабря того же года умер от воспаления легких.

Сына-младенца воспитывала мать, Анна Ивановна, которая знала традиции Слобожанщины, занималась народной медициной. Именно мать во многом вызвала интерес у еще юного Николая к истории, этнографии, фольклору.

Николай учился во 2-й Харьковской мужской гимназии, которую окончили впоследствии известные люди – такие как художник Г. И. Семирадский, композитор Н. В. Лысенко, правовед А. Д. Градовский, биолог И. И. Мечников,

¹ Все даты до 1 февраля 1918 г. даны по юлианскому календарю.

филолог-славист А. А. Потебня и др.¹ Вместе с Николаем Сумцовым (но двумя-тремя классами старше) здесь учились будущий талантливый публицист, литературный, музыкальный, театральный критик Ю. Н. Говорухо-Отрок, будущий идеолог монархизма Н. И. Черняев.

В гимназии Н. Ф. Сумцов интересовался историей, литературой, словесностью, географией, изучал латинский, французский, немецкий языки. Особенно любил он малорусскую словесность, которую изучал самостоятельно: читал произведения Г. Квитки, И. Котляревского, не входившие в учебный курс гимназии, интересовался народным песенным творчеством.

Высоким в гимназии был уровень преподавания искусств, особенно изобразительного, и в этом, в первую очередь, была заслуга учителя рисования Д. И. Бесперченого, учившегося у Карла Брюллова.

Окончив гимназию с серебряной медалью в 1871 г., Николай Сумцов поступил на историко-филологический факультет Харьковского университета, где в то время преподавали А. И. Кирпичников, Н. А. Лавровский, А. А. Потебня. Здесь он вскоре зарекомендовал себя трудолюбивым студентом с широким кругом интересов, о чем свидетельствуют его студенческие работы: «О сочинениях Рижского по теории словесности», «Дант и символика», «Перевод *Roman de la Rose*».

За работу «Исторический очерк христианской демонологии», признанную рецензентом, профессором А. С. Лебедевым, «весьма удовлетворительной, выдающеюся»²,

¹ Государственный архив Харьковской области (ГАХО). Ф. 639. Харьковская вторая мужская гимназия (1848–1908 гг.); 50-летие 2-й Харьковской мужской гимназии // Харьковские губернские ведомости. – 1891. – 17 декабря.

² Лебедев А. С. Первый научный труд профессора Н. Ф. Сумцова // Сборник Харьковского Историко-филологического общества. Т. 18. – 1909. – С. 1.

Николай Сумцов получил золотую медаль историко-филологического факультета.

По окончании университета Сумцов подготовил эту работу к печати, сделав исправления и дополнив главу о русской демонологии. Но пока решался вопрос с цензурным разрешением на публикацию, рукопись затерялась. По оставшимся черновикам автору впоследствии удалось написать заново и опубликовать в 1878 г. раздел этой работы под названием «Очерк истории колдовства в Западной Европе». Это была одна из первых печатных работ Н. Ф. Сумцова¹.

После окончания учебы в 1875 г. Сумцов был оставлен стипендиатом в университете для занятий по истории всеобщей литературы². А на следующий год при содействии своего научного руководителя А. А. Потебни провел несколько месяцев в Гейдельбергском университете, где слушал курс лекций Куно Фишера по истории философии, курс Ф. Барча по всемирной литературе и некоторым другим.

Приват-доцентами в то время имели право быть не только магистры, но и кандидаты на это звание, которые защитили диссертацию *pro venia legendi* («на получение права преподавания») и прочитали две открытые лекции: одну – на тему по собственному выбору, другую – по решению факультета.

В 1878 г. Н. Ф. Сумцов защитил *pro venia legendi* диссертацию о князе В. Ф. Одоевском и стал читать в качестве приват-доцента лекции по истории русской литературы. Первая вводная лекция была посвящена мало-российским думам. Выбор темы в значительной степе-

¹ В местной газете были опубликованы еще две статьи: «Отношения А. С. Пушкина к жене» (Харьков. – 1878. – № 120, 121) и «Бытовая сторона в сочинениях Г. Ф. Квитки» (Там же. – № 272–275).

² Историко-филологический факультет Императорского Харьковского университета за первые сто лет (1805–1905). – Харьков, 1908. – С. 104.

ни зависел от влияния А. А. Потебни, который хотел направить своего ученика с самого начала его научной деятельности на изучение украинской проблематики, в частности в области этнологии и фольклористики.

В 1881 г. Н. Ф. Сумцов защитил магистерскую диссертацию «О свадебных обрядах, преимущественно русских»¹, получившую положительную оценку в отзывах В. Ягича и А. И. Кирпичникова. Крупный знаток отечественного и западноевропейского фольклора А. И. Кирпичников, отметив сложность поставленных задач, неизбежность привлечения мифологии, которая к тому времени, по его словам, как научное направление «уже не в авантаже обреталось», указывал, что будущие исследователи «этого отдела русской старины и народности» могут найти пробелы, могут не соглашаться с отдельными выводами, но не смогут обойти молчанием этот труд, представляющий собой весомый вклад в науку. «Критике, – писал он, – предстоят те же трудности, которые предстояли и автору: ей придется перерыть многие сотни томов, чтобы добыть факты, оставшиеся неизвестными Сумцову, и взяться за геркулесовский труд очищения авгиевых конюшен индоевропейской мифологии»².

И действительно, ко времени написания Н. Ф. Сумцовым работы о свадебных обрядах был накоплен обширный материал, но не было специальных научных попыток его систематизации, хотя отдельные элементы свадебной и земледельческой обрядности рассматривались в работах предшественников³.

¹ О свадебных обрядах, преимущественно русских [магистерск. дисс.]. – Харьков, 1881.

² Кирпичников А. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Соч. Н. Сумцова // Журнал Министерства народного просвещения. – 1881. – № 7. – С. 174.

³ См. подр.: Байбури А. К., Фрадкин В. З. Николай Федорович Сумцов и его работы в области обрядовой символики // Сумцов Н. Ф. Символика славянской обрядности. – М., 1996.

Н. Ф. Сумцов разделил все свадебные обряды на «юридические» и «религиозно-мифические» (отмечая условность разграничения). Такого рода построения были характерны для наивного эволюционизма последней четверти XIX столетия, да и более позднего времени.

Несколько разделов сочинения автор посвятил мифологическому истолкованию брака. Широко распространенный в мифологии мотив священного брака молодой ученый трактовал как перенесение черт человеческого брака на другие сферы.

В отличие от своих предшественников, рассматривавших отдельные аспекты свадебной обрядности, Н. Ф. Сумцов видел в ней органическое единство разноплановых явлений. Отсюда – его пристальное внимание не только к этнографической стороне обряда, но и к музыке, хореографии, словесным текстам.

И все же основное внимание ученый уделял ключевым обрядовым символам, вокруг которых создавалось поле притяжения ритуальных действий, насыщенных разнообразным содержанием. Образы растительного мира неизменно присутствуют в свадебных песнях, и автор детально описывает контексты, в которых они встречаются.

Другой универсальный символ – дом и его части, приобретающие в обряде экстраутилитарный смысл¹. Дом – центр своего мира, наиболее освоенная его часть.

Недостатки магистерского сочинения Н. Ф. Сумцова не прошли мимо внимания некоторых его коллег. Так, выдающийся исследователь славянской истории, фольклорист, профессор Харьковского университета П. А. Безсонов выступил против элементов «туранизма» и других необоснованных положений работы Н. Ф. Сумцова, посвятив этому статьи в газете И. С. Ак-

¹ Байбури́н А. К., Фрадкин В. З. Указ. соч. – С. 215.

сакова «Русь» и впоследствии отдельный труд¹, на который Н. Ф. Сумцов ответил весьма неубедительно – сначала под псевдонимом «Семен Тындитников»², а спустя десятилетие – и под своим именем³.

Между тем, согласно новому университетскому уставу 1884 г., в Харьковском университете должность доцента была упразднена. Необходимым условием для получения должности профессора была степень доктора наук по специальности соответствующей кафедры. В связи с этим Н. Ф. Сумцов был назначен временно исполняющим обязанности профессора.

Вот что вспоминал впоследствии выпускник Харьковского университета профессор С. В. Соловьев: «Я в университете, в святылище: вижу профессоров, являющихся для меня пророками. <...> Юный профессор Н. Ф. Сумцов раскрывает передо мною совершенно невидимые уголки в истории русской литературы, в течение целого года читает о Пушкине у небольшого столика, попутно делая экскурсии, являющиеся для меня энциклопедией фольклора; наконец, Николай Федорович раскрывает передо мной свой богатейший фольклористический кладезь, из которого я черпаю указания на легенды и песни Востока и Запада, русские сказки, малорусские думы...»

В 1884 г. Н. Ф. Сумцов подает на рассмотрение совета историко-филологического факультета Харьковского университета докторскую диссертацию, посвященную истории южнорусской литературы XVII в. (в частности, литературной деятельности Лазаря Барановича), которая

¹ *Безсонов П. А.* Мнимый туранизм русских. К вопросу об инородцах и переселениях в России. – М., 1885. – 135 с.

² *Безсоновское туранство малороссиян // Киевская старина.* – 1886. – № 2. – С. 395–398.

³ *Сумцов Н. Ф.* Новая наука г. Безсонова // Там же. – 1897. – № 1.

получила положительный отзыв. Но от ее защиты пришлось отказаться.

Профессор П. А. Безсонов вновь дал отрицательный отзыв о диссертации¹. Дело в том, что в 1860–1880-е гг. в Харьковском университете (особенно на историко-филологическом факультете) шла борьба между либералами-западниками (первоначально их возглавил профессор международного права Д. И. Каченовский) и патриотами-славянофилами (во главе с замечательными учеными – братьями П. А. и Н. А. Лавровскими). К концу 1870-х гг. Лавровских в Харькове уже не было, Д. И. Каченовский скончался, однако либералы все более усиливали свое влияние; им противостоял декан – профессор-монархист В. К. Надлер, ряд его сторонников и приехавший в Харьков в 1878 г. известный славист, фольклорист П. А. Безсонов.

Именно он активно выступал против некоторых научных положений Сумцова. Но публичная защита его докторской диссертации не состоялась, как писал Н. Ф. Сумцов впоследствии в своей автобиографии, «по причинам, не зависевшим ни от автора, ни от факультета»².

Но это никак не помешало публиковать материалы, связанные с незащищенной диссертацией: они появились в периодической печати и отдельными оттисками³.

¹ Была снята с защиты.

² Историко-филологический факультет Императорского Харьковско-го университета за первые сто лет (1805–1905). – С. 104.

³ Иоанникий Галятовский. – Киев, 1884. – [2]. – 83 с. // К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия. Вып. 2. // Отд. отт.: Киевская старина. Кн. 1–4; Иннокентий Гизель. – Киев, 1884. – 44 с. // К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия. Вып. 3 // Отд. отт.: Киевская старина. – 1884. – Октябрь; Лазарь Баранович. – Харьков, 1885. – [4], 183, [5] с. // К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия. Вып. 1; Иоанн Вышенский (южнорусский полемист XVII в.). – Киев, 1885. – 29 с. // Отд. отт.: Киевская старина. – 1885. – Апрель.

Уже через год после неудачи с докторской диссертацией, не прерывая университетских занятий, Н. Ф. Сумцов подает на рассмотрение совета факультета новую: «Хлеб в обрядах и песнях». Это был расширенный вариант главы из магистерской диссертации, за которую автор получил степень доктора наук в 1885 г.

Одним из официальных оппонентов на защите был А. А. Потебня, заключивший свою краткую рецензию словами: «Хотя сочинение г. Сумцова дает немало поводов к возражениям по свойству предмета и обилию затронутых автором частных, но, мне кажется, оно принадлежит к числу тех, которые имеют не одно лишь обстоятельное значение, но и приносят пользу последующим исследователям».

Оценка достаточна сдержанная для работы своего ученика, суть замысла которого состояла в том, чтобы проследить символическую роль хлеба во всех проявлениях духовной жизни славян.

Н. Ф. Сумцов считал, что в жизни славян хлеб имел не только и даже не столько хозяйственное, утилитарное, сколько ритуальное значение. Ритуальная пища приобретает дополнительные смысловые оттенки. Выявлением и описанием всего этого поля значений и занимается автор на большей части страниц своей работы. В ней последовательно рассматривается использование зерна и изделий из него во всех узловых моментах жизни человека (рождение, свадьба, похороны, поминальные обряды; Рождество, святки, встреча весны, день Ивана Купала, жатвенная обрядность), в гаданиях и заговорах.

В 1888 г. Н. Ф. Сумцова утверждают на должности экстраординарного профессора, а в 1889 г. – ординарного.

К этому времени он приступил к написанию небольших статей, публиковавшихся в «Киевской старине» под общим названием «Культурные переживания».

Вышедшие в 1890 г. отдельной книгой и включавшие около 200 этнографических этюдов¹, они были достаточно сдержанно встречены учеными-соотечественниками, упрекавшими автора в «разбросанности и распылении сил», в краткости и фрагментарности отдельных статей. На это он в заключение своей работы, нисколько не сомневаясь в правильности избранного курса, отвечал оппонентам: «Один почтенный ученый в разговоре со мной высказал мнение, что отечественная этнография выиграла бы более, если бы я сосредоточился на немногих специальных вопросах, не разбрасываясь в массе разнородных тем по фольклору. Одно другому, по моему мнению, не мешает. Научная разработка мелочей должна предшествовать крупным научным работам, готовить для них материал и отчасти выводы. Более того, мне кажется, что в настоящее время большие сравнительно-этнографические работы по специальным вопросам не могут быть выполнены удовлетворительно, в смысле разностороннего научного исследования... Повсюду идет еще черная работа накопления проверенного фактического материала и частных сближений и сопоставлений».

Справедливости ради надо сказать, что наблюдательность Н. Ф. Сумцова, его остроумные «сближения и сопоставления» выходили далеко за рамки обычного представления о «черной работе», т. к. предваряли осмысление многих частных вопросов. В этом отношении научный интерес в «Культурных переживаниях» представляют серии небольших заметок по ремеслам и промыслам, одежде и пище крестьян, музыкальным инструментам, общественным организациям, праздникам,

¹ Культурные переживания [исследования о южнорусском фольклоре с привлечением фольклорного материала всех славянских, а также арийских народов]. – Киев, 1890. – [2]. – 408 с.

играм, обрядам и поверьям, связанным с домостроительством и домашней утварью.

С 1890-х гг. Н. Ф. Сумцов состоял членом совета попечителя Харьковского учебного округа, печатался в различных изданиях (преимущественно в «Киевской старине», «Этнографическом обозрении», «Сборнике Харьковского Историко-филологического общества»), где помещал множество исследований, статей, заметок, научных и публицистических, по истории русской литературы, ряд небольших монографий (по истории искусства выделяется его монография «Леонардо да Винчи» 1900 г.) о легендах, повестях, былевых мотивах, думах. Н. Ф. Сумцов написал также ряд статей по педагогике; под его редакцией было составлено «Пособие для устройства научных и литературных чтений» (Харьков, 1895, 1896).

Отзывы, рецензии и просто аннотации на большинство из них появлялись не только в российской периодике, но и в болгарских, польских, чешских, немецких, французских научных изданиях.

Общая точка зрения на труды Н. Ф. Сумцова за рубежом была наиболее полно сформулирована редакцией чешского этнографического ежемесячника «Cesky Lid», писавшей в 1892 г., что его книги «помогают всем, кто занимается народоведением».

Высоко оценивая вклад Н. Ф. Сумцова в развитие конкретных аспектов этнографии и фольклористики, исследователи не могли достаточно четко охарактеризовать его научное мировоззрение и методологические принципы.

Многие констатировали эклектизм научного мировоззрения Н. Ф. Сумцова, отказывая ему в оригинальности и цельности творческой деятельности. Действительно, Н. Ф. Сумцов до начала XX столетия не

принял полностью ни одного направления в современной науке, но и ни одно не обошел. Эkleктизм этот был не ординарен и как нельзя лучше объясняет своеобразность его научного дарования.

Отвечая на упрек безымянного рецензента, почему он не следует ни одной из общепризнанных теорий в науке, Н. Ф. Сумцов писал в начале 1890-х гг.: «Нужно быть крайним педантом, чтобы при современном развитии этнографии носиться с одной научной теорией, как с писаной торбой, и в одностороннюю теоретическую рамку втискивать все разнообразие народной жизни».

К началу XX столетия он становится последовательным и убежденным сторонником идеи эволюционизма, посвятив ее популяризации большую статью в краевой печати, которая затем с его согласия была опубликована редакцией «Этнографического обозрения» под заглавием «Влияние Дарвина на развитие лингвистики и этнографии».

Многие сочинения Н. Ф. Сумцова нередко побуждали других исследователей к дальнейшей разработке проблем и вопросов, впервые поставленных или извлеченных ученым из забвения.

Характерны в этом отношении его многочисленные статьи по былинным и песенным сюжетам, народно-поэтической ботанике и зоологии, народной медицине и изобразительному искусству, где особенно выделяются «Писанки».

Ценитель народного изобразительного искусства Н. Ф. Сумцов не случайно обратился к изучению этого угасавшего к тому времени обычая приготовления «писанок» к пасхальным праздникам. Рассмотрев историографию вопроса, проследив технологию их изготовления, включая описание инструментов, естественных красителей и сопутствующих компонентов, последовательность

нанесения красок, сделав подробные экскурсии в историю происхождения различных орнаментов и выделив регионы их распространения, исследователь сумел показать общие с другими народами и национально-самобытные черты в малорусских росписях, выявить эстетическое значение народного искусства¹.

За научные достижения Н. Ф. Сумцов был избран в состав многих научных обществ и организаций: Императорского Московского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, Общества любителей русской словесности, Московского археологического общества, Полтавской, Черниговской и Воронежской архивных комиссий, Екатеринославской научно-исследовательской архивной комиссии. Он поддерживал дружеские связи со многими известными учеными России, Польши, Чехии, Болгарии.

Диапазон фольклорно-этнографических интересов Н. Ф. Сумцова был настолько обширен, а энергичная деятельность по их творческому осмыслению и интерпретации столь разнообразной и плодотворной, что в 1895 г. его биография и основной перечень работ были включены в международный словарь фольклористов.

Кроме того, Н. Ф. Сумцов состоял председателем Историко-филологического общества при Харьковском университете (в 1892 г. по его инициативе возник педагогический отдел при Историко-филологическом обществе и начато издание «Трудов» этого отдела); возглавлял комиссию по устройству публичных чтений для женщин; деятельно участвовал в работах издательского комитета Харьковского общества грамотности (составил несколько брошюр для народного чтения); несколько четырехлетья состоял гласным Харьковской городской думы.

¹ Писанки. – Киев, 1891. – 49 с. – Автор указан в конце текста // Отд. отт.: Киевская старина. – 1891. – Май, июнь.

Заметным событием в культурной жизни Российской Империи стал 12-й Археологический съезд, который проходил с 15 по 27 августа 1902 г. в Харькове. Непосредственным организатором съезда было Историко-филологическое общество при Харьковском университете. Н. Ф. Сумцов занимался не только организационными, хозяйственными, научно-редакционными делами, но и собрал немало интересных экспонатов для этнографической выставки. Эта выставка (подготовленная Н. Ф. Сумцовым и его коллегами А. М. Красновым, А. Д. Твердохлебовым, А. Н. Покровским, М. Г. Халанским и др.) вызвала неподдельный интерес. Построена она была на вполне научных принципах, все предметы были паспортизированы и систематизированы. Пока шел съезд, экспозицию посетили тысячи харьковцев и гостей города (такое внимание со стороны общества было неслыханным на предыдущих съездах).

В 26 отделах экспозиции размещалось 1490 единиц хранения, причем посетители могли ознакомиться с типами крестьянских домов, их интерьерами, отделкой, разнообразной домашней утварью, фотографиями хозяйственных зданий и чертежами планов поселений.

Большой интерес вызвали отделы, где демонстрировалась уникальная коллекция одежды, обуви, украшений; специальные отделы знакомили с земледельческими орудиями. Значительным был отдел, посвященный народному искусству. Была представлена коллекция музыкальных инструментов, а в разделе «Народная медицина» – гербарий из более чем 200 целебных трав и с информацией о народных средствах их использования.

Большой интерес у зрителей вызвали коллекции детских игрушек, трубок, инструментов для измерения и счета, ловушек, рыболовных снастей, картин и рисунков этнографического содержания.

На основе этой выставки в 1905 г. был образован Этнографический музей при Харьковском университете. Возглавив этот музей¹, Н. Ф. Сумцов постоянно пополнял его собранными лично изделиями местных гончаров, образцами слобожанской одежды, писанками, земледельческими орудиями. Постоянно пополнял он и библиотеку музея (к 1917 г. в ее каталоге насчитывалось около 1,5 тыс. томов этнографических изданий).

Академия наук несколько раз поручала Н. Ф. Сумцову рассмотрение научных работ, представленных на Макарьевскую и Уваровскую премии. А 3 декабря 1905 г. Сумцов был избран членом-корреспондентом Императорской С.-Петербургской академии наук по Отделению русского языка и словесности.

28 сентября 1907 г. состоялась первая его публичная лекция на малорусском наречии. И хотя Сумцов не принадлежал к радикалам украинского национализма (он придерживался относительно умеренных взглядов), но, тем не менее, являлся поборником и защитником малорусской культуры и малороссийского наречия.

Во время пребывания за границей Н. Ф. Сумцов записывал свои впечатления с массой этнографических, искусствоведческих и бытовых подробностей. Заметными стали его впечатления 1908–1909 гг., которые он опубликовал сначала в харьковской газете «Южный край», а затем и отдельным изданием².

Смерть Л. Н. Толстого вызвала немалый резонанс в среде интеллигенции. В Харьковском университете было устроено специальное заседание, посвященное памяти Л. Н. Толстого, где среди докладчиков был

¹ В январе 1920 г. он был превращен в музей Слободской Украины им. Г. С. Сковороды.

² Сумцов Н. Ф. На Западе и дома: Этюды путешественника. – М., 1910. – 160 с.

и Н. Ф. Сумцов¹ с речью «История в Л. Н. Толстом и Л. Н. Толстой в истории».

В 1916 г. Сумцову была присуждена большая золотая медаль Русского Географического общества.

В июле 1917 г. по поручению Совета Харьковского университета специальная комиссия, в состав которой входил и Николай Федорович, составила записку по украинскому вопросу. 12 октября она была принята и послана Временному правительству. В записке Совет Харьковского университета высказался «за предоставление права свободного употребления украинского языка во всех местных заведениях, а равно и за свободное развитие чисто национальной украинской культуры».

В издательстве «Союз» Харьковского Кредитного Союза Кооперативов (ХКСК) в 1918 г. появилась книга Н. Ф. Сумцова «Слобожане»², которую он высоко ценил. Для этого издательства Сумцов подготовил (и издал) еще несколько работ.

Сумцов не оставлял научных занятий и в годы гражданской войны. Так, он пытался организовать фольклорно-этнографические экспедиции (когда еще продолжалась гражданская война), обращал внимание коллег на необходимость зафиксировать новые изменения, происходящие в быту населения. Под его руководством началось исследование городской народной культуры, для чего была разработана специальная программа.

С 1920 г. Н. Ф. Сумцов был членом редакционного Комитета по изданию произведений А. А. Потебни, в 1920–1921 гг. возглавлял этнографическую секцию Харьковского губкомписа и этнографическую комис-

¹ Он же стал и одним из инициаторов издания сборника «Памяти Л. Н. Толстого» (Харьков, 1911).

² Слобожане: історично-етноґрафічна розвідка. – Харьков, 1918. – 240 с. // Культ.-іст. б-ка / Під ред. проф. Д. І. Баґалія.

сию Харьковского Головмузея. В 1921 г. он был избран в состав специального Совета по организации харьковского филиала Украинского научного товарищества. Кроме того, активно занимался музеем Слободской Украины им. Г. С. Сковороды. В частности, сотрудники этого музея под руководством Сумцова в 1920–1922 гг. собрали сведения о местных кобзарях, записали слова и мелодии песен¹.

Уже тяжело больной, в 1921 г. Н. Ф. Сумцов собрал коллекцию из 17 ценных рисунков, разыскал и приобрел интересную подборку книг по этнографии известного языковеда, фольклориста, этнографа М. А. Дикарева (60 экземпляров) и сам сделал описание этих книг.

Николай Федорович скончался 14 сентября 1922 г. Некрологами откликнулись как отдельные деятели науки, так и учреждения. Опубликованы они были в изданиях: «Известия ВУЦИК», «Студент революции», «Узы просвещения», «Известия на Народен этнографски музей» (Болгария) и др. А во время похорон потомственного дворянина играл оркестр школы красных старшин, где он преподавал.

В истории русской этнографии и фольклористики Н. Ф. Сумцов не создал основополагающих, теоретических, научных трудов, не имел своей школы. Многого он только коснулся. Но широта его взглядов, отзывчивость, любознательность неоспоримы, а потому немалая часть его наследия сохраняет свою ценность как для специалистов, так и для широких слоев ценителей общерусской, славянской старины.

А. Д. Каплин

¹ Федоровський О. Краєзнавча робота в Харкові і на Слобожанщині // Червоний шлях. – 1923. – № 3. – С. 192.

РАЗДЕЛ 1

НАУЧНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

О свадебных обрядах, преимущественно русских

Предисловие

Давно уже, с 1830-х гг., со времени ученой деятельности И. М. Снегирева¹, признано важное научное значение свадебных песен и обрядов. Археологи, этнографы, историки быта и историки литературы, исследователи народной музыки и народных юридических воззрений находят в них богатый материал для определения той или другой стороны древней или современной народной жизни, преимущественно древней.

В различных сочинениях по истории семейных отношений русского народа, по истории русской словесности и славянской мифологии встречаются замечания об отдельных славянских свадебных обрядах и

¹ Снегирев Иван Михайлович (1793–1868) – фольклорист, этнограф. Приверженец идеи общности происхождения славян. Издал сборник русских пословиц (1831–1834). Автор исследования о русских лубочных картинках (1861). Наиболее значительный труд: Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1–4. – М., 1837–1839.

песнях; нет, однако, исследования, в котором русская свадьба была бы рассмотрена в подробностях и было бы указано внутреннее единство ее составных частей. Отсутствие научных работ о свадебных песнях и обрядах объясняется подавляющим обилием тех и других и их крайним разнообразием. Сведения о свадебном ритуале разбросаны в многочисленных сборниках народного поэтического творчества, в этнографических журнальных и газетных статьях, в старинных и новых путешествиях, дневниках и духовных поучениях. Рука исследователя народного обрядового действия и поэтического творчества никогда не заносила на бумагу свадебных песен и обрядов известной местности во всей их полноте и разнообразии. В Олонецкой губ. свадебные припевы импровизируются на случай, поэтому почти во всякой волости – особые припевы [97, с. 3]. В Ярославской губ. деревня в двух верстах от другой играет свадьбу иначе, нежели ее соседка [142, с. 444]. Несмотря на обилие свадебных песен и обрядов, ими нельзя ограничиться при определении основного свойства и значения той или другой стороны свадебного ритуала. Заключение в круг свадебных песен и обрядов грозит привести к ложным и односторонним окончательным выводам. Для ясного уразумения свадебных песен и обрядов необходимо многие из них сблизить с сохранившимися доселе в обрывках и обломках верованиями доисторической эпохи, с различными остатками старины, в особенности с песнями и обрядами, соблюдаемыми в главнейшие годовые народные праздники и в день рождения ребенка.

При изучении русских свадебных обрядов неосновательно обходить свадебные обряды западных и южных славян и свадебные обряды древних индусов, греков, римлян и германцев. Хотя изучение славянских

свадеб сравнительно со свадьбами главнейших отраслей индоевропейского племени чрезвычайно осложняет работу, оно приводит к пониманию некоторых темных сторон славянского свадебного ритуала. Основное значение русского свадебного употребления сора, соли, избегания месяца мая при бракосочетаниях вряд ли может быть понято без ознакомления с тем, какую роль играл сор в древних индийских свадебных обрядах и изречениях, соль – в греческих жертвоприношениях и месяц май – в римских воззрениях. Само собой разумеется, что при изучении славянских свадебных обрядов традиции и изречения древних индийцев, греков и римлян дороги только как пособие, как средство. Последние в отношении первых занимают служебное положение.

К известным в печати свадебным песням и обрядам не всегда можно отнестись с доверием. Этнографы обычно не проводят достаточного различия между отдельными актами свадебной драмы, не указывают на народное мнение о цели совершения того или другого обряда, крестьянское толкование покрывают своей личной догадкой и т. д. Такими погрешностями, между прочим, страдает драгоценное во многих отношениях сочинение Терещенко о русском народном быте¹. Каравайные песни, полные глубиной старины, обильные архаизмами, казались этнографам вследствие этого искаженными, бессмысленными и не были записаны или были переименованы при записывании. Рейтенфельс, посетивший Московскую обл. в XVII столетии, сообщает, что священник в церкви во время венчания возлагал на голову молодых венцы, сплетенные из полыни (*Artemisia Absinthium*) [157, с. 52], – сообщение, полностью невероятное. В современных народных свадебных об-

¹ Речь идет о книге А. В. Терещенко «Быт русского народа» (ч. 1–7. – М., 1848).

рядах ничего подобного не встречается. Полынь, по свойственной ей горечи, в народных песнях служит символом печали, что уже никоим образом не могло повести к употреблению ее во время венчания, определяющего, по народному воззрению, всю будущность человека. Все горькое или напоминающее горечь на свадьбах, напротив, стараются удалить; так, у древних греков желчь животных, которых приносили на свадьбах в жертву богам, закапывали где-нибудь в стороне, чтобы молодым не пришлось вести горькую жизнь.

Ученые, затрагивавшие свадебные обряды, обыкновенно склоняются в своих мнениях к одной из двух крайностей – или к объяснениям чисто мифическим: за все и про все отвечают солнечные и грозовые явления, или к объяснениям исключительно историко-бытовым. Мюльгаузе пытается подыскать мифическое объяснение даже таким чисто бытовым чертам свадебного обряда, как рукобיתье родителей жениха и невесты после сговора или обыкновение протянутой веревкой останавливать поезд невесты, направляющийся в дом новобрачного [249]. В противоположность увлекающимся мифологам г. Смирнов уважение к девственной чистоте невесты объясняет развитием в народе идей, прямо противоположных понятиям, свойственным эпохе гетеризма¹ [169, I, с. 63].

Свадебные обряды всех индоевропейских народов вообще и народов славянских в частности естественным образом распадаются на три отдела: 1) обряды, которые совершаются в доме отца невесты; 2) обряды, имеющие

¹ Этим термином в этнографии XIX в. обозначались беспорядочные половые отношения между людьми, якобы существовавшие в первобытном обществе. Автором концепции был И. Я. Бахофен. Материалом для ее создания послужили однозначно трактуемые данные обрядов и мифологии, а также обычай полиандрии (многомужества) у некоторых народов. Теория гетеризма подверглась критике еще в XIX в.

место при отправлении молодой в дом новобрачного; 3) обряды в доме новобрачного. Ввиду обстоятельства, что некоторые обряды, имеющие место в доме отца невесты, повторяются в доме новобрачного, затем, главным образом, ввиду неравномерного количественного распределения обрядов по отдельным актам свадьбы, более удобным является разделение всех свадебных песен и обрядов на два широких отдела: 1) свадебные обряды и песни, относящиеся к гражданскому укреплению брака; 2) свадебные обряды и песни, служившие в языческой древности религиозным освящением супружеского союза. Почти все свадебные обряды так или иначе прилегают к одному из этих двух отделов, или определяют положение брачующихся в семье и обществе, или обеспечивают им счастье и чадородие, ставя их под покровительство обоготворенных небесных явлений.

Обряды юридического свойства очень тесно переплелись с обрядами религиозно-мифическими. В некоторых случаях возникает большое затруднение определить происхождение и первоначальное значение обряда. Иное свадебное действие, возникнув, по-видимому, из древних семейных отношений, — действие исключительно бытовое, в течение своей многовековой жизни мало-помалу отделилось от породившего его явления, из живого действия сделалось бессознательно или полусознательно совершаемым обрядом и глубоко сроднилось с определенной стороной чисто мифологического мировоззрения.

Все славянские свадьбы вначале не богаты обрядами, и начальные свадебные обряды, за весьма немногими исключениями, указывают на господствовавшие в разное время средства приобретения невесты и укрепления владения ею. Начало славянских свадеб, в особенности свадьбы великорусской, историку древнерус-

ского права и быта дает более, чем историку народной поэзии и мифологу.

Путем распределения свадебных обрядов по группам постараемся определить главнейшие особенности древнеславянской свадьбы, т. е. свадьбы, которая имела место до разделения славянского племени на отдельные народы и в больших или меньших обломках сохранилась у славянских народов до сего времени, преимущественно у малоруссов. Хотя во всех славянских свадьбах много языческого, древнего, свадьба южнорусская отличается особенной цельностью и торжественностью; песни и обряды распределяются довольно равномерно по всем отделам свадьбы; соблюдено строгое различие между отдельными актами свадебной драмы; большинство обрядов совершаются в доме отца невесты <...>

Время совершения свадеб

Кавелин высказывал вполне основательное мнение, что свадьба в незапамятные времена была частью известного языческого праздника, от которого и получила свое религиозное освящение. После она отделилась от годового праздника и совершалась особо [69, IV, с. 184]. Немцы имеют для означения свадьбы слово “Hochzeit” (древнесакс. – “hogetidi”) – слово, обозначавшее некогда высшее и наиболее священное время в году [232, с. 2]. У поляков “gody” – «свадьба», “godownik” – «отец невесты»; у нижнелужицких сербов словом “gody” называется праздник Рождества Христова [234, 2, с. 270]. Из первоначального понятия “gody” – «время» – возникло понятие об определенном времени – времени праздничном, и празднество свадьбы названо одним словом с празднованием дня Рождества Христова – обстоятель-

ство, свидетельствующее, что в древнее время, быть может, совершение свадебных торжеств было приурочено ко времени празднования рождения солнца. Что славяне имели или могли иметь одно определенное время в году, назначенное для бракосочетаний и свадебных торжеств, видно из современного обычая верхнемакедонских болгар-мыяков назначать обручение и свадьбу в известное время и день года для всех без исключения. Того из мыяков, который обручается или женится в иное время года, община строго наказывает и считает его несчастным человеком [28, с. 8]. Если совершение свадьбы у древних славян и приурочивалось к определенному времени в году, то время это вряд ли было одно и то же для всего славянского племени; оно разнилось по местностям. Поскольку в чертогах солнца, по народным верованиям, бывают празднества весною и летом, то и на земле к этим периодам времени преимущественно были приурочены праздники в честь солнца; в это время должны были совершаться и свадьбы.

В летописи февраль называется «свадьбы» [170, 1, с. 179]. В настоящее время февраль во многих местах выбирают для свадьбы. В Костромской губ. свадьбы играют между Богоявлением и масленой неделей. В феврале солнце уже обнаруживает очевидный поворот на лето. Правда, зима в это время еще крепка и морозна, но прибавляющиеся дни предвещают животворную победу теплого и светлого начала в природе над зимним холодом и мраком.

Весна красная – настоящее свадебное время. В литовской песне месяц жил с солнцем в супружестве в первую весну (“*pirma rawâsaris*”) [250, с. 1]. В Тульской губ. говорят, что 8 апреля солнце встречается с месяцем [73, с. 197]. У древних индусов один из летних месяцев “*vaiçâkha*”, соответствующий нашим апрелю и маю, назы-

вался «Радга» (Радга – Лада). Первое число “vaiçâkha – râdha” соответствует весеннему равноденствию.

Новолуние этого месяца имело значение при выборе времени для бракосочетания [122, с. 319–320]. В России свадьбы играют на Красную горку, почти всегда приходящуюся на апрель [170, 3, с. 5].

Май имеет особенное значение относительно бракосочетаний. В одних местах май – излюбленное время для бракосочетаний, в других именно брачующиеся избегают май как несчастный месяц. У древних германцев было религиозным обычаем совершать бракосочетания в первые дни мая [249, с. 194]. У чехов девушка, желающая выйти замуж, в мае обращается в песне к весне со следующей просьбой:

Uslýs Vesno, mého hlasu
V tomto case májovém,
Zachovej mi mojí krasu
U mladem věku ruzovem¹ [259, 2, с. 252].

Парни разносят в Чехии в мае по домам своих возлюбленных небольшие деревья и поют: “Vesna ti venec veje” [259, 2, с. 252].

Римляне считали май несчастным месяцем для браков: “Nec viduae taedis eadem, nec virginis apta tempora quae nupsit non diuturna fuit. Haec quoque de causa, si te proverbia tangunt, mense malas Majō nubere vulgus ait”²

¹ <Слышит весна мой голос
В этот месяц май.
Храни меня, моя красавица,
Молодой и прекрасной>. – *Пер. ред.*

² «Это же самое время не подходит для бракосочетания ни с вдовой, ни с девицей: вышедшая замуж проживет недолго. По этой же причине, если ты прислушиваешься к пословицам, люди говорят, что в месяце мае замуж выходят дурные».

[250, с. 487–490]. У современных французов: “Noces de Mai – noces mortelles”¹ [170, 1, с. 69]. Брак в мае считается несчастным, предвещающим горькую жизнь и скорую смерть в Германии [266, с. 346], Тироле [269, с. 19] и во многих местах Великой и Малой России. В Архангельской губ. апрель и май считаются несчастными для свадьбы [62, с. 7]. «Хто в маі звинчаецца, буде вік маятця», – говорят малорусы [134, § 450; 111, т. 2, с. 486].

Оставляем в стороне мнение, что май получил несчастное для брачующихся значение, потому что название месяца напоминает понятие, заключающееся в близком по звуку слове «маяться». Май месяц несчастен и у таких народов, у которых не встречается подобного звукового сходства двух по значению различных слов. Снегирев причину несчастного значения мая видит в том, что для баб в этом месяце начинаются трудные работы при недостатке продовольствия: возка и разбивка назема, сенокос и др. [170, 1, с. 84]. Мнение это также неосновательно и не обнимает предмета во всей его полноте. Трудные работы начинаются после мая; самые страшные месяцы – июнь и июль. Народ не боится труда; он не настолько дорожит праздностью, чтобы считать счастливым того, кто женится в праздное время. У римлян неблагоприятными для брака месяцами считались те, в которых были крупные годовые праздники; май считался особенно несчастным, потому что в половине его приходился праздник грозных ларов и лемуров [256, с. 267]. Можно думать, что у славян несчастное значение мая приблизительно имеет такое же происхождение. К этому времени приурочен был брак Лады – богини весеннего солнца. Когда жених и невеста отождествлялись с небесными молодыми, бракосочетание первых совпадало по времени с бракосочетанием последних и совершалось

¹ «Майские свадьбы – свадьбы мертвецов».

именно в мае; но лишь только явилось сомнение в полном соответствии человеческих событий явлениям небесным и небесные светила получили одно покровительственное значение, сочтено было неудобным назначать бракосочетание в то время, когда солнце или его олицетворение Лада само было занято любовными делами; оно не могло быть достаточно внимательным и заботливым к человеческим нуждам. Нетрудно было прийти к заключению, что лучше для бракосочетаний выбирать то время, когда небесный брак уже совершился и небесные молодые живут в полной красоте и силе.

Таким временем являются июнь и июль. Праздник Ивана Купала есть праздник победы солнца, день его величайшего могущества. К этому времени приурочивался в некоторых местах славянского мира праздник Лады [79, 4, с. 254; 187, 6, с. 43]. В это время земля считается благословенной Господом, а в древности считалась состоящей в прямой связи с солнцем. У лаборских русских родители, благословляя жениха, кладут на его голову руки и произносят следующие слова: «Жеби ты Бог благословив так, як благословить землю о святом Яне и о святом Петре» [40, 4, с. 425].

В жаркий июль солнце обнаруживает всю свою любовную страсть к земле и в своей слепой любви обливает ее горячими целующими лучами. У мыяков единственным временем в году, когда играют свадьбы, бывают дни от 20 июля до 15 августа. Кто не сыграл свадьбы в это время, должен дожидаться того же времени следующего года. В день Ильи, после окончания литургии, старейший из поселян выходит на середину села, окруженный народом; он имеет по правой стороне священника, а по левой – сельского старшину (челник, каджабаши), за которым с обеих сторон следуют другие старики. Став посреди села, седоголовый селянин объявляет молодым,

одетым в праздничное платье, что, «по Божией воле, свадьбы начинаются». Молодежь кланяется ему, становится на колени перед священником под его благословение и целует ему руку [28, с. 8].

В настоящее время у славянских народов свадьбы главным образом совершаются в осеннее время. В некоторых местах Болгарии они начинаются с «Голема Богородица» (15 августа) [73, с. 251] или, начавшись с конца июля, бывают в августе и сентябре [28, с. 8, 36]. В Великой и Малой России свадебное время бывает около Покрова (1 октября) [177, с. 23]. «Пришла Пречиста, разносе старостів», – говорят в Малой России [134, § 489]. «Покров весело провести, значит дружка знайти», – говорят в Белой России [92, с. 11]. В Великой и Малой России бракосочетания часты около дня Дмитрия Солунского (26 октября). «До Дмитра дівка хитра» [134, § 497]. В некоторых местах Великой России покровителями брака считают святую великомученицу Параскеву-Пятницу (28 октября) [187, 6, с. 59], Анастасия Овчаря (29 октября) [73, I, с. 265] и Косму и Дамиана (1 ноября) [187, 6, с. 62]. В Белой России девушки 21 ноября молят Богоматерь: «Введение, Мать Богородица! Введи меня на чужую сторонущку» [92, с. 11]. Особенно покровительствуют бракам св. Екатерина (24 ноября) и св. Андрей Первозванный (30 ноября), которых ставят в связь с солнечным культом [144, № 9, с. 573]. В Великой, Малой и Белой России и в Славонии [236, с. 40] бракосочетания приурочивают к 24 ноября. В Болгарии св. Екатерина считается покровительницей невест и устроительницей браков [73, I, с. 269]. Кануны дней св. Екатерины и св. Андрея Первозванного в Малороссии, Галиции и Польше посвящены гаданию. В канун дня св. Екатерины парни постятся, чтобы иметь хороших жен; в канун Андреева дня постятся девушки, чтобы иметь хороших мужей.

Весенние и летние браки – мифологического происхождения. Браки осенние возникли по экономическим соображениям. Женились и женятся, запасшись хлебом. Из статистики известно, что урожаи влияют на число бракосочетаний. Замуж выдают осенью охотно, потому что зимой не нужно будет кормить девушку, «с хлеба долой», как выражаются в Тверской губ. [104, с. 187]. В галицкой коломыйке заключение брака поставлено в зависимость от сбора пшеницы [40, 1, с. 28] <...>

В древнем народном мировоззрении жизнь человека была поставлена в тесную, неразрывную связь с жизнью внешней природы. Из сближения, подчас отождествления микрокосма и макрокосма возникло верование в счастливые и несчастные дни. Когда природа угрюма и печальна, небо заволакивают однообразные серые тучи и землю сковывает мороз, – это в природе несчастное время, несчастное для человека. Когда солнце яркими лучами обливает вселенную и повсюду разливает теплоту и свет, – это время счастливое и для внешней природы, и для человека. Первоначально несчастные дни – дни пасмурные и холодные, когда над внешним миром брали верх боги гнева и зла; счастливые дни – дни солнечные, ясные, когда в небесных пространствах беспрепятственно совершала свою прогулку Лада. Римляне для счастливых и несчастных дней имели в высшей степени характеристичные названия “*dies albi*” и “*dies atrii*”. Что у русских счастливый день первоначально был именно ясный, солнечный день, видно из следующих свадебных поверий: в Пензенской губ. сваха отправляется в дом отца невесты в ясную погоду [155, № 17]. В Воронежской губ. ясная погода во время свадебного поезда в церковь предвещает веселую жизнь; если во время венчания облако закрывает солнце – будут размолвки. Деление дней на счастливые и несчаст-

ные встречается у различных народов, причем различие между теми и другими днями в особенности берут во внимание при бракосочетаниях. У китайцев и германцев [266, с. 346] для совершения брака избирают счастливый день, что, как известно, соблюдается почти повсеместно в России. Счастливый день определялся не только днем солнечным; необходимо было, чтобы он приходился в определенный фазис луны, считаемый наиболее благоприятным для человеческих дел. По различным соображениям, у разных народов предпочтение отдается или новолунию, или первой четверти, большею частью полнолунию и никогда – последней четверти.

У древних индусов ночь, когда луны не бывает на небе, называлась “amāvāsya”, т. е. сожительство (“ama” – «с» и “vaās” – «жить»), причем разумелось сожительство солнца с месяцем [122, с. 321]. К этому времени приурочивались и человеческие бракосочетания. У норвежцев лучшим временем для вступления молодой женщины в дом мужа считается новолуние [245, с. 321]. В русском поучении конца XVI столетия или начала XVII столетия «к верующим от прелестного разума в рождение месяца, и в наполнение, и в ветох, и в переходя звезды, и в злые дни и часы» говорится, что многие неразумные «в нарожение месяца ... женитвы и посягания учрежают» [189, с. 100].

Значительной распространенностью пользуется обычай совершать бракосочетание в прибавление месяца и в полнолуние. Народная мысль в соответствии с прибавлением и ростом месяца поставила понятие об обилии и приращении; ущерб же месяца, напротив, стал знаменовать ослабление или обеднение человеческих сил и способностей. Есть свидетельства, что у древних индусов свадьбу совершали на прибавление месяца [263, 5, с. 296]. В настоящее время на прибавление месяца со-

вершают свадьбу в Германии [266, с. 346] и у некоторых славянских народов, например у сербов лужицких [234, 2, с. 257]. У последних говорят, что, когда нет на небе во время свадьбы месяца, не будет у молодых детей.

По свадебным обычаям славянских народов трудно определить, какой день недели предпочитался при бракосочетаниях. В воскресенье свадьба бывает в Великой, Малой и Белой России, в Угорской Руси [40, 4, с. 421]; в понедельник – в некоторых местах Германии, прежде населенных славянами [266, с. 346]; во вторник – у кашубов [38, с. 56]; в четверг свадьба бывает преимущественно у народов германского племени, у древних дитмарзов и фризов, в Тироле [269, с. 19] и во многих местах Германии [249, с. 196; 241, с. 354]; в пятницу – в верхнем Пфальце [266, с. 346], вообще в Северной Германии и преимущественно в тех местах, где прежде жили славяне [241, с. 355]. У мазуров свадьбы непременно бывают в пятницу [261, с. 84]. В некоторых местах Франции [264, 1, с. 211], Германии [241, с. 387; 264, 1, с. 211] и в Тироле [269, с. 19] свадьбы, совершенные в пятницу, напротив, считаются несчастными. Среда и суббота – совсем не свадебные дни; в эти дни иногда начинают сговор, например у краковских поляков [239, 2, с. 67].

По-видимому, воинственные германцы предпочтительнее отдавали четвергу, стоявшему под особым покровительством грозного громовника Донара, а миролюбивые славяне остановились на пятнице, посвященной богине любви и земледелия Ладе, и на воскресенье, сделавшемся почетным под христианским влиянием.

Черты небесного брака в браке человеческом

Мысль о том, что браки, совершающиеся на земле, представляют подобие супружеских сочетаний бо-

жественных существ, повела к низведению небесной брачной обстановки на землю, в особенности выразившемуся в древнеиндусских свадебных изречениях, где Гандарва передает невесту Агни, а Агни – жениху. Жених, невеста и все их окружающее окрашены красками другого, высшего мира, окружены ореолом света, красоты и чистоты.

I. *Светоносное и громоносное свойства молодых.*
В свадебных песнях Угорской Руси стена начинает светить, когда около нее садится жених или невеста:

Ой где Иванко сидит,
Там ся стеночка светит,
А где Марийка сидит,
Коло ней ся яснит [40, 1, с. 555].

В свадебной песне Тульской губ. невеста осветила весь двор, когда по нему прошла [33, с. 114].

В белорусских свадебных песнях:

Звинела комора, звинела,
Гдзе Тацянка садзела... [135, с. 182].

Или:

Рассыпайцися горы,
Разлятайдися уцесы,
Дзевочка к вянку едзя [161, с. 282].

II. *Расположение к красному цвету.* Римской невесте на голову надевали фламтеит – покрывало огненно-го цвета. В старинное время немецкая невеста одевалась в красное платье. В Великой и Малой России сват или сваха и гости на другой день свадьбы украшают себя

красными лентами. Кашубы приписывают красным лентам значение предохранительного средства от колдовства и сглазу и привязывают их к лошадиным уздечкам, а жеребятam обвязывают вокруг шеи [38, с. 73]. Вероятно, и на свадьбах красные ленты предохраняют от колдовства [35].

III. *Молодые оказывают благотворное влияние на растительность.* В белорусских песнях, когда жених едет по лугам, луга зеленеют; вблизи сада – сад расцветает [209, с. 477; 161, с. 202]. В свадебной песне Костромской губ. во время поезда невесты цветы расцвели [170, 4, с. 134]. В болгарской свадебной песне:

Кога за Јелка (имя невесты) пойдоха,
Вишни, черёши цафтеха;
Кога се с Јелка врнаха,
Вишни, черёши узрели [15, 2, с. 16].

IV. *Влияние новобрачной на размножение скота.* У сербов лужицких молодая, по возвращении из церкви после венчания, обходит двор своих родителей и заходит в коровник, где доит коров [234, 2, с. 235]. В Германии существует подобное обыкновение: молодая, входя в помещения домашних животных, принадлежащих мужу, желает им “viel Glück” [266, с. 351].

V. *Соблюдение всех употребляемых в известной местности свадебных обрядов только при бракосочетании невинной девушки.* Как солнце только раз в году празднует торжественное свое бракосочетание с месяцем или землей, так и женщина, по древним воззрениям, удержавшимся отчасти до сих пор, только однажды в своей жизни может рассчитывать на полное свадебное торжество. Все песни любви, все украшения красоты и слова радости – одной целомудренной невесте, пото-

му что только целомудренная девушка достойна уподобиться вечно чистой и радостной небесной Ладе. В Великой, Малой и Белой России только при бракосочетании девушки соблюдаются все свадебные обряды; во время бракосочетания вдовы некоторые свадебные обряды опускаются; так, вдовы не удаиваются венка. У римлян вдовы брачились без *pueri patrimi et matrimi*¹ и без обрядового приподнимания при шествии через порог в доме новобрачного [256, с. 262]. У бедуинов арабов брачные церемонии существуют только для девиц; брак вдовы не считается событием достаточно важным, чтобы соблюдать обряды [103, с. 52]. В Индии при бракосочетании нецеломудренной девицы не употреблялись религиозные обряды [169, с. 59].

VI. *Исключительное уважение к невесте.* В некоторых местах России и Германии [249, с. 202] невеста на свадьбе является героиней торжества: все присутствующие угождают ей; каждый из гостей считает своей обязанностью протанцевать с нею хоть один раз. Обязательный для всех мужчин, присутствующих на свадьбе, танец с молодой встречается у чехов и у белорусов на другой день после свадьбы [3, с. 60]. В Олонецкой губ. невеста разъезжает по домам знакомых женщин, они сажают ее к себе на колени, держат косу ее в своих руках и ласкают [136, с. 111]. Быть может, здесь действует одна обрядным образом выраженная жалость к девушке, выходящей в чужую дальнюю сторонушку, к людям незнакомым; быть может, обряд возник из древнего сближения невесты с солнцем, в силу чего невеста получила значение существа, содействующего человеческому благосостоянию.

VII. *Воздержание молодых от пищи во время свадебного стола.* В духовном стихе Олонецкой губ.

¹ Без своих (живых) отца и матери.

об «Алексие, Божьем человеке» на брачном пире, по случаю свадьбы Алексия:

Сажали его, свита, за трапезу,
За скатерти, свита, за бранья;
Вси князья – бояре воскушают,
Один Олексий не воскушает [201, с. 69].

У малоруссов [187, 2, с. 526] и сербов Сирмии или Срема [254, с. 157] молодые за свадебным столом ничего не едят; у краковских поляков в день свадьбы они не едят только мясо («чтобы не гибли животные», по современному народному объяснению) [239, 6, с. 46]. У чехов и у белорусов [3, с. 35] не употребляет пищи только невеста. У калмыков существует подобное обыкновение, причем молодые воздерживаются в день свадьбы от питья [130, с. 75]. Все эти обычаи указывают на молодых как на существ мистических.

VIII. *Богатое одяние молодых и свадебного поезда в произведениях народной поэзии.* В русских народных песнях жених, невеста и их родственники отличаются драгоценными одеждами. В данном случае следует отличать два влияния: бытовой старины и мифологии.

А). В малорусской песне невеста просит сделать ей «зеленую суконечку по земельку, щирозлотний поясок на станочок, червоні черевички на ніжечки» [118, с. 140]. В белорусской песне теща в ожидании зятя устилает двор кунными, бобровыми и собольими мехами [82, с. 254]. В великорусской песне свахе тяжело сидеть, потому что золотой кокошник клонит ее голову к земле, алмазные серьги оттягивают уши, бурмитский жемчуг¹ трет шею и соболия шуба тяготит плечи [160, 3, с. 181]. В другой песне, когда молодые поехали к венцу, то «зо-

¹ Бурмитский жемчуг – так назывались крупные окатистые жемчужины.

лотые поводы зазвенели» [187, 2, с. 203]. В песнях этих и многих других, им подобных, помимо естественного в народной поэзии преувеличения, доходящего подчас до превращения скромной меди в благородное золото, сказалось воспоминание о прежнем народном материальном достатке. В южносибирской песне отец невесты дает дочери в приданое «десять городов с пригородками и десять теремов с притеремками» [45, с. 5] – черта, выхваченная из княжеского быта и подкрашенная народной фантазией. В старинное время, когда население русской страны было малочисленно, а ее природные богатства почти нетронуты, народ отличался большей, чем теперь, обеспеченностью в материальном отношении, большим достатком. Оттого за девушками давали более ценное приданое, чем в настоящее время. «Прежде давали другое приданое, – говорил один архангельский крестьянин П. С. Ефименко, – так что было что и заложить, и продать в случае крайности; прежняя одежда и украшения далеко превосходили по стоимости нынешние: штофники рублей 40 ассигн., кумачники в 5 руб., на них серебряные пуговицы и золотые бахромки рублей на 10 ассигн.; прежде жемчуг был в большом употреблении; богатые повязки (головной убор), унизанные жемчугом, ценились рублей в 100–300 ассигн. Теперь только и ценности, что салопы на лисьем меху» [60, с. 19].

Б). Есть, однако, совсем другого значения изображения красоты и богатства жениха, невесты и их родных. В южносибирской свадебной песне невеста соболем леса прошла.

Крыла леса алым бархатом,
По пути катила крупным жемчугом,
Прикатила на крутой бережок,
Стала на бел-горюч камешок,

Вскрикнула она зычным голосом:
Кто бы меня за реку перевез? [45, с. 10]

Обстановка, среди которой является невеста, вполне мифическая: здесь и бел-горюч камень, и покрытые алым бархатом леса, и река. В основании песни лежит героиня небесная, само солнышко в женском образе, проглянувшее через тучи, окрасив их в красный цвет. Мифическим свойством отличаются также те малорусские и белорусские песни, в которых невеста «сыпет золото из рукавца». В объяснение этих песен можно указать на червонорусскую песню о девушке, сеющей из рукава красоту. Она сеет в утреннее время и при такой обстановке, которая наводит на мысль усмотреть в ней утреннюю зарю.

Під дубровою
Під зеленою
Дрібна росонька впала;
Там Марусенька,
Там паннуненька
Красу розсевала.
Пришов до неї батенько:
«Що деєш, Марусенько?»
«То я дею,
Красеньку сею,
Из рукавця витрясаю» [106, с. 158].

В белорусской песне, где сидит невеста, стены от золота делают трещины, от серебра ломаются скамьи, а от сапог невесты горит пол [209, с. 460]. Невеста в данной обрисовке соответствует дивчине галицкой колядки; в уборе этой дивчины:

Червоний саян землицю мете,
Перлова тканка голову клонит,

Золотой пояс лядвици ломит,
Червони чижми ножки стіскают,
Золотой перстень пальчики светлит [40, 4, с. 70].

Невеста белорусской песни и девушка галицкой колядки стоят в родстве с солнечной дочерью сербской песни; у солнечной дочери руки до плеч и ноги до колен золотые [74, с. 157].

В малорусской свадебной песне «родина» невесты ходит вокруг квашни «все в сріблі, та все в золоті, та в червоним оксамиті» [251, I, с. 214]. В песне Угорской Руси бояре в шелковой одежде, староста до колен в золоте и в красных лентах [40, 4, с. 438]. Песни эти стоят в мифическом родстве со следующей колядкой:

Ой з-за гори високої
Ой дай, Боже!
Відти іде три колясочки:
Перша колясочка багровенькая,
Другая – червоненькая,
Третя – золотенькая.
А в тий багровенький сиділи єі служеньки,
А в тий червоненький гречная панна,
А в тий золотенький єі міленький [204, 3, с. 315].

И в следующей латышской народной песне:

Пегие кони, кованая колесница
У дверей солнечного дома;
Солнечная матушка отдает свою дочку,
Приглашает меня в поезжане [177, с. 313].

В небесном браке солнца и месяца принимали участие все светила небесные. Вращение в золотой одежде вокруг квашни, разноцветные коляски, кованая колес-

ница приведенных песен – все это различные символы одного и того же небесного явления: вращения небесных светил около солнца.

IX. *Сохранение брачной одежды и ее целебное значение.* В Великой и Малой России брачную одежду сохраняют всю жизнь, особенно фату; в некоторых местах брачную одежду надевают в большие годовые праздники; в некоторых – только после смерти облачают ею покойника, которому она принадлежала.

Иногда брачная одежда переходит из рода в род. В Харьковской губ. прикосновение к венчальному платью невесты считают целебным. <...>

Молитва

Молитва – невольное движение человеческого сердца к высшему мировому началу – свойственна всем народам, на какой бы ступени культурного развития они ни стояли. Образованность народа изменяет формы молитвы, предметы, к которым она направляется, но не исключает самой молитвы. Великий народ древности греки в начале всякого дела, будь оно велико или мало, важно или незначительно, призывали на помощь богов. Утром и вечером, в кругу семейства за обеденным столом и на площади под шум народного собрания они возносили молитвы богам. Если глубочайший ум древности Сократ молил богов лишь о ниспослании людям добра, представляя уже богам распределять это добро по нужде каждого, т. к. никому другому, как богам, знать, что кому может пойти во благо [Xenoph, Memorab. 1, 3, 2], то греки не сократова ума, люди обыкновенные, стремились обратить благосклонное внимание богов на мелкие свои житейские нужды. Во время бракосочетаний обращались в Древней Греции с молитвой к супружеской паре, Небу и

Земле, Урану и Гее [257, 2, с. 493]. В римском *confarreatio* произносили *certa et solomnia verba*, содержание которых осталось неизвестным [256, с. 101].

У древних славян молитвы пелись. В Краледворской рукописи (исследования Шемберы и Макушева подорвали господствовавшее мнение о глубокой древности Краледворской рукописи; тем не менее, в ней встречаются отдельные древние черты) “*hlasati milich slow*” и просто “*hlasati*” означает «молиться». Остатком древнерусской свадебной молитвенной песни, слегка подкрашенной христианскими влияниями, является следующая свадебная песня Великолуцкого у. Псковской губ., которую поет дружка, взяв в руки два ржаных пирожка и похлопывая один о другой:

Благослови меня, Боженька,
Свадебку начать!
Благослови меня
На весело утро!
Подь на помочь
Свадьбу играть,
Начинать.
Скуй три нам
Крепко-накрепко,
Твердо-натвердо:
Люди судют –
Не рассудют;
Ветром веет –
Не развеет;
Дожжичком мочит –
Не размочит.
Ай далеко в чистом поле
Протекала река.
Как за той быстрой реки
Три Апостола:

Первый Апостол –
Сама Мать Богородица,
Другой Апостол –
Воскресенье Светлое,
Третий Апостол –
Кузьма и Демьян;
Яры свечи топятся,
Люди Богу молятся [210, с. 546].

Песня эта с незначительными вариантами встречается также в Тверской и Витебской губерниях [209, с. 297; 156, с. 257].

Древнюю славянскую свадьбу сопровождали обычные в старину молитвы-заговоры. В свадебных оберегах Южной Сибири, Пермской и Архангельской губерний молодых отправляют в восточную сторону, покрывают красным солнцем и светлым месяцем, огораживают частыми звездами, опоясывают зарей [45, с. 42; 158, с. 107; 57, 2, с. 149; 136, с. 113].

К молитвенным песням относятся также малорусские свадебные песни:

Марисю матинка родила,
Мисяцем городила,
Соненьком вперезала,
На село виправляла [35, с. 11].

Ой карно ся, карно,
З перед молодим хмарно:
Просвети, Господи, ясно,
В перед молодих красно [40, 4, с. 404].

Молитвы пело все собрание или избранный старейший; значение последнего на малорусских свадьбах имеет дружка жениха, на великорусских – знахарь,

бывающий обыкновенно и дружкой. Знахарь в великорусской свадьбе – первый гость; «его зовут на пирушку прежде всех; ему принадлежит первая чарка вина; ему пекут первый пирог; ему отсылают первые подарки; его все боятся, при нем все покойны... Знахарь осматривает все углы, притолоки, пороги, читает наговоры, поит наговорною водою, дует на скатерти, вертит кругом стол, обметает потолок, оскабливает верей, кидает ключ под порог, выгоняет черных собак со двора, осматривает метлы, сжигает голики, окуривает баню, пересчитывает плиты в печи, сбрызгивает кушанья, вяжет снопы спальные» [160, 1, с. 152].

Во время свадебных молитвенных обращений к богам:

а) поднимались и опускались, на что есть указания в псковских свадебных обрядах [210, с. 537];

б) клали на молодых правую руку, на что есть указание в чешско-словацкой свадьбе [244, с. 45];

в) обращались в правую сторону, на что есть многочисленные указания в греческих, римских, немецких и славянских свадебных обрядах [253, 2, с. 500; 256, с. 316; 266, с. 349; 254, с. 146]. Пикте предпочтение правой стороны объясняет физическим превосходством правой руки над левой [253, 2, с. 485]. Афанасьев уважение к правой стороне объясняет положением древнего человека во время молитвы. Обратившись лицом к востоку, он по правую сторону имел юг – область света и тепла, а по левую – север – область мрака и холода [11, с. 1].

Значение растительного царства в свадебных обрядах

Древний человек имел особый взгляд на растительное царство: у него деревья ценились не столько по их практической пригодности для разных поделок, для

сподручного строительного материала, для топлива или освежения, сколько по их отношению к нравственному миру человека. Предметы царства растительного были рассматриваемы как живые, способные к самостоятельной деятельности личности. Деревья имеют свое тело и свои органы чувств. Раненые, они так же могут истекать кровью, так же плакать и страдать, как человек. Кора – их кожа, поэтому сдираание коры – дело нехорошее. Зеленый покров – их одежда. Шум листьев – говор. Рост дерева и рост человека в некоторых случаях могут обуславливать друг друга. Дерево является обиталищем духа, который может действовать в известном направлении на человека; оттого дерево играло не последнюю роль в древних религиозных обрядах.

Одухотворение дерева сообщило таинственную духовную жизнь лесу. Лес был древнейшим народным святилищем [230, с. 57]. Титмар упоминает о святом боре балтийских славян. О жертвоприношении в лесах древними русскими говорится в известной колядке о козле и у Константина Порфиrogenета [112, с. 46]. В Уставе святого Владимира воспрещается молиться в «рощении». Кирилл Туровский радовался, что «уже бо не нарекутся богом ни дрeвеса». В житии князя Константина Муромского говорится о поклонении «дупли-нам дрeвьяным», которые обвешивали полотенцами [179, с. 29]. В «Духовном регламенте»¹ запрещается «пред дубом молебны петь» [170, 4, дополн. 189]. В «Псковских губернских ведомостях» 1864 г. (№ 24) находится интересное сообщение о поклонении сосне, извлеченное из дела, хранящегося в архиве местного губернского правления. В 1783 г. священник Никита Яковлев донес

¹ «Духовный регламент» (1720 г.) – главный юридический документ, определявший правовой статус Церкви в России в синодальный период вплоть до 1917 г.

консistorии, что в Зареченском погосте, в церковной ограде, близ храма, за часовнею лежит большая упавшая сосна, которой народ воздаёт чрезвычайно отменное почитание. Многие сходятся к ней на Ильинскую пятницу и приносят шерсть, сыр, мясо и свечи; последние прикрепляют к сосне и зажигают; восковые капли и гнилушки уносят домой как целебные. Дерево это было уничтожено военной командой.

В древности был обычай венчать обедением вокруг дерева. Венчали вокруг ели, а «черти пели». Добрыня с волшебницей Мариной «в чистом поле женился, круг ракитова куста венчались» [80, 2, с. 59]. В некоторых уездах Витебской губ. между раскольниками в прежнее время существовало обыкновение, по которому молодой парень, условившись предварительно с девушкой, увозил ее с кирмаша (гулянье в питейном доме) в лес к заветному дубу, объезжал его три раза, и тем оканчивалось все венчание [187, 2, с. 28]. Сербские отмичары¹ увозят девушку в лес, и там заранее приглашенный поп венчает чету под дубом [11, II, с. 324]. В Суздальском у. Владимирской губ. неподалеку от с. Вишенки есть урочище Свадебки – шесть старых сосен с правильной круглой площадкой посередине [190, с. 68]. Название урочища, может быть, указывает, что на нем совершались некогда бракосочетания. Свадебная роль отдельного дерева – дуба или сосны – перешла на весь лес. Боплан говорит о древнем малорусском обычае похищенную невесту на сутки увозить в лес, после чего брак считался законным. Обычай этот сходен со свадебным обычаем дикарей Филиппинских островов: родители посылают невесту в лес за час до восхода солнца, и, как только взойдет солнце, жених отправляется ее отыскивать. Если он ее найдет и при-

¹ Сербские отмичары – здесь: умыкальщики.

ведет до заката солнца, она становится его женой; в противном случае он теряет на нее право [104, с. 68]. У древних индусов одежду невесты после принятия ею очистительных омовений относили на палке в лес и вешали на дереве [263, 5, с. 381].

Римляне делили деревья на счастливые и несчастные, *arbores felices et infelices* [256, с. 339]. Славяне делали подобное же деление деревьев – и в следующих строках речь будет о том, насколько деление это сказалось на свадебных обрядах и песнях.

Сосна в числе свадебных деревьев занимает самое видное место. В древности сосна была символом производительной силы природы. Сосна была посвящена Кибеле. В римском пантеоне перед изображением Кибелы стояло вылитое из меди дерево, изображавшее сосну [251, I, с. 182]. Бог брака Гименей представлялся держащим в руке сосновую свечу [188, с. 242]. Римские поэты называли сосну *grónuba pinus*. В великорусской и малорусской свадебных песнях на сосне сидит орел или сокол, зооморфический образ солнца [187, 7, с. 121; 204, 3, с. 299]. В великорусской щедровке Овсень едет по мосточку, сложенному из зеленой кудрявой сосны [187, 7, с. 122].

<...>

В Виленской губ. перед колядой метлу для выметания в печи готовят из хвои сосны во избежание громового удара [92, с. 165]. В галицкой щедровке пан господарь рубит в лесу сосну с целью иметь три выгоды: «яру пчолойку», «жовтий вощочок и солодок медок». При печении корова в Малой России и Галиции в печке зажигают с соснового полена [40, 4, с. 12]. В Чехии в повозку невесты втыкают сосенку и украшают ее лентами и белыми гусиными перьями [270, с. 93]. В Малороссии вильце бывает большею частью сосновое. Г-н Костома-

ров думает, что в свадебных обрядах сосна заменяет другое дерево и употребляется зимою на вильце потому, что на вильце требуется зеленое дерево, а она одна в это время года зеленеет. Г-н Костомаров склоняется к мнению, что сосна заменяет собой калину [86, 8, с. 70]. Мнение это нуждается в ограничении. В религиозных представлениях и свадебных обрядах индоевропейских народов, в особенности славян, сосна занимает гораздо более выдающееся место, чем калина.

Калина изредка в Белой России заменяет сосну. Так, ее рубают на загнет коровая [135, с. 161]¹. В белорусских свадебных песнях калина называется несчастным деревом [82, с. 202]. По-видимому, в древнее время на свадьбах дерево это не пользовалось уважением. По причине ярко-красного цвета своих ягод калина в народной поэзии сделалась символом молодой замужней женщины или символом брачной потери невинности [82, с. 276]. В сербо-лужицких песнях с калиной сравнивается невеста [234, 2, с. 142].

Ореховое дерево, или лесчина – одно из любимых деревьев свадебных песен. Можно думать, что орешник у славян, как у древних германцев [230, 2, с. 617], был священным деревом. В болгарской колядке солнце, побившись об заклад с юнаком, кто кого перегонит, просит юнака подождать его «право пладне, под орехче столовато» [15, 2, с. 8].

Яблоня в вологодской свадебной песне вырастает на том месте, где стояла невеста, если только последняя в замужестве счастлива [187, 2, с. 250]. В сербской свадебной песне перед двором невесты растет яблоня, «сребрно стабло, бисерно лишт'е, мерцај јабуке; по нјој попало сиво голубље» [74, 1, с. 60]. В польских свадеб-

¹ Видимо, Н. Ф. Сумцов имел в виду случаи, когда калину вместо сосны использовали для растопки (загнета – «щепы», «лучина», «растопка»).

ных песнях невеста расчесывает свою косу в долине под яблоней [265, 1, с. 98].

Явор в белорусских песнях – счастливое дерево; «в яворовом комле (комель – толстый конец ствола) – черные бобры, в середине – райские пчелки, на вершине – ясные соколы» [82, с. 202].

Рябина на свадьбах предохраняет от колдовства. В старинное время сваха обходила кругом дома, где устраивалось брачное торжество, и кровать, где располагалось брачное ложе, с рябиною в руках; на рябиновой ветке нарезывались символические знаки [24, с. 32].

Береза в Западной России – счастливое дерево; мальчик подходит к невесте с березовой веткой [92, с. 54]. В вологодской свадебной песне береза – символ спокойной семейной жизни.

Осина в вологодских свадебных песнях знаменует печальную жизнь молодой [187, 2, с. 250].

Лен в малорусских песнях – символ девичьей красоты [86, 6, с. 31]. В Виленской губ. на голову невесты кладут три тесемки льну [81, с. 264]; в Великой и Малой России лен вплетают в косу [118, с. 208; 104, с. 190] и кладут в башмаки невесты. Льняное семя при осыпании молодых заменяет иногда хлебное зерно.

Барвинок на малорусских свадьбах – самое любимое растение. В песнях барвинок – символ состояния невесты, красоты и невинности [86, 6, с. 21; 208, с. 3]. Барвинок идет на венки; в Галиции его пришивают к углам подушки, на которую ставят невесту при расплетении косы [40, 3, с. 372].

Розмарин у западных славян, поляков и чехов играет роль барвинка. Подобно барвинку, розмарин – символ девства [239, 6, с. 55]. В Чехии розмарин идет на венки невесте и на украшение гривы и хвоста свадебных лошадей [259, 1, с. 365]. Особенное распространение на за-

паднославянской свадьбе розмарин получил под влиянием германцев, у которых цветок этот был символом Гольды. Как в древнее время, так и в настоящее немецкие невесты носят розмарин [256, с. 232].

Чеснок имеет на свадьбах значение предохранительного средства от колдовства и болезней; в Белой России его ест невеста и ее подруга [3, с. 31]; в Галиции и Угорской Руси вплетают в венки [40, 3, с. 369; 50, с. 697]. Галицкие поляки накануне Рождества Христова кладут перед ужинающими по головке чесноку “dla odegnania wszelkich chorób” [267, с. 2]. Гуцулы и подгоряне накануне св. Георгия мажут чесноком ободверины и пороги [58, с. 100]. Болгары во время горешников натирают чесноком (и уксусом) себе тело [73, с. 288]; везде чеснок – предохранительное средство от чародейства.

Тыква встречается в обрядовом употреблении только у малорусов; в старинное время тыкву выкатывали к жениху в знак отказа; в малорусской песне: «Пишов би я її сватать, так гарбузом пахне».

Обрядовое употребление сена и соломы

В некоторых местах Великой России дом невесты устилают сеном или соломой [104, с. 188; 156, с. 265; 158, с. 69, 85]. В Малой России дорогу в церковь во время свадебного поезда устилали или посыпали соломой [40, 2, с. 255]. У древних индусов невесту сажали на солому [263, 5, с. 207] – обыкновение, встречающееся в настоящее время в Германии [266, с. 348]. Дом устилают сеном или соломою у поляков накануне Рождества Христова, у сербов – накануне Нового года, в Великой и Малой России – на новоселье [73, с. 283; 267, с. 1; 239, с. 192; 87, с. 175].

Народ объясняет обычай устилать пол соломой или сеном на свадьбах в одних местах (Пермская губ.) желанием избежать уроков и призоров [158, с. 99] – избитое объяснение, часто являющееся с потерей древнего значения обряда, в других местах (Тверская губ.) – желанием наделить молодых богатством, чтобы они не ходили по голому полу [104, с. 188]. С последним значением застилание дома невесты соломой или сеном существовало, вероятно, и в древнейшее время; застилание это вышло, таким образом, из того же лингвистического источника, что и покрывание полой руки во время рукобитья.

В древности застилание дома невесты сеном могло иметь место только в зимнее время взамен травы на корню, на которой в весеннее и летнее время совершались бракосочетания. Совершая во времена незапамятные свадебные молитвы на зеленом покрове весенней зелени, покров этот старались восстановить и в зимнее время постилкой в доме сена.

Дом и его части в свадебных обрядах

Подробности свадебного ритуала имеют ближайшее отношение к жилищу и его частям. К некоторым частям дома относились с большим уважением по их связи с домовым духом и важности в семейной жизни.

Передний угол, святой угол, кут, покут, серб.-луж. – newscinski kut – обычное место, где садят молодых в Великой и Малой России, Болгарии, Сербии, у поляков и чехов. Белорусская невеста просит своих родных благословить ее сесть «на Божжее место, под вышним вокном, под Божжим крылом, где Бог приказав, где люд рассказав» [135, с. 143]. В белорусских свадебных песнях есть

указания на обыкновение лить в передний угол пиво [135, с. 163; 92, с. 54] – сохранившееся древнее жертвоприношение домовому духу, покровителю семьи.

Печь в свадебных обрядах играет весьма видную роль, свидетельствующую о том высоком почитании, которым она пользовалась в древности. «При простоте первобытных нравов, – говорит Пикте, – очаг составлял центр дома, обычный пункт соединения семейства. Вследствие этого с очагом были связаны нравственные идеи как с символом домашней жизни и гостеприимства. Словом “очаг” часто обозначаются дом и семья; санскр. *Gâti* – дом и семья; из санскр. *vastyu* – дом – образовалось греч. *Гестия* – очаг» [253, 2, с. 259]. Очаг получил священное значение, потому что огонь, разводимый в нем, почитался божеством, охраняющим мир и спокойствие всех членов дома [11, II, с. 23]. Древние греки к очагу относились с благоговением, как к священному предмету [262, 2, с. 236]. В немецких сказках перед печкою становятся на колени и молятся ей; преследуемый врагами приносит ей жалобу и доверяет свои тайны [230, 1, с. 595]. «Сказав би, та піч в хаті», – говорят малоруссы, когда удерживаются от дурного слова.

В Германии девушки у печки просят себе жениха. В игре в фанты (*Pfanderspiel*) они обращаются к печке с просьбой:

Lieber Ofen! Ich bete dich an
Gieb mir doch bald einen Mann¹.

В ночь на 25 января они раздеваются донага, садятся на помело и заглядывают в устье печи, надеясь увидеть здесь суженого [249, с. 98, 133]. В Великой и

¹ Дорогая печь! Молю тебя!
Дай же мне скорее мужа.

Малой России признают влияние печки на благополучный исход сватовства. В Олонецкой и Архангельской губерниях, в то время как большой сват или сваха отправляется за своим делом, сваха или родные жениха копают лучиной уголья в жаратке (небольшом углублении в печке с левой стороны), чтобы получить со стороны родных невесты согласие [57, 1, с. 114; 98, с. 2]. В Болгарии сват, являясь в дом невесты, выгребает уголья [174, 2, с. 43]. В Архангельской губ. сваха прикладывает руки к печке в доме невесты в какое бы ни было время года [62, № 13, с. 11]. В связи с выгребанием угольев и прикладыванием рук к печке стоит весьма распространенный в Малой России обычай девушки колупать печь в то время, когда заходит речь о сватовстве [251, I, с. 177; 13, с. 143]. В этом обыкновении сказалось желание девушки-невесты призвать к благожелательному содействию домового духа. Ослаблением приведенного обычая колупать печь при сватовстве является обыкновение белорусской невесты ковырять пальцем во время сватовства стену [26, № 23, с. 476]. В Тульской губ. сват, входя в дом невесты, становится к печке на приступок [172, № 13, с. 83]. В Воронежской губ. свата (отца жениха) родители невесты после сговора сажают перед печкой на загнетке и потчуют его водкой [114, с. 220]. В Новгород-Северском у. Черниговской губ. на печеглядинах в доме жениха родные невесты едят сало, покрошенное на заслонке, которою закрывают печь [19, № 20, с. 164]. В земле донских казаков сваты, выходя из дому невесты, прикасаются рукой к печке, чтобы закрепить за собой невесту. В Украине девушка, отказывая жениху, вынимала из-под печки и вручала сватам тыкву [251, I, с. 177]. В Олонецкой губ., когда сваты разъедутся после рукобитья по домам, на средину невестиной избы выходит ворожея-старуха и

несет в руках головню с огнем, нашептывая таинственные слова; она делает горящей головней круги на тех местах, где сидели сваты; это для того, чтобы «жених не отказался» [136, с. 110]. В Малой и Белой России при сажании короваев в печь стучат лопатой в своды печи [135, с. 142; 92, с. 42]. В Украине родители невесты, благословляя ее к венцу, садятся на скамейку около печки [251, I, с. 179]. В Виленской губ. молодая, севши на воз, перед отправлением в дом мужа говорит:

Добрая доля да идзи за мной,
З печи пламенем,
З хаты камином [82, с. 267].

<...>

В Чердыни, проводив молодую с мужем и поездом до ворот, ее родители поспешно бегут в сарай, набирают охапку дров и с молитвой несут их в избу [151, с. 87]. Обычай этот не чужд и Малой России, на что указывает свадебная песня:

Загрібай, мати, жар, жар!
Буде тобі дочки жаль, жаль!

В Северной России крестьяне говорят, что дрова приносят для благоденствия молодых. Н. И. Костомаров объясняет приведенную малорусскую песню мыслью, что мать, затопивши печку, пожалеет свою дочь, вспомнив, как она помогала матери в трудах [86, 4, с. 67]. Здесь двигателем является не заботливость о новобрачных, не грусть матери по дочери, а суеверное, основанное на древнейших воззрениях на домашний очаг опасение за собственное благополучие. Обряд рассчитан на умилостивление домового духа, обитающего в печке

и воплощающегося в огне очага, чтобы он не ушел за молодой из печи пламенем, из хаты камином и не покинул старого жилища и его обитателей. В с. Баглачево Владимирской губ. молодых по приезде из церкви кладут на печку с разными песнями и прибаутками [140, с. 470]. Печь роднит и сближает молодых, мало того, она их освящает. «Кто сидел на печи, – говорит пословица, – тот уже не чужой, а свой» [46, с. 470]. У болгар родители жениха выражают согласие принять молодую тем, что зажигают на очаге огонь и приглашают ее сесть [129, III, с. 243]. У боснийских сербов молодая, вошедши в дом новобрачного, дотрагивается до головней, лежащих на очаге [143, с. 211]. Весьма распространено обыкновение обводить молодую вокруг очага в доме новобрачного. Обыкновение это существовало у древних ацтеков [238 а, 5, с. 34] и существует у грузин [129, IV, с. 394]. У древних индусов, обводя невесту вокруг очага, произносили: «Агни отдал назад жену с долголетием и блеском (здоровья). Долголетен да будет тот, кто ей муж; да живет он сто осеней. Сона первый обручился (с тобой), Гандарва обручился вторым, третий муж твой Агни. Богатство и сыновей дал Агни мне и эту жену». У древних индусов невесту обводили вокруг очага в доме ее отца [263, 5, с. 318, 365]. У римлян молодую обводили вокруг очага в доме новобрачного [256, с. 314]. В Вестфалии и Восточной Пруссии молодую обводят тоекратно вокруг огня, пылающего на домашнем очаге [266, с. 351; 238, 2, с. 172]. У сербов молодую также обводят в доме новобрачного вокруг очага, на котором разведен огонь, причем она кланяется огню со всех четырех сторон, заглядывает иногда в устье печи и мешая кочергой горящие головешки [120, с. 135; 254, с. 146; 236, с. 66]. Прикосновение к печке и обведение вокруг очага ослабели со временем до простого приближения к печке. Так, в

Чехии молодая, вошедши в дом мужа, должна посидеть короткое время на лавочке у печки, чтобы привыкнуть к своему новому жилищу [270, с. 96].

Обведение вокруг очага было тесно связано с жертвоприношением огню или домовому духу; впоследствии оно заменилось прикосновением к огню, которому помимо религиозного придано было юридическое значение. Молодая получала, так сказать, право гражданства в новой семье и делалась хранительницей домашнего очага.

Сохранилось значительное число обрядовых остатков древнего жертвоприношения домашнему огню. В Украине молодая, входя впервые в дом мужа, бросает пепла или черную курицу под печку [251, I, с. 227; 204, 4, с. 434]. В Галиции она бросает в печь два небольших хлеба перед тем, как посадить в нее коровая [35, с. 13]. Молодая, входя в дом мужа, бросает в печь в Витебской губ. вязку баранок [165, с. 88], в Минской губ. – пояс, в Гродненской губ. кладет на припечке булку коровая [92, с. 79, 80], в Славонии бросает в печь крейцер¹ [236, с. 66], в Чехии – волосы [266, с. 351]. В Архангельской губ. тысяцкий опорожненный горшок каши после свадьбы бросает на печь [62, № 14, с. 102]. В Волынской губ. свекор бросает покрывало невесты на печь [204, 4, с. 611].

От печки священное значение получили:

а) *сажа*. В Архангельской губ. на другой день после свадьбы молодой мажут сажой лицо. Здесь же встреча с трубочистом считается счастливой [57, 1, с. 82, 177];

б) *кочерга*. В Архангельской губ. во время свадьбы, когда жених приедет за невестой, в избу входит из числа зрителей мужчина с кочергой и говорит приговор, в котором характеризует костюм гостей и выговаривает себе угощение. Под постель молодых кладут ухват и кочергу

¹ Крейцер – мелкая монета.

для «сберега от притчи» [57, 1, с. 80, 83]. В конце прошлого столетия встречалось обыкновение, что свекровь встречала молодую, сидя на кочерге [205, с. 44], – обыкновение, бытующее доселе в Юго-Западном крае. В Малой и Белой России, когда после свадьбы молодых одаривают, парень чиркает рогаком печку или потолок в избе, так что шпаруны летят вниз [167, с. 18; 92, с. 75];

в) *сковорода*. В Пензенской губ. сваха идет в дом невесты со сковородой в руках [155, № 17]. В Тверской губ., отправляясь в дом невесты, целует икону, став обеими ногами на сковороду [156, с. 255].

Стена и матица в свадебных обрядах играют незначительную роль. В Костромской губ. и в некоторых других местах в стену стучат бревном [187, 2, с. 182], вероятно, выродившееся обыкновение стучать плетью или палкой в матицу, что встречается во многих местах России, в особенности в Западном крае. Довольно распространено обыкновение, что сваты по приходе в дом невесты становятся под матицей, «потому что матица дом связывает» [94, с. 54]. Это обыкновение встречается в Олонецкой, Енисейской, Саратовской губерниях и у лемков¹. Можно думать, что матица помимо своего связующего значения, понятого в приложении к нравственному миру человека, стояла в связи с домашним духом или с полунощницей. В великорусском заклятье: «Полунощница Анна Ивановна, по ночам не ходи, рабы Божьей NN не буди! Вот тебе работа: днем играй пестом да ступой, а ночью – матицей».

Порог, подобно печи, некогда был предметом поклонения и жертвоприношения в силу того обстоятельства, что вблизи его предполагали помещение домашнего духа – покровителя семьи. Порог был рубежом древнейшего рода – обстоятельство, долго так или

¹ Лемки – этнографическая группа украинцев на Карпатах.

иначе выражавшееся в обрядах. Около порога сосредоточивалось значительное число обрядов, имевших целью освятить и укрепить брачный союз, придать ему важное и нерушимое значение в междуродовых отношениях. У южномакедонских болгар невеста над порогом отцовского дома производит троекратный поклон, а в доме жениха над порогом дверей разливает немного вина [28, с. 10, 27]. В Чердыни, когда молодые возвращаются из бани, на пороге дома новобрачного ставят полный стакан пенной браги. Молодые становятся перед стаканом на колени, и молодой выпивает половину браги, не дотрагиваясь руками; другую половину выпивает молодая [151, с. 97]. В Малой России в XVIII столетии и в настоящее время сваха молодого и сваха молодой в конце свадьбы, имея в руках горящие свечи и под мышкой хлеб, целуются через порог. В песне, которую они при этом поют, высказывается намерение слепить вместе две свечи и соединить тем молодых [251, I, с. 217–218].

Уважение к порогу встречается также у других индоевропейских народов, у римлян, германцев [266, с. 348, 350]. В России уважение это могло усилиться под татарским влиянием. Порог у татар пользуется большим уважением. По свидетельству Плано Карпини, монголы XIII столетия всячески остерегались наступить ногою на порог. Татары и по сие время считают грехом сидеть на пороге или толкать его ногою [34, с. 237].

Обрядовое употребление на свадьбах стола

Вокруг стола обводят молодых вместе или в отдельности в Великой, Малой и Белой России, Угорской Руси, Галиции, Буковине и Чехии [251, I, с. 213; 40, 4, с. 402; 35,

с. 21; 96, с. 491; 209, с. 287, 288; 92, с. 50, 81; 153, с. 156; 51, № 30; 244, с. III]. Обведение вокруг стола бывает в доме невесты, или в доме жениха, или там и здесь поочередно; иногда за молодыми идет весь свадебный поезд и музыканты; молодые обыкновенно держатся за концы хустки или полотенца; обводят до трех раз. У лаборских русских молодые целуют все четыре угла стола [40, 4, с. 432]. В Белой России они кланяются лежащему на столе хлебу и целуют его [92, с. 50; 51, № 30]. В Малой России молодые обходят стол, держа в руках свечи [251, I, с. 213]. В Малой России и Олонецкой губ. невеста, отправляясь к венцу, тянет за собой стол до порога, чтобы подружки ее вышли замуж [48, с. 66].

Профессор Ф. И. Буслаев высказал мнение, что стол в древности мог иметь значение жертвенника [24, с. 48]. Судя по некоторым свадебным обрядам, стол мог означать нечто большее; он знаменует небесное пространство, а движущиеся вокруг него молодые – круговращательное движение небесных светил. В Малой России стол уставляют хлебами различной величины таким образом, что он напоминает небесное пространство с одним главным и несколькими второстепенными родственными ему светилами. На чешской свадьбе невеста танцует иногда на столе [244, с. 107], несмотря на общеславянское уважение к столу. В данном случае невеста знаменует собой солнце, которое, по народным поверьям, в весенние дни, дни своего бракосочетания с землей, играет, т. е. танцует на небе [77, с. 107]. Обхождение во время венчания вокруг наля со свечами в руках – остаток глубокой языческой старины, впоследствии принятый и освященный Христианской Церковью. Об обхождении вокруг наля со свечами в руках во время венчания говорит Мефодий Патарский, живший в начале IV в.

Обрядовое употребление на свадьбах веника

В настоящее время в одних местах <веник> служит предохранительным средством от колдовства, в других – знаменем разногласия и ссоры. В Германии и в Тироле молодые, отправляясь венчаться, переходят через положенный на пороге веник [249, с. 200; 269, с. 21]. В Костромской губ. и в Чехии под ноги молодых или одной невесты бросают веник [129, I, с. 16; 244, с. 60]. В Курской губ., сажая короваи в печь, возле нее кладут зажженный веник, и через него перепрыгивает сваха [117, с. 50]. В Орловской губ. сват голиком¹ прометает дорогу от дверей до невесты и проводит по ней жениха [187, 2, с. 196]. В Пензенской губ. при согласии родителей на брак дочери прячут веник как можно далее, чтобы он не засорил дела [155, № 17]. В современном свадебном употреблении веника нет указаний на какое-либо особое его значение в древности.

Обрядовое употребление сора

Встречается только на свадьбах – и то редко. Сор при всей своей ничтожности в древности <...> входил в торжественный свадебный ритуал. У древних индусов молодая при входе в дом мужа становилась на кучу сора [263, 5, с. 371, примеч.]. В Западной Германии молодую в доме новобрачного обводят вокруг кучи сора [266, 351; 242, 2, с. 37]. Подобное обыкновение бытовало некогда в Южной России, на что указывает малорусская пословица «на смітнику женився» [134,

¹ Голик – истертый веник. – Примеч. ред.

§ 8819]. В Лепельском у. Витебской губ. при выходе из клетки молодых под ноги молодой бросают сор [209, с. 337]. Древнейшее значение обрядового употребления на свадьбах сора объясняется следующим древнеиндусским свадебным обрядом с относящимся к нему изречением: на кучу сора клали камень, на него возлагали немного травы, и муж возводил новобрачную на камень, приговаривая: «Для тебя, жена, держу я счастливый и целебный твердый камень в лоне божественной земли» [263, 5, с. 395]. Таким образом, сор на свадьбах есть символ земли, и обрядовое его употребление имеет целью сделать молодую такой же богатой и чадородной, как земля.

В позднейшее время в силу звуковой близости слов «сор» и «ссора» сор сделался символом семейных неудовольствий и раздоров. В Орловской губ. до приезда молодых из церкви в доме новобрачного тщательно выметают, чтобы не было ссоры между молодыми [187, 2, с. 204].

В редких случаях вметание сора в дом знаменует приезд жениха или женихов; так, в Великой России девушка иногда вметает сор с улицы в избу и замечает его в передний угол, где его никто не увидит, приговаривая: «Гоню я в избу свою молодцов – не воров, наезжайте ко мне, женихи, с чужих дворов».

Одежда молодых

Одежда занимает не последнее место в свадебном ритуале. Если даже на самые мелкие вещи домашнего хозяйства и ничтожные предметы ежедневного житейского бытия, как, например, сор, обращено внимание и дано им место в сфере мифического мирозерцания, нет ничего выдающегося или исключительного, что и одежда

молодых должна была приобрести определенное место в народных воззрениях, и значение ее должно было расширяться не по внутреннему достоинству или важности предмета, а в силу особого склада проникавших древнюю жизнь религиозно-нравственных и юридических воззрений.

Сорочка молодой ценится как свидетельство ее целомудрия. Обыкновение молодой женщины угощать после первой брачной ночи в сорочке гостей и отсылать ее родителям, перевязав красной ленточкой [45, с. 46; 92, с. 81], равно как все шутки, проделываемые над сорочкой новобрачной, носят черты глубокой древности. У древних индусов сорочки молодых после первой брачной ночи отдавали жрецу для очищения путем религиозных изречений [263, 5, с. 187, 190, 211]. Обряды с сорочкой большей частью относятся к обрядам-приметам: так, надевают на невесту две сорочки, чтобы она жила богато [172, № 12; 187, 2, с. 352]. В Черногории девушки надевают в первый день масляной недели сорочку новобрачной, чтобы выйти поскорее замуж [148, с. 160], и т. д.

Сетка. Жениха или невесту в Орловской, Виленской, Саратовской губерниях обвертывают по голому телу сетью, обыкновенно той, что рыбу ловят [48, с. 65; 85, № 13; 187, 2, с. 202, 352; 209, с. 336], – обыкновение, встречающееся у некоторых диких народов, например у камчадалов [205, с. 12]. У грузин сеткой обвертывают кровать родильницы [129, IV, с. 391]. В России существуют два народных объяснения обычая обвертывать жениха или невесту сеткой: по одному объяснению, это делается, чтобы муж повиновался жене [187, 2, с. 202], по другому – от колдовства [187, 2, с. 353]. Последнее объяснение верное. Сеть предохраняет от чародейства по причине обилия на ней узлов. Колдун должен знать

расположение и порядок завязки всех узелков, чего относительно сетки не может знать. Аварские горцы верят, что во время свадебного сговора злые люди, завязывая на нитке столько узлов, сколько заключено в свадебной формуле слов, обессиливают новобрачного [107, с. 25]. Подобного рода верование могло вызвать в Великой и Белой России обыкновение надевать на жениха или, что чаще, на невесту рыболовную сеть.

Пояс. В России крестьяне относятся к поясу с суеверным уважением. В Западной России селяне считают грехом обедать без пояса [92, с. 204]. В Архангельской губ. с крестом и поясом не ходят в баню; они снимаются и оставляются в домах; то же делают женщины перед мытьем полов [57, 1, с. 105]. У болгар жених и невеста держатся за один и тот же пояс [203, с. 19; 129, 3, с. 244]. В Белой России на невесту из-за стола выбрасывают пояс [3, с. 47]. В Малой и Белой России молодая всех присутствующих одаривает небольшими поясами красного цвета. У многих народов индоевропейского племени пояс играет видную роль на свадьбах и в сказаниях. Брунгильда побеждена только с освобождением от пояса [89, с. 292]. У древних индусов пояс невесты, после того как жрец произнес над ним религиозные изречения, слуги отнимали друг у друга, и у кого пояс оставался, тот считался главным среди прислуги [263, 5, с. 390].

Значение свадебного пояса невесты разнообразно.

I. Сохранилось важное древнеиндусское религиозное изречение над поясом невесты, которое раскрывает основное мифическое значение свадебного пояса. Опоясывая шею молодой так, чтобы концы его свободно опускались по плечам на спину, жрец призывал на нее счастье и плодородие, произнеся следующие слова: «Я связываю тебя с молоком земли и травами, с богат-

ством и потомством; опоясанная, будь сильна и счастлива» [263, 5, с. 386]. Изречение довольно ясно намекает на радугу, опоясывающую в летнее время землю, после того как она приняла в себя небесное молоко – дождь, зазеленела травами и сделалась богата и сильна. У литовцев радуга носит название небесного пояса и приписывается Лауме – грозовому божеству, заведовавшему громовыми стрелами и покровительствовавшему новорожденным младенцам.

II. Пояс – предмет посвящения и жертвоприношения. У древних греков девушка при выходе замуж свой девственный пояс посвящала богам, т. е. отдавала в тот или другой храм [257, 2, с. 190]. У Катуллы девицы разрешают пояс для Гименея [188, с. 243]. В Белой России молодая бросает пояс на печь в доме молодого, кладет его на веник, на ведро, в овчарне, отдает мельнику, остановившему воду во время движения свадебного поезда [135, с. 154; 3, с. 59; 81, с. 263].

III. Пояс – предохранительное средство от колдовства. С целью предохранить молодых от чародейства их обвязывают поясом в Великой России [155, № 17, с. 101; 172, № 12, с. 79; 31, с. 14] и в Болгарии [28, с. 26, 36].

IV. Пояс изредка в гаданиях является символом жениха. В Буковине вечером накануне св. Георгия (26 ноября) девушки трясут корыто, в котором сложены пояса; девушка, которой пояс выпадает ранее, скорее выйдет замуж [96, с. 386].

V. Обрядовое развязывание пояса имеет целью облегчить молодой женщине предстоящие ей со временем роды. В Норвегии молодая, выходя из церкви после венчания, развязывает пояс, чтобы роды были легки [245, с. 321]. В Малой России при трудных родах расстилают красный пояс, и родильница переступает через него [204, 4, с. 4].

Платок и полотенце в славянских свадебных обрядах имеют обширное применение. Г-н Ящуржинский говорит, что ручники на великорусских свадьбах почти вышли из употребления [225, с. 76]. Замечание это неосновательно, т. к. обрядовое употребление ручников на свадьбах сохранилось в Великой России в большей степени, чем в Малой России или в каком бы то ни было другом славянском крае. В Олонецкой губ. – сватов, в Псковской губ. – дружка одаривают и обвязывают полотенцами. Завешивание платком лица невесты, расстилание холста перед домом новобрачных, обыкновение оставлять полотенце в бане, обрядовое обтирание губ молодой встречаются только в Великой России [104, с. 191; 187, 2, с. 145, 233; 76, с. 620; 172, № 15, с. 97; 191, с. 90; 129, I, с. 122; 170, 4, с. 150]. Есть значительное число свидетельств о древнерусском обрядовом употреблении ширинок. В былине о Добрыне жена его дарила сваху и свата ширинками [80, 2, с. 15]. В княжеских и царских свадьбах XVI и XVII столетий, по свидетельству свадебных записей и Гейденштейна, невеста одаривала жениха и гостей ширинками; по свидетельству Коллинса, жених давал невесте платок [160, 3, дополн. 43; 90, с. 125; 63, с. 220].

В Малой России повсеместно невеста одаривает жениха и его родственников платками или полотенцами, коровой накрывают крестообразно ручниками [71, с. 3, 13; 187, 2, с. 526]. В одной малорусской песне отец встречает возвратившуюся из церкви после венчания дочь в воротах и держит в руках полотенце в сто локтей. На вопрос отца, будет ли у нее такое полотенце, невеста отвечает, что у нее будет втрое длиннее [161, с. 83]. В болгарской песне работы девушки носят название даров, т. к. они назначаются обыкновенно в подарок жениху и сватам. У поленцов в Дибре невеста дарит

жениху платок; жених завязывает им себе шею [15, 2, с. 2; 28, с. 14, 31]. В Сербии жених, входя в дом невесты, спрашивает: «Јеси лі девојко пешкир навезла?» [74, 1, с. 21]. К левому плечу поезжан прикрепляют пестрый платок [237, с. 531]. В черногорской песне девушка высказывает сожаление:

Но је мене данас најжаліе,
Што я не мам свиленог дара,
Да даруем кичене сватове [148, с. 172].

У поляков дружки во время сговора или движения свадебного поезда имеют на себе от правого плеча к левому полотенца. У кашубов и чехов невеста дарит жениху, у сербов лужицких – дружку платок или полотенце [38, с. 57; 244, с. 21; 234, 2, с. 244].

Обрядовое употребление полотенец встречается помимо свадеб на крестинах, похоронах, по окончании жатвы. В левобережной Малороссии на могиле парня или девушки прикрепляют к кресту полотенце как знак, что под крестом покоится человек неженатый [96, с. 444]. Полотенце бросают на крышу избы, чтобы лен родился высокий (долгий) [11, I, с. 34]. В Западной России действенным средством против общественных бедствий считают «обыденные кросна» или «обыденное полотно». Для прекращения засухи крестьянки в один день начистят льну, нарядут его и соткут в один целый кусок полотна известной величины; в случае падежа скота полотно это вешают на кресте, который мужчины ставят по той дороге, по которой более всего ходит скот [92, с. 97, 198].

Г-н Забелин говорит, что свадебный подарок платка означает акт избрания [63, с. 220] – мнение, несомненно, верное в значительном большинстве случаев

обрядового употребления платка. Есть, однако, много обрядов, не поддающихся этому объяснению. Г-н Кавелин опоясывание сватов поясом или ручником считает одним из предохранительных средств против чар и порчи [69, с. 208]. Мнению этому противоречат некоторые народные рассказы и предания, свидетельствующие, что опоясывание сватов – слишком недостаточная гарантия их безопасности. В Малой России существовал рассказ, что один колдун обратил свадебный поезд в стадо волков. Когда охотники убивали злополучных оборотней, то под волчьей шкурой они находили ручники – знаки достоинства некоторых свадебных чинов [13, с. 31]. Мы полагаем, что обрядовое употребление ручников знаменует, подобно обрядовому употреблению пояса, радугу, находившуюся в ближайшем распоряжении облачных дев, превратившихся впоследствии в ведьм. В малорусских сказках прекрасные ручники вышивает мужичка, потом царица, обладающая чудесными свойствами: «Як плаче, жемчуг сиплетця, а як смієтця, так усякі квітки цвітуць». В малорусской сказке об Иване Голике говорится о волшебном ручнике, рассекающем пополам человека. Прилетела к Ивану Голику недовольная на него княжна, дочь змея, «зараз виняла з під поли рушник з золотими кінцями, та як махне тим зміївським рушником, так его надвое и разрубил: ноги остались тут (в хате), а туловище з головою изнесло кришу в будинку и впало за сім верст од будинка» [95, 2, с. 14, 74]. По западнорусскому поверью, ведьмы уничтожают молоко у коров посредством полотенца, которое рано утром с наговорами таскают по росе. Как роса убывает из-под полотенца – так убывает у коров молоко [92, с. 126].

<...>

ХЛЕБ В ОБРЯДАХ И ПЕСНЯХ

Глава I

Хлебные обряды и песни. — Их взаимное отношение. — Метод изучения. — Начало земледелия. — Его историко-культурное значение. — Земледелие у древних народов Востока. — Арии. — Земледелие у греко-италийцев, германцев и славян. — Древние документальные свидетельства о земледелии в России. — Хлебные растения в древней России. — Рожь и пшеница. — Греча

Исследователь народного поэтического творчества охотно останавливается на песнях, посвященных хлебу, и на соответственных им обрядах как на одном из самых художественных проявлений народного творческого духа. В обрядовых хлебных песнях и группирующихся вокруг них причитаниях, поговорках, сказаниях, преданиях и разных словесных формулах или техничски-творческих слововыражениях много замечательного в эстетическом, культурном и историко-литературном отношениях; замечательна и внешняя их форма, своеобразная, характерная, часто весьма изящная и возвышенная, и внутреннее их содержание, от которого в большинстве памятников веет духом старины незапамятной. Разнообразные проявления обрядового употребления хлеба и народно-поэтического его определения тем более заслуживают внимания, что обусловливается различными сторонами религиозно-нравственного мирозерцания и быта народа. Большой историко-культурный интерес представляет решение вопросов, в

чем состоит внутренний смысл того или другого обрядового употребления хлеба, той или другой посвященной хлебу песни или темного о нем рассказа, какая существует связь между хлебными обрядами, как и в чем отклонилась хлебная песня от породившего ее обряда, в каком отношении обрядовое употребление хлеба стоит к обрядовому употреблению каши, квашни и другим близким или сродным обрядам. Без удовлетворительного решения подобного рода вопросов нельзя понять известного обрядового целого, например свадьбы как совокупности нескольких песенных и обрядовых актов, нельзя понять ни древнего народного, ни современного народного мирозерцания, насколько его загромоздили обрывки и обломки стародавних воззрений на природу и человека. Как бы странны и даже бессмысленны ни были некоторые обряды и песни в настоящее время, исследователь народного быта должен отыскать им объяснение и указать место в народной жизни, т. к. странное и бессмысленное в песнях и обрядах, несомненно, представляется результатом исторического развития народной жизни, народного сознания и мирозерцания, и то, что странно, бессмысленно теперь, имело свое *raison d'être*, было вполне осмысленным и целесообразным явлением в старину – сто, триста, тысячу лет или несколько тысячелетий назад.

Правильное понимание обрядового употребления хлеба и его народно-песенного значения зависит от ясного и систематического распределения относящегося сюда громадного и сырого материала. Такому распределению хлебных обрядов и песен должно бы помочь составление предварительного плана изложения. Чрезвычайно трудно, однако, установить определенные рамки и заранее принять цельную систему изложения для такого рода культурно-бытовых фактов, как песни и обряды, фактов,

крайне разнообразных и мелких. При полном уважении к исторической истине, при страстном желании отыскать ее в хаосе хлебных песен и обрядов все-таки легко запутаться в бесчисленных мифических, этнографических, историко-литературных и юридических фактах, подлежащих исследованию, кое-что существенное проглядеть, кое-что не в меру выдвинуть.

Нечего, разумеется, говорить, что хронологической системы распределения тут не может быть. В приложении к памятникам народного поэтического и обрядового творчества слово «хронология» почти так же бессодержательно и неуместно, как в приложении к каменным орудиям палеолитического и неолитического периодов истории человечества. Исследователь народного быта может только, не греша против здравого смысла, сказать, что такие-то обряды и песни более древние, такие – менее, другие возникли при наших ближайших предках, быть может, в первое предшествовавшее нам поколение. Историко-культурное, бытовое или литературное значение последних, понятно, вовсе не уменьшается от столь неопределенного хронологического определения.

Нужно также отказаться от этнографического способа распределения хлебных обрядов по отдельным народам. Такое распределение, не опирающееся на сравнительный метод, не может привести к верным и важным выводам и даже в своей этнографически ограниченной области не может быть вполне выполнено вследствие трудности собрать и перечитать громадное количество относящихся сюда пособий и источников – не говорим уже о быте классических народов, имеющем в одной Германии громадную ученую литературу, и быте славян, также в настоящее время изложенном в огромном числе разного рода этнографических сборников, путешествий, культурно-исторических ста-

тей и т. п. Главное дело состоит в том, что хлебные обряды у многих народов, особенно у народов арийского корня, весьма сходны, и при этнографическом их распределении были бы неизбежны повторения, так что бесцветное и неважное по своей всеобщности и распространенности незаметно через повторение выдвинулось бы на первый план исследования, а редкие и характерные в историко-культурном отношении факты по своей одиночности были бы затеряны или не были бы достаточно освещены.

При изучении песен и обрядов приходится держаться различных методов исследования согласно различию исторического развития песен и обрядов, по внутреннему их существу и характерным их природным свойствам.

Некогда обряд и песня стояли в родственных отношениях друг к другу; между ними существовала связь, которая в настоящее время в громадном большинстве случаев потеряна. Обряд обнаружил большую упругость и стойкость; в борьбе со всеуничтожающим и всеизменяющим потоком времени он сохранил кое-что от старины незапамятной, стоящей вне пределов писаной истории; в обрядах в неясных, трудноуловимых чертах сохранились следы эпохи арийской жизни, когда главные отрасли индоевропейского племени в своем мирозерцании и основных формах быта представляли нечто единое и целое в культурном отношении. Летучая песня не устояла; она на длинном пути исторического развития европейских народов растеряла много древних черт и особенностей; она отделилась от обряда и, за весьма немногими исключениями, приняла новую форму и новое содержание. Неумоимо созидующие народные мысль и фантазия не дали ей застыть или окоченеть в раз вылитой в старинное время форме, но постоянно толкали ее и выводили на торную дорогу текущей жиз-

ни, варьировали и окрашивали ее всеми возможными красками, одним словом, крепко завладели песней как удобным, всегда имеющимся под руками орудием для выражения господствующих настроений минуты.

Если при научном изложении историко-культурного материала взять основой и центром обряд как скелет прошлого духовного творчества, как загадочный, нуждающийся в разъяснении символ, то придется стать на точку зрения преимущественно археологическую, другими словами – рассматривать обряды как ископаемые достопримечательности. Археологическая точка зрения на обряды не исключает мифологического их объяснения. Обряд, рассматриваемый в качестве архаического проявления народной жизни, прежде всего подлежит именно объяснению мифологическому, если представляются к тому достаточные внутри его лежащие данные, а затем объяснению историко-бытовому в тесном, материальном смысле слова «быт».

Иначе обстоит дело с песнями. Здесь главная точка зрения, от которой отправляется исследователь, не мифологическая, а этнографическая и отчасти историко-литературная. Число мифологических хлебных песен незначительно. Преобладают среди хлебных песен бытовые в тесном смысле этого слова, как-то: жатвенные, поздравительные, просительные. Группируя хлебные песни по тем бытовым чертам, которые в них заключаются, с целью определить понятия народа о жизни семейной и общественной, необходимо придерживаться определенных, тесных этнографических рамок; лучше всего ограничиться пределами родного для исследователя края, т. к. только в таком случае выводы будут отличаться истинностью и правдивостью.

Изучение обрядового употребления хлеба не заводит исследователя в глубь пещер троглодитов, не за-

ставляет его опускаться в низкие в духовном отношении слои человечества. Изучение это обходит лесных дикарей, охотников, питающихся дичью и рыбой, и оставляет в стороне кочевников-номадов, питающихся молоком и мясом животных. Оно прямо вводит исследователя в тот сравнительно высокий период человеческой культуры, когда:

Церера сдружила враждебных людей,
Жестокие нравы смягчила
И в дом постоянный меж нив и полей
Шатер подвижной обратила.

Введение хлебопашества вызвало весьма важные изменения в религиозно-нравственной и бытовой жизни человеческого рода. Формы жизни сделались более разнообразными и сложными и сравнительно с прежними формами жизни – более высокими в нравственном смысле.

В религиозном мирозерцании народа одни божества с появлением земледелия выдвинулись вперед, другие померкли. На первое место выдвигается обоготворение неба и земли как высшей супружеской пары с прямым предпочтением земли как матери-кормилицы. Быть может, под влиянием этого предпочтения земли среди некоторых народов вырабатывается большое уважение к женщине, так что женщина поставляется главой семьи; дети получают имя по материнству; появляются амазонки, паляницы удалые; возникает вообще такой строй семейной и общественной жизни, о котором ныне напоминают темные предания о победе девиц над мужчинами, вроде чешского предания о возникновении Девина-града. Мало-помалу возникает целый ряд новых божественных существ и мифических образов, которые связываются с разными актами

сложного земледельческого быта, посевом и жатвой и с разными событиями в жизни земледельца – рождением ребенка, свадьбой, похоронами. Со вступлением человека «в союз с древней матерью землею», с появлением хлеба как пропитания, по крайней мере, высшего слоя населения возникла светлая мысль, что богам противна кровь жертвенных животных, и хлеб делается главным предметом жертвоприношений.

Чистым чистое угодно;
Дар достойнейший небес –
Нивы колос первородный,
Сок оливы, плод древес¹.

С возникновением земледелия появились новые промыслы и ремесла. Слова, выражающие труд земледельца (работа, arbeit) и главное его вспомогательное средство – орало, – переходят в обозначение труда вообще и в обозначение орудия или инструмента ручных ремесел в частности. С определением границ земельных владений определилось и окрепло понятие о собственности – личной и общинной. С возникновением оседлого, земледельческого быта развилось понятие о родине, любовь к родному краю и все вытекающие отсюда культурные и нравственные последствия, как-то: необходимость самозащиты, самообразования и т. п.

Начало земледелия кроется в таинственной глубине веков. Фактическая история ничего о нем не знает. О его древности можно судить лишь приблизительно, например по тому, что происхождение зерновых хлебов утрачено для предания и сделалось предметом сказок. Народные сказания освещают своими радужными, вол-

¹ Шиллер Ф. Элевзинский праздник / Пер. В. Жуковского. – Новоселье. – 1833.

шебными лучами первого пахаря и первый плуг. Всем народам свойственна мысль, что в древности все было таинственно и чудно; почти все было свято. Особенно светлым, прямо святым представляется столь благое для человечества дело, как возникновение хлебопашества. По сказаниям китайцев, греков, германцев и славян, первым пахарем был Бог; Бог научил людей хлебопашеству и сковал для них первый плуг, и плуг этот был золотой. Так, у греков Деметра научила Триптолема земледелию; по персидским сказаниям, Ормузд научил Джемшида [263, с. 18]. Как бы то ни было, развитие пшеницы, ржи, ячменя путем возделывания из форм растений дикорастущих в зерновые хлеба произошло до наступления ранних периодов истории. «Насколько древне, – говорит Тэйлор, – должно быть первое возделывание почвы, показывают древние Египет и Вавилония с их правительством и войском, храмами и дворцами, ибо только при помощи занятия земледелием в течение длинного ряда веков могло оказаться возможным размножение столь скученного населения до того, что последнее образовало цивилизованную нацию» [194, с. 213]. Древние египетские памятники изобилуют свидетельствами о высоком развитии земледелия в долине Нила за несколько тысячелетий до Рождества Христова. В папирусах сохранились известия о трудовой жизни древнего египетского земледельца.

Стенная живопись представляет различные формы плуга: небольшой ручной плуг, который волочит по земле сам пахарь, и тяжеловесный плуг, влекомый двумя быками, с погонщиком назад. В гробницах найдены образцы разных хлебных злаков [26, с. 12]. Халдейская литература¹, между прочим, представляет «Руководство для земледельцев». Здесь среди практи-

¹ Халдейская литература – здесь: ассирийская литература.

ческих хозяйственных наставлений помещено несколько коротких песен, при помощи которых аккадские пахари коротали время за полевыми работами, например: «Между тем как подвигаются твои волы, ты улгся во ржи», или «Припрягайся-ка, телка, к корове; ручки у плуга крепки; глубоко забирает сошник, а ты знай только приподнимай» [186, с. 52].

Начало земледелия в Европе выходит за пределы документальной истории. Археологией установлено, что человек новокаменного периода знал уже хлебопашество и возделывал хлебные растения. В озерных поселениях найдены были пшеница, ячмень и лен как предметы, употребляемые в пищу; льняные волокна, кроме того, шли на выделку тканей [147, с. 47]. Если хлебопашество было известно европейским народам до прихода в Европу арийцев, как-то: греко-италийцев, кельтов, германцев, литовцев и славян, – то в знакомстве последних с хлебопашеством в эпоху их переселения в Европу вряд ли можно сомневаться. Такие слова, как “*arare*”, “*moleré*”, встречающиеся у всех европейских народов арийского корня, доказывают существование земледельческого европейского пранарода. Следуя тем многочисленным, хотя не всегда верным филологическим указаниям и разысканиям, которые сделаны Пикте в известном его сочинении “*Les origines indoeuropéennes*”, можно прийти к заключению, что древние арии, предки нынешних европейцев, на своем азиатском местожительстве у верховьев Амударьи были народом преимущественно пастушеским. От туранских ¹номадов арийцы отличались тем, что имели более или менее постоянное местожительство. Они владели рогатым скотом, лошадьми, овцами, козами, свиньями, не говоря уже о домашней птице и о друге дома – собаке. Рогатый

¹ Туранские номады – кочевники Средней Азии и Казахстана.

скот составлял главное их богатство. Стада коров имели роскошные места для пастьбы по травянистым склонам гор и в плодоносных равнинах. Вся страна делилась на пастбища, составлявшие собственность отдельных общин. На каждом пастбище было определенное место, где собирались животные и пастухи, где доили коров и изготавливали различные молочные продукты. Здесь находилось жилище пастушеского семейства. Пастушеская жизнь могла держаться лишь при малочисленности и разбросанности населения; пастухи для прокормления многочисленных стад животных нуждались в обширных травяных пространствах. С увеличением населения возникла необходимость обратиться к обработке почвы, к земледелию. Арии последовательно перешли от быта пастушеского в быт земледельческий, причем одни их отрасли перешли к земледелию ранее, другие – позднее. Арии знали хлебные растения, преимущественно употребляли ячмень; знали и бобовые растения. Одновременно с изобретением плуга вошло в употребление ярмо, повозка и обработка зерен посредством ручной мельницы [253, с. 1–2].

С переселением арийских народов в Европу хлебопашество стало в зависимость от местных природных и климатических условий. Лучшей почвой для его развития, естественно, прежде всего явились благодатные страны Южной Европы, Греция и Италия, страны

... Где небо блещет
Неизъяснимой синевой,
Где море теплою волной
Вокруг развалин тихо плещет,
Где вечный лавр и кипарис
По воле гордо разрослись¹.

¹ Пушкин А. С. Кто знает край... (1828)

В древнейших греческих памятниках упоминается хлебопашество, равно как все относящееся к нему: жатва, плуг и т. п. В «Илиаде» в числе сельских картин, изображенных Гефестом на щите Ахиллесовом, находилось вспаханное черное поле с пахарями, жатва, виноградник, виноградный сбор, стадо быков и стадо овец. В «Одиссее» Калипсо, светлокудрая нимфа острова Огигии, наделила уезжавшего Одиссея хлебом и одеждой:

Сел я на крепкосколоченный плот, и она, наделивши
Хлебом меня и душистым вином и нетленной одеждой,
Следом послала за мной благовеющий ветер попутный
[137, с. 264–266].

У греков, как у всех южных народов древнего времени, преобладающими родами хлебов были пшеница и ячмень. Рожь, которая едва касается северной границы обеих классических стран, считалась зерном гадким, невкусным и неудобоваримым. Другое северное хлебное зерно – овес – у древних считался плевелом. «Старайся полоть свой посев и вырвать овес», – говорит Вергилий в «Георгиках»¹ [37, с. 326–327]. В Древней Греции земля рассматривалась как лучший и наиболее продуктивный род богатства. Поземельные собственники пользовались исключительными гражданскими правами и привилегиями [108, с. 47]. Как высоко греки ценили земледелие, видно из похвальных слов о нем Сократа, приведенных Ксенофонтом. По словам великого философа, земледелие не только дает средства для жизни, но и укрепляет тело, служит украшением алтарей, своим развитием вызывает и совершенствует ремесла, возбуждает в людях любовь к родине и готовность ее защищать [238, 8, с. 115–117].

¹ Георгики – сельскохозяйственные песни, жанр античной поэзии. Георгики писали Гесиод и Вергилий.

Римляне плугом владели так же хорошо, как мечом. Установителем земледельческой культуры – точнее, первым организатором земледельческого строя общественной жизни считался Нума. Религиозное освящение земледелия обнаружилось в культе Флоры, Сейи, Сегесты, в свадебном *confarreatio*. Понятия «хороший земледелец», «храбрый воин» и «честный, достойный уважения человек» сливались нераздельно, и первое понятие предполагало и обуславливало два остальных. Многие знатные римские роды получили фамильные прозвания от различных предметов земледелия и скотоводства, например Порциус, Овиниус, Каприциус, Эквициус, Таврус, Витулус, Бубулькус, Пизо, Фабиус, Лентулус, Цицеро, Веррес, Апер. Покража снопов с поля по закону 12 таблиц наказывалась смертью¹. Дионисий Галикарнасский превозносит Италию за то, что она хлебородна. При завоевании Италии римляне, говорит Аппиан, отдавали впусе лежащие земли всякому, у кого охота была обрабатывать их, выговаривая себе ежегодную только подать, десятину с засеянной и пятину с засаженной земли. В первое время своей исторической жизни римляне занимались одним хлебопашеством, а виноградная культура не была еще введена. В позднейшие времена Римской республики Италия в такой степени стала винодельной страной, что прежнее отношение виноделия к хлебопашеству изменилось на обратное и хлеб сделался предметом ввоза, а вино – вывоза с полуострова. Сначала итальянское вино употреблялось одними только богатыми; бедняки оставались при национальном напитке из перебродившего хлеба [37, с. 15, 23, 25, 26].

В суровых лесистых странах Средней и Северной Европы земледелие возникло сравнительно с европей-

¹ Wachsmuth W. Allgemeine Kulturgeschichte. – Lpz., 1850–1852. – Bd. I–2.

ским югом позднее, почти на глазах истории, и в разных местах в различное время: в Галлии, например, ранее, чем в Германии. Римский писатель II века до Р. Х. Теренций Варрон в сочинении “De re rustica” говорит о существовании земледелия во внутренней Галлии и об удобрении земли. В древней Германии сельское хозяйство находилось в младенчестве. Почва, обработка которой предоставлена была женщинам, старикам и рабам, рождала хлеб только для необходимого потребления, и главное народное богатство состояло в стадах [213, с. 24]. Немецкий ученый Ген¹ утверждает, что славяне, «как всегда, позади и после германцев обратились к высшим формам земледелия». Уже самая категоричность суждения, притом основанного на шатких филологических сближениях, подрывает доверие к его истинности. Слабое развитие земледельческой культуры в древней Германии скорее побуждает предположить превосходство славянского земледелия и объяснить сходные в славянских и германских языках слова, касающиеся земледелия, влиянием славянства. Ген допускает переход земледельческих славянских слов в германские языки, придавая, однако, этому переходу странную историческую обстановку. «Немецкий земледельческий язык, – говорит Ген, – заимствовал многие славянские выражения в юные времена, когда славянские племена проникли в сердце нынешней Германии и должны были в качестве крестьян работать на своих немецких господ» [37, с. 330]. Историческая наука отвергает необходимость соединения рабства и культурной отсталости вообще ввиду того, что в рабском положении неоднократно оказывались народы, далеко превосходящие своих господ в культурном отношении. Строгая историческая наука в особенности

¹ Ген (Hehn) Виктор (1813–1890) – немецкий историк культуры, лингвист, ботаник.

не может допустить подведения древних славян под тип народов рабских и варварских, по недостаточности исторических свидетельств о первобытном состоянии славянской и германской культур.

В странах северных хлебопашество развивалось, смотря по климатическим условиям и по степени близости к культурным странам Западной и Южной Европы. Так, в Англии земледелие было развито в I веке до Р. Х. Цезарь и Диодор Сицилийский говорят, что бритты сеяли жито, из которого приготавливали хлеб и варили напитки. Во время римского господства в Британии страна эта сделалась житницей северных провинций империи. При Юлиане восемьсот судов занято было хлебною торговлею между английскими берегами и римскими колониями на Рейне [175, с. 306]. Если климатические условия Германии и Британии были так неблагоприятны, что сперва только сеялись яровые хлеба и разведение озимых явилось только с течением времени как плод усовершенствованного земледелия, причем из хлебных злаков преобладали рожь и ячмень, то тем более природа и климат не благоприятствовали финнам, занимавшим Восточную, преимущественно Северо-Восточную Европу. Древним финнам – бедному народу, загнанному в страну морозов и короткого лета, не свойственно было даже возделывание ни ржи, требующей продолжительного труда, ни овса, зреющего медленно и потому подвергающегося морозам. Финские названия пшеницы, ржи, овса, гороха, бобов, картофеля, моркови, лука и огурцов берут свое начало в языках соседних народов – славян, германцев или литовцев. Коренными финскими словами называются только ячмень и репа. Что касается репы, то возделывание ее на севере, быть может, древнее хлебопашества. Известно, что она особенно хорошо родится на золе

выжженного леса. В Олонецкой губ. до сих пор существует обычай, когда расчищают новую подсеку, сеют на ней прежде всего репу, которая при этом достигает большой величины; такие подсеки имеют специальное название репищ [157, с. 280].

Славяне ознакомились с земледелием очень рано, быть может, на азиатской своей прародине и затем до разделения своего развили его на тучных дунайских равнинах и по плодородным склонам карпатских гор. Уже при Геродоте славяне были земледельцами. Славянин сильно пристрастился к кормилице-земле; в честь ее и в честь порождаемого ею хлеба он сложил превосходные религиозные гимны и песни; русские славяне прославили также и пахаря в грандиозном поэтическом образе Микулы Селяниновича. Начало земледелия у славян восходит во времена доисторические, и определить его по существующим народным сказаниям и свидетельствам языка не представляется возможности.

Происхождение хлебных растений и земледельческих орудий украшено мифами и легендами. Так, во многих местностях Малороссии говорят, что жито, овес, ячмень, гречиха, печь, плуг, дежа, коса, грабли первоначально созданы Богом человеку на пользу. В некоторых местностях Малороссии существует поверье, что ячмень и горох произошли от слез Адама, когда он по изгнании из рая обрабатывал землю и плакал. В Литинском у. Подольской губ. встречается интересное в историко-культурном отношении поверье, что по сотворении мира не было ни пшеницы, ни ржи, что пшеница вышла из куколя, а рожь – из «стоколоса». Что такое «стоколос», видно из следующего народного рассказа, записанного в разных местах Малороссии: «Когда-то Бог ходил по земле со св. апостолами Петром и Павлом; тогда был на земле золотой век; хлеба

и всего тогда было очень много; на некоторых злаках было по сто колосьев; колосья спускались до самой земли. Уменьшил же Бог колосья по такой причине: однажды Спаситель с апостолами Петром и Павлом зашел к одной женщине в виде нищего и стал просить милостыню. Женщина же эта сказала: “Вот там, за окном, лежит кусочек хлеба, возьмите и идите себе”. Они подняли тот хлеб и увидели, что тем хлебом женщина отерла дитя. Сожалея, что хлеб, дар Божий, так неуважаем, Бог решил лишить этого дара людей; с этой целью он пришел к растущей на поле пшенице и начал отирать ее снизу доверху, в намерении отереть всю; в то время собаки начали выть, и Бог оставил немного для них» [204, 1, с. 84, 106, 156; 53, с. 14]. Отсюда народное выражение: «Мы собачу долю имо, а колысь колос шов аж до земли» [134, с. 198]. В белорусских песнях и малорусских колядках говорится, между прочим, что Спаситель, апостол Петр или пророк Илья ходят по полям с «житяной пужкой; де пужкой махне, там жито росте» [204, 2, с. 321; 124, с. 37]. Имя Господа или Ильи есть позднейшая замена имени бога плодородия, быть может, Ярила, на что есть указание в одной белорусской песне. Во время большого хоровода в честь Ярилы девушки поют длинную песню, в которой Ярило является подателем земных урожаев:

А гдзе іон нагою,
Там жито капою,
А гдзе іон ні зырне,
Там колос зацвице [58, с. 84].

В силу того обстоятельства, что слова, касающиеся земледелия, сходны во всех славянских языках, нужно признать не подлежащим сомнению существование зем-

леделия у праславянского народа. Вот главные лингвистические данные о земледельческих славянских словах:

1) *Ратай* – слово праславянское: в церковно-славянском – ратай; в русском – ратай, оратай; в болгарском – орач; в старосербском – ратай, в новосербском – ratai, ратар, орач; в хорватском – rataj; в хорутском – ratar, rataj, oratar, огас; в чешском – rataj, ogac, огак; в верхнелужском – ratar; в польском – ratar, oracz. Все эти слова означают «пахарь», «хлебопашец».

2) *Оранже* – слово праславянское: в церковно-славянском – орание, оратва, оратьба; в русском – оранже, орьба; в болгарском – оране; в сербском и хорватском – оране; в хорутском – oгja; в чешском – oraní; в польском – oranje; в верхнелужском – woganje. Все слова означают одно и то же – взрывание земли плугом для посева.

3) *Рало* – слово праславянское, находится во всех славянских языках, причем звучит как рало, орало или radio и означает одно и то же, именно – «плуг».

4) *Плуг* – слово праславянское, встречается ныне во всех славянских языках как обозначение пахотного орудия. В немецком языке – pflug. Плуг с железным сошником, а в дальнейшем развитии и с колесами мог быть употребляем лишь в стране с глубокой черноземной почвой, свободной от корней и камней. Трудно, однако, на основании филологических данных делать заключения о внутреннем состоянии жизни древних народов. Так, при рассмотрении слова «плуг» может возникнуть мысль, что при возникновении этого слова славяне жили в малолесистой местности, почва которой была освобождена от корней и камней; такому предположению препятствует, однако, то соображение, что древний плуг мог быть очень небольшим – вроде сохи, применительно к почве и с течением времени внешний вид его мог измениться.

5) *Лемеш* – слово праславянское; во всех славянских языках оно ныне находится и даже звучит совершенно одинаково; изменяется только ударение.

6) *Роля* – слово праславянское: в церковно-славянском – ралиіа; русском – роля, ролья; словацком, лужицком, полабском, польском – gola; сербском и хорутском – gal.

К праславянским словам принадлежат также: 7) *леха* в значении полосы или меры земли, 8) *гряда* в значении полосы земли, взрытой для посева, 9) *загон* или *гон* в значении определенного участка пахотной земли, 10) *борозда* в значении тропинки или полосы между гряд, 11) *сеяние*, 12) *ярина*, 13) *озимина*, 14) *борона*, 15) *мотыка*, 16) *жатва*, 17) *серп*, 18) *сноп*, 19) *вилы*, 20) *стог*, 21) *молотьба*, 22) *цеп*, 23) *солома*, 24) *сито*, 25) *решето*, 26) *млин*, 27) *жернов*, 28) *отруби*, 29) *мука* и некоторые другие.

К праславянским словам относятся также следующие: *тесто*, *дрожжи*, *квас*, *преснок*, *хлеб*, *пирог*, *калач*, *коровай*, *каша*, *толокно*, *кисель* [21, 20–32, 51–56].

Славянское *пшено*, *пшеница* Миклошич¹ производит от *пхати* – *contundere*; в таком случае оно означает то зерно, которое употребляется в пищу не по древнейшему обычаю, непосредственно в виде поджаренных колосьев, но размельченное в муку посредством толчения или трения [120, с. 326].

К славяно-немецкому культурному кругу принадлежит слово *рожь*, древне-верхне-немецкому – *госсо*, англосаксонскому – *гиге*, прусскому – *гигіс*, литовскому – *гиггус*, чешскому – *геz*. Происхождение слова темное. Бенфей² думает, что рожь есть красное зерно

¹ Миклошич Франц (1813–1891) – один из крупнейших филологов-славистов XIX в.

² Бенфей (Benfey) Теодор (1809–1881) – филолог-ориенталист, автор «теории заимствований».

и перешло к немцам из славянской земли. Некоторым подтверждением мнения знаменитого филолога служит мнение ученого ботаника Де Кандоля¹, что родиной ржи была страна между Альпами и Черным морем, область нынешней Австрийской империи [37, с. 328], где славяне жили уже в очень древнее время. Впрочем, мнения о родине ржи различны, и в некоторых сочинениях родиной ржи выставляется Средняя Азия [263, с. 19].

Славянское вообще, малорусское в особенности, слово *жито* происходит от *жити*. В слове этом сосредоточивается много смысла и содержания; им выражается главное благо народа, так что благо можно поставить синонимом жита, что и сделано в одном месте Евангелия от Луки: «И соберу ту вся жита моя и вся благая моя» (Лк. 12:18).

Можно думать, что такие слова, как *поле*, древнеславянский язык – *пыро*, литовский – *kwetys*, готский – *hwaiteis* – первоначально принадлежали пастушескому быту, а впоследствии получили значение земледельческих слов. Так, слово *поле* хотя и употребляется в значении местности, покрытой хлебными растениями, но в действительности, по старинному своему значению, содержит в себе понятие обширного открытого пространства без леса. В сказках и песнях – *поле широкое, чистое*. В древних грамотах польские города – степные города. *Дикое поле* – степи херсонские и екатеринославские. Древнеславянское *пыро* в значении пшеницы, гороха, чечевицы, греческое *пирос*, литовское *puraj* (озимая пшеница), вероятно, происходят от одного подобнозвучного слова, означавшего в глубокой древности траву. Древнейшее значение этих слов сохранилось в северных языках, в русском слове – *пырей*, чешском – *руг*, англосаксонском – *fyr's lolium*, в английском – *furz*.

¹ Де Кандоль (Candol) Опостин (1778–1841) – французский ботаник.

Таким образом, *пыро* служило названием для травы и впоследствии было применено к пшенице [37, с. 326]. До некоторой степени представляется вероятным внутреннее родство готского *hwaitais* – *пшеница*, литовского *kwetys* – *пшеница*, славянского *цвет, цвет*, польского *kwiat*, малорусского *квитка*; быть может, первые два слова некогда имели то же значение, что последние, и только с течением времени вышли из такого значения и стали выражать собой важное в жизни народа хлебное растение. Пшеница могла представляться лучшим цветком – травой, какой природа дает человеку. Малороссияне ныне говорят, что «жито красуется», т. е. наливается в поле и услаждает взор человека, как лучший цветок.

Пределы земледельческой культуры с течением времени все более и более расширялись в этнографическом и географическом отношениях. Народ, ознакомившись с благами, доставляемыми хлебопашеством, крепко его держится и настойчиво распространяет. Нельзя, однако, не отметить того явления, что географические пределы земледельческой культуры отдельного народа иногда суживались, временно сокращались по несчастным историческим обстоятельствам. В этнографических пределах малорусского народа яснее всего обнаружилось обусловленное историческими обстоятельствами колебание в географическом распространении земледелия. Южно-русский земледелец то выдвигался к Черному морю и к Донцу, то отступал далеко на северо-запад, бросал не только Харьковщину, но и Полтавщину и южную часть Киевщины. Лишь только светлый Ормузд в виде литовских князей, польских королей или московских царей брал верх над мрачным Ариманом, над ханами крымскими, белгородскими, над турецким падишахом, как малорусский земледелец выдвигался вперед, в глубь дикого поля, как пионер европейской цивилизации.

Древнейшие русские письменные памятники: Летопись Нестора, Житие преподобного Феодосия и «Русская Правда» – включают много указаний на развитый земледельческий быт. В древней летописи хлебопашество впервые упоминается под 946 г. После того как древляне убили Игоря, Ольга с войском подступила к Искоростеню: «Древляне затворишася в граде и боряхуся крепко из града... И стоя Ольга лето, не можаше взяти града и умысли сице: посла ко граду глаголющи: “Что хотите доседети? А вси града ваши предашася мне и ялися подань, и делают нивы своя и земли своя, а вы хотите измерети гладом, не имучеся по дань”» [99, с. 57]. Слова эти служат ясным свидетельством, что в половине X века, когда жила Ольга, или, что уже несомненно, во второй половине XI века, когда жил летописец, записавший народное предание о походе Ольги на Искоростень, земледелие было распространено даже во всей древлянской стране, считавшейся на Руси сравнительно глухой и бедной.

В древних памятниках разбросаны известия о земледельческих орудиях, о рабочем скоте, о способах земледельческого хозяйства и о родах хлебов. В Южной России, где черноземный слой толст, был в употреблении плуг. Плуг и борона упоминаются в «Русской Правде». В Северной России, в Новгородской и Суздальской областях, должно быть, употреблялась соха, с XIV столетия часто встречающаяся в актах как главное орудие севернорусского земледельца. В Первоначальной летописи под 1103 г. говорится о лошади как о рабочем скоте в Приднепровском крае, где впоследствии для земледелия всегда употреблялись волы. «Дивно ми, дружино (говорил Владимир Мономах дружинникам великого князя Святослава), оже лошадей жалуете (дружина Святослава не хотела оставить смердов без лошадей в рабочую пору), ею же кто орет, а сего чему не промыс-

лите, оже то начнет орати смерд, и, приехав, половчин ударить и стрелою, а лошадь его поиметь, а в село его, ехав, иметь жену его и дети его, и все его именье? То лошади жаль, а самого не жаль ли?» [99, с. 267]. Для возделывания земли употребляли и волов; в древнем языке сохранилось название – «рало волово» [7, с. 59]. В летописном предании – Обрин: «Аще поехати будяше Обрину не дадяше въпряди коня ни вола, но веляше въпречи 3-ли, 4-ли, 5-ли жен в телегу и повести Обрена...» [99, с. 2]. Выходит таким образом, что в Киевщине ездили на конях и волах, как ныне ездят в Малой России.

Хлеб складывали в копны, хранили его в гумне и молотили цепами, на что имеется сравнительно позднее указание в Уставной грамоте митрополита Киприана 1391 г. Обмолоченный хлеб хранили в сусеках, на что есть указание в Житии преподобного Феодосия и в Печерском патерике, и в клетях, на что есть указание в Первоначальной летописи. Хлебные зерна раздроблялись посредством ручных мельниц. В Печерском патерике о преподобном Феодоре говорится: «Постави же в пещере жерновы и от сусека пшеницу взимая, и своими руками измельяше». В Житии Феодосия говорится, что печерские иноки «ручная дела строяще и тако носяще во градъ продаяху и темъ жито купяху и се разделяхуть, каждо в нощи свою часть и измельяшет на строение хлебомъ». Хлеба уже в XII веке разделялись на яровые и озимые. Впервые яровые хлеба упоминаются в Приднепровье под 1103 г.; озимые – в Новгородском крае в 1127 г. В Северной России хозяйство велось притеребами, т. е. расчищали новь, углублялись в леса и там заводили сенокосы; выжигали леса и поднимали целины. Самые поселения в Средней и Северной России легко переносились с места на место, и потому в древности было множество пустошей, селищ, деревнищ, починков, новоселков [16, с. 43–44, 47–50].

Для исследователя хлебных песен и обрядов немалый интерес представляет решение вопроса, какие хлебные растения преобладали в древней России, т. к. с удовлетворительным решением этого вопроса связывается приблизительное определение времени возникновения некоторых обрядов, хронологическая их давность. Кстати, для решения такого вопроса в древних русских памятниках есть некоторые, правда, весьма шаткие и загадочные данные. В драгоценном в историко-бытовом отношении Житии преподобного Феодосия находятся явные указания, что в конце XI века в краю, прилегающем к Киеву, самым употребительным хлебным растением была рожь. Пшеница была известна как «чистый хлеб» и употреблялась, между прочим, монахами в смеси с медом как лакомство в пяток первой недели Великого поста. По-видимому, и в XI столетии жито и пшеница употреблялись так же, как ныне, первое – массой народа, вторая – людьми зажиточными, богатыми. Рожь или пшеница была предметом обрядового действия в древнее время – сказать трудно; вероятно, и та, и другая, преимущественно – пшеница как высший сорт хлебных растений, наиболее приличный торжественности обрядового действия. «На севере, – говорит А. Щапов, – при усиленном химизме дыхания хлеб особенно необходим. Мясо для русских не заменяло хлеба. Они почти нисколько не ценили естественное изобилие животной пищи и только хлеб считали главизною всего и “самой животины”. В случае неурожая или какого-нибудь недостатка хлеба русские испытывали страшные бедствия, несмотря на изобилие животной пищи. Из-за хлеба народ наш не раз производил страшные бунты... Хлеб и земледелие были первыми, главными, преобладающими рычагами колонизации и культуры русской земли... По естественным условиям лесная почва, в Древней Руси преобладавшая,

естественно, всего больше обуславливала культуру ржи, а не пшеницы, т. к. она более всего содержала перегноя, не доставляющего пшенице кремнекислого калия и фосфорно-кислых солей. Древнерусские поселенцы, конечно, научным образом этого не понимали и не сознавали. Но вековой опыт, показавший на практике наибольший успех разведения на черноземной почве ржи, а не пшеницы, побуждал все починки и деревни, “ставившиеся ново или на новь, на лесех”, основывать преимущественно на ржаных полях. И действительно, вся лесная агрокультура основывалась главным образом на ржаном хлебопашестве, и земледельческое население насаждалось и воспитывалось в диких лесах, на ржаной почве. Даже в имениях богатейших и знатнейших бояр, которые больше всех потребляли пшеницу, деревни сеяли больше всех хлебов рожь, примерно, maximum пшеницы – 20 десятин, minimum ржи – 33–35 десятин. Крестьянские же поля почти исключительно засеивались рожью, с небольшим количеством овса, ячменя и отчасти – гречи и гороха. Что культура ржи главным образом мотивировала распространение земледельческих поселений, – это видно из истории земледельческой колонизации Сибири, особенно Восточной. Так, например, на Лене, Илиме, по Иркуту и проч. все пашенные поселения устроились главным образом с целью возделывания ржаного хлеба для обеспечения служилых людей. И новоустроенным пашенным крестьянам выдавалась из казенных житниц в ссуду на семена только рожь с небольшой прибавкою ячменя. Точно так же преобладание культуры ржи в земледельческих поселениях древней России обуславливалось и выражалось тем фактом, что русские люди всегда ели хлеб преимущественно ржаной, им жили, на нем вскармливались. Он был принадлежностью не только убогих людей, но и богатого стола. Русские даже пред-

почитали его пшеничному, приписывали ему более питательности. Название “хлеб” собственно значило “ржаной”. Пшеничная мука употреблялась на просфоры да на “богородицын хлеб”, а в домашнем быту – на “калачи”, которые были лакомством в праздничные дни; от этого и пословица: “калачом не заманишь» [215, с. 18 и 110].

В памятниках X и XI веков упоминаются ячмень, овес, полба, просо, горох, конопля, лен. Так, в Житии преподобного Феодосия находится известие, что из конопляного сочиво и масло; конопляное сочиво употребляли в пищу как лакомую приправу. В приправу к пшеничному хлебу вместе с медом шел также мак. В Житии Феодосия, между прочим, упоминается просо как употребительный на Руси хлеб. Об употреблении овса находится свидетельство в древней летописи под 997 г. В Ярославовом уставе о вирных уроках упоминается горох. В одной из редакций «Русской Правды», изданной уже после смерти Ярослава, находится известие о полбе и ячмене [16, с. 37–41].

Особое место в ряду питательных растений занимает гречка. Родина этого двусемянного растения (т. к. гречиха не есть злак, подобно прочим хлебным растениям) – Северный Китай, Южная Сибирь и Туркестанские степи, откуда оно перешло на запад вместе с турецко-татарскими народами, вышедшими из той беспредельной дали в XII–XIII веках. Вероятно, турки и татары занесли его первоначально в Южную Россию и на Балканский полуостров, и отсюда уже гречиха перешла в Европу – Восточную и Западную – почти одновременно. Само название гречихи указывает на ее восточное происхождение, в русском языке – «гречка, гречиха», в малорусском – «татарка», мадьярском – “tatarka”, французском – “blé Sarrazin”, немецком – “Heidekorn”, “Tatarkorn” [37, с. 306]. Что гречиха в Россию проникла от

татар или от греков, видно из народных преданий и рассказов. Так, по одному рассказу, гречиха вывезена из татарского полона; по другому рассказу – гречиху звали в гости в Цареград [211, с. 95]. В России гречиха появилась в XV столетии, в Западной Европе, в частности во Франции, – в начале XVI столетия. В настоящее время громадная Россия, сообразно со своим географическим и культурно-историческим значением, производит превосходную гречиху. Гречневая каша и гречневые блины составляют привычное национальное кушанье. В Северной Германии и в Нидерландах гречиха также составляет важный сельскохозяйственный предмет. Южнее гречиха встречается реже, а около Средиземного моря вовсе исчезает [37, с. 307]. Поскольку гречиха появилась в России довольно поздно, то и обрядовое ее употребление весьма ограничено. За исключением обрядового употребления гречневой каши, которая в большинстве случаев служит лишь заменой другого, более древнего обрядового кушанья, например каши ячневой или ржаной затирки, гречиха не употребляется в обрядах. Греча не встречается в весьма древнем обряде обсыпания зерном того или другого важного предмета.

Глава II

Обрядовое употребление хлебного зерна и каши в заговорах, на свадьбах, на святках, после родин и похорон. — Хмель как замена хлебного зерна. — Религиозно-мифическое и бытовое значения обрядового хлебного зерна и каши

Древность хлебных обрядов определяется преимущественно согласием и связью их с древним бытом и

прежде всего связью с древними способами приготовления хлебной пищи. Следуя общей эволюционной теории прогресса и опираясь на бытовые факты в жизни народов, стоящих на низшей ступени земледельческой культуры, можно думать, что приготовление хлебной пищи прошло несколько исторически изменявшихся ступеней развития: простое поджаривание зерен, размельчение их посредством ручной мельницы и употребление в пищу в смоченном виде, в виде кашицы и, наконец, приготовление печеного хлеба. Простейший способ хлебопечения состоял в том, что смачивали водой ячменную, ржаную или пшеничную муку, месили ее в тесто и месиво выпекали в золе или на горячем камне, впоследствии на железном листе. Так возник пресный хлеб. Изобретение заквашенного хлеба последовало вследствие того, что тесто в неочищенном сосуде приходит в брожение и переходит в закваску, которая возбуждает брожение в новом тесте, вызывая внутри его пузырьки угольной кислоты, растягивающие его в губчатую массу.

Принимая обрядовое употребление хлебного зерна за древнейшую форму обрядового хлеба, нельзя, однако, не признать тут возможности некоторых сравнительно новых явлений, возникших случайно; нельзя отрицать возможности и таких проявлений обрядового употребления хлебного зерна, которые возникли в древности, но при полном развитии хлебопечения и произошли притом из религиозно-мифического мировоззрения народа, независимо от способа приготовления хлебной пищи. Века и тысячелетия всем проявлениям обрядового употребления хлеба придали весьма сходный, почти тождественный характер.

В русском старинном и современном быту обрядовое употребление хлебных зерен весьма распространено. В особенности заслуживает внимания, что обрядовое

употребление хлебных зерен обнаруживается в наиболее архаичных явлениях народного быта, в заговорах, свадьбах и рождественских святках.

В Северной России среди крестьян существует поверье, что «кумахи» (лихорадки) живут в дремучем лесу, в непокрытой избе. Больной лихорадкой выходит на то место, где, по общему убеждению, живет кумаха, обсыпает вокруг себя ячною крупую и, раскланиваясь во все стороны, говорит: «Прости, сторона, мать сырая земля! Вот тебе крупыц на кашу; вот и тебе, кумаха!» Затем снова раскланивается на все четыре стороны и возвращается домой в уверенности, что выздоровеет [159, с. 560].

Обрядовое употребление хлебных зерен в особенности распространено на свадьбах всех славянских, более того – всех индоевропейских народов. Это настолько важный акт свадебного ритуала, что без него ни великорусы, ни малорусы не совершают брачного пиршества; по-видимому, ни один индоевропейский народ не признает или не признавал в старину свадьбу оконченной без осыпания молодых хлебным зерном. У древних индусов молодых осыпали рисом [263, с. 229]. У древних греков молодых по приезде их в дом отца новобрачного осыпали сладкими плодами и конфетами, орехами, винными ягодами и гранатовыми зернами [257, с. 495; 183, с. 449; 256, с. 226]. У римлян молодую осыпали орехами. Шум от разбрасываемых около невесты орехов считался вестим. Громкий звук указывал, что божество, покровительствовавшее браку, находится в хорошем расположении духа; оно весело и энергично направило руку бросившего орехи [256, с. 349]. В настоящее время жениха или невесту или обоих вместе во Франции (в горах Юры) осыпают пшеницей и горохом [251, I, с. 224, примеч.], в Молдавии – ржаным зерном и орехами [115, с. 51; 129, с. 223], у евреев Западного края – овсом или

хмелем [204, с. 38] (что, быть может, заимствовано ими у славян); у литовцев невесту осыпают маком [251, I, с. 224]. Подобное обыкновение встречается, между прочим, в глухой местности Италии, в Абруццах: молодую, отправляющуюся в дом мужа, ее мать обсыпает хлебным зерном [202, с. 645].

Документальные известия об обрядовом употреблении хлебных зерен и хмеля на свадьбах находятся в описаниях княжеских и боярских свадеб XVI и XVII столетий; первое указание этого рода относится к началу XVI столетия, что, разумеется, не указывает на первоначальную древность самого обряда. По-видимому, судя по этнографическим сборникам, обрядовое употребление хлебных зерен в настоящее время сохранилось преимущественно у славян – южных и восточных, болгар, сербов, малорусов и великорусов и почти не встречается у славян западных, поляков и чехов. В Болгарии в то время, когда жених отправляется за невестой, свахи бросают ячмень через его повозку с одной стороны; мать бросает с другой стороны пшеницу; отец же через всю повозку брызгает водой, приговаривая: «Дай им, Боже, свою благодать, чтобы, за что ни взять, шло благополучно, и дай им счастье в хлебопашестве». По совершении обряда жених отправляется за невестой [84, с. 73].

В Малороссии обрядовое употребление хлебного зерна на свадьбах отличается особенною затейливостью: на двор выносят скамейку; на нее ставят дичу, покрытую чистым полотенцем; на дичу кладут тот хлеб, которым родители благословляли сына, и кусок соли. Возле скамейки ставят ведро воды и маленький кувшинчик, из которого обыкновенно пьют воду. Все это совершается перед отправлением молодого за невестой. Молодой с боярами становится перед хлебом. В это вре-

мя из хаты выходит мать жениха в тулупе наизнанку и в шапке, держа в подоле овес, орехи, подсолнечные семечки, семена тыквы и мелкие деньги, которые мать обыкновенно для этой цели собирает со дня рождения сына. Один из бояр подходит к ней и подает грабли или вилы, представляющие в данном случае лошадь, на которую она садится верхом. Дружко берет вилы за конец и обводит вокруг дижи, а боярин идет сзади с кнутом и подгоняет. Во время этого шествия мать вынимает из полы овес и разбрасывает его во все стороны. Объехавши третий раз, дружко подводит «лошадь» к ведру, из которого «молодой» зачерпывает кувшином воды и поит «лошадь» (льет воду на конец вил). Потом, опять набрав воды, передает ее через плечо боярину, который, взяв кухоль, старается бросить его через голову так, чтобы тот разбился вдребезги. Затем мать оставляет грабли, которые бояры ломают и забрасывают. Такой обычай существует в местечке Борисполь Полтавской губ., встречается и в других местах Малороссии с некоторыми изменениями [204, 4, с. 314].

В Нижегородской губ. отец и мать жениха встречают молодых, возвратившихся от венца, с хлебом и квасом. Они выходят на последнюю ступень крыльца с ячменем, пшеницею и хмелем и, как только сын их с молодой женою подойдет к ним, приветствуют их и бросают на них ячменем, пшеницею и хмелем, так что все крыльцо бывает засыпано этими семенами [22, смесь, с. 21]. В Орловской губ. во время осыпания молодых жито присутствующие подставляют шапки и попавшие в шапку зерна берегут для посева [187, II, с. 202]. Осыпание молодых хлебным зерном долгое время держалось и в высших аристократических слоях. Так, на свадьбе Платова – знаменитого атамана Войска Донского – молодых осыпали ржаным зерном [141, IV, с. 96]. Осыпают

молодых вместе или порознь при отправлении их к венцу или во время приезда в дом отца новобрачного. Обряд осыпания производит мать, сваха или какая-нибудь другая женщина (в Курской губ. – дружка) непременно в вывороченной наизнанку шубе. Осыпают:

1) пшеничным или ржаным зерном в Великой и Малой России, в Руси Угорской и в Болгарии [22, с. 21; 40, 4, с. 408; 203, с. 15 и 19];

2) ячменем в Великой и Белой России и в Болгарии [22, с. 21; 203, с. 19; 3, с. 42];

3) овсом в Великой, Малой и Белой России, большею частью в чистом виде, иногда вместе с водой [66, с. 361; 209, с. 33; 225, с. 106];

4) льняным и конопляным семенем, по свидетельству Олеария, в XVII столетии на княжеских и боярских свадьбах [138, с. 60]; в настоящее время – в некоторых местах России;

5) орехами в Малороссии и Угорской Руси [66, с. 361; 40, 4, с. 420];

6) мелкими деньгами как позднейшей заменой хлебного зерна в Великой и Малой России и в Болгарии [203, с. 15, 19];

7) хмелем на старинных княжеских и боярских свадьбах [160, с. 3, дополн. с. 26]; в настоящее время – в Великой, Малой и Белой России и в Руси Угорской [53, с. 49; 172, № 15; 3, с. 54; 40, 4, с. 408].

То обстоятельство, что в свадебных обрядах хмель иногда заменяет хлебное зерно, можно принять за свидетельство исключительного положения хмеля в древней России. Еще в 1766 г. Линней в статье “Necessitas historiae naturalis Rossiae” утверждал, что хмель в Западную Европу проник из России во время великого переселения народов. Древним народам хмель был неизвестен. Мнению Линнея не противоречит обстоятельство, что

в западных памятниках хмель упоминается немного ранее, чем в памятниках русских – обстоятельство, объяснимое сравнительно поздним возникновением в России письменности. В “Polyptychon’e” Ирминона, аббата С.-Жермен-де-Пре, составленном в первых годах IX века, еще до смерти Карла Великого, часто упоминаются подати хмелем, который в подлиннике называется “humolo”, “humelo umlo” и два раза “fumlo” [37, с. 283]. Самый звук этого слова указывает на его славянское происхождение. По-видимому, хмель от славян перешел к немцам и уже в Германии получил латинское название “humulus”. В Первоначальной летописи хмель упоминается под 985 г.: «И реша Болгаре (дали великому князю Владимиру клятву): “Толи не будет межю нами мира, оли камень начнет плавати, а хмель почнеть тонути”» [99, с. 82]. В начале XII в. Зонара¹ уже упоминает о хмеле как опьяняющем напитке у славян, что свидетельствует о древности славянских слов «хмельный» («пьяный»), «охмелеть» («опьянеть»). Первое документальное свидетельство об осыпании молодых хмелем относится к 1526 г. За исключением свадьбы, где хмель употребляется как замена или дополнение хлебного зерна, хмель в народных обрядах почти совсем не встречается. Не вошел хмель и в народные рассказы и повести, если не считать старинной повести о высокоумном хмеле, имеющей отпечаток книжности, искусственности.

У сербов и хорватов сочельник называется «баден дан, баден вече» потому, что в этот день вечером жгут *бадняк*². В этот день многие рубят бадняки до солнца, посыпавши их сначала зерном и сказавши: «Добро ютро и честить ти бадни дан!» В Герцеговине, где избы

¹ Зонара – путешественник XII в.

² Бадняк – сырое дубовое полено. – *Примеч. авт.*

большие, бадняки так велики, что их ввозят в избу на паре волов. В других местах сам хозяин вносит их в избу непременно после сумерек. Войдя в избу, хозяин говорит: «Добар вече и честит вам бадан дан!» В ответ на это кто-нибудь из мужчин, находящихся в избе, посыпает его зерном и говорит: «Дао ти Бог добро сретни и честити!». В Славонии бадняки горят в течение первых двух дней Рождества. На огнище кладется сначала большой бадняк впоперек, потом на него – пять меньших. В первый день Рождества утром прежде всех является в дом полажайник. В рукавице несет он зерно, которым посыпает находящихся в избе, сказавши предварительно: «Христос се роди!» Из избы кто-нибудь посыпает его и отвечает: «Воистину роди!» Тогда полажайник «скреше бадняке», т. е. берет ожег (ватраль)¹, бьет им бадняки так, чтобы сыпались искры, и говорит: «Столько (сколько искр) волов, столько коней, столько коз, столько овец, столько свиней, столько ульев, столько счастья и благополучия». Потом он загребаёт золу на очаге и кладет туда несколько медных монет. Замечательно сходство сербского бадняка с французским *la souche de Noel*, доказывающее, что эти обычаи древнее выделения славянского племени. Во Вьене (Vienne) сам хозяин в присутствии домочадцев посыпает бадняк солью, которую можно рассматривать как замену хлебного зерна, и кладет бадняк на очаге, где он горит в течение трех дней праздника [149, с. 1–4]. В Малороссии 1 января перед литургией мальчишки ходят «по хатам засивать». Они набирают в мешок или «рукавицу» (перчатку) смешанных зерен: ржи, пшеницы, гороху, проса, и в каждом доме обсыпают этими зернами хозяина и хату, приговаривая: «На счастье, на здоровье, та на нове лито; роды, Боже, жито, пшеницю и всяку пашныцю;

¹ Ожег (ватраль) – сербохорв. «кочерга».

добри день, будьте здоровы, з новым годом!» Главного засевалящика приглашают сесть на лавке, говоря: «Сядь же у нас, та посидь, щоб все добре у нас садилось: кури, гуси, качки, рои и старосты» [204, 3, с. 1]. Обыкновение это распространено во всей Малороссии, встречается даже в больших городах.

Кроме свадьбы и рождественских святок обрядовое употребление хлебных зерен изредка встречается и в других явлениях народного быта, например при встрече дорогого гостя, на крестинах и при похоронах. В Болгарии дорогого гостя осыпают при встрече хлебным зерном. В последнюю русско-турецкую войну болгары в некоторых селах встречали русских таким образом: толпой выходили навстречу войскам; впереди шла старуха, имея в руках сито, наполненное хлебным зерном. Она осыпала этим зерном офицеров и солдат. В Малороссии повивальная бабка после родов закапывает «мисце» в хате под полом, на котором спят, и посыпает его житом. После ужина на крестинах баба раздает присутствующим квитки (букеты), зимою из колосков ржи или пшеницы, а летом – из барвинка, васильков и калины, для того чтобы ребенок был здоров и ни в чем не нуждался. Эту квитку каждый должен нести домой; иначе его может встретить нечистый. Рассказывают, что однажды человек, бывший на крестинах, возвращался домой без квитки. На дороге подходит к нему бес и спрашивает: «Де твоя квитка?» – «Нема». Черт завел его в болото, где он должен был просидеть целую ночь [204, 4, с. 12]. У пинчуков¹, когда мертвеца снимут с лавки, на которой он лежал, ее посыплют житом [88, с. 217].

Вследствие чрезвычайно распространенного употребления хлебных зерен на свадьбе и редкости их

¹ Пинчуки – жители Пинского края.

обрядового употребления в других явлениях народного быта можно думать, что в языческой древности, у праславян, быть может, у ариев, обрядовое употребление хлебного зерна приурочено было исключительно к свадьбе, точнее, к тому сложному религиозному торжеству, которое связывалось с бракосочетанием и впоследствии перенесено было на некоторые другие явления народного быта, с изменением первоначального значения обряда. То обстоятельство, что обрядовое употребление хлебного зерна свойственно также рождественским святкам, не может противоречить только что высказанному мнению, т. к. рождественские святки в древнюю, дохристианскую эпоху народной жизни могли сливаться с установленным стародавними обычаями и религиозно-мифическими воззрениями на природу временем свадьбы, составлять со свадьбами одно религиозно-брачное торжество и празднество. Цельность этого празднества могла быть нарушена задолго до принятия славянами Христианства, в глубокую языческую пору особыми, исключительными обстоятельствами, например расселением славян по разным в климатическом отношении странам. Введение Христианства нанесло этой цельности решительный удар и разрушило ее. Обязательный по учению Православной Церкви Рождественский пост мало-помалу подавил собой вакхическое рождественско-брачное торжество, причем одни обломки древнего праздника очутились на масленой неделе; другие остались на месте грандиозного некогда целого, на рождественских святках, но уже без смысла, без значения и, главное, без связи со свадьбой.

Обрядовое употребление хлебного зерна не включало обрядового употребления печеного хлеба. Напротив, на свадьбах хлебное зерно шло рука об

руку с печеным хлебом, не сливаясь с последним по своему символическому и религиозно-мифическому значению, а лишь его восполняя и вместе с ним составляя нечто цельное, органически связанное со всей поэзией и драмой древнего религиозного празднества и прославления сил природы: солнца, дождя и т. п. Религиозно-мифическое значение обрядового употребления хлебных зерен представляется довольно ясным, по крайней мере, для ознакомившегося с народной мифологией. О современном бытовом значении обрядового употребления зерна говорит сам народ в своих песнях и говорит так ясно и отчетливо, что исследователю народных обычаев нет никакой надобности прибегать к личным догадкам и объяснениям.

В религиозно-мифическом отношении осыпание молодых хлебными зёрнами тождественно с обрядовым окроплением или обливанием их водой, с окроплением водой бадняка, с сербским и болгарским обыновением водить во время засухи додолу¹. Как далеко по внешности, глядя со стороны, ни отстоят друг от друга болгарская девушка дюдюл, поливаемая во время засухи водой, и великорусская невеста, моющаяся в бане с причитаниями и таинственными обрядами, в сущности они в религиозно-мифическом отношении родные сестры, из которых одна осталась жить под жаркими лучами южного солнца, другая забралась в страну зимних вьюгов и морозов. Везде одно и то же воззрение на благодатную силу дождя; везде один и тот же проникший из глубины веков религиозно-мифический луч древнего мирозерцания, только в различных преломлениях, согласно с различием той исторической призмы, через которую он прошел.

¹ Додола – в южнославянской мифологии женский образ, появляющийся в обрядах вызывания дождя.

На обрядовом употреблении хлебных зерен можно видеть, как постепенно изменяется религиозно-мифический обряд, как крепко он держится за старину, как дробится и мельчает, как, принимая новую форму, выделяет и обособляет свои древние черты – точно бездушный обряд сознательно опасается, чтобы ученый исследователь не стал когда-либо перед ним в тупик и не понял его тысячелетней службы среди народов. У древних индусов невесту окропляли водой, причем жрец произносил молитвы [263, с. 299, 330]. У древних греков девушки перед свадьбой купались в священных источниках [257, 2, с. 493]. <...> Омовение ног возникло из омовения всего тела или обливания. Обрядовое окропление или обливание молодых водой встречается в некоторых местах Великой, Малой и Белой России [51, № 30; 129, 222; 40, 2, 254]; встречается также у познанских поляков [239, 2, 202]. Но вот значение обряда затемняется и древняя его чистота нарушается. В воду начинают всыпать хлебные зерна. В некоторых местах молодых обливают водой, в которую брошен овес [33, с. 106; 66, с. 361; 187, 2, с. 33]; таким образом, в одном обрядовом акте соединяется обливание и обсыпание. Обливание, наконец, выходит из употребления, и остается одно обсыпание. Местами, например в Малороссии, память об обливании удерживается тем, что при обсыпании молодых мать жениха объезжает верхом на граблях вокруг ведра с водой и воду льют на грабли – не на жениха. Самой характерной архаической чертой представляется, что осыпающая зерном имеет на себе шубу, вывороченную наизнанку. Осыпание в вывороченной шерстью вверх шубе указывает на тучу, изливающую дождь. В обряде мех и зерно так же близко стоят друг к другу, как в природе туча и дождь.

В самом языке сравнение сыпания и литья весьма обыкновенно, равно как обыкновенным явлением представляется переход одного понятия в другое в силу того, что зерна так же мелки, как капли дождя. <...>

В настоящее время, осыпая молодых хлебными зернами, хмелем или орехами, имеют в виду сделать их: 1) богатыми, здоровыми и веселыми [204, 4, с. 358]; 2) предохранить от порчи [172, № 15]; 3) сделать их способными к деторождению, «чтобы они плодились, как пшеница», по болгарскому выражению [28, с. 15]. В Чехии и Силезии распространено поверье, что у молодой замужней женщины будет столько детей, сколько упадет на нее хлебных зерен во время свадебного осыпания [266, с. 351]. У евреев старики, осыпая молодых хмелем и овсом, говорят: «Да умножитесь тысячами и мириадами» [17, с. 25, 15]. Ранее факты эти были приведены мною в сочинении «О свадебных обрядах». В Малороссии, где почти каждое обрядовое действие сопровождается пояснительной песней – обстоятельство, составляющее характерную особенность малорусского быта, – при обсыпании молодых зерном поют:

Ой сій, мати, овес
Та на наш рид увесь;
Щоб наш овес рясен був,
Шоб Іванів рид красен був,

Или:

Роди, Боже, жито
На новее лито
Густее, колосистее,
На стебло стеблистее,

Шоб наши диты мали
И стоячи жали¹ [204, 4, с. 415].

В связи с обрядовым употреблением хлебных зерен стоит обрядовое употребление каши. И по времени употребления, и по внутреннему своему значению эти явления почти тождественные, и весьма возможно, что они впервые возникли одновременно или почти одновременно, до употребления печеного хлеба. Каша могла явиться в дополнение к хлебным зернам, притом в обрядах древнейшего происхождения, как древнейшее хлебное кушанье. Само слово *каша* означает кушанье, приготовленное из растертого зерна; санскрит *каш* – тереть. Первоначально *каша* – жидкая похлебка из муки; впоследствии с распространением гречихи слово «каша» стало означать преимущественно гречневую кашу. Само слово «каша» в древнем его значении, по-видимому, праславянское <...>. Обрядовое употребление каши составляет явление общеславянское – более того, арийское. Кашу приносили в жертву богам земледелия и скотоводства. У индусов ведического времени жертвоприношение каши встречалось в чистом виде; ячменной кашей кормили скотьего бога Пушана², почему он и носит название «кашеед» (*ka-gamhad*). Римляне, по словам Плиния, в день рождения ребенка pripravляли кашу <...>. Древние германцы в праздник Перакты (Берхта, Гольда) pripravляли и ели кашу [230, с. 251].

Имеются документальные указания, что уже в старинное время на Руси каша составляла необходимую

¹ «Стоячи жали» – т. е. чтобы хлеб был такой высокий, колосом выше человеческого роста. – *Примеч. авт.*

² Гаас в *Indische Studien* не объясняет значения Пушана, а В. Миллер («Левини – Диоскуры», с. 80) называет его скотьим богом. – *Примеч. авт.*

принадлежность свадебного пира и похоронного обряда. В Воскресенской летописи слово «каша» употреблено в значении свадебного пира. Когда Александр Невский женился в 1239 г. в Торопце, он праздновал здесь «кашу», по возвращении в Новгород – другую, т. е. давал свадебный стол. В одном старинном описании свадьбы говорится, что «молодым в подклеть приносят кашу, и они кашу черпают и за себя мечут» [146, 2, с. 749], – одно из крупных свидетельств жертвоприношения каши земле. На царских свадьбах XVI и XVII столетий молодые в бане ели кашу. Кроме того, рассылали кашу почетным особам. Так, казанский царь Симеон посылал кашу в 1554 г. царю Ивану Васильевичу и его жене, князю Юрию Васильевичу Углицкому и некоторым другим важным московским особам того времени [160, 3]. В Правилах Владимирского Собора 1274 г. находится известие, что в новгородской стране «неции несвященіи освящаютъ приносимыя к церкви плодоносія, рекше крупы или кутья за мертвыя» [7, 75].

Обрядовое употребление каши на рождественских праздниках, родинах, свадьбах, похоронах и в некоторых других случаях встречается во всех славянских странах, в особенности в Великороссии, причем с течением времени употребление это все более и более ограничивается и в некоторых местностях удержалось исключительно за рождественскими святками или за свадьбами как наиболее устойчивыми архаизмами быта.

У сербов и хорватов каша варится с особенными обрядами несколько раз в течение зимних праздников, т. е. начиная со дня великомученицы Варвары (4 декабря) до Богоявления (7 января). Каша, которая варится на Варвару из смешанного зерна всех сортов, у сербов называется *варица*. Обыкновенно эту кашу ставят в печь еще вечером накануне Варварина дня, а едят хо-

лодную на третий, и после Саввы (5 декабря) на Николая (6 декабря). Сербь гадають на варице. «У Боци наставе варицу по вечери само, да се мало смлачи, па у ютру гледаю, каква е одозго; ако надю по ней гуке и брегове, онда веле, да слути на богатство; ако ли буду путови и пукотине, онда веле да слути на смерть и на гробове». В Боке Которской¹ существует посыпание кашей, что отождествляет обрядовое употребление каши с обрядовым употреблением хлебного зерна: «У Боци послу неме (каша варицею) по кути, говорети: оволико люди, волова, бродова (лодок) коня, улишта (ульев), пила (домашней птицы), каша (корзин с кукурузою), да се плоди плод и род!» [149, с. 59]. «У чехов и куявлян каша составляет непрременную принадлежность свадебного стола» [229, с. 307; 239, 3, с. 257].

В Великой, Малой и Белой России и в Руси Галицкой обрядовое употребление каши весьма обычно на рождественских святках и на свадьбах, встречается на крестинах и похоронах. У великорусов каша готовится накануне Рождества и на Васильев день; в иных местностях каша на Васильев день готовится до света старшей в доме женщиной при помощи старшего в доме мужчины. У малорусов «кутя» варится на «богатый вечер» (накануне Рождества) и стоит на покути до новой кутьи накануне Крещения. В Великой, Малой и Белой России на рождественской каше гадають [149, с. 56–57]. Обыкновение угощать молодых в день свадьбы кашей соблюдается в настоящее время во многих местах Великой России и в Руси Галицкой. Так, в Архангельской губ. и молодым за княжим столом разрешается есть одну только кашу, причем на молодую накидывают платок, под которым она и ест кашу. У лемков кашу дарят молодым на другой день

¹ Бока Которская – город в современной Боснии и Герцеговине.

после свадьбы. Кроме того, каша как обрядовое кушанье встречается в Архангельской губ. в конце жатвы, в Курской и Орловской губерниях и в особенности в Болгарии во время крестин, в Костромской губ. при праздновании именин, в Виленской губ. при поминовении усопших. В старинное время в Малороссии и в Курской губ. и в настоящее время в Борисовском у. Минской губ. в начале учения школьники едят кашу и потом разбивают палкой горшок, в котором она находилась. Обрядовое употребление каши встречается в Галиции в день св. Георгия; у чехов – в Троицын день, в Костромской губ. – 23 июня.

Обрядовое употребление каши по своему религиозно-мифическому и бытовому значению тождественно обрядовому употреблению хлебного зерна, с которым оно, как было замечено, органически сливается в обряде осыпания. Оба эти обряда символически изображают дождь, который сыплется на землю, подобно сеяному зерну. Собственно обряды с кашей развились и удержались в народном быту не в силу этого древнего первобытного своего символического значения, а в большинстве, и в большинстве значительном, потому что каша в древности была предметом жертвоприношения богам. По тем торжественным приемам, которые свойственны обрядовому употреблению каши, с достаточной ясностью можно определить, каким именно явлениям и силам природы каша приносилась в жертву как божественным существам, и такое определение относительно употребления каши можно вполне распространить и на однородное с ним обрядовое употребление зерна. На жертвоприношение каши земле указано было ранее в обряде молодых в старинное время есть кашу и бросать ее назад, причем сам обряд в глубокой древности мог быть поясняем каким-нибудь мифом вроде

греческого мифа о Девкалионе и Пирре¹. В особенности отчетливо обнаружилось значение каши как предмета жертвоприношения солнцу в следующем обряде. В Орловской губ. во время крестин в конце обеденного стола повивальная бабка ставит горшок каши и две порожние тарелки, покрытые свернутыми полотенцами. После молитвы священника бабка несколько раз поднимает и опускает над столом ребенка. В то же время то же самое делает крестный отец с горшком каши. В некоторых местах кума, приподнимая горшок с кашей, высказывает пожелание, чтобы новорожденному было столько счастья, сколько звезд на небе. Обряд этот называется «молить кашу» [192, с. 46] – название, весьма характерное в историко-культурном отношении; кашу поднимают вверх – приглашают солнечное божество пожаловать вместе со своей божественной супругой (вероятно, луной, так что упоминаемые бабушкой звезды имеют значение их детей, как в колядках) в избу крестьянина; для них и кушанье, и тарелки готовы. Высказывая пожелания новорожденному, кума в древности сознавала присутствие при этом ласково приглашенных на семейное торжество и радушно угощаемых солярных божеств. Во внутренней, органической связи с «молением каши» находится встречающийся в Волынской губ. следующий любопытный обычай: крестьяне накануне Рождества Христова за ужином последнюю ложку кутьи бросают в потолок. Если к потолку прилипнет много кутьи, то это означает хорошее пчеловодство в будущем году [144, с. 505]. Как обрядовое осыпание хлебным зерном тождественно с обрядовым

¹ Миф о Девкалионе и Пирре – Девкалион и его жена Пирра были единственными, кто спасся от гнева Зевса, решившего погубить род человеческий. По совету оракула Девкалион и Пирра, бросая «кости праматери» (камни), возрождают человеческий род. Камни, брошенные Девкалионом, превращались в мужчин, а Пиррой – в женщин.

окроплением водой, так в данном случае бросание каши в потолок тождественно с плесканием вином в потолок; смысл один: жертвоприношение или возлияние солнцу. Смысл этот особенно ясно обнаруживается в обыкновении монгольских шаманов призывать в молитве солнце и плескать ему при этом молоком в виде дара или жертвоприношения [196, 2, с. 341].

В связи с обрядовым употреблением каши и напитков находится обрядовое разбивание посуды. Из свадебной записки о бракосочетании великого князя литовского Александра с Еленой Ивановной в 1499 г. в Вильне говорится, что, после того как священник дал невесте напиток вина, склянку растоптали. В свадебной записке о бракосочетании великого князя Василия Ивановича с Еленой Глинской сказано: «И как еще в. кн. будет допивать вино, и он ударит сткляницу о землю и ногою потопчет сам, и иному никому не топтать, опричь князя после венчания, а собрав, кинуть в реку, как прежде велось». Обрядовое разбивание посуды на свадьбах ныне встречается в Великой, Малой и Белой России. Кроме свадьбы обрядовое разбивание посуды в старинное время в Великой и Малой России соблюдалось при окончании школьного учения, накануне праздника Рождества Христова, во время крестинного обеда [184, с. 204]. В настоящее время посуду на свадьбах разбивают или в знак целомудрия невесты, или в знак пожелания молодым счастья. В древнее время разбивали посуду по окончании жертвоприношения: сосуды, послужившие богам, не могли уже служить людям. На такое значение обрядового разбивания посуды, между прочим, указывает одно весьма характерное цыганское поверье. Нужно заметить, что цыгане бога неба считают злым богом, а богиню земли – доброй. Если чаша для питья каким-нибудь образом коснется земли, из нее нельзя пить, т. к.

она сделалась слишком священной для людского употребления [196, 2, с. 324].

Современное бытовое значение обрядового приготовления и употребления каши состоит в выражении пожелания урожая или плодородия. Так, в Сербии во время приготовления варицы дети поют:

Вара вари варицу,
Да се радю ярице,
И биеле ягнице,
И детити и юнчити [149, с. 59].

В Великороссии в день Феклы Заревницы, в овинные именины, когда начинают молотьбу нового хлеба, молотильщиков угощают в овине новой кашей. «Хозяину – хлеба ворошок; молотильщикам – каши горшок», – приговаривают благодарные молотильщики [211, с. 83].

Глава III

Обрядовое употребление хлеба на родинах и крестинах. – Вечерницы. – Калета. – Свадебный хлеб в Великой и Малой России. – Коровай. – Дывень. – Обрядовое употребление хлеба на похоронах

Обрядовое употребление печеного хлеба покрывает собой обрядовую кашу и хлебное зерно как самое полное проявление древнего земледельческого быта и на нем построенного религиозно-мифического мировоззрения. Во всех событиях народной жизни, сложных и простых, важных и неважных, крупных и мелких, обнаруживается присутствие обрядового хлеба. В одних случаях хлеб входит в бытовое явление в виде незамет-

ной прибавки, как нечто случайное; в других случаях он получает значение господствующего элемента, повелевает целым бытовым явлением, придает своеобразный характер определенной стороне народной жизни. Можно смело утверждать, что народная жизнь во всей полноте ее исторического развития, со всем ее прошлым и настоящим наполнена обрядовым употреблением хлеба. Даже человек вполне цивилизованный, отрешившийся от прадедовских преданий и обычаев, построивший свою жизнь на современных культурно-бытовых началах, часто сталкивается с обрядовым употреблением хлеба если не в собственной семье, то среди своих родных или в кругу хороших знакомых. Крестьянин же западноевропейский и в особенности крестьянин-славянин – «дитя черной земли» – всей душой предан обрядовому употреблению хлеба, что так естественно при консерватизме и архаичности народной жизни. Для селянина-земледельца обрядовый хлеб служит утешением и радостью, услаждающей и нравственно возвышающей тяжелый земледельческий труд. В обрядовом употреблении хлеба есть нечто задушевное, сердечное, нравственно чистое. Здесь, между прочим, обнаруживается светлое, поэтическое воззрение на внешнюю природу, быт общественный и семейную жизнь.

Акт высокой важности – первый крик человека в области печали и юдоли, рождение ребенка – окружено в России и землях славянских значительным количеством любопытных обрядов, идущих из глубокой древности и раскрывающих воззрение древнего человека на беременную женщину и новорожденного ребенка, на их положение в семействе и отношении к владыке дома, на таинственную связь их с бытием светил небесных и с пылающим на домашнем очаге огнем. Мотивами родинных и крестинных песен и обрядов служит

радость при появлении нового члена семьи, его торжественное признание и привлечение к нему высших покровительственных сил или божеств для устранения от него бедствий и увеличения счастья. Отличительная особенность родинных обрядов состоит в решительном преобладании обрядового употребления воды как средства очищения родильницы и ребенка. Для обрядового употребления хлеба и каши на родинах и крестинах осталось, однако, много места.

Родинные празднества, большею частью приуроченные под христианским влиянием к крестинам, возникли из древнего благодарственного жертвоприношения богам, состоявшего преимущественно, если не исключительно, из каши, с присоединением жертвенных возлияний, – обычай индоевропейский, не только славянский. У древних индусов и германцев при рождении младенца совершали возлияния медом и молоком [243, с. 137]. Плиний свидетельствует, что римляне в день рождения ребенка приготавливали кашу, *fritilla*, *puls* [256, с. 104]. В одном старинном «Цветнике»¹ сохранилось любопытное замечание, что «бабы каши варят на собрание роженицам». В одном сборнике XV в. говорится о ставлении трапезы роженицам². Покорм рожениц состоял преимущественно из каши, что, впрочем, не исключало возможности других предметов жертвоприношения. В «Вопрошании Кирика»³ XII века

¹ «Цветник» – в древнерусской традиции – сборники, составлявшиеся из отрывков произведений различных жанров.

² Имеется в виду «Слово некоего Христолюбца и ревнителя по правой вере».

³ «Вопрошание Кирика, иже вопросы епископа Нифонта в инех» – сочинение диакона Новгородского Антониева монастыря Кирика, жившего в XII в. Посвящено главным образом вопросам каноническо-догматического характера, обсуждавшимся в среде прихожан Древнего Новгорода.

говорится о принесении в жертву роду и роженицам хлеба, сыра и меду [182, с. 104]. На преобладание каши в старинных родинных праздниках указывает большое распространение этого кушанья как обрядового на современных великорусских и малорусских родинах, преимущественно в Великороссии. В Тверской губ. в день родин готовят две каши: жидкую с молоком и густую с маслом, а в постные дни – просяную и гречневую. Обрядовое употребление каши на крестинах бывает также в Орловской и Воронежской губерниях. В некоторых местах Малороссии на крестинах варят узвар [78; 104, с. 184; 114, с. 216].

В то время как родинная каша носит на себе следы глубокой древности, родинный и крестинный хлеб в современном народном быте не представляет ничего религиозно-мифического, обрядно-торжественного. Хлеб употребляется на родинах и крестинах, но только не как обломок религиозного обряда, а лишь служит выражением благодарности или платы за услугу, за труд и выражением любезности к родильнице. Выражение Кирика, что хлеб приносили в жертву роду и роженицам, не указывает непременно, чтобы жертвоприношение состояло в виде печеного хлеба определенной формы. Если допустить, что Кирик под словом «хлеб» разумел хлебную кашу, то родинное празднество в старину должно было представляться главным проявлением обрядового употребления каши как предмета жертвоприношения богам или богиням, покровительствовавшим браку и деторождению. Быть может, в свадебный ритуал каша вошла лишь случайно, по связи своей с деторождением, как эмблема того, к чему должен был привести брак. Предположение это отчасти подтверждается тем, что обрядовое употребление каши на свадьбах, по крайней мере, на старин-

ных княжеских и боярских свадьбах, совершаемо было самими брачующимися перед тем как идти на брачное ложе. Хотя на родинах и крестинах употребление хлеба представляет явление весьма обычное, но при этом хлебу присваивается исключительно юридическое значение. Естественно потому кашу признать, так сказать, специальным родинным кушаньем, подобно тому как круглый хлеб составляет отличительную особенность свадьбы.

В Великой, Малой и Белой России и в Болгарии повсеместно бывают *вечерницы, посиделки, досветки, оденки, супрядки, беседки*, т. е. собрание девушек для общей работы и общего веселья, с присутствием парней, которые при этом угощают девушек водкой, орехами, пряниками, забавляют их песнями и пляской и в некоторых местностях укладываются спать с ними до утра, не нанося вреда их девической чести. Вечерницам совершенно чужд религиозно-мифический элемент. С ними не связано каких-нибудь древних, со следами языческих верований песен, вроде песен купальских, колядок и щедровок. На исключительно бытовой характер вечерниц и посиделок указывает уже одно отсутствие обрядового хлеба. На вечерницах не бывает привилегированного кушанья, которое приготавливали бы и употребляли с торжественностью, с таинственными песнями и обрядами. Правда, в Волынской губ. накануне Андреева дня на вечерницах приготавливают *калету* – пресный колобок, намазанный медом. Этот корж привешивают к потолку среди хаты и при нем сажают одного парубка, которому дают в руки квач, намоченный в воде с сажею (сажа – некогда священный предмет по близости ее к печке, к очагу, к огню). Затем присутствующие поочередно подъезжают к коржу на палках и серьезно откусывают частичку. Если кто при

этом засмеется, парубок («писарь») мажет его квачом по лицу [144, с. 570].

Обряд *калеты*, весьма любопытный по языческой основе как жертвоприношение солярным божествам, не может быть отнесен к вечерницам. Волынская калета составляет принадлежность кануна праздника св. Андрея, имеющего большое значение в поверьях и приметах, касающихся женитьбы, и на вечерницы она попала случайно, вследствие подвернувшегося под руку праздника св. Андрея. И на канун Андреева дня калета забрела случайно. Настоящее ее место на рождественских святках, на что указывает уже само название «калета», испорченное «каледа» или «коляда»¹. Почти тождественный обычай встречается в Литве на святках. На другой день Рождества жмудины предаются увеселению, называемому «важявились ий каралучю», т. е. прогулка в Королевец (Кенигсберг). Для этого пекут большой крендель, который засушивают посреди избы на нитке. Один, принимающий на себя название купца, садится со жгутом подле кренделя; прочие подъезжают к нему на скамеечке и спрашивают: «Как поживаете, господин купец?» – «Здоров, благодаря Бога! А вы откуда, господа?» – «Из Самогитии». – «Зачем сюда приехали?» – «За товаром». – «Какого вам надобно?» – «Пригожей девушки, как калина, а сладкой, как малина». – «Пожалуй, у меня есть пригожая и сладкая». – «Хорошо, нельзя ли отведать?» – «С удовольствием, в цене сойдемся». Каждый старается отведать крендель, которого никто не должен дотрагиваться руками; если же кто коснется, то купец гонит и бьет жгутом. Успев-

¹ Слово *калета* вопреки мнению Н. Ф. Сумцова вряд ли имеет какое-то отношение к *коляде*. Скорее его можно сопоставить с северо- и западнорусским *калита*, *калитка* – ватрушка, шаньга, лепешка с кашей, творогом и т. д.

ший отведасть получает от купца в награду поцелуй. Прогулка в Королевец называется в иных местах «кушанье сыра» [187, 7, с. 61].

По обрядовому употреблению хлеба славянская свадьба представляет явление в высшей степени оригинальное, своеобразное в ряду других бытовых явлений и весьма сходствует со свадьбой индусов, греков и римлян, что указывает на ее происхождение из тех отдаленных времен, когда индоевропейские народы в главных формах быта и религиозных верований составляли этнографическое целое. Нужно допустить действие исключительных обстоятельств, нужно признать влияние цельного строя народного мировоззрения, чтобы объяснить грандиозное проявление обрядового хлеба на свадьбах. Такими крупными, исключительными по своей важности обстоятельствами были, во-первых, приурочение свадебных торжеств к главному годовому празднику рождения солнца, во-вторых, участие в старинной свадьбе не только членов одной или нескольких близкородственных семей, а всего мира – народа Божия, в виде местной сельской общины, в целом ее составе, с неперменным присутствием и священнодействием старших членов общины, старейшин, старост.

Г-н Кавелин высказал основательное мнение, что свадьба в незапамятные времена была частью известного языческого праздника, от которого и получила свое религиозное освящение¹. Так могло быть в период распада славянского племени. Если же спуститься ступенью глубже в древность, в тот период времени, когда славяне жили плотной массой на небольшой территории, или спуститься еще ступенью ниже в арийскую древность, когда индоевропейские народы жили в Средней Азии в одинаковых климатических услови-

¹ См.: Время совершения свадеб. – Наст. изд. – С. 26.

ях, то представится возможность признать одно, общее для всех празднество в году, например в то время, когда дни начинают прибавляться и солнце как бы нарождается – время общего торжества, жертвоприношений, молитв, бракосочетаний, всего веселого, торжественного и величественного¹.

Участие сельской общины в свадебных торжествах обуславливалось причинами религиозными, или юридическими, или теми и другими вместе. Можно думать, что в древнейшее время участие в свадебном торжестве входило в число религиозно-нравственных обязанностей селянина. На свадьбах общественное и частное богослужения сливались нераздельно в одно гармоническое целое; молили богов о даровании счастья и благополучия молодым и роду их, а род этот и составлял все село. Частная молитва и частное жертвоприношение, естественно, принимали общественный характер. Всякий, кто только мог, кто находился в селе, где совершалось бракосочетание, и был настолько в возрасте, что мог принимать в нем деятельное участие, например в качестве певца, должен был явиться на свадебное торжество, выражавшее полное прославление богов, покровительствовавших земледелию, скотоводству и браку, причем сами боги могли нисходить с небесной высоты в избу крестьянина и присутствовать здесь невидимо или символически в виде коровы или венка и рассыпать при этом свои дары на брачующихся и их родственников – близких и дальних. Религиозно-мифический характер свадьбы не исключал ее бытового юридического значения. Девушка принадлежала не только той семье, где она родилась и выросла, но всему роду или даже целой общине. Весьма обычная в ста-

¹ Подробности о времени совершения свадьбы см. в моем сочинении «О свадебных обрядах». – С. 62–69. – *Примеч. авт.*

ринное время, местами донныне сохранившаяся форма бракосочетания состояла, с одной стороны, в купле невесты, с другой – в ее продаже: покупал жених или его род; продавал невесту ее отец и весь ее род. Из общины выбывала рабочая сила – взрослая девушка, и потому ей делали оценку по родовому или общественному приговору. Родные жениха должны были заплатить за нее, как платили за лошадь или корову. И в настоящее время жених во многих местах Великороссии платит «кладку», как в старину уплачивал «вено» за невесту. Бракосочетание представлялось, во всяком случае, торговой общественной сделкой, в которой заинтересована была вся община, принимавшая деятельное участие в делах каждой отдельной семьи.

Совпадением свадьбы с религиозным праздником рождения солнца и бытовым актом купли-продажи невесты обусловлено богатое развитие в свадьбе двух сторон – религиозно-мифической и юридической, причем первая сторона – религиозно-мифическая – с течением времени, так сказать, ветшала, бледнела, переходила в темный обряд; вторая – юридическая – подлежала общему историко-культурному развитию народной жизни, изменялась органически и поднималась в нравственном смысле по мере улучшения народного быта и самосознания.

По полноте обрядового употребления хлеба первое место занимает малорусская свадьба; затем следуют великорусская, сербская и болгарская; на последнем месте оказывается свадьба поляков и чехов. Замечательная особенность малорусской свадьбы состоит в том, что в ней при весьма разнообразном обрядовом употреблении хлеба существует много хлебных песен; хлебные обряды не представляются сухой и бессмысленной формальностью, внешностью. Они оживлены и

объяснены песней и благодаря песне представляются в большинстве случаев явлением живым, органическим, с плотью и кровью.<...>

В научном смысле следует строго отличать русскую свадьбу, как она проявляется в средних и западных губерниях, от русской свадьбы в губерниях северных и северо-восточных. Между ними весьма мало общего. Среднерусская и западнорусская свадьба представляет очень много сходного со свадьбой малорусов, болгар и сербов, в особенности со свадьбой малорусов, так что, естественно, возникает мысль о происхождении малорусской и средневеликорусской свадьбы из одного и того же древнерусского, чисто славянского источника. Не подлежит, однако, сомнению, что на белорусскую свадьбу оказала влияние свадьба малорусская, и многие белорусские свадебные песни представляют лишь более или менее удачный перефраз малорусских свадебных песен. На среднерусской и белорусской свадьбах обрядовое употребление хлеба почти так же обычно, как на свадьбе малорусской, причем самый обрядовый свадебный хлеб называется большею частью одинаково. В Средней и Западной России встречаются также песни о свадебном хлебе.

Россия Северная и Северо-Восточная относительно свадебного ритуала представляет нечто весьма своеобразное и исключительное в славянском мире. В Архангельской, Вологодской, Пермской, Вятской губерниях свадьба совершается так, как не совершается в остальном славянстве: и песни, и обряды особенные, своеобразные. <...>

В южнославянских свадьбах – болгарской и сербской – много песен и обрядов хлебных; только между первыми и последними нет той внутренней органической связи, какая находится между малорусскими хлеб-

ными песнями и обрядами, и они не так архаичны, как последние, насколько можно судить по имевшимся у нас под руками этнографическим статьям Чолакова, Верковича, Качановского, Княжеского и Караджича.

Западнославянские – чешская и польская – свадьбы растеряли много древних черт и даже потеряли обрядовый хлеб. Польская свадьба состоит собственно из двух-трех более или менее роскошных угощений родственников и знакомых, причем в застольных песнях хлеб упоминается только как вкусное кушанье.

Нет возможности собрать и изложить все частные проявления обрядового хлеба на свадьбах по причине их многочисленности и разнообразия. Практический научный интерес требует не столько полноты в перечислении фактов, сколько основательности в их выборе, группировке и объяснении. Материалу накоплены горы, и в новом этнографическом и народно-поэтическом сырье не ощущается надобности. Нужно разобраться в том, что собрано. Чувствуется большой недостаток в научной разработке сырого этнографического и народно-песенного материала, недостаток критической оценки новых фактов.

Впервые свадебный коровай упоминается в записи 1526 г. о бракосочетании великого князя Василия Ивановича с Еленой Глинской. По случаю этого бракосочетания было приготовлено два больших коровай, которые сверху были украшены большими серебряными пензями, позолоченными с одной стороны. Кроме того, о коровае говорится с большими или меньшими подробностями в царских свадебных записях 1626 г. и 1648 г. [160, 3, дополн. с. 25, 28, 30, 104, 122 и др.]. У Олеария есть указание на великорусский свадебный “krabeinike” [138, с. 60]. Корб сообщает, что отец жениха во время венчания вручал коровай священнику, который по-

спешно передавал его в руки отца невесты [141, IV, с. 95], обряд, сколько нам известно, ныне не встречающийся. В настоящее время обрядовое употребление коровая встречается во всей Малороссии, в Белоруссии, в Средней России (губернии Курская, Орловская, Тульская и др.), в Руси Галицкой и Угорской. В Северной и Северо-Восточной России вместо коровая встречается свадебный хлеб с другим названием и в особой форме обрядового употребления. Так, в Архангельской губ. большой, продолговатый хлеб, употребляемый на свадьбах, называется *челпан*. В некоторых местах Северной России свадебный хлеб называется *банником*; это ржаной хлеб, завязанный вместе с солонкой и ложкой в скатерть. В Саратовской губ. *курник* – круглый пирог, начиненный курицей; в Пермской губ. *пирог рыбный* или блины – во время обручения; в Саратовской губ. *люкшин-пряка* – большой, во всю печь пирог, который пекут в доме жениха для подруг невесты [62, № 14, с. 87; 60, с. 12–13; 187, 2, с. 318, 322; 151, с. 26]. Различные наименования свадебного хлеба в Северной и Восточной России, различие в форме и в употреблении – все это в совокупности указывает, что чистота древнеславянского коровая здесь нарушена; основные, древние мотивы его употребления забыты и заменены новыми, чисто житейскими северорусского склада. Такие наименования коровая, как *челпан* и *люкшин-пряка*, вытеснившие древнеславянское слово *коровай*, или *кравай*, указывают на восточное, финское или тюркское влияние.

В торжественном обрядовом коровае заслуживает внимания его приготовление и его употребление, что в наиболее архаичных свадьбах одно от другого отделяется, причем приготовление сопровождается одними обрядами и песнями, а употребление – другими, своеобразными обрядами и песнями.

В Великой, Малой и Белой России коровой пекут из лучшей муки – пшеничной или ржаной. Число коро-
ваев бывает различно. В Малороссии большей частью
ограничиваются одним короваем. В старинное время
в Великороссии на царских свадьбах приготавливали
два короая. В Буковине пекут даже четыре короая.
В дополнение к короаю пекут хлеба меньшей вели-
чины: *перепечу*, которая встречается и на старинных
царских свадьбах как сдобное хлебное печенье особой
формы, с гранью, похожей на ананасную; *калачи*, впер-
вые упоминаемые в великокняжеской свадебной запи-
си 1500 г., в Костромской губ. – благословенный, или
крутильный хлеб, в Малороссии – *лежни* и *шишки*, т. е.
небольшие булочки снизу круглой формы, а наверху с
крестом из теста или с небольшими по краям пупы-
рышками наподобие сосновых шишек. Время и место
печения короая различны по местностям: пекут на-
кануне свадьбы, в день свадьбы и даже, что редко, на
другой день свадьбы – в доме невесты или жениха, или
там и там одновременно; но в доме невесты – с больши-
ми церемониями и большей веселостью. Бывает и так,
что у молодого пекут короай накануне свадьбы, а у
молодой – в самый день свадьбы. В Малороссии коро-
вай приготавливают только при выходе замуж девушки.
Вдова, выходя замуж, не удостоивается этой чести. Ко-
роай пекут почти исключительно замужние женщи-
ны. Впрочем, иногда это дело поручается отчасти де-
вушкам. Так, в Киевской губ. под Белой Церковью при
печении короая присутствуют замужние женщины и
девушки. Женщины пекут короай, а девушки – *дивень*
и *шишки* [132, 2, с. 370]. Малорусские короайницы
украшают свои головы барвинком. Всем делом руково-
дит старшая короайница. Короай украшают древес-
ными веточками, решетчатыми украшениями из теста,

вызолоченными грецкими орехами, золотой мишурой, птичками из теста. В середину коровая иногда кладут деньги. На старинных княжеских и царских свадьбах коровой был очень велик: четыре чиновника носили его на *носилах*, обитых гладким червчатым бархатом. У малорусов Саратовской губ. коровой бывает величиной почти во весь стол. В Западной и Юго-Западной России коровой бывает так велик, что выламывают из устья печи несколько кирпичей, чтобы его вынуть. Коровой сажают в печь супруги, живущие в любви и согласии, причем или только они держатся за лопату, или все присутствующие в доме. В Малороссии коровой сажают в печь мужик, называемый в песнях *кучерявым*; он стучит при этом три раза в печку ногой; женщины подхватывают дежу и поднимают ее к потолку. По обеим сторонам печки ставят по стакану водки с прикрепленной к стакану свечой [204, 4, с. 215; 82, с. 245; 16, с. 49; 167, с. 2; 66, с. 353; 92, с. 42, 45; 18, 2, с. 451, 510, 570, 612; 172, № 14, 15, с. 14; 209, с. 356].

В способе приготовления коровая между славянскими свадьбами обнаруживается большое сходство, особенно между свадьбами малорусской и болгарской. В Болгарии к жениху в дом дня за два до свадьбы в четверг приглашают девиц, которые, собравшись, идут в назначенные комнаты, где разложены большие корыта (называемые «нощовы», малорусское – «ночвы»), мука и несколько сит; под музыку они начинают сеять муку и петь назначенные для того песни; потом, замесивши хлеб, выходят на двор и здесь танцуют; потом садятся за ужин, после ужина танцуют и затем начинают печь из приготовленного теста калачи, называемые *медниками*, и хлебы. Девицы, вынувши хлеб из печки, четыре или пять калачей намазывают медом, остаются у жениха ночевать и, взявши медом намазанные хлебы,

выносят их на двор, кладут на скамьи или на ковер и начинают петь и танцевать около мединика. Сделавши несколько кругов, девицы берут хлебы, а девери – вино и рюмку и угощают всех находящихся во дворе рюмкою вина и ломтем мединика. Никто не вправе отказаться от предложения выпить и закусить за здоровье жениха и невесты. Один мединик относят невесте и взамен того получают от нее мединик.

Необходимой принадлежностью болгарской свадьбы после мединика является *кишкек*, приготовляемый в субботу таким образом: очищенную и истолченную пшеницу варят в двух огромных медных котлах, вмещающих до 15 ведер воды. Когда выкипит в котлах вода, бросают туда коровье масло и приготовленными на то лопатками мешают, пока сделается нечто вроде киселя. В воскресенье утром на рассвете дети почти со всего города приходят с тарелками за кишкеком. На свадьбе кишкек занимает первое место; его прежде всех кушаний подают на стол и так любят, что обыкновенно на понедельник уже не остается ни одной ложки [84, с. 67–68, 71; 28, с. 9, 31; 18, 2, с. 24; 64, с. 170]. В историко-культурном отношении болгарский кишкек представляет любопытную форму древнейшего хлебного кушанья – хлебной каши.

Южноавстрийские сербы к ябуке (обручению) пекут длинный хлеб *kolać* [154, с. 140]. У чехов женщины в доме жениха пекут *kolač* – круглый хлеб, наверху которого налепливают из теста птичек и цветочки и наводят позолоту; хлеб этот относят к невесте [229, 5, с. 296]. У краковских поляков ко дню свадьбы пекут пшеничные лепешки с творогом [239, 6, с. 35].

Вообще приготовление свадебного хлеба сопряжено с многочисленными песнями и обрядами глубокой старины, песнями и обрядами, свидетельствующими,

что в коровае “ukrywa sie wielka tajemnica spoleczno – religijna ludow slawianskich”¹ [251, I, с. 167].

Употребление свадебного хлеба чрезвычайно разнообразно. Оно входит во все акты свадебной драмы, и некоторые из них получили даже название от хлеба, например «хлебины», «коровай». В Великой, Малой и Белой России, Сербии, Черногории, Польше, Чехии отправляются сватать с хлебом в руках. Хлеб во время сватовства имеет важное значение, и по тому, примут ли его родители невесты или нет, судят об их согласии на брак. В Великой, Малой и Белой России, в Чехии и Болгарии существует обыкновение с хлебом в руках приглашать гостей на свадьбу [71, с. 2; 251, I, с. 175; 187, 2, с. 167, 289; 148, с. 170; 120, с. 130; 239, 2, с. 75, 84; 28, с. 31]. Накануне дня венчания, когда обыкновенно бывает девичник, в Полтавской губ. пекут коровай, в Костромской губ. – *опекуши* (толстые блины на дрожжах) и большой пряник. В Курской и Пермской губерниях накануне свадьбы гостей и невесту потчуют блинами. В Галиции и Славонии перед свадьбой плетут венки и готовят хлеб, в Галиции – *балец*, в Славонии – *калач*. Хлебом благословляют молодых, иногда даже хлопают по темени, или обводят вокруг их голов, или кладут на голову, или разламывают над головой. После свадьбы или, точнее, венчания в Малороссии молодая смотрит через хлеб, имеющий вид бублика, т. е. с отверстием в середине, на молодого или на восток [66, с. 352; 170, 4, с. 145; 40, 3, с. 369; 236, с. 47; 6, 2, с. 246; 96, с. 498]. Коровай несли впереди свадебного поезда, на что находится указание уже у Котошихина [90, с. 126], или обносят его вокруг поезда, кладут в церкви во время венчания. У русских, сербов, поляков молодым за пазуху кладут хлеб.

¹ Скрывается большой секрет (польск.) – *Примеч. ред.*

Во многих местах России, Сербии, Болгарии, Чехии и Славонии молодая входит в дом новобрачного с хлебами в обеих руках и свекровь встречает ее с хлебом в руках. В Курской губ. свекровь открывает закрытое лицо молодой пирогом, у лемков подводит ее к печке, в которой лежит хлеб. Коровай кладут поверх сундука с приданым молодой или в самый сундук. На царских и княжеских свадьбах XVI и XVII столетий постель для молодых стлали на ржаных снопах; около постели ставили кадь или несколько бочонков, наполненных пшеницею, ячменем и овсом; по углам опочивальни клали хлебы. И в настоящее время в Орловской губ. молодым стелят постель на ржаных снопах; в Галиции свашки входят в опочивальню к молодым с миской пшеницы. В Украине отец молодого после свадьбы подает сыну и невесте на конце ножа кусочек хлеба, намазанный медом. В России и в Чехии мать невесты присылает молодым после свадьбы большой хлеб. Послесвадебное потчевание блинами распространено во многих местах Великороссии [234, 2, с. 258; 265, 2, с. 142; 120, с. 135; 254, с. 179; 28, с. 27; 244, с. 60; 160, 3, дополн. с. 130; 149, 1, с. 229; 187, 2, с. 183, 287].

Подводя, так сказать, итог свадебному хлебу не со стороны его религиозно-мифического и юридического значения, о чем еще будет речь впереди, а со стороны его наименований и внешнего вида, нужно сказать, что, во-первых, свадебный хлеб во всех славянских странах называется короваем, причем свадебные хлебы с другим названием или, что весьма редко, составляют местную его замену, каков болгарский *мединик*, или возникли в позднее время с упадком архаичности, с забвением самого коровай, каковы великорусские *ставленники*, *челпаны*, *курники*. Малорусский *дывень* первоначально, вероятно, сливался с короваем, служил лишь его эпитетом (дивный коровай), и впоследствии лишь эпитет получил

самостоятельное значение как наименование особого хлеба, приготавливаемого вдобавок к короваю; во-вторых, отличительной особенностью свадебного хлеба служат величина его, круглая форма, часто отверстие в середине, в каком виде коровой называется калачом или дывнем, и, наконец, наружные украшения из теста или бумаги, имеющие символическое значение.

Теория Спенсера, что религиозные обряды возникли из погребальных [175, 1], оказывается несостоятельной в приложении к миру славянскому, по крайней мере, не находит подтверждения в обрядовом употреблении хлеба. В то время как культ солнца оставил следы в громадном числе хлебных песен и обрядов, культ усопших еле-еле отразился в обрядовом употреблении хлеба. Если судить по хлебным обрядам, то культ мертвых в славянской религии, мирозерцании и быте занимал весьма скромное место. В языческой славянской древности за погребальным обрядом следовала «страва» – поминальный обрядовый пир и попойка; она совершалась на могиле или поблизости ее; подобный ныне обряд имеет место в доме усопшего; но болгаре до сих пор справляют его возле могилы; у пинчуков некоторые из дому возвращаются на могилы и там доканчивают задушную трапезу. Содержание обряда отчасти видно из современных суеверных поминок; в него входили поминанье усопшего питьем и едой.

По-видимому, главным, быть может, даже единственным обрядовым поминальным кушаньем была каша. В Правилах Владимирского собора 1274 г. находится известие, что в новгородской стране «неции неосвящении освящают приносимыя к церкви плодонося, рекше крупы или кутья за мертвыя» [7, с. 75]. Котляревский высказал предположение, что после «стравы» на могиле разбивали посуду или горшки. Археологи-

ческие факты дают тому доказательство. Обыкновение разбивать горшок при выносе покойника соблюдалось в Юго-Западной России. Разбивание горшка указывает на обрядовое употребление каши. Кроме каши или кутьи на похоронах употребляют хлебное зерно и печеный хлеб. Зерном осыпают лавку, где лежал покойник, или дорогу, по которой его пронесли. У сербов, словаков и чехов в головы мертвеца кладут кусок хлеба, который и разделяется потом между теми, кто был на погребении. Сербы кладут кусок пшеничного хлеба в гроб [88, с. 245, 217, 221]. В правобережной Малороссии на верх гроба кладут хлеб и соль, которые потом отдаются церковному причту. В Переяславском у. кто-нибудь из пожилых, идя за гробом, раздает коржики с медом и булочки [204, 3, с. 708]. В Великой, Малой и Белой России в поминальные дни носят в церковь или на могилы пряники и булки. Погребальный хлеб не имеет ничего оригинального и своеобразного; нет у него особого наименования или особой формы, как у хлеба свадебного, и уже это одно обстоятельство указывает на его историко-культурную ничтожность¹.

Глава IV

Хлебные обряды, принадлежащие исключительно определенным временам года и дням. — Святки. — Прижанина. — Крачун. — Масленица. — Блины. — Постовые хлебы. — Встреча весны хлебом. — Купало. — Жатва. — Хлеб в гаданиях и приметах

Периодические перемены в природе, разделяющие продолжение времени на равные части, переме-

¹ К этому выводу Н. Ф. Сумцова необходимо отнестись критически.

ны, состоящие в усилении и уменьшении тепла и отчасти света, подали повод ознаменовать каждое время года религиозными и житейскими праздниками. Праздники возникают в глухое и варварское время народной жизни, в период пастушеского быта, с течением времени мало-помалу осложняются, развиваются, разветвляются и в период господства земледельческого быта, среди народов исторических, получают в высокой степени торжественный и величественный характер. Праздник представляется у народов земледельческих таким центром, вокруг которого группируются народные поверья и обряды, к которому приурочивается почин в главных земледельческих трудах и хозяйственных занятиях, сроки и сделки, торги и сходы мирские. Вся жизнь народа, религиозно-нравственная, юридическая и бытовая, приходит в соприкосновение с праздником и в большей или меньшей степени в нем выражается.

Вследствие того громадного значения, которое имеет солнце в природе вообще, в частности во всем строе земледельческого быта, возник широкий культ солнца и тесно связанные с этим культом солнечные праздники. Славяне разделяли свой год на зиму и лето и самые праздники – на зимние и летние, причем главные праздники падали на зимний и летний повороты солнца, выражающиеся: первый – самыми короткими, второй – самыми долгими днями. Праздник зимнего рождения и усиления солнца, или Коляда, выражал первые признаки предстоящей ему победы над холодом. Праздник летний, или Купала, выражал, так сказать, совершеннолетие благотворного небесного светила и полное его торжество над силами зимнего холода и мрака. Коляда и Купала были главными, а в глубокой древности, может быть, единственными праздниками. С течением времени число более или менее торжественных дней

увеличивалось, причем новые праздники примыкали и группировались около двух главных годовых праздников, иногда заимствуя от них внешнюю обрядность. Изменение праздников по времени года и увеличение их в числе обуславливалось разными причинами: климатическими условиями, развитием гражданственности и культуры, изменением религиозно-мифического мировоззрения. При распространении славяно-русских племен по обширным пространствам европейского Востока, их религиозные и житейские праздники распались по времени года на весенние, летние, осенние и зимние, причем, однако, зимняя Коляда и летняя Купала остались первенствующими.

По сходству песен и обрядов народные праздники распадаются на две группы; в одну группу входят зимние и весенние праздники; в другую – летние и осенние. В первой группе главными представляются святки и масленица, и ныне родственные торжества, в древности, можно думать, составлявшие одно целое. К масленице примыкают Закливание весны, Красная горка, Егорий весенний, Семик и Троицын день. Во вторую группу входят Купала и обжинки – праздники, также весьма родственные между собою и в древности, быть может, сливавшиеся до полного тождества. К этим праздникам примыкают Ярило, Семенов день, Господожка, Егорий осенний.

У всех культурных народов главный зимний праздник приурочен ко времени зимнего поворота солнца, которое совпадает с декабрем. В древнем Египте к этому приблизительно времени относился праздник Озириса (солнце и Нил) и Изиды (луна и земля). В Риме праздновались декабрьские и январские календы (первые числа месяца). Святочные забавы встречаются при константинопольском дворе в V веке. На Рождество Хри-

ство являлись ко двору наряженные, которые бегали, плясали и пели под музыку песни. У германских племен святочные игры идут с древних пор под разными названиями, преимущественно под именем Юла, или Иола¹. Об июлевых днях говорится уже в скандинавских сагах. Обрядовое празднование рождественских святок и ныне почти повсеместно в Западной Европе, в Германии, Англии, Голландии, Швеции. На Западе к празднику Рождества Христова приурочено много гаданий, игр, увеселений, поверий; местами встречается обрядовое кушанье как остаток языческого жертвоприношения. С особенной обрядностью и торжественностью, особенной не в смысле различия качественного, а количественного, рождественский праздник проходит у славян, преимущественно славян восточных и южных. По основательному замечанию Снегирева, «ни в одном празднике народном не заключается столько обычаев, обрядов, примет, столько отношений к житейским потребностям и времени года, как в святках. В нем представляется странная смесь совершенно разнородных стихий; тут мы видим и суеверные языческие обычаи, и некоторые христианские воспоминания о рождестве Спасителя мира...» [170, 2, с. 2].

У русских, болгар, сербо-хорватов, словенцев и поляков рождественские святки называются *колядой* или *коледой*. В памятниках древнеславянской письменности – *коледа*, *каланда*. Нет сомнения, что славянская коляда получила свое название от латинских январских “*calendae*”². Замена древнего народного названия праздника латинским предполагает непосредственное знакомство славян с древнеримским миром. По мнению

¹ Июльские дни – святочные праздники древних германцев.

² Возведение русск. *коляда* к лат. *calendae* при всей своей спорности остается в качестве одной из возможных версий.

профессора М. С. Дринова, речение это было заимствовано славянами в Дакии и ее окрестностях в то время, когда некоторые из тамошних славянских племен приведены были во временную зависимость от римлян Траяном [55, с. 76].

Святки и в древнее языческое время были *святками*, т. е. священным временем, когда совершались религиозно-обрядовые игры и гадания, священные молитвы и <пелись> песни, приносились жертвы богам – покровителям земледелия и брака. Святочные жертвоприношения богам состояли в животных и в каше, отчасти в хлебе. Почти повсеместное в России употребление на святках свинины, преимущественно колбас, указывает на жертвоприношение свиньи. У древних германцев на святках убивали кабана в жертву Фрейру [230, 194, с. 631]. Салический закон запрещает *malis sacrivus* – принесение в жертву кабана [249, с. 54, 81]. Как кабан был по преимуществу святочным жертвенным животным, так каша была по преимуществу святочным жертвоприношением хлеба, и в этом обнаруживается глубокая архаичность святок. Обрядовое употребление на святках каши встречается у народов германских и славянских, у последних сравнительно с первыми чаще, с большей торжественностью и с большей архаичностью. В Западной Европе рождественская каша в одних местах совсем вышла из употребления; в других превратилась в простое, безобрядовое кушанье. В России, Сербии и Болгарии она еще процветает в обрядовой торжественности. Любопытно то обстоятельство, что по разнообразным русским обычаям и обрядам можно отчасти определить обрядовую связь каши с печеным хлебом и постепенный в некоторых местах переход обрядовой каши в обрядовый хлеб. Прежде всего, хлеб является как дополнение к каше, причем каша

предназначается для людей, а хлеб – для домашних животных. Так, в Малороссии хозяин утром накануне Богоявления ставит на покуте кутью и узвар и накрывает кутью хлебом, а узвар – кнышом. 7 января в праздник Иоанна Крестителя он берет хлеб, лежавший на покуте еще от богатой кутьи, идет в загороду или конюшню и дает по кусочку скоту и лошадям [204, 3, с. 2, 5].

Нечто среднее между кашей и хлебом представляет белорусская *прижанина*. Прижанина – первое и главное кушанье, подаваемое в первый день Рождества рано утром при разговенье. Приготавливается и употребляется оно следующим образом: в латку (полугоршок), наполненную жидким ржаным тестом, бросают искрошенное свиное сало, лук, перец, несколько кусков жирного свиного мяса и, наконец, несколько колец колбасы. Все это долго варится вместе, пока ржаное тесто не успеет значительно сгуститься. Сваренное вместе кушанье это все-таки остается в печи, пока не придет время подавать его на стол. Все семейство молится пред иконами и садится за стол по старшинству. Хозяйка кладет перед каждым грудю овсяных (в большинстве случаев) блинов и ставит на стол латку с прижаниной. Хозяин вынимает из латки колбасу и мясо, мелко крошит их на особой тарелке и вбрасывает опять в латку. Затем он выпивает рюмку водки и оделяет ею семейных. Вся семья, собравшаяся за столом, сохраняет глубокое молчание, пока не оделят каждого водкою. Едят прижанину всегда так: оторвавши кусок блина и свернувши его в трубочку, обмакивают в прижанину и при этом стараются, чтобы в отверстие погруженной трубочки непременно попадал или кусок мяса, или кусок колбасы [209, с. 40–41].

Самым торжественным проявлением обрядового употребления на святках хлеба служит червонорусский *кращун* – огромной величины белый хлеб с коркою. Рож-

дественский крачун обнаруживает большое сходство со свадебным короваем по приготовлению, употреблению и связанным с ним обычаям. Крачун сажают в печь накануне Рождества около третьего часу дня и обставляют его вокруг калачами, подкалачами, калачиками и подкалачиками. Когда начинает смеркаться, тогда приступают к принятию крачуна. От порога сеней до главного стола, покрытого полотном, устилают дорогу чистой соломой. На стол ставят большую миску, наполненную домашними овощами и хлебным зерном; после выносят приготовленные кушанья, убирают ими стол, а в середине их ставится большой крачун, окруженный мелкими крачунами. С появлением звезды возвещают шествие крачуна. Если же за непогодой не видно звезды, то объявляют шествие крачуна, когда довольно смеркнется. Двое почтительно выносят большой овсяный или ячменный сноп и ставят его в угол избы; прочие встречают его осыпкой зерновым хлебом из миски. Все присутствующие садятся во время шествия крачуна за один стол, не исключая работников, хотя бы это происходило в доме господ; едят без чинов и оканчивают пир шумной попойкой, которая заключается пистолетными выстрелами в окошко; честь стрелять предоставляется преимущественно домохозяину [187, 7, с. 20–21].

Принимая во внимание поразительное сходство крачуна со свадебным короваем, нужно допустить, что в данном случае мы имеем характерный случай перенесения обряда из одного праздника, бытового – свадьбы, в другой праздник, годовой – святки. На перенесение обряда со свадьбы на Рождество указывает обрядовая стрельба, как известно, имеющая место на свадьбах, где она служит бессмысленным ныне переживанием господствовавшего некогда обычая насильственного увода или умыкания девушек. Обыкновение произво-

дить во время сватовства и свадьбы выстрелы широко распространено во всех славянских землях¹.

В то время как рождественское обрядовое употребление каши характерно, своеобразно, сопряжено с разными приметами и обрядами, обрядовое употребление хлеба довольно бесцветно. За исключением пришлого крачуна, рождественский обрядовый хлеб не имеет ни определенного наименования, которое отличало бы его от других обрядовых хлебов, ни своеобразной формы, и, главное, он не связан с песнями. Между отдельными проявлениями обрядового рождественского хлеба нет внутренней связи. Видно, рождественские блины, коржи, кныши, пироги возникли в позднее время, причем или вошли в святки из других обрядовых явлений народной жизни, или появились случайно, как первый попавшийся под руку предмет для замены или для восполнения потерявшей внутренней смысл жертвенной каши.

В некоторых местах славянского мира обрядовое употребление хлеба на святках обуславливается внешними, вне хлеба лежащими обстоятельствами. Так, у чехов 5 января залепливают в тесто небольшие зерна освященного тмина, вливают в тесто немного освященной воды, пекут пироги из этого теста, засушивают их и потом дают в корм коровам, чтобы они часто телились [255, с. 13]. Вся сила тут заключается, разумеется, в тмине и воде, получивших в данном случае церковное освящение.

На масленице обрядовое употребление хлеба также не представляет явления оригинального. Если не считать блинов, которые на масленице господствуют, а на святках встречаются довольно редко, то по обрядовому употреблению хлеба святки и масленица представляют

¹ Подробности в сочинении моем «О свадебных обрядах». – С. 10.

большое сходство. Да и трудно ожидать здесь какого-либо крупного различия, т. к. самые праздники – святки и масленица – находятся в ближайшем между собою родстве. Это, собственно, части одного и того же древнего праздника – сложного, торжественного и продолжительного. В христианское время праздник этот был разорван на части и обесцветился, побледнел и ослабел в одних местах более, в других – менее. Если масленица перетянула на свою сторону блины, то святки забрали себе почти все колядки; но и тут обнаружились черты сходства, выразившегося, например, в том, что в Ярославле на масленой неделе кроме угощения блинами и катанья на горах и по улицам есть обыкновение петь коледу [170, 2, с. 133], которую обыкновенно воспевают в России на святках, причем в распеваемых колядках выступает «виноград», «господинов двор на семи верстах», «красное солнышко в терему» и другие архаические черты колядок. Святки и масленица отождествляются по переряживанию, гаданиям и некоторым играм.

По степени разгула масленица выдается преимущественно в Северной и Восточной России. И в Западной, и в Южной России масленица справляется – только не так пышно, как в России Северо-Восточной; нет такой полноты и широты веселья; нет такого вакхического разгара страстей. Почти повсеместным масленичным кушаньем являются блины. Кроме того, пекут пирожки, калачи, пряженцы, оладьи. «Как все народы, – замечает Снегирев, – пекли пресные лепешки на угольях, прежде чем дошли до заквасного хлеба, (то) по сему блины наши должны быть древнее хлеба. По обычаю народному блинами поминают усопших; в Тамбовской губ. первый блин, испеченный на сырной неделе, кладут на слуховое окошко для родительских душ». Масленичные блины встречаются у герман-

цев (Heetwegen) и литовцев (sikies wellonis pamislos). В Сибири вместо блинов готовят хворост – род пирожного [170, 2, с. 120, 121, 132]. В Малороссии на масленице кроме блинов готовят еще вареники – небольшие сваренные пирожки с сыром. В Чехии на масленной неделе пекут “Bozi milosti” – различной формы и величины хлеба из белой пшеничной муки [259, 1, с. 477]. В Болгарии главное кушанье на масленной неделе «тутманик» – пирог с сыром [73, с. 187].

Переход от разгула к воздержанию, от излишества в пище к посту выразился в обрядовом употреблении хлеба различным образом. Первый день Великого поста в Малороссии называется «чистым» и «жилявым». В этот день садятся обедать поздно и едят хрен с квасом и коржи без масла. Коржи эти называются у Чубинского «жалованники» [204, 3, с. 9] и точнее у Драгоманова – «жиляники» [53, с. 22]. Жесткие и сухие жиляники напоминают, что широкая масленица окончилась и наступил тяжелый пост. В поволжских губерниях остатки масленичных яств слывут поганым хлебом. В некоторых местах в начале поста пекут постные блины, и обыкновение это носит весьма характерное наименование: тужилка по масленице [170, 2, с. 137]. Пост – время печальное, грустное, особенно после веселой масленной недели; это время для всякого рода «тужилки» – время поминовения усопших. В Малороссии в субботу первой недели поста зажиточные женщины приносят в церковь «коливо»¹ и просят петь над ним большие панихиды. Коливо и мед приносят в больших сосудах, обернутых бумагой, с прилепленными к сосудам свечками [204, 3, с. 12].

В феврале, марте, апреле и мае, в течение Великого поста и Пасхи обрядовое употребление хлеба частью вы-

¹ Коливо (вар. *колево*) – поминальное блюдо, кутья.

ражает христианские воспоминания о Спасителе и святых, частью выражает древние приемы встречи весны.

К первой категории относятся хлебы в виде креста, приготовляемые в середине поста, на средокрестной неделе; благовещенские просфоры, которые стираются в порошок и смешиваются с хлебными зёрнами, предназначенными для посева; лесенки из теста, приготовляемые в Саратовской губ. 3 марта в день Иоанна Лествичника; различной формы пасхальные куличи, бабы и лепешки [187, 6, с. 19, 20, 22, 98, 105, 106, 110; 204, 3, с. 12; 11, III, с. 26, 764]; блины «Христу на онучки» в Костромской губ. в день Вознесения [56, с. 21] и некоторые другие христианско-обрядовые хлебы, по названию, числу и употреблению связанные с церковными праздниками.

Ко второй категории относится много проявлений и случаев обрядового употребления хлеба. К этой категории примыкает хлеб: георгиевский, семицкий и троицкий. Весенние хлебные обряды незаметно, почти неуловимо переходят в летние, как-то: купальские, зажиночные и обжиночные. В Болгарии 1 марта выходят на двор с хлебом в руках встречать весну или весеннее солнце [73, с. 188]. В некоторых местах Великокороссии крестьяне весною собираются на ближний холм или пригорок, оборачиваются лицом к востоку, читают про себя молитву и потом становятся в хоровод. Хороводом распоряжается избранная запевальщица, держащая в одной руке хлеб, а в другой – красное яйцо [187, 5, с. 11]. Хлеб и яйцо в данном случае – отражение светлого праздника, который в России предшествует заклианию весны, обыкновенно бывающему на Фоминой неделе, по особенностям сурового русского климата и отчасти по препятствию со стороны поста.

В георгиевском хлебе много архаического и характерного. В Гродненской губ. накануне дня св. Георгия

(23 апреля) готовят хлеб, называемый «коровай». С короваем земледельцы рано утром в день св. Георгия обходят свои поля, причем сравнивают высоту ржи с короваем. Если коровай прячется во ржи, то, говорят, рожь выйдет хорошей. По возвращении домой хозяин разрезает коровай на части по числу членов семейства и все вместе после молитвы его съедают. Иногда девушки с торжеством носят коровай по домам почетных хозяев, причем держат коровай над головой [92, с. 117, 119]. В Болгарии в день св. Георгия из самой чистой муки пекут хлеба двойкой формы – *кошары* и *кровай*. Кошары раздаются пастухам. Один кровай покрывают венком из цветов и чистым полотенцем и вручают молодой женщине, которая относит кровай в церковь. Священник благословляет кровай, и часть его отдают бедным, а другую часть режут на куски и раздают всем домашним. Болгарская *боговица* иногда готовится на отваре полевых трав и цветов, собранных 23 апреля с песнями, прославляющими св. Георгия, его победу над «сура Ламе» – серым чудовищным змеем, из черной крови которого полились реки пшеницы, вина и молока [58, с. 102; 73, с. 212].

Семицкий и Троицкий обрядовые хлеба почти тождественны. Обрядовое приготовление и употребление хлеба бывает преимущественно при завивании венков и составляет остаток бывшего в древности поклонения и жертвоприношения деревьям в период их расцветания. В семик пекут пироги, курники, сдобные лепешки; готовят лапшу, пшеник, козули (круглые хлеба в виде венка), драчону. В Калужской губ. во время троицких завиваний венков пекут пирог наподобие колпака; внутренность его почти вся видна по причине тестяной на верху его плетенки. Под спод привешивают два окрашенных пустых яйца.

В Орловской губ. на Троицын день пекут два корова; это печение называется молением короваю. Один едят за столом, а с другим девушки ходят в рощу завивать венки [187, 6, с. 162, 163, 164, 192; 170, 1, с. 185]. Во Владимирской губ. уцелел любопытный обряд «водить колосок». Около Троицына дня, когда озимая рожь начинает колоситься, бывает обрядовое шествие на засеянные ею поля. Молодые женщины, девушки и юноши, собираясь на окраине селения, схватываются попарно руками и устанавливаются в два ряда, обращенные друг к другу лицами; по их соединенным рукам, словно по мосту, идет маленькая девочка, убранная разноцветными лентами. Каждая пара, которую она прошла, спешит забежать вперед и стать в конце ряда; таким образом процессия подвигается до самой нивы. Здесь девочку спускают наземь; она срывает несколько колосьев, бежит с ними в село и бросает их возле церкви. Шествие «колоска» сопровождается обрядовыми песнями. В Болгарии обвивают первыми колосьями мальчика, поднимают его на руки и поют песни [11, III, с. 764, 765].

Великорусское и болгарское вождение «колоска» вводит в обширный отдел летних песен и обрядов, связанных с жайинками, обжинками и Купалой. Торжественное празднование сбора хлеба свойственно всем земледельческим народам, одним – в большей, другим – в меньшей степени; у одних народов оно совершается в начале, у других – в конце жатвы, большей частью дважды: в начале и в конце сбора хлеба. И у древних евреев был «праздник жит первородных», когда в числе жертв приносились два хлеба из новой муки и сноп ячменя. У египтян, греков и римлян с земледельческими работами соединены были священные обряды и пиршества. Гомер упоминает о торжествах после жатвы. «Первые праздники греков, – говорит Аристотель, – ознаме-

нованы были радостью и благодарением. По собрании плодов земных народ сходился в избранные места для жертвоприношений и для веселья, ощущаемого им при изобилии благ земных» [170, 4, с. 75; 205, с. 3]. Существование у славянских народов летних земледельческих праздников не подлежит сомнению.

Главным праздником был праздник Купалы, отождествлявшийся или с зажинками, или с обжинками. На совпадение и тождество Купалы и зажинок указывают многие обстоятельства. По свидетельству Густынской летописи¹, «Купало... бяше богъ обилия, яко же у Еллинъ Церес; ему же безумнии за обилие благодарение приношаху в то время, егда имяше настати жатва» [99, с. 257]. «Идол Купало, – говорится в Синописе Иннокентия Гизеля², – его же бога земных плодовъ быти мняху и ему прелестно бесовскою омрачении благодарение и жертвы в начале жнив приношаху...» [166, с. 47–48]. Современные народные обряды подтверждают эти старинные свидетельства. Так, в некоторых местах празднование Купалы совершается непременно вблизи ржаного поля, на меже. В особенности глубоко древними чертами отличается празднование Купалы в Лепельском у. Витебской губ. «Накануне дня Иоанна Крестителя, 23 июня, собираются на меже, или житной змене, все селяне. Дома остаются только очень старые старики, малые ребята да хворые. Хозяйки с утра заготавливают разные кушанья для закуски вечером в чистом поле, причем варят *кулагу* – непременно лакомство купальского пиршества. Подоивши коров, хозяйки со своими семьями повечеряют и затем начинают сборы

¹ Густынская летопись – летописный свод XVI–XVII вв. Назван по списку Густынского монастыря близ Полтавы.

² Иннокентий Гизель (ок. 1600–1683) – ректор Киевской коллегии, с 1615 г. – архимандрит Киево-Печерской Лавры, составитель Синописи.

в поле. Вся деревня высыпает на улицу. Ловкие “молойцы” (парни) возьмут заранее приготовленные, густо обмазанные дегтем или смолой колеса, зажигают их в середине, в ступице и вздевают на длинные шесты; взваливши эти шесты на плечо, они открывают шествие. За ними шумной ватагой идут девушки с узелками, коробами, горшками, бабы с кулагою, мужчины с нужным запасом горелки. Дорогой поют песни. Пришедши в поле к назначенному, с утра обгороженному месту, вся процессия обходит вокруг ржаного поля, не переставая петь, а как дойдут до межи другого хозяина, то усядутся на травке. Колесоносцы втыкают свои шесты, увенчанные огненными колесами, в землю и живо зажигают заблаговременно сложенные пастухами костры. Тут-то начинается скакание, плясание молодежи вокруг горящих костров, прыганье через них попарно – парень с девушкой. В иных местах “молойцы” перескакивают через огонь верхами на жеребцах для предохранения их и всего табуна деревни от порчи и преследования злого духа. Часто на меже сходятся несколько деревень. Тогда шум и веселье увеличиваются; образуются целые группы шестов с горящими колесами вокруг здесь и там пылающих костров. Мужчины и бабы сидят кучками, калякают, любят затеями, веселостью, играми и песнями молодежи, подпевают и сами да потягивают водку. Девушки же, напрыгавшись и наплясавшись до упаду под звуки дуды и скрипки, рассыпаются по лесу или полю для отыскания вещей, целительных трав, которые на другой день (т. е. 24 июня) освящают в церкви» [209, с. 436–437].

Празднование Ивана Купала совершается почти во всей Великой, Малой и Белой России, в Болгарии и Сербии, в старинное время совершалось и в Западной Европе. В Великой России празднование это носит на-

звание Аграфены Купальницы, в Малой и Белой России – Ивана Купала, в Сербии – Иванье. Везде прыгают через огонь или крапиву и поют заунывные песни; в некоторых местах готовят особые хлеба. Так, в Белоруссии пекут *кулагу* и *бабки* (пресные лепешки) и готовят вареники из гречневой муки и толченого конопляного семени [187, 5, с. 75]. В Нерехотском у. Костромской губ. девушки собираются накануне Аграфены Купальницы (т. е. 22 июня) к одной из своих подруг «толочь в ступе ячмень»; толчение это сопровождается песнями. На другой день варят из него кашу, которая называется кутьею, и едят ее вечером с коровьим маслом; потом берут передние колеса телеги с осью и оглоблями, возят сидящих на оси по селению и полям и гуляют до утренней росы, которой потом умываются, если она случится [187, 5, с. 72], – в целом довольно сложное торжество, но уже крайне далекое от первобытного по характеру витебского купальского праздника. В Сербии на Ивана Купала готовят *крстни колач* – круглый пшеничный хлеб, низкий, плоский, с большим поперечным крестом, края которого имеют три разветвления. В хлеб втыкают горящую восковую свечку. Священник читает над хлебом молитву и разламывает его. Присутствующие получают по кусочку хлеба. Около хлеба ставят кружку с вином.

Обрядовое употребление хлеба, сопровождающее запашку, посев, зажинки и обжинки, во многих случаях представляется лишь видоизменением купальского обрядового хлеба или оригинальным приспособлением купальского хлеба к данным времени года и хлебного поля обстоятельствам.

Засев полей производится более или менее со священными обрядами. В Юго-Западной России священники окропляют поля водою и благословляют земледель-

ца на посев. В Великой России посев иногда начинает сам священник. Мужик, повесив на шею торбу с зерном, берет горстью зерно и сеет в одну сторону, сначала преимущественно тем зерном, которое сохранилось от 1 января, когда дети ходили по домам и посыпали зерном или крошками благовещенской просфоры. Начало посева называется засевками, конец – досевками. Везде окончание посева есть радостный день для хлебопашца, и потому в иных местах бывают угощения. Нарочно варят пиво и закалывают свинью, если это бывает яровой посев, или пекут калачи и пироги – если озимый [187, 5, с. 35; 11, 3, с. 764].

Во многих местах России день *зажинок* проводится как праздник. В Малой России хозяйка приготавливает на обед вареники с творогом. После обеда вся семья отправляется в поле, где хозяин первый начинает жать со словами: «Господи, благослови!» Вечером перед возвращением домой один из жнецов снимает немного ржи и кладет ее на земле крестообразно. Вечером бывает угощение жницам [204, 3, с. 224]. У чехов в начале жатвы приготавливают *пряжмо*, т. е. запекают на сковороде зерна поспевших хлебных растений [259, 1, с. 360].

Большей сравнительно с зажинками торжественностью и обрядностью обставлены *дожжинки*. Арконские славяне¹ по уборке хлеба приносили животные и хлебные жертвы Святовиду. В настоящее время на полях «завивают бороду», поют в честь бороды песни и кладут хлеб, приносят в церковь для освящения первые снопы и печеный хлеб от первого умолота. По окончании жатвы жницы обходят ниву, собирают случайно не срезанные серпом колосья и выют из них золотистый венок, переплетая его васильками и другими полевыми

¹ Группа балтийских славян, проживавших в г. Аркона на балтийском острове Рюяне (Рюгене) в X–XII вв.

цветами; венок этот надевают на самую красивую девушку и затем отправляются на хозяйский двор с песнями. Впереди идет мальчик и несет украшенный цветами сноп. Хозяин угощает жниц водкой и ставит сноп и венок в передний угол под образа; потом сноп этот освящается в церкви, и зерна его идут на будущий посев. В Пензенской и Симбирской губерниях последний, или дожиночный, сноп называют именинником и наряжают в сарафан и кокошник. В Белоруссии девушка, украшенная дожиночным венком, называется Талакою. Ее усаживают в переднем углу и потчуют как самую почетную гостью.

Белорусские дожинки сопровождаются величественными и художественными «спорышевыми»¹ песнями. У лужичан большой сноп, перевитый цветами, устанавливается на возу стоймя поверх всех других снопов и доставляется в деревню в сопровождении жниц, из которых одна несет венок из колосьев, а другие держат в руках полевые цветы [11, III, с. 765–768]. Подобного рода обыкновения встречаются в Восточной и Западной Европе почти повсеместно, причем в Западной Европе над дожиночными праздниками взяли верх праздники сбора винограда. В Пермской губ., после того как дожиночный сноп поставят в передний угол, хозяйка, хозяин и жницы садятся за стол, на котором находится главное кушанье – *дежень* – толокно, замешанное на воде или кислом молоке [170, 4, с. 82]. В Малой и Великой России хозяин печет коровай из нового хлеба и разделяет его между своими гостями-жницами [187, 5, с. 131]. В Архангельской губ. из первого вымолота пекут хлебцы и кладут по нескольку на божницы и в клетки, где есть в засеках хлеб [57, 1, с. 134]. В Чехии при печении хлеба из новой ржи бро-

¹ Посвящены духу Спорышу (белор. Спарыш), воплощавшему идею плодородия.

сают в огонь кусок теста [198, с. 41]. В Болгарии во время *горешников* – праздника, следующего после жатвы (с 20 июля), пекут пресный хлеб *шурша* и, намазав его медом, раздают родным и соседям [73, с. 238].

Обрядовое употребление хлеба в осенние праздники не представляет ничего, заслуживающего внимания. Так, в некоторых местностях России пекут пироги или блины 1-го, или 30 ноября, или 4 декабря, придают иногда хлебу форму рогов или копыт и кормят им животных.

К праздничному обрядовому употреблению хлеба примыкает громадное число гаданий, поверий и примет. В сборнике пословиц, составленном Далем, находится до 600 суеверных примет и гаданий, относящихся собственно к земледелию и погоде. В «Украинских приказках» Номиса¹ разных поверий и изречений о хлебе находится более тысячи. Нет надобности долго останавливаться на хлебных гаданиях. Достаточно сказать, что целью гадания бывает желание узнать, будет ли урожай в предстоящем году или выйдет ли девушка замуж. Приметами хлебными определяется благополучие семьи или степень урожайности хлебов в предстоящем году.

Нельзя, однако, сказать, чтобы хлебные гадания ограничивались урожаем и замужеством. Земледельческие поселения, особенно великорусские, устроившиеся в диких и темных лесах, во всех своих основах и отправлениях были проникнуты предрассудками и суевериями. Суеверными приметами, знаменами и гаданиями по хлебу, между прочим, обуславливался выбор нового места для поселения или постройки дома. Так, в Великороссии в старинное время при выборе места для постройки дома гадали посредством

¹ Номис – Симонов М. Т. (1823–1900) – этнограф, составитель сборника пословиц «Украински приказки».

трех хлебов, которые спускали на землю из-за пазухи. «Если все три хлеба (упадут) кверху коркою верхнею, то место добро; тут с Божиею помощью, ничего не боясь, ставить избу и всякие хоромы; если же лягут вверх исподнею коркою, тут не ставь и то место покинь; когда же только два хлебца лягут верхнею коркою кверху, еще ставь – добро, а когда же падет один хлебец кверху своим верхом, а два к исподу, то не вели ставить на том месте» [23, с. 35; 215, с. 187]. В Украине на том месте, где хотят строить хату, сыплют по четырем углам очерченного места зерновой хлеб. Если место доброе, зерно в течение трех ночей будет лежать на месте, никем не тронутое [251, I, с. 163].

В поговорках, приметах и поверьях хлеб представляется предметом священным и часто отождествляется с богатством, счастьем, жизнью. «Хлеб святой», говорят малороссияне. Величайшее беззаконие «сказать на хлеб худое слово». Не следует ни сорить хлебом, ни катать из него шариков. Уронивший кусок хлеба спешит его поднять и поцеловать. Кто не брезгует хлебом, ест его черствый и цвельый, тот не будет бояться грома, не потонет в воде, не изведает нищеты и доживет до преклонной старости. «Все добро за хлебом», «Упався в добро, як у тисто», «Животинка водится, где хлеб родится», «Хлеб усему голова». Жизнь и жито в поверьях сливаются и сопоставляются. В толковании снов созревшее вполне жито определяется как выражение законченной, совершившейся жизни, а потому, кому приснится спелое жито, – скоро умрет; если приснится зеленое жито – знак долгой жизни. Вероятно, в связи с этим снотолкованием стоит другое, а именно: увидеть хлеб печеный во сне значит скорую печаль.

Дополнение. Обрядовое употребление хлеба встречается при отъезде родственника или знакомого в да-

лекую сторону [1, с. 116, 117]; в Малороссии – при выезде в дорогу чумака [204, 3, с. 6]; при постройке дома и в первый день новоселья [251, I, с. 163]; в Малой и Белой России во время пожара обносят хлеб вокруг горящего строения [92, с. 204; 11, II, с. 10], на именинах [170, 1, с. 213]; при первом выгоне скота в поле [61, с. 48]; при сборе зелья [61, с. 33]; при посадке капусты [92, с. 95]; после посадки капусты едят кашу на огороде [187, 6, с. 43]; после уборки капусты приготавливают «хлебальный пирог» [187, 5, с. 138, 140]; при пчеловодстве [61, с. 66, 67].

Глава V

Положение хлебных песен в народной поэзии. — Хлебные песни у белоруссов, малоруссов и великоруссов. — Их художественное достоинство. — Хлеб в песнях жатвенных, коровайных и колядках. — Хлеб в запевах и в сравнениях

«Самородная поэзия, – говорит Снегирев, – есть главная стихия нравственного образования народа, начинающаяся с первыми его верованиями, с первыми его понятиями о себе и о природе... Сии гласные, самородные памятники словесности (т. е. песни), несмотря на все изменения и обновления в языке оных, живут народным бессмертием, составляют заветную стихию отечественности». В этой «стихии отечественности» хлебные песни занимают видное место как вполне самородный продукт народного поэтического творчества, возникающий, развивающийся и исчезающий вне инородных культурных влияний. Нельзя сказать, чтобы в народной поэзии хлебные песни составляли

самостоятельный отдел. Они переплетаются со всеми проявлениями народного быта, входят во все семейные и общественные праздники, прикрепляются к обрядам, связываются со всем наличным составом словесного народно-поэтического творчества. Нет, однако, ни одного крупного праздника, ни одного выдающегося семейного или общественного торжества, когда хлебные песни не выдвигались бы, не заявляли о своем существовании, и чем крупнее и архаичнее праздник, тем большую они играют роль в его отпраздновании.

Хлебные песни изменяются согласно с национальным характером народа, временем года и домашним бытом. Наибольшее число хлебных песен сохранилось в Белоруссии. «Едва ли у какого-либо из славянских народов, – говорит г-н Шейн, – сохранилось до нашего времени столько обычаев, обрядов, суеверий и песен, относящихся к земледельческому быту и напоминающих собою глубокую мифологическую древность, как у забитых, многострадальных белорусов. Их поэзию безошибочно можно назвать земледельческой, аграрной. Причины этой сохранности, этой долговечности нужно искать не столько в исторических, сколько в территориальных и экономических условиях белорусского народа. Белорус – исключительно пахарь и до последнего времени, т. е. до начала проведения железнодорожных линий в западных губерниях, кроме хлебопашества он почти и не знал никаких других источников обеспечения своего существования» [209, с. 513].

Непосредственно за белорусами следуют малороссыяне – почти столь же богатые хлебными песнями. У белорусов и малороссов хлебные песни входят в колядки и в волочebные; главное их достоинство состоит не только в количестве, но и в качестве, в выдержанности, задушевности и простоте. Великороссия

не отличается обилием хлебных песен, и в этом отношении великороссияне уступают белоруссам и малоруссам. Колядок у великоруссов мало, и хлеб играет в них ничтожную роль. Коровайных песен почти совсем не оказывается. Даже в заживные песни хлеб входит как-то мимоходом, случайно, и более здесь говорится о любви, о замужестве, о семейных делах жницы, чем о хлебе. Есть, однако, у великороссиян две столь величественные хлебные песни, что ими можно покрыть общую скудость великорусской хлебной поэзии. Песни эти – «Славословие хлебу» и былина о Микуле Селяниновиче, замечательные в художественном и в историко-культурном отношении. Отличительная особенность этих песен состоит в их оригинальности, своеобразии. «Слава Богу на Небе, слава!» и былина о Микуле стоят по смыслу во внутренней связи, и одна песня как бы дополняет другую. В первой песне спета слава хлебу, во второй – пахарю; в обеих соблюден богатырский размах поэтического словесного творчества. А. Н. Майков вставил народное славословие хлебу в одну из своих торжественных кантат, сохранив вполне его простонародную форму [110, с. 49].

Хлебные песни большею частью входят в песни жатвенные, колядские, волочebные, частью существуют самостоятельно. Наиболее изящными представляются жатвенные песни. Высоким художественным достоинством отличаются также хлебные песни, вошедшие в колядки. Многочисленные коровайные песни очень мелки, коротки и во многих случаях переходят в поговорку или в простое мелодическое слововыражение. В веснянках, или гаевках, хлеб почти совсем не встречается. Хороводная песня «Мы просо сеяли» касается историко-культурного явления умыкания девиц. Галицкая гаевка о том, что в поле орали два брата, съе-

ли принесенное сестрой «сниданье», не дали ей есть, а дали коня держать, и сестра, увидев их неправду, «скочила в сине море» [41, II, с. 679]; гаевка эта не имеет отношения к хлебу и требует историко-литературного объяснения. Характерные замечания о хлебе довольно часто встречаются в семейных бытовых песнях, преимущественно малорусских.

Жнивные, или жатвенные, песни по роду обрабатываемых злаков разделяются в некоторых местах Малой и Белой России, например в Витебской губ., на два главных разряда: на житные, распеваемые при жатве ржи, и ярные, сопровождающие уборку яровых хлебов. Первые служат как бы продолжением купальских и петровских; последние же приближаются к осенним, свадебным, с которыми они, видимо, и сливаются по складу и содержанию. Оба эти разряда распадаются на три подразделения: на зажиночные, которые поются при начале жатвы, на зажинках, на собственно жнивные, которые поются на ниве в продолжение всего рабочего времени от зажинок до последнего дня уборки, и, наконец, на дожиночные, которые составляют необходимую принадлежность празднования дожинок или окончательной уборки последних снопов какого-нибудь хлеба. Они поются и на ниве, и на хозяйском дворе, и за столом во время угощения [209, с. 172]. Из жнивных песен по силе поэтического вдохновения и задушевности, равно как по величине и цельности, выдается встречающаяся в Малой и Белой России песня о разговоре хлебного поля со жницами. В Малороссии в конце жатвенного дня поют:

Ой, добра ничь, широкее поле,
Жито ядрянее!

Добра ничь, на здоровья.
Жныци молодьи, серпы золотьи!
Приходьте завтра раненько,
Як сонейко зйде, росиця опаде;
Та приносяте по бохону хлиба,
По билому сыру...
Вже сонейко зйшло, росиця опала,
А мои жнійки не бували;
Чи повтомилися, чи поморилися,
Чи на мене, нивку, забулися?
Мы не позморилися, не повтомлялися,
И на тебе, нивку, не забувалися [204, 3, с. 241].

В Белоруссии песня эта повторяется почти дословно.
Варианты:

Приносиця один горшок каши,
А другой сырокваши.
Вы сожниця
Широкая поля,
Жито ядреная,
Да сожниця!
Поставляйця
У поли копами,
А в лузе стогами,
Поставляйця!
А мы сжали
И поля нажали,
И поставляли
У поле копами,
А у гумне стогами
Поставляли [209, с. 190].

Нельзя не признать, что в такого рода народных песнях новейшая искусственная поэзия может почерпнуть

себе силу, может ими питаться и укрепляться, и примером такого благотворного влияния народных живых песен может служить малорусское стихотворение Я. И. Щеголева «Косари» [217, с. 86].

Верный историко-литературный и сравнительно-литературный взгляд на народную поэзию не допускает наделения одного народа всей полнотой художественного чутья и понимания. У всех народов, не испорченных ложной цивилизацией, есть прекрасные песни. В литовских народных песнях попадаются, например, такие оригинальные перлы поэтического творчества:

Пчелка, лесное насекомое,
Жужжит по рощам,
Жалит в руки, в лицо и дает мед;
Это ее назначение.
Человек, посмотри на пчелу!
Довольно тебе жалить в сердце;
Дай сладкую утеху твоим братьям –
Таково ведь назначение человека [250, с. 19].

Еще более возвышенным и прелестным представляется следующее маленькое стихотворение о громе:

Тихо-тихо гремя,
Идет через море Перун.
Он не портит ни цветов черемухи,
Ни дела пахаря [177, с. 316].

Даже у народов, стоящих на низкой ступени духовного развития, например у финнов, встречаются прелестные, в высокой степени гуманные и художественные песни. Достаточно указать на песни-руны Вейнемейнена в Калевале [70, 185 и сл.]. Предохраняя

от односторонности в суждении об эстетическом достоинстве народной поэзии, сравнительно литературная точка зрения не мешает, однако, признать за многими хлебными песнями – малорусскими и великорусскими – несравненное художественное достоинство.

В жатвенных песнях говорится главным образом о венке и бороде. В песнях о венке или прославляется его красота, или находится обращенная к хозяевам поля просьба об угощении, так что наиболее типичными по величине и содержанию и часто повторяемыми в вариантах жатвенными песнями о венке можно признать следующие:

У той чашейце солодок медок.
Е наш венойко красен,
Як месячайко ясен;
Суть на нем колосойки
З озимой пшеничойки:
Суть на нем гранойки,
Як на небе звездойки.
Выйди, господинойку, до нас,
Купи си венойко у нас!
Не схочете купити –
Пидемо го пропити
До новаго гостинця
За червенойке нивце [41, II, с. 532].

Белорусские и малорусские песни о бороде почти тождественны. В этих песнях обнаруживается насмешка и игривое настроение духа. Так, при завивании бороды поют:

Сядзиць козел на меже,
Дзивуицца бородзе:
Ай чияж гэта борода

Уся дзегцем улита
И бяростой увита?
Змитрокова борода
Уся дзегцем улита...

В малорусских песнях варианты ничтожные: «сидит ворон на коне», «золотом-сріблом обвита», «водой улита» [209, с. 208; 204, 3, с. 227, 228].

Крошечные коровайные песни не представляют ни историко-литературного, ни эстетического интереса. В них много религиозно-мифических элементов, и потому они заслуживают внимания историка культуры и мифолога. Содержание коровайных песен состоит в изображении того, кто и как приготовил коровай, из какого материала и какой хороший он вышел. В белорусской песне «хорошая учиняла, румяная месила»; в червоно-русской песне «голината муку сияла, а рижа росчиняла, а хороша мисыла»; в Мозырском у. «товстая в печь сажала, а зубатая зазирала, а чорнявая, сердечная из печи виймала»; в Черниговской губ. «кучерявый нич мете, а богатый сажает» [82, с. 245; 35, с. 12; 204, 4, с. 237, 238]. Обращаясь к определению материала, из которого готовится коровай, и его достоинства, нельзя не остановиться на замечательной в данном случае образности и меткости поэтической характеристики коровая. «В течение моей сочинительской карьеры, – писал И. С. Тургенев Я. П. Полонскому, – я никогда не отправлялся от идей, а всегда от образов...» [193, с. 154]. Народ должен сказать то же самое. В народной поэзии, как во всякой истинной поэзии, образ стоит на первом месте и часто вся суть песни состоит именно в образе, в картине, в сравнении. Замечательно, что в народной поэзии в постоянные и типичные образы вылиты самые простые

и обыденные понятия, например понятия времени, пространства и качества. Народная поэзия почти не знает слов: «близко», «далеко», «давно», «никогда», «хорошо», «дурно»; она заменяет их поэтическими образами, которые, как готовый драгоценный капитал, находятся всегда под руками и в распоряжении творческого духа народного поэта и в значительной степени облегчают ему процесс создания песни.

Так, в народной поэзии вместо слова «никогда» в знак того, что совершившееся не может возвратиться или повториться, употребляются следующие образные выражения:

Як стане по степу витер повиваты,
Очерет та тырсу по степу розсыпаты [204, 5, с. 880].

Як синий камень на верх изорне,
А павине перо на дно потоне [204, 5, с. 907].

Як поросте у свитлоньці
Трава на помості [204, 5, с. 743].

Кольб уже ты, козаченьку,
Тоди оженився,
Як у млыни на камени
Кукиль уродывся [204, 5, с. 272].

Посей же ты руту круту на сим камени:
Як та рута, як та крута буде сходити,
Тогди ж ты ся, Ивасеньку, будешь женити [41, 1, с. 75].

Возьми, маты, писку жменю,
Посий его на камени:
Ой коли той писок зийде,
Тоди твой сын з вийска прийде [204, 5, с. 942].

Вместо слова «далеко» в смысле отдаленности и малоизвестности или в дополнение к нему обычны следующие образные выражения:

Степ широкий, край далекий –
Милаго не бачу [204, с. 184].

Повив милый кони
До далекаго краю,
До тихаго Дунаю [204, 3, с. 46].

Поидемо у мий край,
Поидемо за Дунай [204, 5, с. 48].

Чого ж мени не легко?
Десь мий милый далеко:
За густыми лозами
Заливається слизами,
За жовтым писочком
Утирається ручничком [204, 5, с. 67].

В некоторых случаях имя числительное придает выражению силу. Так, в одной малорусской песне казак переночевал одну ноченьку с женой пана. Неожиданно явился пан. На вопрос мужа, почему помяты подушки и на постели лежит казак, жена ответила, что конь сломал ему ноги и она его приютила. Пан одарил его деньгами.

Казак вскочил на коня и запел веселую песню:

Ой що ж мени Пан Бог дав!
Сим лит паню обіймав,
И ще за те плату взяв [204, 5, с. 65].

В других песнях:

Запашный василечок три запахи мае [204, 5, с. 485].

Бидная вдова девьят думок мае [204, 5, с. 486].

В коровайных песнях числительная обрисовка предмета весьма обычна. Так, при печении коровая поют:

Ой годи, годи, пшенице,
Сим лит у стози стояты! [204, 5, с. 216]

Сама ж я не знаю,
Што у гетном кароваю:
Сями поль пшениченка,
Сями рек водзиченька [209, с. 317].

Достоинство коровая в песнях определяется еще тем, что в него вошла «водыця с Дунаю» [41, 2, с. 126; 204, 4, с. 244]. В число поэтических характеристик коровайной пшеницы входит еще разговор пшеницы с куколем:

Сварылася пшениченька с куколем на поленьку:
Ой ты, чорный куколеньку,
Не стый ты на поленьку!
Бо тебе за плит вергут,
А з мене коровай плещут [41, 2, с. 638].

В песнях коровай – «красный», «румяный», «высокий», «святой»:

Як день билый,
Як Бог мылый,
Як яснее соненько,
Що свитыть в виконенько [204, 4, с. 234].

В особенности коровой отличается величиной:

Де тыи ковали живуть,
Що золотии сокиры кують,
Ковалю-коваленьку,
Скуй мени сокироньку.
Будемо пич рубати,
Коровай добувати
[201, 4, с. 232].

Колядки и волочебные песни состоят, как известно, преимущественно в прославлении сил и явлений природы. Главную роль в них играет солнце или его символы – орел, сокол, дивный зверь. В колядках земледелие поставляется в зависимость от солнца и дождя.

Так, в галицких колядках:

Ой в лиску, в лиску, а в жовтим писку (т. е. на небе)
Росте деревце тонке, високе,
Тонке, високе, к верху кудряве (т. е. мировое дерево
Израиль).

На тим кудрявци сив сокол сыдыть (т. е. солнце),
Сив сокол сыдыть, далеко видить,
Ой, видить, видить, а в чисто поле,
А в чисто поле, где плужок оре.
Орижь ты, плужку, здрибненька нивку,
Та й поснемо яру пшеницю,
Яру пшеницю, всяку пашныцю;
Та вродит нам ся стебло-серебро;
Женци-молодци, дивки да хлопци.
Та й зажнемо ж мы а в дрибны снопы,
Та й складемо а в густы копы... [41, II, с. 608]

К хозяину приходят в гости солнце, месяц и дождь, и каждый гость похваляется своими услугами. Солнце и месяц освещают горы и долины:

Дробен дожджейко:

Нет як над мене:

Як я перейду три рази на ярь,

Три рази на ярь місяця мая,

Возрадуються жита, пшеници,

Жита, пшеници и все ярныци... [41, 11, с. 9, 11, 19]

Огромное большинство хлебных песен, как стоящих отдельно, так и вошедших в гаевки, заживные, дожиночные, свадебные, колядки и волочебные, состоит в пожелании урожая. Песенные пожелания урожая начинаются накануне Нового года и затем повторяются при разных случаях семейной и хозяйственной жизни до конца года. Так, в Тульской губ. накануне Нового года поют:

Уроди, Боже, всякого жита по закрому,

Что по закрому да по великому,

А и стало бы жита на весь мир крещеный [149, 2, с. 3].

В Костромской губ. при заклинании весны поют:

Весна, весна красная!

Прийди весна с радостью,

С великою милостью:

Уроди лен высокий,

Рожь, овес хороший [209, с. 10].

В словинской весенней песне:

Боже, дай ведра,

Боже, покоти свое колесо

На наши житницы

И на наше поле... [198, с. 153]

В Малороссии на весеннего Егория женщины поют:

Ой, випіймо, родыно,
Щоб нам жито родыло,
И житечко, и овес,
Щоб зібрався рід увесь,
И пшениця, и ячмінь,
Щоб нам житы смачній [204, 3, с. 32].

В пространной волочебной песне, распеваемой в Белоруссии в день Воскресения Христова, между прочим, находится следующее пожелание урожая:

Отчини окно, зерни у гумно,
Отчини другое, зерни у поле,
Да што же у поле рано гомонило?
Гомонило у поле ядрено жито.
Ядрено жито господаря кличе:
«Да ты, господару, отведай мене,
Отведай мене у скородзе,
Отведай в усыпание,
Отведай мене в красованне,
Отведай мене в полованне.
Як пойдём женцов нанимать...
Да уродзи, Боже, ядрено жито,
Ядро з ведро, снопок с пирожок,
А зернышко с орешок,
У поле капами, а у гумне стогами,
Щоб так густо, як на небе звезды,
Ярь и пшеницу и усяку пашныцю» [209, с. 100].

В другой волочебной песне:

Роди, Божа, жито и пшаницу,
Жито, пшаницу, усякую пашницу,

Колосом колосисто, ядром ядристо,
Сноп от снопа на две стопы,
Копа от копы на четыре стопы,
С одного колоса бочка жита,
С другога – другая, с третьяго – третья [14, с. 2].

Во Владимирской губ. при вождении колоска поют:

Пошел колос на ниву,
На белую пшеницу.
Уродися на лето
Рожь с овсом,
С дикушею¹, со пшеницею [11, III, с. 764].

В малорусских колядках:

Дай же ти, Боже, в поле урожай,
В поле урожай, а в гумно звожай,
А в гумне хлибно, в оборе обильно,
В дому весільно, на славу втішно [41, II, с. 37].

Щоб ему, господину, и коровки булы
И неврочливыи, и молочливыи,
И овес – самосій, и ячмень – колосій,
И пшениця – сочевыця,
И горох... [204, 3, с. 266]

В польской колядке:

U tego pana
Biała kamienica:
Urodzi się iżyto
J jara pszenica [198, с. 153].

¹ Дикуша – гречка. – *Примеч. авт.*

Хлеб довольно часто встречается в начале бытовых и семейных песен, в запевах и в сравнениях встречается изредка и в конце песни, в общем выводе, заключении или морализации. Хлебные запевы иногда стоят в неразрывной связи со всем содержанием песни, иногда представляются явлением случайным, приставным и составляют собственно хлебную типичную фразу. В запевах бытовых песен «Из-за горы витер віе – жито половіе» указывает на необходимость труда [например, 204, 5, с. 169]. «Ой час, маты, жито жаты, – колос похилывся», – в песнях обычное выражение пожелания замужества [204, 5, с. 206; 41, I, с. 67]. Такое же значение предполагает запев: «По долу, долу яра пшениця; до пшеници вбита стеженька» [41, II, с. 86, 92]. Запев в белорусской песне: «Говорила и рожь, и пшеница, на нивушке стоя, говорила: я не могу на нивке стояти, колысом махати, только могу у стогах стояти» и проч. [209, с. 216] – представляет собственно дожиночную песню; но такого рода дожиночные песни входят в свадебные, застольные и др. В малорусской песне «Як задумав голубонько диты годоваты» [204, 5, с. 790] аллегорического содержания главная мысль о незаменимости родины выражается в двух последних строках типичным хлебным сравнением:

А на тій же України жито та пшениця,
А на тому та Полисси кукиль та митлиця.

Жито, пшеница, оранье поля входят в народно-поэтические сравнения и употребления в связи с другими предметами внешней природы, причем отвечают общему ходу народно-поэтического творчества, общим народно-поэтическим приемам сравнения и уподобления. В сравнениях и уподоблениях обнаруживаются характерные черты народного мирозерцания. Более всего сравне-

ний, уподоблений и эпитетов вызывают молодые лета, парень, девушка, любовь в разных фазисах ее развития, замужество, радость и горе. Так, о молодых летах:

Як скоро ти красни цвиты одцвитають,
Так скоро молодьи лета пропадають [204, 5, с. 475].

Ой из-за гори, из-за кручи
Орли вылитають, –
Не згадаю я роскоши,
Вже лета минають [204, 5, с. 83].

Парень сравнивается с солнцем, сободем, орлом, соловьем, селезнем, голубем [204, 5, с. 6, 40, 8, 73, 76, 33]; с дубом, хмелем, ромашкой, квитчатым барвинком [204, 5, с. 13, 19, 11, 44, 14]. Парень, сознающий свое одиночество и желающий жениться: «у чистому поли былина» или суховерхая береза [204, 5, с. 209, 27]. Женях – украшенный терем [187, 2, с. 121], облако [74, с. 2], шершень:

Прилетев шершень з стели,
Та впал на постеле –
Де Марусечка спала... [41, I, с. 114]

Девушка – вечерняя звезда, золото, рыбка, цветок, вишня, зеленая верба, тополь, бузина; белизна ее – бузиновый цвет; очи – шелковичные ягоды; половой орган – «хустына, шовком шитая»; «криница край перелазы» [204, 5, с. 54]. Девушка-невеста – золотое перо, молодая кукушка [41, II, с. 100, 104], куница [225, с. 69], самка павлина, розмарин, сиреневая ветка, пчела, шелковинка на катушке или шелковинка, плавающая по морю [74, с. 26, 33, 37, 38, 39].

Возникновение любви – появление цветов: «Ой на гори, ненько, зацвило синенько, – ништо мене так не любить, як той Коваленко» [204, 5, с. 111], развитие леса, склонение калины над водой, хождение по роще, повевание ветра, копанье колодца [204, 5, с. 115, 18, 58, 83, 79, 153]. Символическое выражение любви в песнях малорусских определяется иногда весьма характерно: сближением двух предметов, стоящих в природе или в домашнем быте в тесной зависимости один от другого. Например:

Плыве човен воды повен,
Плыве и весельце:
Чи так мене верно любишь,
Як я тебе, серце? [41, III, 299; 204, 5, с. 22].

Ой у поли озерце,
Там плавало видерце:
Соснови клепки, дубове денце –
Не цураймося, серце! [204, 5, с. 169, 129, 256].

Сопилочка с калиночки –
Ясенове денце –
Ой хто ж мене та не любить,
Рожен ему в серце [204, 5, с. 10].

Козак спит; девушка его будит, чтобы турки не убили его, не украли его коня – песенный образ любви [204, 5, с. 19]. Будит, потому что любит. Другой часто встречающийся песенный образ любви и желания выйти замуж – стлание постели [204, 5, с. 23, 44 и др.].

Приглашение девушки-невесты начать общую, супружескую жизнь выражается стихом:

Ой ты, дивчино славнаго роду,
Возьми хвартушок, ходим до саду,

Нарвем яблук, нарвем грушок,
Нарвем грушок повен хвартушок [204, 5, с. 75].

Потеря девушкой невинности выражается в народной поэзии разнообразно:

Ишов козак ярлом,
Яром долиною,
Зацвів козак рожом,
Дивка калыною.
Козак ожинився,
Дивка зосталася [204, 5, с. 85].

Полюбила Гриця чорнобривця,
А я в батька та гуляла,
А в батька нічого не робила,
Тільки по садочку походила,
Волосский оришок посадила... [204, 5, с. 904]

Колодезю мій глибокій – коли б я не впала, –
Полюбила прейдисвита – тепер я пропала.
Ростут, ростут опенечки край дорожечки;
Покидає парень дівку через ворожечки [204, 5, с. 262].

Стала слава, стала слава,
Стали й поговори
Да на тую дивчиньку
Що чорній брови.
Ой зацвіла маковочка
Зачала бринити –
Йде козак от дівчини
Починає дниты [204, 5, с. 53].

Ой держала, розум мала
Та упустила в воду [204, 5, с. 52].

Ой як я встрачу коника вороного,
Ой то ты встратышь віночка рутяного [204, 5, с. 35].

Зацвіла калинонька в лузи [204, 5, с. 63 и др.].

Кроме того, встречаются другие символические выражения потери невинности: девица дает казаку напиться воды, ночует с милым в саду; парень часто лазит через плетень, ломает калину. Впрочем, ломание калины часто означает связь со вдовой [204, 5, с. 85, 822].

Женитьба и замужество – переход через реку, срубание дерева; согласная супружеская жизнь – рыба с водою; несогласная – «іден чобіт на обцасі, а другій на корку» или «пишли наши марно лита, як місяц кругом свита» [204, 5, с. 52, 494, 146, 1067, 1093].

Людской говор и сплетничество – кресание кремня, шум водяной мельницы, черная туча, стругание дерева, звон [204, 5, с. 547, 74, 144, 145, 225, 201].

Радость, довольство и богатство – восходящее солнце, блеск чешуи щуки на солнце, вишневый сад с травой по колени, поповский сенокос и дьяконский колодец [204, 5, с. 1049, 1051, 13, 26].

Горе и плач – схиление травы, дым, усыхание дерева, черные буквы на белой бумаге, пыль по дороге, наступление орды, высыхание воды, колеблемая степным ветром трава, потеря соловьем голоса, восхождение на гору, помутившаяся вода, стрекотание сороки, крик лебедя, течение речки струями [204, 3, с. 235, 124; 204; 5, с. 622, 1028, 1005, 968; 135, 74, 23, 270, 940, 187]. Любопытной в историко-литературном отношении чертой горести представляются следующие символические выражения:

Да журба мене вбыла;

Да сама менша у степу птыця,
Да й та мене была [204, 5, с. 23].

Или:

Та журба ж мене изсушила, та журба ж мене
извьялила,
Що найменьша в степу птыця та й та мене была
[204, 5, с. 447].

В «Слове о полку Игореве» Гзак говорит Кончаку:

Аще его опутаеве красною девицею,
Ни нама будеть сокольца,
Ни нама красны девице,
То почнуть наю птицы быти в поле половецком
[168, с. 12].

Хлебные сравнения, уподобления и характеристики встречаются в приложении к разным проявлениям жизни: любви, замужеству, житейской роскоши и т. п. Так, неудачная, т. е. лишенная взаимности, любовь выражается следующим образом:

И гору я ральцю,
Посію я пшеньцю:
Не вродыла мни пшеньця,
Но кокиль и метлыця [204, 5, с. 168].

Цель оранки и засева пшеницы выражается в другой песне:

Выорала новыцю,
Посіяла пшеньцю,

Шоб нам пшениця родыла,
Щоб нас парубки любили [204, 5, с. 130].

В галицких коломыйках:

Та я жита не сеяла, само жито сходять:
Я любка не чаровала, сам до мене ходять [41, II, с. 763].

Гей, зацвела пшениченька на зерно, на колос:
Ой давно вже я не чула миленького голос [41, II, с. 767].

Наклонение пшеницы – поклон милого, а зерно ее –
его личное присутствие:

На полю пшениченька через межу похиляється,
Чую я через люды, шо мий мылий поклоняється.
Що мени по пшеници – в ний зеренця нема,
Що ж мени на поклони, коли его самого нема
[204, 5, с. 4].

Пшеница отцвела – девушка разлюбила. Так, в ко-
ломыйке:

Гей, ярая пшениченька
То ся отъярила, –
Солодка мя соколина
То ся отдалила [41, II, с. 402].

Стоящее на корне жито наводит на мысль о браке.
Так, в прелестной малорусской купальской песне:

Ой чіе жито під горою стояло,
Иванкове жито під горою стояло.
Під горою зелененько по місяцю відденько,
Молода Марычко ходы жито жаты!

Як я тебе возьму жито жаты научу.

Під горою зелененько, по місяцю видненько, серденько
[204, 3, с. 202].

Посіяно, поорано, та нікому жаты,

Питається сын у матери, которую браты [204, 5, с. 496].

В одной галицкой коломыйке заключение брака поставлено в зависимость от сбора пшеницы. В чешской народной песне:

Malo psenic, malo žit, malo žit,

Nesmime se o ž ženit, o ženit;

Ječmeny jsou zefeny,

Musime bejt bez ženy [229, 4, с. 274].

Быть в замужестве – жать жито, а потому во сне увидеть жито или пшеницу по противоположности в толковании сновидений означает вдовство.

Первая жена – своевременно вспаханное поле; вторая жена – поздняя пахота:

Лучши раля раная

Чим тая поздная,

А на ранним пшаница,

А на поздним мятлица.

Лучши первая жона,

А чим тая другая:

С первой жонкой дзяцей мець,

А с другой разогнаць [209, с. 144].

Строгий муж может, однако, изменить характер жены, что значит в стихотворении:

Чорна гречка, белы крупы:
Не впадайся, девча, в руки!
Як у руки упадешся,
То по слюбе не скаешся [41, III, с. 162].

Подобного рода мысль, хотя без указания на ломку характера, мысль, ограничивающаяся преимущественно переходом девушки в положение замужней женщины, выражена в следующих хлебных сравнениях в галицкой коломыйке:

Ой так чини, як я чиню,
А з девчины господиню,
А из теста паляныцю,
А з девчины молодыцю [41, II, с. 400].

<...>

Пшеница – символ роскоши и ласки. Так, в галицкой коломыйке:

Ой на горе росте сосна – пшениця не буде:
Вже у чужой мамуненьки роскошу не буде [41, II, с. 790].

В галицкой песне:

Ой поехав Ивасенько на полованье,
Да диставив Настуненьку як малеванье,
Казав ей годоваты пшеничным хлебом... [41,1, с. 74]

В малорусских и в белорусских песнях обычно сравнение хлебных копен со звездами (так их много), желтых пшеничных колосьев – с рыжими волосами парубка, равно как обычно прославление хорошей жницы и указание на тяжелый и горький хлеб в заму-

жестве за стариком вдовцом [41, II, с. 391, 133; 204, 5, с. 464; 209, с. 209 и др.].

Глава VI

Религиозно-мифическое значение обрядового хлеба. — Культ солнца. — Белун — покровитель земледелия. — Житные духи. — Хлеб как предмет жертвоприношения солнцу, земле, домовому духу, водяным и растительным духам. — Хлеб как символ небесных светил. — Предметы, получившие освящение по своей близости к хлебу: квашня, борона и пр. — Соль

Отличительной особенностью древнего народного мирозерцания представляется олицетворение и обоготворение сил и явлений внешней природы с перенесением на них свойств и особенностей нравственной природы человека, его характера, семейного и домашнего быта. У славян в обоготворенной внешней природе на первом месте стояло солнце. Земледельческому праславянскому народу естественно было прийти к убеждению: “Alles keimet in der Sonne zu der Bauern Lust und Wonne” («Солнце дает свет и теплоту»). С восходом солнца вся природа пробуждается от ночного сна. Весенние лучи солнца побеждают суровую зиму и, по словам Ф. И. Тютчева, ведут с собой «тихих, теплых майских дней румяный, светлый хоровод». Движения земного шара и окружающей его атмосферы, проявления органической жизни на земле, экономический и даже социальный строй народов зависят от высокого повелителя планетной системы — солнца. Вильгельм Гершель¹ полагал, что цена

¹ Гершель (Herschel) Вильгельм (1738–1822) — немецкий астроном.

пшеницы зависит от числа солнечных пятен. По мнению Гена, саранча появляется во время минимума пятен, продолжает показываться до максимума и затем пропадает на несколько лет. Ученые астрономы и физики объясняют изменения наружного характера полярных стран, внезапные колебания магнитной иглы, появление северного сияния, смерчей и тифонов электрическими воздействиями солнца, солнечными бурями. Во всяком случае, наукой установлен факт громадного влияния солнца на проявления земной жизни. Древний человек по доводам жизни ощущал и признавал это влияние. При полной зависимости хлебопашества от положения солнца культ солнца, понятно, должен был иметь первенствующее значение в жизни земледельческих народов. В песнях и поговорках, в обрядах и поверьях славянских народов солнце является со значением божества милосердного, благого, приносящего счастье в дом, в который оно заглядывает. Солнце праведное, солнце красное, солнце божье – таковы его эпитеты. В заговорах солнце молят об исцелении болезней, о покровительстве и помощи в разных случаях. Его величают в песнях богом, просят его посветить из рая. Документальные свидетельства поклонения древних русских солнцу как богу находятся в Ипатьевской летописи¹, в «Одном слове» Кирилла Туровского², в апокрифе «Хождение Богородицы по мукам»³, в разных поучениях духовных лиц.

Наименование бога-солнца, или солнечного бога, в различных славянских странах звучало различно.

¹ Ипатьевская летопись – летописный свод, дошедший в списке XV в., принадлежавшем Костромскому Ипатьевскому монастырю. Открыт Н. М. Карамзиным.

² Кирилл Туровский (1130–1182) – святитель, русский церковный деятель и писатель, автор «слов» и «поучений».

³ «Хождение Богородицы по мукам» – переводной апокриф XII–XIII вв.

Весьма загадочные фактические данные славянской мифологии требуют от исследователя большой осторожности при определении солнечных божеств. Вряд ли можно признать полезным для науки размножение божеств на основании шатких и подозрительных филологических сближений и сопоставлений собственных имен, перечисляемых древними писателями, богов и богинь и еще более подозрительных в научном отношении ссылок на географические словари. Плохой почвой для возведения грандиозного здания мифологии представляются так же народные песни. Тут легко впасть в заблуждение, приняв замысловатый поэтический оборот, бытовое сравнение или житейский символ за обрывок давно минувшей религиозно-мифической старины. Главными – быть может, единственными – наименованиями солнечного бога были Дажьбог, Божич, Белбог или Белун, Ярило, Ладо. Да и эти наименования, в сущности, загадочны, и некоторые из них, например Белун, Ярило, Ладо, могли быть простыми эпитетами при слове Дажьбог или при другом личном имени солнечного бога, ныне затерянном. Что касается таких наименований, как Припекало, Авсень, Купало, малорусская песенная Ганна, то тут или ровно нет ничего мифологического, или, как в Овсене и Купале, скрывается указание на праздник с обрядовым рассыпанием овса или с обрядовым купаньем.

«К святилищам, – говорит г. Фаминцын, – в известные дни года и при известных обстоятельствах как общественной, так и частной жизни стекались толпы народа для совершения жертвоприношений и прочих богослужебных обрядов. Здесь, в таинственной чаще леса или под сению величественного дуба, у источника, на берегу реки или озера, у пылающих костров или жертвенников, которыми служили холмы и скалы, или

насыпи городищ, или перед чудовищными, фантастически раскрашенными, нередко многолицыми и многоголовыми истуканами, вооруженными копьями, мечами или палицами, или, наконец, в преддверии храмов, в которых стояли или восседали идолы, окруженные священными предметами (знаменами, щитами, копьями, рогами и пр.) и драгоценными сокровищами, народ воздавал божествам своим хвалу и благодарение, испрашивал у них всяких благ, умиловлял и вопрошал их, исполняя религиозные, обрядовые песни и пляски, предаваясь шумным игрищам, пирам и попойкам. Общественное богослужение совершалось в известные праздничные, т. е. наиболее знаменательные в пастушеской и земледельческой жизни народа, дни, в честь того или другого божества, покровителя стад и полей, плодородия, представителя той или другой стихийной силы; кроме того, в известных, выходящих из ряда случаев народной жизни, например перед выступлением в поход или по возвращении из похода, при появлении в стране тяжких болезней или иных невзгод (падежа скота, засухи и т. п.), – с целью отстранения этих невзгод» [198, с. 39]. Некоторые события семейной жизни, в особенности свадьба, привлекали общее внимание, теряли частный характер и делались предметом торжественного общественного празднования и общественного богослужения. Частное семейное дело, делаясь общественным делом, вызывало проявление главного культа – культа солнца; если же оно оставалось исключительно частным семейным делом, то, можно думать, большею частью или даже исключительно в древности вызывало поклонение домашнему очагу как ближайшему и в домашней жизни главному выразителю и представителю божественной стихии огня. Как бы то ни было, без религиозного освящения дела или предмета трудно

было обойтись, т. к. религиозные верования проникали народную жизнь насквозь и неразрывно переплетались с малейшими ее проявлениями.

С распространением Христианства среди славян произошло двоеверие, выразившееся более всего в смешении языческих богов с христианскими святыми и в перенесении на Спасителя, Богородицу и святых религиозно-общественных функций языческих богов. Древним слоем народных песен представляется тот весьма небольшой разряд песен, где солнце и святые выступают вместе и действуют сообща. Замечательным образчиком таких песен служит следующая белорусская песня, записанная в Принеманской местности:

Сонейко, сонейко, Ян с Петром ходзяць,
Сонейко, сонейко, да по межам ходзяць,
Сонейко, сонейко, да жито глядзяць.
Сонейко, сонейко, да идучы гаворили,
Сонейко, сонейко, усе жито доброе... [209, с. 153]

В большей части религиозно-мифических песен вместо солнца выступают Бог, Богородица, св. Петр, Юрий, Николай и Илья.

Так, в галицкой свадебной песне:

До нас, Боженьку, до нас!
А в нас теперь гаразд;
И ты, Божая Маты,
Вступай же нам до хаты! [40, 2, с. 102]

В белорусских жатвенных песнях:

Ходзил Бог по полю –
Поцерыл корону... [209, с. 213]

Будзим, сестры, жита жаць,
А у жици Бога искаць.
Нашли Бога за барилочкой,
За красной гарелочкой [209, с. 177].

В малорусской колядке Бог обещает «вродити сто кип жита» [204, 3, с. 385]. В великорусской подблюдной песне:

Иисус Христос у ворот стоит.
Он с хлебом, с солью,
Со скатертью, со скатинкою,
С животинкою... [210, 1, с. 374]

В свадебных песнях «сам Бог коровой месит, Богородица светит, а ангелы воду носят» [209, с. 340]. В галицких колядках «в чистым поли ходыть Господь по тих риленьках» или «сам милый Господь волики гонит», а «Божа Маты істоньки носыть» или «насыня косыть» [41, II, с. 15, 16, 17, 39].

Ко времени жатвы подходит праздник пророка Ильи, поэтому в народных песнях Илья чаще всего является заменой древнего бога – покровителя земледелия. В белорусской купальской песне Бог раскладывает огонь и зовет всех святых к себе; «только нету Илли с Пятром; пошов Илля коло жита». В волочечной песне:

Идзець – брядзець святы Илля,
Святы Илля с чистаго поля,
Уросився, умочився – мокрошенек...

Богородица спрашивает, где он был, и Илья отвечает:

По межам ходзив, жито родзив,
Жито, пшаницу, усякую пшаницу.

Святы Илля – старая жнея;
Яна жала, не уважала,
Што раз зажнецъ,
То сноп звязнецъ [209, с. 84, 85, 86, 90, 152; 210, с. 390].

В малорусской щедровке:

Шов Илья
На Василья,
В его пужечка
Житяночка.
Куды ею махнетъ, –
Там жито ростеть.
Зароды, Боже,
Жито, пшеницю,
А в полі ядром,
А в дворі добром... [204, 3, с. 452]

Изредка встречается св. Николай или Иоанн (Ян). Св. Георгий или Юрий – собственно святой пастухов; в земледельческих песнях он встречается редко, но все-таки встречается и притом с таким наименованием, которое подает повод искать в славянской мифологии какого-то Рая. В песнях Юрий как весенний святой отмыкает землю, выпускает росу или взамен пророка Ильи ходит по полям и «хліб – жито родыть» [134, с. 433]. В некоторых песнях встречаются выражения: «Ходзи, Раек, ко мне во двор», «а прошу, Раю, к себе у хату», «ко мне, Добро, у мое гумно», «ходзи, Спорыш, ко мне на двор». Рай, Раек – сокращенное имя Юрия через форму Урай, которая встречается в малорусских песнях. Так, в одной волинской песне отпирание неба приписывается Ураю:

Та Урай матку клыче:
Та подай, матко, ключи
Одимкнуты небо... [204, 3, с. 30]

Под песенным Раем – Ураем – Юрием, Яном, Богом скрывается древний бог плодородия, быть может, Белбог или Белун. По белорусскому поверью, Белун присутствует на нивах во время жатвы и помогает жницам успешно жать. Он иногда является беднякам в жите с сумою денег на носу. Заметив бедняка, Белун манит его к себе рукою; потом, если бедняк не решается подойти, он сам подходит к нему и просит его утереть ему, Белуну, нос. Если бедняк послушается и утрет ему нос, то из сумы посыплются деньги и Белун исчезнет [53, с. 7–8]. Поверье, что есть житные духи, существует среди германцев, литовцев и славян. Славяне дают им названия: полевой дед, полевик, гречуха, жицень. Когда поселяне начинают жать или косить хлеб, полевик бежит от взмахов серпа и косы и прячется в тех колосьях, которые еще остаются на корню; вместе с последнесрезанными колосьями он попадает в руки жнеца и в последнем – дожиночном снопе приносится на гумно или в дом землевладельца. Вот почему дожиночный сноп наряжают куклою и ставят на почетном месте под образами. В Германии “*erntpuppe*” помещается или в переднем углу, или на кровле и сохраняется в течение года, до нового “*erntpuppe*”, из нового жита.

Большую частью кукла эта сберегается только до времени посева; тогда ее обмолачивают и добытыми из нее зернами осеменяют поля – с целью, чтобы житный дух, заключенный в последнем снопе, мог возродиться и заявить свою плодотворную силу в новых всходах. Дожиночный сноп одевают в мужские или женские наряды; в первом случае его называют: немцы – “*roggenmann*”, “*erntemann*”, “*grossvater*”; славяне – «дед», “*dziad*”, “*dedek*”; во втором случае немцы называют его “*kornmutter*”, “*erntemutter*”, “*roggenalte*”, “*grossmutter*”, а славяне – «баба», «житна баба». По литовскому пове-

рю, последний удар, наносимый серпом во время жатвы или цепом во время молотьбы, падает на житную бабу, и тот, кто его наносит, называется убийцею [11, III, с. 771–772]. В связи с верованием в житных духов был обычай завивать бороду в конце жатвы ржи из последних, нарочно оставляемых недожатыми колосьев; оставляют несколько стеблей наилучшего жита, кругом все выполят, потом возьмут стебли в руку, надломают, закрутят их вместе с краюшкой хлеба и с солью и сверху еще пристукнут рукою к земле, чтобы «борода» держалась крепко. Завивание бороды совершается во многих местах Великой, Белой и Малой России, в Германии, в Швеции и других странах. Бороду завивают с целью, по крайней мере, в древности завивали с сознательной целью – дать последнее убежище житному духу, прогнанному из своей обширной территории. Бастиан¹ в статье “Der Baum in vergleich. Ethnologie” в пятом томе “Zeitschrift für Volkspsychologie und Sprachwissenschaft” Штейнталя и Лазаруса указал на соблюдаемое в Ост-Индии обыкновение при культивировании лесных пространств оставлять пару пней для демонов, лишившихся доселешних своих обиталищ, причем мир духов сосредоточивается на более тесном пространстве [209, с. 176, 510–511].

В пастушеский период народной жизни жертвоприношение богам состояло исключительно из животных. С возникновением и развитием земледелия в жертву стали приносить хлебы разной величины и формы; но все-таки по архаичности народной жизни животные жертвы долгое время преобладали, играли главную роль в богослужении, первенствовали над хлебом, и самое жертвоприношение хлеба первона-

¹ Бастиан (Bastian) Адольф (1826–1905) – немецкий этнограф и путешественник.

чально только дополняло или иногда заменяло жертвоприношение животных. Постепенность переходов жертвоприношения животных в жертвоприношение хлеба, обусловленного развитием земледельческой культуры, выразилась в обрядовом употреблении хлеба тем, что хлебу придавались формы животных. Подобного рода замены встречаются у разных народов. Поучительный пример того, каким образом возникает этот род замены, представляют обряды древней Мексики. На древних годовых праздниках в честь богов вод и гор в храмах совершались настоящие человеческие жертвоприношения; в домах же народа происходили в это самое время ясные по смыслу, но невинные по существу подражания тому же кровавому обряду. С этой целью изготовлялись из теста изображения жертв, которым сначала воздавалось поклонение, а потом в подражание истинному обряду вскрывали грудь, вынимали из нее сердце, отрубали голову, а члены разделяли на куски и поедали. В классических религиях Греции и Рима желание сохранить священные обряды предшествующих – более варварских и кровавых – эпох выразилось компромиссами вроде, например, того, что вместо человеческих жертв приносились медные статуи, вместо животных – символические фигуры из теста или из воска. У браманов¹ замена живых жертв моделями жертвенных животных, приготовленными из муки и масла, также была обычна. К этой категории обычаев относится приношение больным человеком в храм моделей своих пораженных членов с целью умиловления божеств или как благодарственное жертвоприношение после излечения [196, 2, с. 442–444].

Обыкновенно это встречалось в Египте, Греции, Германии и ныне еще встречается в Индии и в России.

¹ Имеются в виду брахманы.

В одних случаях хлебная замена животного жертвоприношения произошла с целью избежать лишения жизни; в других – в большинстве случаев – из экономических побуждений.

Люди бедные, которые не в состоянии были принести богам в жертву быка, корову, барана, козла или свинью, приносили сделанное из теста изображение того или другого из этих животных. Таково происхождение встречающегося до сих пор у разных народов обыкновения готовить из теста изображения быков, овец, свиней если не в полном виде, то отчасти, например вылепливать рога или копыта. В Болгарии к баднему вечеру пекут пироги с изображением домашних животных [78, с. 3]; 11 марта здесь готовят *боговицу* – круглый хлеб, как коровай, но без углубления в середине. На боговице сверху налепливают из теста лошадок, овечек, рога, хвосты и т. п. Боговицу крошат в миску с вином и потом ее едят, выкрикивая на здоровье скота: «му-у-у, му-у-у», «бе-е-е-бе», «иха-ха-ха» [73, с. 193]. В Костромской губ. на Семик пекут *козули*. В некоторых местах Малороссии, в губерниях Вологодской и Архангельской на Рождество Христово готовят из пшеничного теста различные изображения животных, украшают ими столы и окна, рассылают их знакомым [187, 7, с. 37, 38]. Подобного рода обыкновение встречается у народов германских. Так, на германском севере на Иольском празднике в честь Фрейра убивали большого вепря в присутствии короля; над ним клялись подданные в ненарушимой верности королю, положив на кабана руки; затем следовали жертвоприношение и пиршество. Ныне на святках в Скандинавии убивают свиней и пекут пироги в виде свиней [170, 2, с. 17–18].

Языческое обыкновение делать хлебы в виде животных получило христианскую окраску. Так, 6 марта

в день Герасима Грачевника пекут хлебы в виде грачей [187, 6, с. 19]; 9 марта в день Сорока Мучеников пекут 40 жаворонков, т. е. хлебов в форме птичек [187, 6, с. 20; 183, с. 9], или 40 хлебных шариков [209, с. 496]; в Болгарии 9 марта каждая семья печет *кравайци*; число короваев должно соответствовать числу детей в доме; на короваях этих, пока они не посажены в печку, делают дырочки ветками бузины, а когда испекутся – обмазывают медом [78, 7]. Римское духовенство накануне Рождества Христова рассылает тонкие из теста листки разных цветов с вытиснутыми на них изображениями, относящимися к празднику [170, 2, с. 26].

У древних славян корова составляла, по-видимому, главный предмет богатства и пропитания. Несомненно, по данным языка и по обрядам, что животное это некогда, быть может, в арийской древности пользовалось большим уважением. Можно допустить, что корова у ариев была священным животным – наподобие египетского быка Аписа, что ей воздавали божеские почести, и не только ее приносили в жертву, но, быть может, и ей приносили жертву, что могло совершаться одновременно. Слабые черты жертвоприношения корове сохранились в народных обрядах. Так, в Виленской губ. крестьяне в день св. Агафии (3 апреля) освящают в церкви хлеб, натканый кусками соли, и потом вешают этот хлеб на рога коров [18, с. 20]. Время дня древний арий определял по времени, когда скот идет на пастбище, на водопой, возвращается в село. От наименования коровы заимствовал он названия для некоторых растений и птиц и даже для определения пространства. Богатство определялось числом голов рогатого скота. Войны обыкновенно возникали потому, что одно родовое колено захватывало скот другого колена. Подарить корову – значило оказать особенную почесть и внимание. На свадьбах

корова имела важное значение: ее посылали в подарок молодому, закалывали в жертву богам, на шкуре жертвенного животного усаживали молодых. Когда умирал человек, убивали корову как средство для пропитания умершего в загробной жизни или как жертвоприношение богу смерти. Наивное воображение пастушеского народа усматривало присутствие коровы даже в небесных пространствах: в весенних и летних облаках видели небесных коров, которые своим молоком (дождем) питают землю; сама земля представлялась коровой, и даже в звездах усматривали небесные стада, предводимые быком – месяцем. Подобного рода воззрения на внешнюю природу сохранились донныне в сказках, поверьях, поговорках. В них есть нечто поэтическое, художественное. В. А. Жуковский воспользовался древним представлением звезд стадом, месяца – пастухом и создал прелестное стихотворение «На пажити необозримой».

Выдающаяся роль, которую у всех славян, в особенности у южных и восточных, играет коровай в обрядовом употреблении хлеба, объясняется тем, что коровай заменил жертвоприношение коровы. Ясные доказательства такой замены заключаются в названии и в форме коровай.

Существуют несколько объяснений слова «коровай». Можно оставить в стороне мнение Терещенко о происхождении славянского коровай от римского “*far*”, “*libum farreum*”. «Коровай» и “*far*” возникли самостоятельно, быть может, из одного источника, существовали совершенно независимо друг от друга, и славянский коровай представляет гораздо более архаический и знаменательный остаток древнего мирозерцания и быта, чем римский “*libum farreum*”.

Г-н Ящуржинский слово «коровай» производит от слова «краять», «кроить» [225, 85]. Пикте название

«коровай» возводит ко временам арийским. В санскрите “*уракаrika*” – «род пирога» (из “*уракага*” – приготовление); лит. “*karaiszis*” – пирог, хлеб. Во всех этих словах Пикте усматривает корень “*kr – facere*” [253, 2, с. 313], так что «коровай» получает значение простого хлеба. Может быть, однако, сделано одно предположение, основательность которого подтверждается важным религиозно-бытовым значением коровы в древности. Если отбросить окончание *ай*, то получится «коров-», «крав-». Названия хлеба «коровай» и животного «корова» отождествляются, как и следовало ожидать, от жертвенного хлеба, заменившего жертвоприношение коровы. В народных обрядах и песнях до сих пор сохранились намеки на замену короваем коровы. Так, коровой в Болгарии и Белоруссии иногда снабжают рожками из теста. В песнях коровой часто называется рогатым. «А рогат я богат!» [209, с. 340, 341]. Болгарская богамица, представляющая лишь другое наименование коровая, имеет форму длинной булки-витушки с рожками на конце.

В песнях народных находится много доказательств религиозно-мифического значения коровая, его таинственной связи со светилами небесными – солнцем, месяцем и звездами, его сверхъестественных свойств. Приготовление и употребление коровая носят разные наименования: *коровай бгаты* [204, 4, с. 215, 216, 218], *збаты* [204, 4, с. 224], *гибаты* [204, 4, с. 225], *молить, вить, печь, гафтовать*. Наименование «бгаты коровой», как и «молить коровой», весьма характерно; само слово «бгаты», по-видимому, происходит от слова «Бог» и означает «подносить коровой Богу» или «боготворить коровой». Что слову «бгаты» можно придавать такого рода значение, можно указать на применение его исключительно к короваю в торжественном случае обря-

дового употребления коровая и можно сослаться еще на название болгарского обрядового хлеба боговицей. В песнях коровой окружен золотом и серебром: у него золотой обруч, сажают его на золоте и серебре в золотую печь [204, 4, с. 227, 230, 235, 244]. Печь, окна, лавки обнаруживают при этом большую радость, пляшут [204, 4, с. 220, 221 и др.]. Радость эта обуславливается тем, что коровой «від пана Бога и від добрых людей», что его смесили Бог и святые, что он из рая; потому он «красный», «святый» [204, 4, с. 231, 234, 224, 216, 245 и др.]. Объяснением коровяйного рая могут служить те песни малорусские, где говорит коровой:

Ой бувал же я та на чистесеньким полю,
Ой видал же я місяц над зорою [41, II, с. 642; 184, 245].

Так как коровой бывает на небе, вблизи месяца, и потом оказывается в печи, то естественно признать за ним способность самостоятельного движения. В песнях действительно «короваево тисто летило через мисто, через все село текло» [204, 4, с. 243; 40, 2, 116].

Вийся, короваю,
Еще вышший вид гаю,
Як душейка по раю,
А рибойка по Дунаю [204, 4, с. 247].

Прокопий (VI в.) и Ибн Фадлан (X в.) говорят о жертвоприношении славянами хлеба [112, с. 99, 101]. Арабский писатель X века Ибн Доста говорит, что славяне «во время жатвы берут просяные зерна в ковше, поднимают их к небу и говорят: Господи, ты, который снабжал нас (до сих пор) пищей, снабди и теперь ею нас в изобилии». Саксон Грамматик сообщает, что ар-

конские славяне подносили пирог идолу Святовита. «Жрец, спрятавшись за огромным пирогом, спрашивал у народа: видит ли он его, жреца? Когда руяне говорили, что видят, то он высказывал желание, чтобы год был столь плодороден, чтобы его за пирогом совсем не было видно. Верили, что этот обряд способствует не только благосостоянию народа, но и обилию следующей жатвы» [198, с. 40, 49]. Почти тождественный обряд существует ныне в Малороссии и в Болгарии. Накануне Нового года вечером хозяин садится за стол; перед ним кладут кучу пирогов и кнышей. Зовут детей, которые спрашивают, входя в хату: «А де ж наш батько?» – «А хиба вы мене не бачите?» – отвечает отец из-за кучи пирогов. – «Ни, не бачимо, тату!» – «Дай же, Боже, щоб завше не бачили», т. е. чтобы всегда было такое изобилие хлеба, как в этот вечер [204, 3, с. 438]. В «Слове Христолюбца» говорится: «И тако покладають им, т. е. языческим богам, требы и коровай им ломают... моленое то брашно дадут и едят».

В современном обрядовом употреблении хлеба наиболее характерными остатками жертвоприношения солнцу представляются следующие обряды: в Македонии в день *летника* (1 марта)¹ девушки и парни встают рано и выходят на двор увидеть какую-нибудь птичку, взяв предварительно в руки целый хлеб, чистое старое серебро и золото. Вышедши на двор, они несколько времени с зажмуренными глазами держат в руках эти предметы [73, с. 188]. В Верхней Силезии девушки к Сobotке (24 июня)² пекут пирожки, называемые “*słonczeṭa*”, и выходят с ними на заре в поле; положив их на чистом белом платке, пляшут вокруг, припевают “*graj, słonczeṭe, graj, tutaj są twoi słonczeṭa*” и потом,

¹ Летник – день встречи весны в Македонии.

² Сobotка – день летнего солнцеворота в Силезии.

встретя солнце и поклонившись ему, делятся пирожками так, чтобы подарить ими всех близких своих [181, с. 40]. Великорусские поселянки встречают весну с пирогом, который кладут на землю [160, 2, с. 22].

Жертвоприношение хлеба, естественно, сопровождалось разными молитвами и священнодействиями, сохранившимися отчасти до сих пор в заговорах, песнях и обрядах, преимущественно свадебных. Наиболее характерным и своеобразным остатком внешней или обрядовой стороны жертвоприношения хлеба солнцу служит поднятие хлеба вверх. На великорусских мирских братчинах оставшиеся после обеда хлебные крохи бросают в воздух, по современному объяснению, чтобы нечистые духи не портили ни деревьев, ни полей [187, 5, с. 150]. В Костромской губ. над головой именинника разламывают хлеб [56, с. 25]. В России (в Олонецкой губ.) [79, с. 113], в Италии (в Абруццах) [202, с. 645] и в других странах над головой невесты разламывают хлеб. В Болгарии медник разламывают над головой жениха, делят по маленьким кусочкам и раздают всем присутствующим [203, с. 79]. В Черногории «старый сват», ломая свадебный хлеб над головою, просит Бога, чтобы у молодых хорошо родился хлеб и плодились овцы [148, с. 171]. В Молдавии на голову жениха надевают калач, который тотчас при громких восклицаниях разрывают товарищи жениха [129, с. 222]. Во многих местах славянского мира на свадьбах хлеб кладут на голову свахе, свату, жениху или невесте и относят в опочивальню молодых.

Любопытной чертой жертвоприношения хлеба солнцу представляется сохранившийся в Буковине обычай, что невеста при отъезде в дом мужа смотрит на восток через отверстие калача, крестится при этом и затем – расширение обряда – смотрит через отверстие ка-

лача на запад, юг и север [96, с. 498]. В Полтавской губ. молодая после венчания смотрит на молодого через *дывень* – хлеб, имеющий вид бублика [6, с. 246].

В галицкой свадебной песне:

Подывыся, Мирусенько, кризь калач
До своего молодаго и зобачь!

Вошедши в хату, жених становится перед столом против невесты, которая смотрит на него из-за калача [41, II, с. 109].

В жертву земле приносили, по-видимому, преимущественно кашу, иногда – хлеб. Замечательным остатком жертвоприношения земле представляется соблюдаемое в некоторых местах Малороссии обыкновение, что девушки в первую неделю Великого поста варят кашу с маком и на короткое время закапывают ее в землю [204, 3, с. 12]. В Великороссии на Рождество Христово хозяин влезает в печь, отодвигает волоковое оконце, выбрасывает за окно три ложки кутьи и говорит: «Мороз, кутью ешь, а пшеницы не трогай!» [187, 7, с. 49]; обряд, первоначально, быть может, выражавший жертвоприношение земле. В Болгарии 9 марта в каждом доме пекут круглый хлеб, который называется *кравайче*. Дети берут по одному *кравайче* и идут на гору; они пускают хлеб катиться вниз, и где он остановится – там вырезают ямку в земле, а потом и в хлебе; кусочек хлеба кладут в землю, а землю из выкопанной ямки – в хлеб. Земля эта употребляется для лекарства, и на месте, где похоронен хлеб, думают, вырастет лекарственная трава [73, с. 192]. В этом замечательном обряде чрезвычайно ясно и наглядно сказалась мысль о бракосочетании солнца и земли в весеннее время. В Украине при основании нового поселка обходят плугом

определенное пространство земли и под борозду земли зарывают горшки с хлебным зерном [251, I, с. 156].

У славян видное место занимает верование в могущественных дев судьбы, плетущих нить человеческой жизни, – в *рожениц* или *судичек*. Они охраняют ребенка во чреве матери, помогают ему при родах появиться на свет, прядут ему жизненную нить. В «Вопрощании Кирика» говорится о принесении в жертву роду и роженицам хлеба, сыра и меду. В Чехии при рождении ребенка ставят на стол хлеб и соль для судичек [182, 2, с. 104, 107].

Хлеб приносили в жертву воде. В некоторых местностях Болгарии девушки в Вербное воскресенье собираются к реке и бросают в нее куски хлеба, после чего следуют песни, игры и угощение [203, с. 35]. В старинных русских стихотворениях, собранных Киршею Даниловым, Садко приносит реке благодарственную жертву хлебом:

Отрезал хлеба великой сукрой,
А и солью насолил, его в Волгу опустил,
А спасибо тебе, матушка, Волга река! [47, с. 266]

Сохранилось значительное число обрядовых остатков древнего жертвоприношения хлеба домашнему очагу, или домовому. В Галиции невеста бросает в печь два небольших хлеба перед тем, как сажать в нее короваи [35, с. 13]. В Витебской губ. молодая, входя в дом мужа, бросает в печь вязку баранок [165, с. 88], в Гродненской губ. она кладет на припечке булку [92, с. 80]. В Архангельской губ. свадебный тысяцкий опороченный горшок каши после свадьбы бросает на печь [62, № 14, с. 102]. В печь бросают кусочек теста, или на печи разламывают пирог, или только бьют пирог о порог, сидя на печи. Подроб-

ностями жертвоприношения домовому представляются хождение вокруг печи, прикосновение к печи, колупание печи, поклоны в сторону печки, целование печи.

В белорусской купальской песне:

Ходили детушки богу помолиться,
Стоуб обнимали,
Печь целовали,
Перяд сапухой крыжом ляжали [14, с. 29].

Жертвоприношение хлеба духам предков или усопшим встречается довольно редко и проявляется однообразно. Во время поминок оставшиеся после обеда хлебные крохи бросают под стол, чтобы их съели души умерших; выставляют на Рождество Христово блины за окошко на двор на покорм душам; кладут на могилы хлеб.

Древний человек рассматривал предметы растительного царства как живые, способные к самостоятельной деятельности личности. Деревья имеют свое тело и свои органы чувств. Раненные, они плачут, страдают, истекают кровью. Кора – их кожа; зеленая листва – их одежда; шум листьев – говор. Рост человека и рост дерева поставлялись во взаимное отношение и зависимость. Дерево представлялось обиталищем духа; лес – местом жительства многих духовных или полудуховных существ, тесно связанных с природой дерева. Древесные духи могли действовать в известном смысле на человека, например вредить или содействовать ему в охоте за зверями, заводить его в глушь, обманывая зрение и слух. Оттого дерево играло довольно значительную роль в древних религиозных обрядах, верованиях, гаданиях и приметах. На деревья вешали хлеб, что служило проявлением жертвы [255, с. 13], или обмазывали их тестом [204, 3, с. 4].

Обрядовый, преимущественно свадебный обрядовый хлеб в древности имел не только жертвенное, но и символическое значение, притом двоякое. Во-первых, свадебный хлеб служил символом небесного семейства: солнца, месяца и звезд; во-вторых, он служил символом молодых – жениха и невесты. В свадебном хлебе иногда заключается мысль о браке солнца и месяца, или солнца и земли, причем самому хлебу придается или форма солнца, или форма месяца, и намек на их небесное значение дается во всем ходе их приготовления, в распределении хлебов в печи, в раздаче их потом молодым и гостям. Во многих местах Малой и Белой России коровой знаменует собой все небесное семейство: солнце – мужа, луна – жену и звезды – их детей. В углубление, сделанное в коровае, вделывают приготовленные из теста изображения солнца и луны [204, 3, с. 229, 672]. В Полтавской губ. дывень сажают в печь так, чтобы он находился между лежнями (хлебы меньшей величины, чем дывень), и вокруг него ставят калачи (маленькие булочки) [143]. Подобное расположение соблюдается при положении свадебных хлебов на столе.

Значительное число хлебных обрядов представляет символику жениха и невесты посредством хлеба. Так, в Тульской губ. мать невесты на девичнике ставит на стол два круглых пирога, знаменующих жениха и невесту [210, с. 418]. В Костромской губ. на другой день после свадьбы подают круглый пирог *шшуле* с разными фигурами из теста (птицы, елки и пр.) и изображениями жениха и невесты [56, с. 26]. В Минской губ. к девоснубам (девичнику) готовят калачи – небольшие, в 2-3 фунта хлебы. Одну из сырых еще булок называют именем жениха. Если во время печения калачей Иван или Степан потрескается, счастье жениха непрочное [92, с. 19]. По-видимому, в связи с хлебной символизацией жениха

находится поверье, что невеста, отведавшая коровай до свадьбы, не будет любима мужем [187, 2, с. 133].

Религиозно-обрядовый хлеб придал большее или меньшее освящение тем предметам, которые стоят к нему в известной близости, именно: гумну, снопу, квашне и вику (крышка от квашни), плугу, бороне, решету, ситу, соломе. Ребенка проводят на току в Светлое Воскресенье, чтобы он начал скорее ходить [114, с. 218]. Зимой в житнице сидит «дедко», или житный дух [11, III, с. 773]. На свадьбах танцуют на току; молодых укладывают спать на гумне (в клуне, в пуньке); после свадьбы женщин угощают на гумне [209, с. 288; 212а, 16]. Сноп играет большую роль при дожинках, на свадьбах, в гаданиях. Квашня, или дежа, служит иногда в песнях и загадках символом солнца, например: «За лисом, за трилисом золотая дига сходить» [251, 11, 269]. Вокруг дежи обводят молодых, танцуют коровайницы, гадают на квашне, причем квашня знаменует собой замужество [187, 7, с. 268]. При гаданиях девушки в Казанской губ. надевают квашню на голову, и если прямо при этом выходят из двора на улицу через открытые ворота, значит, выйдут замуж [125, с. 100]. В Малороссии на свадьбах на Рождество иногда кладут плуг на стол. В Малороссии на свадьбах готовят хлеб в виде бороны [132, с. 370]; здесь существует поверье, что из-за осинового бороны в Великий четверг можно увидеть ведьму [204, 3, с. 13]. На решете гадают [187, 7, с. 258]; в Тульской губ. кусок от решета кладут невесте в правый сапог, чтобы ее кто не околдовал [172, № 12]; в Сербии невеста бросает сито на крышу дома, сваты ловят сито и рвут в куски [120, с. 135]. Соломой устилают дом у поляков накануне Рождества Христова, у сербов – накануне Нового года, во многих местах Великой и Малой России – на новоселье и на свадьбах. У древних индусов и

в современной Германии и России молодую сажают на солому [184, с. 185]. В Малой России 24 декабря перевязывают деревья «соломенным перевеслом», чтобы они хорошо родили [204, 3, с. 262], устилают стол на Рождество, гадают по соломинкам.

В обрядовом употреблении хлеба соль имеет значение, так сказать, дополнительное. В азиатских ветвях индоевропейских языков, по-видимому, недостает соответствующего названия для соли в европейском смысле, поэтому возникло мнение, что индоевропейцы научились употреблению этого минерала во время своего переселения. Когда европейцы поднялись из предполагаемой первобытной страны, те из них, которые пошли на запад, должны были встретить естественные соляные россыпи в окрестностях Аральского озера, потом морей Черного, Адриатического и Средиземного [37, 321, примеч. 2]. Ознакомившись с солью, ею стали очень дорожить. Возникали даже кровопролитные войны за соляные источники. В славянстве по богатству соли важное место заняла Галиция, откуда соль шла в Киевскую обл. В древнейшем своем виде обрядовое употребление соли совершалось при жертвоприношении животных; последних посыпали солью, чтобы они пришлись богам по вкусу. Так, у древних евреев жертвенных животных посыпали солью. Платон называет соль веществом, «любимым богами». Как предмет жертвоприношения соль получила значение предохранительного средства от чародейства. Соль в дальнейшем историческом развитии значения ее обрядового употребления неразрывно соединилась с хлебом во всех случаях его употребления, когда хлеб выражает богатство. Так, молодых благословляют хлебом и солью; на новоселье присылают хлеб и соль; отправляющемуся в далекий путь дают хлеб и соль. В Великой и

Малой России гость, застающий хозяев дома за обедом, говорит: «Хлеб-соль вам», «Хлиб та силь», что служит пожеланием богатства.

Глава VII

Юридическое и бытовое значение хлеба. — Хлеб как внешний знак уполномочения и брачного договора. — Хлеб как выражение пожелания благополучия и богатства. — Хлеб — плата за труд. — Хлеб как угощение и пища

Хлеб служит знаком уполномочения. Так, в Великой, Малой и Белой России свата или сваху в дом невесты отправляют с хлебом в руках. В России, Болгарии и Чехии с хлебом в руках приглашают гостей на свадьбу [17, с. 25; 187, 2, с. 167, 289; 251, I, с. 175; 28, с. 31].

Хлеб служит знаком заключенного договора или соглашения. Так, при заключении важной сделки меняются хлебами. В Ярославской губ. во время рукобитья сват соединяет руки отца невесты и отца жениха, три раза переводит пирог через их руки, потом переламывает его пополам и одну половину дает отцу невесты, а другую — отцу жениха [218, с. 20]. В великорусской песне невеста просит своих родителей:

Не бейте вы полу о полу,
Не хлопайте вы пирог о пирог,
Не давайте вы меня, горькую,
На чужую, дальнюю сторонушку [160, 3, с. 160].

Хлеб на свадьбах служит символом брачного союза и внешней формой его юридического скрепления. Так, в

некоторых местах Великой России жених и невеста на свадьбе кладут руки на один хлеб [124, с. 20]. У словаков жених и невеста на сговоре подают друг другу руки через хлеб. В Саратовской губ. и у поляков жених и невеста съедают вместе один хлеб [187, 2, с. 357; 239, с. 75].

<...>

У чехов и словаков после сговора дают жениху большой хлеб, одна половина которого остается у жениха, другая идет невесте. Обе половины разрезают на столько частей, сколько ждут гостей, и по куску посылают в дом тех, которых приглашают на свадьбу; получившие хлеб платят за него немного денег. В Болгарии свадебные мединики пекут в доме жениха и в доме невесты из одной и той же закваски [28, с. 31; 18, 2, с. 24; 64, с. 170].

Хлеб иногда символизирует участие общины, мира – народа в частном деле. Так, в Галиции собирается в дом отца жениха вся родня его во время печения корова. В Великой и Малой России когда коровой сажают в печь, то за лопату держатся все присутствующие в доме. На свадьбе короваем угощают всех родных [41, II, с. 639; 187, 2, с. 612; 204, 3, с. 380].

На родинах, крестинах, новоселье, именинах, свадьбе хлеб часто служит выражением благополучия и богатства. Чуть не каждый шаг жениха и невесты на свадьбах сопряжен с обрядовым употреблением хлеба, с предварительным расчетом наделить молодых, хотя бы символическим образом, обильным урожаем хлеба, что так необходимо для крестьянского семейного благополучия.

Хлеб часто служит подарком или платой за труд. Так, священнику после свадьбы, крестин, иногда после жатвы дают хлеб. Хлеб приносят также родильнице или дарят его повивальной бабке. В старинное время хлеб приносили учителям. У Квитки-Основьяненка «судящие» получают от бедной крестьянки взятку бубликами.

Наконец, хлеб является простым угощением, независимо от его религиозно-мифического и юридического обрядового употребления. В таком значении «ржица-матушка», «ржица-кормилица» – источник веселья, семейной и общественной радости, почета и ласки.

А я ржи напашу, да во скирды складу,
Во скирды сложу, домой выволочу,
Домой выволочу, да дома вымолочу.
Драни надеру, да пива наварю,
Пива наварю, да мужичков напою,
Станут мужички меня покликивати:
Молодой Микулушка Селянинович!

РАЗДЕЛ 2

ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ МАЛОРОССОВ И ВЕЛИКОРОССОВ

Исторический очерк попыток католиков ввести в Южную и Западную Россию григорианский календарь

Религиозно-церковное применение юлианского календаря. — Пасхальные таблицы. — Компуты. — Недовольство старым календарем на православном Востоке и католическом Западе. — Исправления календаря папой Григорием XIII. — Причины враждебного отношения православных народов, в особенности южнорусского, к новому календарю. — Константинопольский собор 1583 года. — Недовольство католиков новым календарем. — Лятос. Львовские беспорядки 1583 года. — Суликовский и Геден Балабан. — Грамоты Стефана Батория 1584, 1585 и 1586 годов. — «Ключ Царства Небесного» Смотрицкого. — «Книжица» Суражского. — Стефан Зизаний и Жебровский. — Защита старого календаря Христофором Филалетом. — Лев Мамонич. — Упадок православной полемики о календаре в XVII в. Причины этого упадка. — Заметки и статьи православных в защиту старого календаря в XVII веке. — Отношение к старому кален-

дарю Потя и Терлецкого. — Сочинения католиков Вуйна, Гродзицкого и др. в защиту нового календаря. — “Sowita wita”, “Rostowa” Скупинского. — Касьян Сакович. Его “Kalendarz stary”. — “Apoloigia” Яна Брожека. — “Kalendarz prawdziwy” Яна Дубовича. “Ierarchia” Дубовича. — “Herby” Рутки. — Общая характеристика отношений католических полемистов к православным. — Научная высота полемистов о календаре. — Прекращение полемики о календаре в Южной России. — Преследование календаря Дунчевского в 1738 г. — Возобновление полемики о календаре в последнее время в Галиции. — “Polityka perwow” А. З. — Защита старого календаря Ст. Качалой в «Деле». — «Нови хмары» и «Што нам чинити?» — передовые статьи редакции «Дела». — Заключение

В IV столетии на Первом Никейском Соборе было определено время празднования Пасхи по юлианскому календарю, и с того времени к научной астрономической части календаря тесно присоединилась часть религиозная и церковно-бытовая. Народные массы обращали внимание на календарь и дорожили им преимущественно с точки зрения определения времени праздников, и прежде всего — Пасхи. Многие христианские писатели, преимущественно александрийцы, занимались пасхальными вычислениями. Древнейшие опыты этого рода относятся к концу IV и началу V столетий. Большой известностью в древности пользовались пасхальные таблицы Дионисия Малого (ск. 556) и Беды Почтенного (ск. 735)¹. Составление пасхальных таблиц было любимым занятием древних русских грамотных людей. Уже в XII веке Кирик написал «Учение, имже ве-

¹ Сухомлинов М. И. О древней русской летописи как памятнике литературном. — СПб., 1856. — С. 25.

дати человеку числа всех лет», где изложено учение об индикте, о високосных годах и т. п. В Западной Европе пасхальные таблицы, заключавшие в себе определение времени Пасхи и подвижных праздников вообще, назывались в XIV–XVI веках компутами¹. <...>

Астрономические вычисления указывают на неточность солнечного года по старому юлианскому календарю. Ежегодно получается излишек в 11 минут и $13 \frac{9}{10}$ секунды, что в 128 лет составляет день. Неточность эта давно уже была усмотрена как в православной Византии, так и на католическом Западе, и в первой чуть ли не ранее, чем на втором. Матвей Властарь, ученый иеромонах греческой Церкви, живший в первой половине XIV столетия, уже указал на недостатки юлианского календаря, именно на то, что, по вычислению Властаря, солнечный год имеет не 365 дней с четвертью, а на пять минут менее². Подобного рода замечание сделал и другой старинный византийский писатель Никифо Григора³. Запад настойчивее стремился к исправлению старого календаря. На Константинопольском и Базельском Соборах сделаны были заявления о необходимости исправить старый календарь. Новый календарь введен был в 1582 г., по распоряжению папы Григория XIII, на основании вычислений, сделанных ученым калабрийцем, врачом и астрономом Алоизиусом Лилио. Так как нужно было прибавить десять дней, то папа повелел день утверждения нового календаря 5 октября считать 15-м, через что весеннее равноденствие на этот год возвращалось на 21 марта, как было на Никейском Соборе, опре-

¹ В XVIII в. в Малороссии компутами назывались списки служащих в полках козаков.

² Православный собеседник. – 1859. – № 164. – Ч. II.

³ *Арсений*, архимандрит. Летопись церковных событий и гражданских, поясняющих церковные, от Рождества Христова. – СПб, 1899. – С. 617.

делившем время празднования Пасхи. Таким образом, новый календарь был делом науки, хотевшей, однако, согласоваться с церковным уставом. Вводимый властью Рима, он становился некоторым подспорьем латинской пропаганды. Поэтому первоначально он принят только в Италии и других католических странах, но долго не был принимаем в странах протестантских¹.

Православные решительно отстояли старый календарь. Главной причиной их нерасположения к новому календарю было стремление католиков навязать вместе с новым календарем папизм и назойливое его предложение, переходившее иногда в положительный гнет и гонительство. На греческом Востоке противодействовали более теоретически, точнее, высказываясь против нового календаря, спокойно сохраняли старый, т. к. тут не оказалось таких общественных элементов, которые поставляли бы своею задачей провести его насильно в обиходную практическую жизнь. Иначе стояло дело в Юго-Западной Руси. Здесь на стороне нового календаря сразу оказалось много сторонников среди могущественного землевладельческого класса, частью совсем польского по происхождению, частью из ополячившихся русских. Здесь уже энергично работали иезуиты, пропагандируя папизм и разжигая вероисповедную вражду между католиками и православными. Оттого пропаганда нового календаря в Южной Руси быстро оформилась в тяжелую форму притеснения и гонительства. При таком положении дел отстаивание старого календаря высоко ценилось православными, и тот, кто становился в ряды его защитников или кто претерпевал из-за него гонения и мученичества, приобретал народное благорасположение и признательность. Молва о таком за-

¹ *Малышевский И. И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви. – Киев, 1872. – С. 237.

щитнике шла из рода в род, и с личностью его связывались благочестивые религиозные сказания. Одно из таких религиозных сказаний вошло в «Записки» Петра Могилы. «В пределе Перемыском, – говорится здесь, – благородный некто, именем Еразм Герборт, в пост пред Рождеством Христовым, колико дней перед своим латинским Христорождественским праздником, советом своих иерей латинских и слуг, той же веры сущих (младсый), вся иерея православныя с протопопом их, числом яко дванадесять, от всех сел своих (богат бо бяше) собра и повеле им по новораствленному их календарю латинскому вкупе с ними Рождество праздновати и мясаясти. Они же абие вси отрекошась не творити се и паче смерть нежели пост разорети и Богоносными отцы преданный календарь изменяти изволети господину своему обещахась. Он же, разгневаясь, обезчести их и, ругаясь православной вере безбожно, в темницу затворити повели. Они ж, плачуще и стеньяще... советом православнаго своего епископа тогда сущаго Михаила Копыстенскаго, еже не соизволяти прещению господина их, но пострадати с людьми Божиими, нежели сласти временней, с иноверными сообщившись, вечную гибель себе снискати изволити, вси единодушно в темнице глас и руце к Богу... воздвигоша, моляшесь да не оставит веру святую православную в смех и поругание мерзкому отступнику, но вскоре да отомстит озлобление их. Молящим же им и к Богу вопиющим... в той час напрасно он Герборт разболись и... зле испроверже злую свою душу»¹.

Кроме гонительства как главной причины нерасположения православных к новому календарю был еще другой крупный повод к неудовольствию православных на новый календарь, вытекавший из уставов Пра-

¹ Архив Юго-Западной России. В 34 т. Ч. I. Т. 7. – Киев, 1859–1911. – С. 104.

вославленной Церкви. Держась определения Никейского Собора, православные никогда не празднуют Пасху ни вместе с евреями, ни ранее их, но всегда позднее их, по крайней мере на один день, как требует седьмое апостольское правило. Западные же христиане при астрономической точности своего календаря не могли избежать нарушения этого правила и часто впадают в ту и в другую погрешность¹.

Вдобавок нужно заметить, что старый календарь находится в тесной связи с церковными обрядами, и православные тем более им дорожат, что более, чем западные христиане, придерживаются постов и церковных обрядов. По справедливому замечанию сербского митрополита Стефана Стратимировича в докладе 1814 г. австрийскому императору о старом календаре, «римокатолические людие своєю религии попечение обрядов и обычаев своих сохранение наипаче клиру, а сей папе простирающе, меньше такожде пекутся, меньше о своих обычаях непоколебимостях устрашени суть, еже вся сия у греческаго закона людей совсем иначе имеются»².

Весь православный мир был взволнован появлением григорианского календаря, тем более что католики, в особенности иезуиты, немедленно приступили к его пропаганде среди православных народов. Уже в 1583 г. папа Григорий XIII отправил двух агентов в Константинополь к патриарху Иеремии с подарками и с предложением принять новый календарь. Иеремия дружелюбно принял папских послов и не порицал нового календаря, с которым имел в виду ознакомиться ближе и затем надлежало выждать, как отнесутся к нему православные в Греции и России. К Иеремии обратились

¹ Православный собеседник. – 1859. – № 163. – Ч. II.

² Чтения в Московском обществе истории и древностей Российских. Кн. 2. – 1864. – С. 217.

с вопросами о новом календаре из Венеции тамошний православный епископ Гавриил Север и ефоры православного братства св. Георгия, из Южной Руси – князь Константин Острожский, из разных мест Греции, наконец, и армяне. Требовались ответы и папе, и всем вопрошавшим. В ноябре 1583 г. состоялся Собор, на котором присутствовал и патриарх Александрийский Сильвестр. 20 ноября состоялось определение о новом календаре. Он признан новым опытом нововведений, какие обывла самовластно устанавливать Римская церковь; признана неправильность и в старом счислении, но также и в новом, пред которым старое отличается большей твердостью и, главное, сохраняется каноническое установление Никейского Собора о времени празднования Пасхи, что невозможно при новом календаре. В этом смысле даны ответные послания папе, в Россию, Венецию, армянам, сообщено и по всей Греции¹.

Григорианский календарь вызвал неудовольствие даже в странах католических, между прочим, в Польше. Не работай здесь ловкие и пронырливые иезуиты, противодействие новому календарю приняло бы довольно обширные размеры. В некоторых местах опасались народного волнения. К каким мерам прибегали иезуиты, чтобы ввести в Польше новый календарь, показывает печальная судьба польского ученого Лятоса. Южнорусские полемисты XVI и XVII веков с уважением упоминают его имя. Ян Лятос был доктор медицины и астрономии в краковской академии, человек с обширными знаниями и прямым независимым характером. Уже его могучий внешний вид показывал, что природа щедро наделила его своими дарами. По словам иезуитов, Лятос был полный, красивый, ширебородый мужчина, с большой физической силой <...>. Лятос

¹ *Малышевский И. И.* – Указ. соч. – С. 239.

представил в краковскую академию возражения против нового календаря еще до его утверждения папой. Несмотря на то, что Лятос пользовался уже славой отличного астронома, академия не приняла его возражений будто бы по причине их спутанности, в действительности по соображениям религиозно-церковного характера <...> как сознаются сами католические писатели¹. Лятос отправил свое возражение на новый календарь в Рим, где также на него не обратили внимания. Настойчивый Лятос продолжал противодействовать новому календарю на том основании, что он не согласован с постановлениями Никейского Собора. Краковская академия в 1582 г. внесла в городские книги заявление о своем несогласии с Лятосом, а в 1601 г. Лятос удален был из академии, по настоянию краковского епископа Мацейовского. Заслуживает внимания замечание Мацейовского, что «русский посполитый люд», опираясь на доводы Лятоса, будет порицать одобренный Римской церковью календарь. К этому-то русскому люду и удалился Лятос после потери места в академии. Он нашел убежище у князя Константина Острожского в г. Остроге и здесь издал против нового календаря «Минуции», где доказывал, что исправители календаря не приняли во внимание несколько минут и потому исключили из старого календаря десять дней вместо семи. Иезуиты упрекали Лятоса, что он играет в руку православным <...>. Жебровский, ученик виленских иезуитов, возражая на «Минуции» Лятоса, жаловался, что Лятос в изданных в 1598 г. «Минуциях» жестоко напал на новый календарь и что его «Минуциями» пользуются противники нового календаря на Руси, в Литве и даже в Москве². Долгое время Лятос был предметом злобного

¹ *Wiszniewski*. *Historia literat. polskiej*. T. VII. – P. 369.

² *Ibid.* – P. 371. U. 248.

издевательства и насмешек религиозных фанатиков и человеконенавистных иезуитов. Так, против него была пущена сатира “Dworskie Minucye nowe Sowizrzalowe”. Кроме Жебровского против Лятоса писал в 1604 г. плоцкий иезуит Альберт Росцишевский, причем называет его козым доктором и оканчивает свое полемическое сочинение грубой белорусской пословицей: «Собака бреше, князь едзе, а календарь календарем будзе»¹.

Если уже в чисто польских католических землях введение нового календаря встречено было населением с неудовольствием, то в православной Руси к нему отнеслись с тем большим негодованием, что уже в 1583 г. здесь применены были католиками насильственные меры для введения его в бытовую жизнь. В этом году львовский бурмистр получил от Стефана Батория предписание ввести в действие новый календарь. Львовский католический архиепископ Суликовский под влиянием иезуитов открыл гонение на последователей старого календаря. По его приказанию брат его Войтех в сопровождении крылошан и вооруженных слуг в навечерие Рождества Христова по старому календарю ходил по церквам и монастырям, выгонял из них молящийся народ, изгонял священников из алтаря, прекращал насильно богослужение, замыкал и опечатывал церкви. Это грубое насилие взволновало львовских жителей. Они сорвали печати². Православный епископ Гедеон Балабан вошел в соглашение с Суликовским с целью оградить православных от насилий со стороны католиков. В то же время была подана православными жалоба королю. В латино-униатском сочинении “Sowita wina” находится свидетельство, что соглашение Балабана с Суликовским расположи-

¹ Ibid. – P. 374. U. 258.

² Дело. – Львов. – 1883. – 26.

ло короля к благосклонному отношению к православным относительно календаря¹. Несомненно также, что Стефан Баторий, предоставляя православным право на сохранение старого календаря, руководствовался соображениями государственной пользы. Он хорошо видел, что могущественный князь К. К. Острожский, а за ним и весь русский народ решительно восстали против григорианского календаря, и как умный государственный деятель, с широкими планами покорения турок, нашел неудобным раздражать своих православных подданных дальнейшими насильственными мерами по введению нового календаря.

Мировая запись и грамоты Стефана Батория вошли целиком в «Апокрисис» (1597 г.) Христофора Филалета. Мировое соглашение между Суликовским и Балабаном состоялось, как говорится в самой записи, при посредстве канцлера литовского княжества и виленского каштеляна Евстафия Воловича, киевского воеводы князя Константина Острожского, белзского воеводы Станислава Жолкевского и минского воеводы Ивана Глебовича. Эти влиятельные имена, в особенности имя князя Константина Острожского, объясняют как появление самой мировой записи, так и заключающиеся в ней извинения Суликовского: «Хотя и произошло было некоторое смятение и запрещение праздновать св<ятые> дни от архиепискупа львовского и его капитулы, которые, желая, чтобы народ греческой веры праздновал св<ятые> дни по новому календарю, запечатывали церкви и другие производили смятения, но поелику эти оскорбления сделаны более случайно, нежели с намерением, то подобные раздоры и смятения с обеих сторон прекращены и прекращаются зараз на вечные времена... Впредь же обе стороны условливаются никогда не делать никаких

¹ Sowita wina // Архив Юго-Западной России. Ч. I. Т. 7. – С. 467.

препятствий как в праздновании праздников, так и в отправлении обрядов богослужения и звона, равно и в делах власти и в доходах...»¹

Никто так сильно не злоупотреблял словом «вечный мир», как злоупотребляли поляки в старинное время. И во внешних своих отношениях к восточному соседу – Москве, и во внутренних делах, по отношению к православным украинцам, сплошь и рядом давались обещания вечного мира, вечной згоды, вечного равноправия, и не успевало высохнуть чернило на договорах, как следовало самое грубое нарушение договора. «Вечные времена» мирового соглашения католиков и православных 1585 года оказались очень кратковременными, и Стефан Баторий несколько лет подряд старался укрепить их. Сохранились три грамоты Батория, ограждавшие православных от насильственного введения нового календаря.

Первая грамота дана была в Гродно 21 января 1584 г. Здесь король торжественно заявляет, что он вовсе не имел намерения, отдавая приказание о введении нового календаря, запрещать обряды и праздники Греческой церкви, либо что другое, относящееся к богослужению. Поэтому вольно каждому отправлять свое богослужение и веру и праздновать святые дни без укоризны, убытка и грабежей. Король повелевает воеводам, каштелянам, маршалкам, старостам, войтам, бурмистрам, всем вообще должностным лицам не препятствовать православным в праздновании праздников по старому календарю и заботиться о сохранении мира и согласия. «По силе законов и присяги нашей, – говорит Баторий, – мы обязаны одинаково охранять спокойствие всех подданных наших».

¹ Апокрисис Х. Филалета в переводе на современный русский язык с предисловием, приложениями и примечаниями. – Киев, 1869. – С. 44, 466.

Вторая грамота, данная в Неполоничах (вблизи Кракова) 18 мая 1585 г., в самых энергических выражениях устанавливает свободное отправление праздников православными по старому календарю. Ссылаясь на соглашение Суликовского с Балабаном, король говорит: «Мы вознамерились дать, позволить и утвердить людям греческой веры полную власть и свободу спокойно употреблять и содержать в княжестве нашем все уставы и обряды греческого богослужения, по порядку и расписанию старого календаря отправлять и все прочие обряды и благочестивые действия, также строить церкви своего благочестия, госпитали или богадельни и школы как каменные, так и деревянные и все прочее иметь и содержать по принятым у них способам и добрым обычаям, которые дозволены и утверждены привилегиями от наших предков. Это мы и даем, позволяем и утверждаем...»

Добрые намерения короля разбивались об интриги иезуитов и своеволие шляхты. Через год с небольшим, 8 сентября 1586 г., король нашел нужным еще раз подтвердить права православных на сохранение православной веры и старого календаря, которые, очевидно, подвергались гонительству, несмотря на обилие сильных глаголов в королевской грамоте 1585 г. Указывая на изданные охранительные грамоты 1584 и 1585 гг., король предписывает должностным лицам г. Вильны и других городов «не делать православным никаких затруднений и препятствий в праздновании по древнему закону и обычаю их праздников, особенно Рождества Христова, Крещения, Обрезания, Светлого Воскресения, Вознесения Господня, Сошествия Святого Духа, Пресвятыя Троицы, преблагословенной Девы Марии и других праздников апостольских и не позывать и не отдавать их в эти дни в ратушу к суду войтов-

скому, бурмистровскому, радецкому, лавничему, гайному, выложному и потребному и к присяге их в эти святые дни не приводить»¹.

Далее мы не встречаем охранительных королевских грамот относительно старого календаря, что обусловлено различными обстоятельствами. Одним из ближайших преемников Стефана Батория был Сигизмунд III – человек в религиозном отношении нетерпимый и гонительный. Возникновение и развитие в Южной Руси унии подавало католикам надежду на успешное введение нового календаря, и охранение старого календаря административным путем представлялось неудобным. Эта надежда имела к тому же под собой фактическую основу. Первые по времени униатские полемисты действительно защищали новый календарь, хотя униаты вообще остались при старом календаре.

С 1586 г. начинается оживленная полемика между католиками и православными по поводу календаря. В конце XVI и в XVII столетий, точнее до 50-х годов XVII столетия, появилось много полемических сочинений по этому поводу, причем по части аргументов силы доказательств православные не уступали своим противникам, особенно в конце XVI столетия, к какому времени относятся лучшие сочинения православных в защиту старого календаря. Все существенно важное было высказано православными, и когда в нынешнем уже столетии в 60-х годах возобновилась в России полемика между протестантами и православными о календаре и затем в текущем десятилетии при возникновении в Галиции споров о календаре между католиками и униатами, старинная полемика по этому поводу оказалась гораздо более сильной и более содержательной, и не только Стефан Качала в Галиции, но и покойный

¹ Апокрисис Х. Филалета... – С. 45–49, 468–472.

О. М. Бодянский в Москве, писавшие в защиту старого календаря, с пользой для себя и для дела могли бы воспользоваться православными полемистами конца XVI века – Смотрицким, Суражским и Бронским.

Первым по времени талантливым и сильным защитником старого календаря является Герасим Данилович Смотрицкий – отец знаменитого впоследствии Мелетия Смотрицкого, автор бойкого полемического сочинения «Ключ царства небесного», в который вошел трактат «Календарь римский новый». До последнего времени эта книга принадлежала к числу величайших библиографических редкостей и известия о ней были очень скудны¹. В прошлом 1887 г. «Ключ» был издан в ч. 1 т. VII «Архива Юго-Западной России», с. 232–266. По содержанию, изложению и языку это – один из самых крупных и ценных южнорусских литературных памятников конца XVI столетия. «Ключ» вышел во Львове в 1587 г. Оставляя в стороне любопытные в историко-бытовом отношении предисловия автора с обращением к князю А. К. Острожскому и русским народам, находящиеся в начале книги, и несколько замечаний его о различиях между Православием и католицизмом, помещенных в конце книги, мы остановимся на главной ее части – средней, посвященной обличениям нового календаря. Смотрицкого прежде всего возмущало дерзкое отношение папства к старому календарю: «Дом теж законный, на седми столпах мощных оных святых соборов вселенских укрунтованный и вечно убудованный, (папа) перебегши недель четыре наперед, ободрал, порубал, поламал и розметал, мало ся кого в том радил, все давное погамовал и огонь Духа Святаго до конца погасил... Месяцы иначе покрестил,

¹ Каратаев И. П. Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами. Т. I. – СПб., 1883. – С. 236.

христианскую пасху с жидовскою далеко отменил и opak посадил» (с. 253). Католики «не тылько дни и свята праздника господским и нарочитых святых угодников Божиих отменили на земли, але и на небе лунного бегу дорочного, дванадесятим месяцам имена, от начала света ведле времен и часов им данные, поотменяли, подобно у римскую веру их покрестили, хотяче и тых под послушенство папы своего привести, абы и они без воли его ничего справоваты не смели, февраль назвали мартом, а март – кветнем. Бачитмися, и май у них зменит своего имене скуток, так и все дванадесят мусятя менити; что ж делать, коли то их папе вольно чинити; только тое на него яко бы полихо, же имя отменити можеть, але прироженья и skutку свыше поданаго трудно. Зимна в тепло, снегу в дождь преминити то не римского Бога сила и справа, хотя бы и все кардиналы собрал, до того не помогут ничего» (с. 264).

Смотрицкий не останавливается на том, была ли надобность в исправлении старого календаря и в чем состоят его недостатки или достоинства сравнительно с новым календарем. Вместо этого он в сильных выражениях говорит о той массе практических житейских неудобств, которые были вызваны появлением григорианского календаря. По словам Смотрицкого, «с которого то поправления яко видим заправды мало што доброе деется, только великий и дивный розрух стался по всем праве свете. Не только у действиях законных церковных, але и во всех справах и поступках светских, и великая васнь (ссора, злоба) и ненависть межи людьми с того поправления всчалася, тягнуче за собою много трудностей и утрат безпотребных невинне».

«Первое. Человек бедный, убогий, который от працы рук своих и в поте лица мусит ясти хлеб свой и с тоеяж працы и поту мусит досыть чинити и давати

пану, што ему роскажуть, звykl был от предков своих отдавати, што належало Богу и што належало пану, тепер уж в тое жадным способам гаразд потрафити не может. Пан ему кажет у дни святыя Богу ку чти и хвале ведле звычайу церковнаго давнаго належачие робыты. Боится и Бога, боится и пана, мусит большого опустити, а меньшему служити, бо о оном слышает, же есть долготерпелив и многомилостив, а сего ведает, же есть короткотерпелив и троха милостив. Если не его тело поведут, то волове певне. Панское теж свято прийдет, рад бы бедный убожество свою роботою подпомог, боится пана, мусит лишити, а часом за тыми бедами но только панского нового свята не памятает, але и своего старого забывает, в чем и Богу и пану неправ бывает, а себе пак редко або николи. Зверху нендза (нужда) доедает, а внутр сумнене грызет. Чого иным способом ратоваты не могучи, мусит нареканием, вздыханием и слезами часто беду свою нагорожаты и не ведати, если в таковой своей роскоши и оного календарного поправителя часом з лиха но проклинает...

Второе. Так теж в местах затвористых (т. е. городах), наших на свое новыя свята зброн (из брам?) не пушцают, в роботах заказуют, забирают и сажают. Они теж, як християне правоверные будучи повинни свята свои церковныя давныя обходити и святити мусять, в чем не малые забавы (т. е. промедления), трудности и утраты в своих справах и господарствах домовых и полных (т. е. полевых) и дорогах гостинных (т. е. в торговле), невинне мусят относити (т. е. переносить) и тые не мают, за што оногож благословиты.

Третье. Так теж в ярмарках и у справах купецких великих, в записях, в цырокграфех (т. е. записках, счетах) едны по старому, другие по новому мешатися и великих трудностей и безпотребных забав, накладов и утрат, а

часом и завасненья (т. е. злобы) уживаты мусят, и с тых подобно не все мовят: бодай здоров поправляв, якож не много ся тут после того забавляв.

Четвертое. К тому еще муж и с женою, которых сам Бог наперед прозирает здалека, а потом словом своим всетворительным через слуги свои церковные злучает в одно тело, межи которыми в доброй згоде и порядку, як тело едино, так воля и мысль мает быти едина, первому росказовати и рядити, второму слухати и повиноватися... Теперь тот календарь новый нашел и там skutки свои новые, в тых мовлю, где з религии грецкое и римское стан малженский приняли, яко ж то бывало не только межи посполитыми, але и межи зацными станы. Кгдыж единому бывает средопостье, а другому мясопусты, потом единому жалостное роспамятование Христовых страстей, а другому веселые роспусты; также теж и все свята дорочные, што первей с радостью, с детками и с челядкою (т. е. прислугой) хвалу даючи Богу обходили сполечне, теперь мусят далеко розно. С чого подобно часом единому бывает маркотно (т. е. скучно, досадно), а другому немило» (с. 254–255).

Смотрицкий приходит к тому выводу, что календарь потерпел «покривление», а не поправление.

Гневом Божиим за покривление календаря автор объясняет холодную весну 1586 г., когда даже под Светлое Воскресение было «бурливое и страшное зимно с великим снегом, же не кождому вольно было и калачи до костела святити отослати, хто был в мили або далей от костела, кгдыж не только санями или пешому, але и на кони не можено где потреба доехати. И много быдла розмаитого в тот день от зимна, ветру и квалтовного снегу поздыхало, што и з людей мало ся кому не придало» (с. 258).

Уже из приведенных отрывков «Ключа» видны литературные достоинства этого памятника: меткость, сила, выразительность и простота. В этом отношении, т. е. по складу мысли и способу выражения их, Герасим Смотрицкий имеет много общего с Иоанном Вишенским, но он превосходит последнего со стороны общего своего развития, что выражается преимущественно в систематичности его полемических доводов. По справедливому замечанию профессора Завитневича, «Ключ царства небесного» не может быть назван ученым трактатом в строгом смысле этого слова. «Он больше напоминает собою написанную в популярной форме публицистическую статью, чем ученое сочинение в собственном смысле этого слова. Но рассматриваемый с этой точки зрения, он отличается несомненными достоинствами... Широта и трезвость взгляда, способность к тонкому анализу, легкость изложения, по местам живой, невольно вызывающий в читателе улыбку юмор, все это заставляет отнести этот небольшой трактат к числу лучших памятников нашей первоначальной полемики»¹.

Почти одновременно с Герасимом Смотрицким против нового календаря выступил острожский священник Василий Суражский, полемист столь же энергичный и даровитый. Католики, писавшие о календаре, в особенности Касьян Сакович, со злобой отзываются об острожском клирике Василии. Замечание Саковича, высказанное в 1640 г., что Василий Суражский получал плату от князя Константина Константиновича Острожского, заслуживает доверия. Князь Константин Острожский – человек очень богатый, с отличным образова-

¹ Завитневич В. З. Палинодия Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII веков. – Варшава, 1883. – С. 88.

ем, покровительствовал вообще людям науки, каковы бы ни были их религиозные убеждения. При его дворе в разное время жили и пользовались его высоким покровительством и католик Лятос, и склонявшиеся к социнианству Мотовило и Бронский. Нет ничего удивительного, что в особенности благорасположением могущественного покровителя Православия князя Острожского пользовались писатели, которые брали на себя тяжелый труд полемики с латинцами и униатами, каковы Смотрицкий и Суражский, православные типографщики, например Федоров, и другие, столь же полезные люди для гонимого Православия. В самом факте платы или денежного пособия, если только существовал такой факт, не было решительно ничего предосудительного, т. к. в шляхетной Польше литературное меценатство было весьма развито и все им пользовались, так что не существовало даже мысли, что такое патронатство может стеснять умственную свободу.

Настоящая фамилия автора известна из польских источников, именно полемических латинских сочинений XVII века. В «Книжице» 1588 г., где говорится о новом календаре, находится подпись: «Многогрешный и худший в христианах оубогый Василей»¹. В письме к Ипатию Потею 1596 г. клирик Василий называет себя «наименьшим клириком церкви острожской». Довольно ценным представляется потому указание Касьяна Саковича, что фамилия просвещенного и энергичного сотрудника князя Острожского была Суражский.

Самое сочинение Василия Суражского, где между прочим говорится и о календаре, имеет несколько названий. В т. I «Описания славяно-русских книг» Каратаева оно называется Сборником; но в старину оно было известно под названием «Книжица». «Книжица»

¹ Каратаев И. П. Указ. соч. – С. 240.

эта вышла в 1588 г. в г. Остроге. Название сборника она получила потому, что состоит из шести отделов: 1) о единой вере; 2) об исхождении Святого Духа; 3) о первенстве римском и о старшинстве их епископа; 4) о некоторых разностях в учении между Восточной и Западной церквами (опресноках, субботнем посте, чистилище и др.); 5) об изменении дней и праздников и 6) о храмах и иконах¹. В «Книжице» затронуты и посильно решены все важнейшие вопросы, волновавшие православных южноруссов конца XVI и в первой половине XVII столетия. По замечанию г. Завитневича, «Книжица» представляет лучший полемический памятник конца XVI столетия. Слабость общей научной подготовки в значительной степени искупается другими достоинствами, например хорошим знакомством автора со Священным Писанием, богатый подбор мест из которого часто заменяет недостатки научного приема². В пятом отделе Суражский говорит: «Непотребно мню и о нынешнем дерзопреступлению латинском воспоминаути: о прменении дней и свят, а набольшей о самом том празднике дня спасительного Святыя Пасхи, Вознесения и Духа Святаго въшествия. То нынешняго времени латины самомнением ослепившися и мудростью света того обезумевшися, все преницовали»³. Суражский говорит, что замечания его о старом календаре вызваны главным образом проповедями Станислава Млодецкого, сказанными в г. Вильне в 1587 г. против старого календаря. Сочинение Суражского о календаре превос-

¹ «Книжица» издана в т. 7 Русской исторической библиотеки (Вторая книга памят. полемич. литер.). О «Книжице» см.: *Завитневич В. З.* Указ. соч. – С. 95–104, *Каратаев И. П.* Указ. соч. Т. I. – С. 240; *Филарет*, архиепископ. Обзор русской духовной литературы. В 2 ч. Ч. 1. § 154.

² *Завитневич В. З.* Указ. соч. – С. 103.

³ Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. В 38 т. Т. 7. – СПб., 1872–1926. – С. 853.

ходит сочинение Смотрицкого по величине и научной основательности. Вообще, все сочинение священника Василия, в особенности глава о календаре, представляются капитальной научной работой. По обширности знаний, начитанности в Священном Писании и логичности изложения Василий Суражский стоит наряду с Захарией Копыстенским. В начале трактата о календаре Суражский говорит о сотворении мира и человека, о лунном и солнечном годах, о праздновании пасхи еврейями, затем о зодиакальных знаках, о летосчислении от сотворения мира, о возникновении пасхальных вычислений, о соборных постановлениях касательно времени празднования Пасхи и, наконец, обращается к православным с увещанием твердо сохранять старый календарь, не поддаваясь на католические соблазны: «Не подобает преступати, – говорит он, – пределов старых, яже положили отцове наши»¹.

В статье «о пременению дней» находится несколько любопытных замечаний автора о сотворении мира, недостатках евреев и зодиаке. «Не мнимай, – говорит он, – о зодиакальных знаках, иж бы што из тых помененных животов или быдлят в обитании небесном быти мело. Ничого бо так грубого в небе не есть, ни овец, ни быков, ни львов и прочих бестий» и далее объясняет названия зодиакальных знаков. 1) *Овен*: Яко овен зиме лежит на стороне левой, на весну же начинает лежати на стороне правой, так же и солнце пред тым часом пребывает на левой стороне тверди, т. е. на полудни, а в то время входит на сторону десную, иже есть север. 2) *Бык* есть мощнейши овна, также крепче солнце силою в то время. 3) *Близнец* – зане в то время мощь солнца двоится, начинает бо быти тепло и сухотворительне. 4) *Рак* – солнце в то время вспять грядет, отходя от нас, в полуночной

¹ Там же. – С. 909.

стране продолжаючи день. 5) *Лев* – в то время всякия семена, плоды и былие до совершенного возрасту и силы доспевши крепостью дебелиют. 6) *Дева* – остатняя часть лета; яко бо дева ничтоже рождает, сице и время то неплодно. 7) *Весы* или *вагы* – от ровности ночи с днем. 8) *Скорпион* – время то болезниво есть, для неравности воздуха: споранку бо студень дотыкает, а в полудни теплота признает. 9) *Стрелец* – зане в то время от работ упразднившиися чаще ловитвою забавляются. 10) *Тур* или *козорог* – на высоких горах и в глубоких роздолах пасется, также солнце на высочайшем стопню к полудню ночь продолжает и студень умножает. 11) *Водолей* – время то мокростью и ветры обфитующи. 12) *Рыбы* есть время рыболовства¹.

Таких житейских, бытовых доводов в пользу сохранения старого календаря, какие привел Смотрицкий, в «Книжице» не оказывается.

В Следованной псалтири, изданной в Остроге в 1598 г., Василий Суражский снова говорит о «новоустроенном богопротивном календаре»².

В 1596 г. вышло «Казанье св. Кирилла об антихристе» в переводе Стефана Зизания с комментариями, в которых развивается мысль, что римский епископ есть антихрист. Мысль эта вышла из среды протестантов и охотно принята была православными в лице Стефана Зизания, т. к. находила оправдание в тех насилиях, которые терпели православные от католиков.

Вместе с «Казаньем» Зизаний издал послание константинопольского патриарха против нового календаря. Иезуит Жебровский, возражая Зизанию, говорит, что в своей книге он преследовал двоякую цель: имел в виду поселить в народе ненависть к иезуитам и но-

¹ Русская историческая библиотека. Т. 7. – С. 889–891.

² Каратаев И. П. Указ. соч. – С. 298.

вому календарю и развить ненависть к папе, выдавая его за антихриста. Далее Жебровский отвергает подлинность послания константинопольского патриарха в том виде, как привел его Зизаний, на том основании, что оно написано с детской наивностью и состоит из непристойных слов и ругательств, что не согласно с достоинством патриарха¹.

Блестящий период полемики православных против нового календаря завершается Апокрисисом Христофора Филалета. В первой части ответа – главе 8 – заключаются «разсуждения людей древней греческой веры о том, почему они не хотят принять нового календаря». Христофор Филалет (Бронский) со свойственной ему силой логики спокойно и последовательно наносит удар за ударом гонителям старого календаря. Прежде всего Бронский указывает, что и на католическом Западе новый календарь встречен с неудовольствием. «Некоторые западные астрономы, – говорит он, – издали книги против этого исправления, доказывая, что оно сделано без нужды; другие признают, что исправление было нужно, но сделано несоответственно нужде». Не упоминая о чужестранных астрономах, Бронский приводит выдержку из Месяцеслова Лютоса 1597 года, где говорится о нарушении правила Никейского Собора о времени празднования Пасхи. Не входя в астрономический спор о календаре, автор Апокрисиса замечает, что переменою прежнего церковного исчисления у самих астрономов Римской церкви, издающих календари, так помешаны соображения, что они в своих месяцесловах на один воскресный день полагают разные евангелия. Весьма важным для понимания истории полемики о календаре представляется следующее замечание Бронского: «Когда мы видим, что господа римляне, назы-

¹ Завитневич В. З. Указ. соч. – С. 135.

вая это вещью маловажною, усиленно стараются и нам внушить то же, то опасаемся, чтобы под видом этого календаря не были приняты средства к чему-либо иному и чтобы с этим выдуманым папой календарем не было со временем выдано нам из того же Рима что-нибудь более приятное. Поелику господа римляне принятие календаря почитают делом маловажным, говоря, что оно не есть догмат веры и не относится к спасению, то им поэтому нечего домогаться от нас принятия его, и они не имеют причины негодовать на нас, если мы не угождаем им в том, что они сами считают маловажным». – «Что во всех городах, исповедующих греческую веру, есть люди римского закона, об этом мы не спрашиваем. Да если бы и в самом деле было так, поелику в этих городах большинство людей греческого исповедания, то справедливее было бы, чтобы в этом случае меньшая часть следовала большей. Если же это не угодно, то что мешает всякому праздновать святые дни по преданию своей Церкви? Жидаы, явные хульники величия Божия, тоже не имеют своих ни сел, ни городов, а живут вместе с христианами; однако ж они празднуют святые дни свои, когда хотят, по своему закону. А мы, люди греческого исповедания, легко можем доказать, что у нас есть много сел таких, в которых римлян вовсе нет. Что касается согласия, то если дело идет о согласии политическом, мы не видим, почему бы могла мешать ему теперь разность календаря, когда она не мешала ему прежде. А если дело идет о согласии духовном, то начинать его принятием календаря значило бы начинать с весьма тонкого конца, потому что за несколько лет перед сим мы имели один календарь и все таки твердого согласия между нами не было, поелику была разность в других вещах»¹.

¹ Апокрисис Х. Филалета... – С. 75–78.

Вишневецкий в числе защитников старого календаря упоминает Льва Мамонича, не обозначая при этом ни его сочинения, ни времени его составления¹. Так как в других случаях всегда упоминается и то, и другое, то можно думать, что Вишневецкий не читал и не видел такого сочинения Мамонича. Лев Козьмич Мамонич принадлежал к образованной и богатой семье Мамоничей, имевшей в конце XVI и в начале XVII столетия в Вильне типографию. Самой ранней книгой, вышедшей из виленской типографии Мамоничей, был Служебник 1583 г., затем идет целый ряд изданий этой типографии, и последнее, Служебник, относится к 1607 г. Из предисловий к изданным Мамоничами книгам можно извлечь кое-какие данные о самих издателях. Оказывается, типография принадлежала двум братьям – Козьме и Луке, причем Козьма Иванович Мамонич был бурмистром виленским, а Лука Иванович – скарбным короля. В 1600 г. еще встречается имя Козьмы Мамонича, но в 1602 г. является уже в предисловиях сын его Лев. В 1602 г. вышли в Вильне «Молитвы повседневныя», в типографии Л. Мамонича, в 12 д. л.

Здесь находится статья «О пасхалии и пасце». Пасхалия оканчивается 1615 годом; продолжение утрачено².

Таким образом, православные вступили в XVII век уже с обширной литературой в защиту старого календаря. Для характеристики и правильной оценки тогдашнего умственного состояния русского общества важно, что православные столь быстро выдвинули научную и литературную защиту старого календаря и сказали в его пользу и ограждение более, чем сказали в тот же период времени его противники. Последние берут верх

¹ *Wiszniewski*. Op. Cit.VII. – P. 373.

² *Каратаев И. П.* Указ. соч. – С. 221, 229, 232, 233, 235, 236, 246, 247, 250, 252, 254–256, 260, 292, 296, 309.

в литературной борьбе в половине XVII века, к какому времени православная полемика относительно календаря слабеет и почти совсем прекращается. Противники старого календаря в половине XVII столетия нападают лишь на старых его защитников: Герасима Смотрицкого, Василия Суражского и Христофора Бронского. Вопрос о превосходстве того или другого календаря почти всегда рассматривался в тесной связи с догматическими и обрядовыми особенностями католицизма и Православия, в особенности в связи с латинским учением о главенстве и непогрешимости пап, и потому во всех статьях о старом и новом календарях находится много религиозной нетерпимости, полемического задора и страстных выходов.

Прежде чем приступить к обзору направленных против старого календаря сочинений римско-католиков, мы должны уяснить причину, почему в XVII веке католики берут решительный перевес над православными в литературной полемике о календаре как по числу сочинений, так и по научной их доброкачественности.

Сильное развитие полемической литературы православных в конце XVI столетия объясняется тем благоприятным обстоятельством, что в это время православным покровительствовал князь Константин Константинович Острожский – человек могущественный по уму, энергии, богатству и связям с королем и высшей аристократией. Он поддерживал защитников Православия материально и нравственно, настойчиво разыскивал их и сближал на общей почве литературного труда на пользу родного края. Важное значение князя К. Острожского хорошо оценено было уже южнорусскими людьми XVII столетия и в особенности Захарией Копыстенским. «Княжа Острожское Василий Константинович, – говорит он в “Палинодии”, – рожай

свой з благословеннаго Яфето-Росского поколеня провадит, пресловутого Володимера, монархи великого, и Даниила, княжат Росских, власный потомок... высоце преславный в делности и правоверии, первый межи княжаты росскими, великий заступ и утеха всего народу русского, мур (т. е. стена) железный на Украинах, страх и трепет татарам, слава и свеча ясносветная королевства польского, оздоба и окраса сеймовая, всех публичных съездов око и сила потужная... урода Гекторова, красота лица и особы Иосифа Прекраснаго, постава всенняялая (т. е. величественнаго вида), муж обычаев царских, ласкавости и цнот побожных полный... Згола (т. е. вообще) – муж словом, силою и делом, цнотами и добродействы преславный». «Найдовалися при его дворе, – говорит далее Копыстенский, – и мовцы оному Демосфенови ровный и иные различные любомудрцы, найдовалися и докторове славныи, в греческом, славенском и латинском языках выцвечоныи, найдовалися и математикове и астрологове превыборныи, межи которыми презацный математик, философ и астролог Ян Лятос, который календарь новый славне зганил и пером доводив чрез друк показал, же есть омыльный»¹. 13 февраля 1608 г. скончался князь К. К. Острожский. Дети его приняли католицизм, а внучка Анна Александровна является уже фанатической гонительницей Православия. Все имения князя К. К. Острожского, острожское училище и типография перешли в руки иезуитов. Полное падение Острога как православного литературного и научного центра должно было вредно отразиться и на Львове, и на всей Юго-Западной Руси, черпавшей силы для научной и литературной борьбы с католиками в волынских и галицких школах. Люди науки не могли найти ни материального обеспечения,

¹ Русская историческая библиотека. Т. 4. – С. 1135–1136.

ни простой безопасности. А потому они должны были молчать, а другие переселились в Киев, пристроились к Печерской лавре, и здесь некоторые, например Захарий Копыстенский, продолжают трудиться в направлении, установленном ранее острожскими учеными. Важно при этом было то обстоятельство, что в Киеве под влиянием Петра Могилы и учрежденной им коллегии изменяется вся система научного образования. Она резко уклоняется от принятых ранее в братских школах греко-славянских начал, особенно прочно установленных во львовской школе учителем греческого языка митрополитом еласонским Арсением в конце XVI столетия, и усваивает схоластическую форму и содержание латино-польской науки, а вместе с изменением системы научного образования не мог до некоторой степени не измениться общий характер религиозной полемики и выбор полемических тем.

Латино-униаты неоднократно упрекали православных, что они пользуются услугами ариан. В этом упреке была значительная доля правды только в отношении к князю К. К. Острожскому и главным его литературным сотрудникам. Князь К. К. Острожский не отвергал услуг иноверных в тех случаях, когда услугами этими Православие нимало не нарушалось, а воинствующему папизму наносился чувствительный вред. Такую услугу православным более всего могли оказать социниане. Арианство, отвергавшее божественное происхождение Спасителя, возникло в IV столетии и было осуждено тогда же в 325 г. на Никейском Соборе. Время от времени оно возрождалось в разных местах Европы. В XVI столетии представителем арианства в Европе был Сервет. Последователи его, Лелий и Фауст Социны, внесли в 1551 г. арианство в Польшу, где оно стало быстро развиваться под именем социнианства. В

богослужении и обрядах социнианство представляло много сходного с лютеранством. В 1585 г. различные арианские толки и партии были объединены в Польше Фаустом Социном, и в конце XVI столетия социнианство получает блестящее развитие в Польше и Западной Руси. В разных городах и местечках появились социнианские общины, а при них школы и типографии. Рука об руку с социнианством развивался протестантизм. В начале XVII в. иезуитам удалось подорвать протестантизм и лютеранство при деятельном содействии правительства, которое в 1644 г. закрыло социнианские церкви и школы на Воыни¹. В блестящий период развития социнианство выставило ряд энергичных и талантливых писателей. На почве иноверческой протестантской науки воспитался, между прочим, Христофор Филалет-Бронский – один из самых сильных защитников Православия и старого календаря. Во мнении о значении поминовения усопших на сторону лютеран склонялся и Василий Суражский, т. к., по видимому, молитвы за усопших признавал полезными собственно для поминающих². Уклонения Христофора Бронского и Василия Суражского в некоторых частных богословских вопросах в сторону протестантизма давало латино-униатам возможность частные ошибки и заблуждения отдельных лиц распространять на весь южнорусский народ и обвинять его огульно в склонности к лютеранству, в ереси. Между тем, эти ошибки и заблуждения обусловлены были лишь преобладанием в данный момент протестантских научных пособий. От

¹ *Левицкий О. И.* Социнианство в Польше и Юго-Западной Руси в XVI и XVII вв. // Киевская старина. – 1882. – № 4. – С. 25–57; № 5. – С. 401–432; *Соколов И.* Отношение протестантизма к России в XVI и XVII вв. – М., 1880. – С. 252–262; *Любович Н. Н.* История реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитарии. – Варшава, 1883. – С. 273 и др.

² *Завитневич В. З.* Указ. соч. – С. 100 и след.

характера пособий зависел позднее и характер православных полемических сочинений. Когда в системе научного образования окончательно утвердилась латинопольская схоластика и православные полемисты второй половины XVII века стали руководствоваться почти исключительно католическими научными сочинениями, преимущественно Баронием, то в их трудах стали появляться латинские мнения, например мнение о времени пресуществления Святых Даров.

В XVII веке православные лишь изредка выступают в защиту старого календаря, причем говорят о нем в коротких словах, уделяя внимание преимущественно полемике против латинских учений об исхождении Святого Духа и от Сына и о главенстве римского папы. Они ищут не столько научную, сколько правовую опору в знаменитых охранительных грамотах короля Стефана Батория 1585 и 1586 гг. Так, виленское православное братство издало в 1621 г. в защиту восстановленной патриархом Феофаном западнорусской иерархии сочинение “*Verificatia niewinnosci*”, в котором заявляло, что по смыслу привилегий, данных королем Стефаном Баторием, православные не могут допустить ни малейшей перемены в календаре, церковных обрядах и богослужении без разрешения константинопольского патриарха¹.

В «Палинодии» Захарии Копыстенского (окончена в 1622 г., но не была в XVII столетии издана) части II разделе IX артик. 7 находится краткое замечание о новом календаре как «правде и старожитности противном». Этот календарь «весь христианский свет замешал и меж всеми народами урбацию справил»².

В сочинении Захарии Копыстенского «О правдивой едности» (1623 г.) говорится, что не Восточная, а Римская

¹ Архив Юго-Западной России. Ч. I. Т. 7. – С. 316.

² Русская историческая библиотека. Т. 4. – С. 785.

церковь должна быть приведена к потерянному ею единству, т. к. она уклонилась от многого такого, что прежде сама признавала, например переменяла календарь¹.

Прежде чем обратимся к направленной против старого календаря полемической литературе католиков, определим здесь отношение к нему первых униатов, точнее, родоначальников религиозной унии в Южной и Западной России – Ипатия Потей и Кирилла Терлецкого. И в этом случае, как во всем прочем, относящемся к южнорусской народности, эти деятели оказались изменниками и предателями. Но в отношении старого календаря их предательство не нашло подражателей и последователей, и униаты до сих пор тщательно сохраняют старый календарь. Из письма луцкого бискупa Мациевского от 22 августа 1588 г. к папскому нунцию в Польше видно, что уже в 1588 г. брестский судья Адам Потей – впоследствии владимирский епископ Ипатий – имел мысль подчинить южнорусский народ римскому престолу². Подготавливая почву для открытой деятельности по униатской пропаганде, Ипатий Потей обнаружил враждебное отношение, между прочим, и к старому календарю. В число первоначальных условий унии была поставлена статья о введении нового календаря, и епископы Терлецкий и Потей согласились на принятие ее. Фома от Иисуса в сочинении “*Orega omnia*” (1684 г.) говорит, что от имени братии еще до присоединения к унии согласились принять новый календарь, но с условием сохранения старых праздников: “*Calendarium novum secundum morem anticuum fieri possit suscipimus*”. Они напечатали в Риме в 1596 г. книжку о новом календаре, из которой в печати известны толь-

¹ *Завитневич В. З.* Указ. соч. – С. 292.

² *Макарий*, митрополит. История Русской Церкви. В 12 т. Т. 9. – СПб., 1883. – С. 470.

ко два листика, изданные Я. Ф. Головацким в Западной академии наук. И здесь автор книги выставляет на вид, что «старая пасхалия и порядок свят, в ней предписанных, не отменился»¹. Православные – современники Потей – знали о его замысле переменить календарь и ставили ему это в вину. В «Перестроге» неизвестного львовского священника (м. б., Андрея Вознесенского. – А. К.) 1600–1605 гг. говорится, что Терлецкий и Потей, «склотивши тую унию и выдруковавши там же (т. е. в Риме) календарь новый, с тым до нас приехали и не отворялися так явне, только потаемне и скрытне межи собою то ховали... И выдали еще книжку свою против книжки неякого Филалета, грозячи ему кием... и пишет в этой книжке Поцей о новом календаре, отпечатанном в Риме, хвалячи той богопротивный календарь, яко есть добрый и весьма потребный»².

Ипатия Потей считают автором книги об унии, вышедшей в 1595 г. в Вильне. Этот трактат был своего рода исповеданием веры, под которым должны были подписаться те из православных, которые решили войти в единение с Римом. В числе главных условий для унии стоит перемена календаря на том основании, что старый календарь подкрепляет в православных чувство вражды к латинянам³.

В защиту нового календаря выступали преимущественно иезуиты Жебровский, Смиглецкий, Росцишевский. Первоначально предметом нападения был Лятос, затем почти исключительно православные. Из польских сочинений в защиту нового календаря более всего могли быть известны православным сочинения Вуска как довольно популярного в Польше писателя и две

¹ Головацкий Я. Ф. Книга о новом календаре. – Рим, 1596.

² Акты Западной России. Т. IV. – № 149. – С. 225.

³ Завитневич В. З. Указ. соч. – С. 104–110.

проповеди доктора и профессора Виленской академии Гродзицкого (1589 г.)¹. Поскольку православные при всяком удобном случае указывали на охранительные грамоты Стефана Батория как на доказательство того, что, по мнению самого короля, принятие нового календаря могло состояться лишь с разрешения константинопольского патриарха, то католики издали в 1621 г. в подрыв православным сочинение “*Sowita wina*”, где приводится мысль, что во всякой привилегии есть две стороны или части – главная и второстепенная, *principale et accessorium*. В грамотах Стефана Батория главное дарование права – хранить старый календарь, а второстепенное и неважное – вопрос об отношении православных южно- и западноруссов к константинопольскому патриарху².

В 1634 г. нотариус старой Варшавы Скупинский издал полемическое сочинение “*Rozmowa albo tellatia rozmowy dwoch rosinow schizmatica z unitem*”. Сочинение это направлено против изданного в 1632 г. православным виленским братством “*Synopsisisa*”. В «Розмове» схизматик жалуется, что паписты испортили старый календарь, а униат устами автора отвечает ему, что в общей сумме различий между Православием и католицизмом различие в календаре представляется наименее важным. Скупинский думает, что Западная церковь не обнаружила бы неудовольствия, если бы Восточная церковь предупредила ее в исправлении календаря³.

Наиболее сильные нападения католиков на старый календарь относятся к 40-м годам XVII века. В это время против него выпущены были специальные объемистые труды Саковичем, Брожеком и Дубовичем.

¹ *Wiszniewski*. Op. Cit. VII. – P. 373; T. X. – P. 517.

² Архив Юго-Западной России. Ч. I. Т. 7. – С. 467.

³ Там же. – С. 693.

Кассиан (в миру Каллист Сакович) родился около 1578 г. в Подтеличе от православного священника. Образование получил в академиях Замойской и Краковской. Некоторое время он жил при дворе перемышльского униатского епископа Афанасия Крупецкого, затем перешел в Киев, где как человек энергичный и хорошо к тому времени образованный быстро выдвинулся и занял место ректора Киево-братской школы. Сакович был человек весьма талантливый, но вместе с тем крайне легкомысленный и честолюбивый¹. В 1625 г. он, рассорившись с Люблинским братством, перешел в унию, затем в католицизм и написал в пользу его несколько сильных полемических сочинений, в которых нападает на православных и униатов. Свою «многомятежную» жизнь Сакович окончил в 1647 г. в Кракове, не достигнув высокого иерархического положения (пробошем)².

Сакович написал много сочинений: «Вирши на погреб Конашевича-Сагайдачнаго», «Трактат о душе», «Епанортозис» и несколько других, за исключением виршей на польском языке и в католическом духе.

В 1640 г., состоя архимандритом Дубенского монастыря, Сакович издал в Вильне сочинение “Kalendarz stary, w którym iawnny i oczywisty błąd pokazuje się około święcenia Paschy i responsy na zarzuty Starokalendarzan i co za pożytki ruskiemu narodowi z przyjęcia nowego kalendarza a jakie szkody z trzymania się starego, i jako się ma rozumieć poprawa kalendarza”³.

Второе издание этого календаря вышло в Кракове в 1644 г. под заглавием “Okulary kalendarzowi staremu”. Мы пользовались экземпляром «Окуляров», находя-

¹ Голубев С. Т. История Киевской духовной академии. Вып. 1. – Киев, 1886. – С. 216; *Wiszniewski*. Op. cit. T. VII. – P. 363.

² Голубев С. Т. Указ. соч. – С. 216.

³ *Wiszniewski*. Op. cit. T. IX. – P. 517.

щимся в фундаментальной библиотеке Харьковской духовной семинарии, и все наши дальнейшие ссылки и цитаты сделаны по этому экземпляру.

«Окуляры» – небольшая книжка, в 8 д. л. и 44 стр. На заглавном листе автор уже объясняет, что он прежде (в 1640 г.) был униатским архимандритом Дубенского монастыря, а теперь (в 1644 г.) состоит католическим священником.

На сочинение Саковича о календаре уже обратили внимание Пекарский¹ и г. Коялович, но замечания их ограничиваются несколькими словами. Г-н Коялович называет «Окуляры» «пустым» сочинением², с чем трудно согласиться. Сочинение это содержательно в ряду других схоластических книг XVII века и написано бойко и толково. Православным приходилось серьезно считаться с Саковичем, и Петр Могила нашел нужным выступить против него, именно другого его сочинения, «Епанортозиса», не только с серьезными фактическими опровержениями, но и с бранью и поношением Саковича как человека «одноухого» и «толстобрюхого».

На первой странице «Окуляров» находится герб Любомирских; на второй – посвящение книги краковскому воеводе Станиславу Любомирскому. Без изображения герба того или другого магната и без посвящения ему книги, большею частью высокопарного и льстивого, не обходилось ни одно сочинение XVII века. Обыкновение это глубоко вкоренилось в нравы тогдашних писателей, что вполне гармонировало со шляхетским строем польского быта. Самохвальство древностью и благородством происхождения, имевшее место в Западной Европе при феодальном строе западной жизни, вполне усвоено было

¹ Отечественные Записки. – 1862. – С. 573.

² Коялович М. О. Литовская церковная уния. В 2 т. Т. I. – СПб., 1859. – С. 203.

поляками. Шляхтичи старались возводить историю своих родов ко временам отдаленным. По замечанию профессора Голубева, «иезуиты целые полтора ста лет наполняли Польшу дымом от сжигаемого перед панями и их клейнодами фимиама. Гербы толковались и восхвалялись ими почти всюду, в проповедях, надгробных эпитафиях, панегириках, предмовах к книгам, речах»¹. Это обыкновение усвоено было в XVII столетии православными писателями и получило широкое распространение в Южной России; в особенности прославлялся герб Петра Могилы, затем гербы князя Острожского, Желиборских, Балабанов и других вельможных.

В посвящении книги Любомирскому Сакович говорит, что православные увидели уже свои нестроения из другого его сочинения – «Перспективы» (т. е. «Епанортозиса» 1642 г.) и стремятся установить у себя порядок. В последних словах нужно видеть указание на просветительную деятельность Петра Могилы.

Затем следует обращение автора к благочестивому читателю. Здесь Сакович жалуется, что подвергся “*burliwosci u nienawisci*” со стороны православных, и в ответ на их нападения он издает книгу о календаре, с помощью Пресвятой Богородицы и Католической церкви и с одобрения униатского митрополита Селявы.

“Okulary” разделяются на 12 пунктов, или глав. В первом пункте Сакович говорит, что православные готовы принять унию при условии, чтобы киевский митрополит заседал в сенате, причем находит это условие неудобноисполнимым, т. к. ничего подобного ранее в Польше не было и даже папский нунций не заседает в сенате. На с. 4 Сакович замечает: «Я знаю многих униатов и православных, которые желают принять григо-

¹ Голубев С. Т.// Труды Киевской духовной академии. Т. X. – 1872. – С. 300.

рианский календарь, особенно в тех местах, где много католиков (*praevalet catholicismus*) и где православным русским не позволяют ни торговать, ни заниматься ремеслами в католические праздники».

Во втором пункте Сакович говорит, что католическая пасха освящается в надлежащее время, а православная – в ненадлежащее. В этом пункте на с. 9 находится ценное свидетельство о «великом» защитнике старого календаря Василии Суражском, издавшем в Остроге в 1588 г. книгу на русском языке в защиту старого календаря. Сакович слово «великий» в данном случае употребляет в ироническом смысле; но из того, что он неоднократно возвращается к Василию Суражскому с колкими и язвительными словами, видно, что этот малоизвестный православный писатель конца XVI столетия своим сочинением о старом календаре сослужил хорошую службу родному краю. Ко второму пункту близко стоят по содержанию пункты третий и шестой. В третьем пункте Сакович довольно ловко и хитроумно, с фактической аргументацией, доказывает, будто православные в 1643 и в 1644 гг. справляли Пасху против правил Святых Отцов, а в 6 пункте осмеивает Василия Суражского за то, что он будто советовал при определении времени празднования Пасхи руководствоваться не только правилами Святых Отцов, но и появлением весенней растительности, трав и цветов. Сакович указывает здесь на позднее появление трав и цветов в холодных странах.

В п. 5 автор говорит, что математик Лятос находил недостатки в старом календаре, и если потом писал в его защиту, то будто бы по подкупу. Православные платили тем, которые писали против Римской церкви и отклоняли православных от соединения с нею, причем поименовываются Христофор Филалет и Василий Суражский.

В п. 7 находится опровержение мнения православных, что римская Пасха может иногда приходиться в день еврейской пасхи. Сакович усматривает в этом мнении «хлопское» понимание календаря.

В п. 8 опровергается мнение старокалендарцев, что папа не мог исправлять календарь без согласия восточных патриархов. В этой же главе опровергается распространённое на всем православном Востоке верование, что под Светлое Христово Воскресенье небесный огонь нисходит ко Гробу Господню в Иерусалиме и возжигает светильники. На Руси верование это встречалось уже в XII в., в «Хождении» игумена Даниила, где подробно говорится о «свете святем, како сходит ко Гробу Господню». Старинные западные путешественники разделяют это верование. Сакович усматривал в этом веровании опору греческой веры и потому старался его устранить.

В п. 9 проводится та мысль, что многочисленность последователей и сторонников старого календаря не может доказывать его превосходства над новым календарем; в п. 10 – что православным с принятием нового календаря не придется производить перемен в праздниках. В п. 11 находится объяснение, когда, кем и каким образом исправлен был юлианский календарь.

Последний пункт, 12-й, посвящен изложению тех духовных и материальных выгод, которые получают православные с принятием нового календаря. Тут же высказывается и основное желание автора, чтобы православные приняли сначала новый календарь, а затем и все остальное в католицизме. Восхваляя последний, Сакович делает любопытное признание, что он, будучи еще православным священником, поминал на литургии папу и признавал латинский догмат об исхождении Святого Духа и от Сына. Обращаясь в конце своего

сочинения к малороссиянам с предложением принять григорианский календарь, Сакович просит их не обращать внимания на то, что старого календаря придерживаются греки и москвитяне, причем старается унижить тех и других. В вину грекам Сакович ставит, что они живут под турецким игом, а москвитян обвиняет в жестокости и ереси. В московском государстве, по словам Саковича, “jak w Turcech o wierze nie disputują, boć mieczem zatkają. Ale ty szczęśliwy narodził ruski wrodziwszy się w złotej wolności możesz o sobie radzić, y to co u według ciała pożytycznego obierać”. «Смилуйся над собой, добродетельный русский народ, – восклицает Сакович, – и сбрось со своих плеч тяжесть старого нелепого календаря, как бы обряд жидовского закона, и прими календарь новый».

В конце книги приложен указатель времени празднования Пасхи православными и католиками с 1645 по 1933 г.

Ян Брожек или Бросциус, противник иезуитов, относительно календаря сыграл в их руку. Доктор теологии и профессор краковской академии Брожек (1581–1652) пользовался славой знаменитого математика. В 1641 г. он издал в Кракове “Apologia pierwsza kalendarza rzymskiego powszechnego...” и в том же году в Варшаве “Apologia wtóra”¹. В этом сочинении он подкрепляет доводы Саковича против старого календаря². Некоторые южно-русские писатели второй половины XVII века изредка упоминают сочинения Брожека, например Галятовский, и потому можно думать, что и его апологии не остались вполне неизвестными православным, тем более что Брожек прямо обращался к русскому народу.

¹ *Wiszniewski*. Op. cit. Т. IX. – Р. 517; т. VII. – Р. 150, 374, 539, 544; т. VIII. – Р. 247; т. IX. – Р. 134, 506, 523.

² *Macejowski*. Piśmiennictwo polskie. Т. III. – Р. 830.

Сын виленского бурмистра Ян Дубович (ск. 1652) пользовался известностью как ученый полемист. В рукописных заметках Сакович вспоминает, что Петр Могила будто бы говорил: “Gdybym miał pod moim poszłuszeństwem oycsa Ioanna Dubowicza y oycsa Kassiana Sakowicza, tedy bym wszystkie Ruś do siebie przyciągnął”¹. Дубович был архимандритом Дерманского монастыря после Мелетия Смотрицкого и издал много сочинений против православных², из которых отметим здесь его “Kalendarz prawdziwy” и “Jerarchia”, т. к. мы нашли эти сочинения в библиотеке Харьковской духовной семинарии.

“Kalendarz Prawdziwy” Дубовича вышел в 1644 г. в Вильне, в 8 д. л. В книжке 2 л. посвящения и 45 л. текста. При составлении «Календаря» Дубович знал о сочинении Саковича о календаре и ссылается на него в пятой главе при опровержении доводов православных против нового календаря.

В начале книги находится герб князей Острожских и Заславских, во владении которых находился Дерманский монастырь. Отсюда вытекает желание Дубовича угодить своему вельможному пану. За гербом на второй странице находится посвящение книги князю Острожскому и Заславскому Владиславу Доминику, причем перечисляются его предки, начиная от великого князя Киевского Игоря и жены его Ольги.

Сочинение состоит из пяти глав: в первой говорится о тех, кто писал о календаре, т. е. излагается литература предмета, во второй – о солнечном и лунном годах; в третьей – о ветхозаветной Пасхе и о времени празднования Пасхи новозаветной, в четвертой – о том, почему необходимо исправить старый календарь, и в

¹ Голубев С. Т. // История Киевской духовной академии. Т. I. – С. 216.

² Wiszniewski. Op. cit. Т. VIII. – Р. 372, 373, 378; т. IX. – Р. 189, 518; т. VII. – Р. 374.

пятой главе находится опровержение мнений противников нового календаря.

Сравнительно с Касьяном Саковичем Дубович обнаруживает более спокойствия. Любопытна его склонность к историческим справкам. Так, Дубовича интересует литература предмета; он начинает с указания на египетских и персидских математиков и астрономов, положивших начало научному изучению солнечного и лунного годов. По словам Дубовича, самым знаменитым астрономом в древности был царь Соломон, но сочинения его по астрономии будто бы затеряны, равно как, по словам Дубовича, затеряны его книги об изгнании нечистых духов. Далее упоминаются александрийский епископ Теофил, Кассиодор и некоторые другие писатели древности как составители пасхалий.

Во второй главе обнаруживаются астрономические сведения Дубовича. Сведения эти отсталые, средневековые. Свет точной науки, распространявшийся в Западной Европе от сочинения Коперника, долго не проникал в Польшу. Дубович говорит, что Солнце движется вокруг Земли. На Земле следовало бы быть дню шесть месяцев, когда Солнце над Землей, и ночи шесть месяцев, когда Солнце спускается под Землю; но его уклоняет в сторону особое солнечное небо десятого ряда (“niebo sloneczne od dziesiątego koła”).

В одном месте «Календаря» Дубовича находится замечание, что слуцкий архимандрит Шицик в одном своем слове высказал мнение, что с переменной календаря должно пострадать времяисчисление и воскресенье обратится тогда в четверг. Дубович опровергает это мнение.

В конце книги Дубович, подобно Саковичу, высказывает желание, чтобы православные присоединились к католикам не только относительно календаря, но и во всем остальном, до веры относящемся.

Яну Дубовичу принадлежит еще другое сочинение, также направленное против Православия, именно “*Hierarchia abo o zwierchności cerkwi bożej*”, изданное во Львове в 1644 г. в 8 д. л., 256 с. При составлении этого сочинения автор пользовался преимущественно Анналами Барония, на которого ссылается на с. 101, 136 и др. В начале книги находится герб Гембицких и посвящение книги луцкому епископу Андрею Гембицкому. Затем следует апробация, или одобрение книги, сделанное неким Скробышовским, должно быть – иезуитом, т. к. цензура духовных книг в Польше XVII века находилась в руках иезуитов. Сочинение разделяется на четыре главы. В первой главе находятся общие рассуждения о Католической церкви как единой святой и апостольской Церкви – верховном судье в спорах и о священниках как членах воюющей Церкви. Во второй главе находится объяснение слов Спасителя к Петру, находящихся в 16-й главе Евангелия от Матфея и 21-й главе Евангелия от Иоанна, в пользу главенства папы, и затем приводятся церковные молитвы, говорящие, по мнению Дубовича, в пользу главенства папы. В третьей главе излагаются другие основания римско-католического учения о главенстве папы, как-то: будто папы занимали первое место на Вселенских Соборах; без папы не мог состояться ни один Вселенский Собор; к папам обращались с жалобами как высшей апелляционной инстанции; папы восстанавливали константинопольских патриархов, низложенных светской властью, иногда судили и проклинали патриархов. Дубович говорит в конце главы, что греки наказаны за отложение от римского престола, во-первых, тем, что потеряли политическую независимость, во-вторых, они будто бы лишились проявления благодати Божией в мощах святых; третье наказание – у них отняты науки и в духовенстве происходят разные

нестроения и замешательства. В четвертой главе говорится, что Русь крестилась три раза: а) при Рюрике, Аскольде и Дире; б) Ольге; в) Владимире. Затем следует фактическое и довольно толково составленное перечисление русских митрополитов от Михаила (ок. 1000 г.) до Антония Селявы, после чего следует уже объяснение вреда подчинения Руси константинопольскому патриарху и пользы от подчинения папе. Автор соблазняет православных тем соображением, что «вольности, права, привилегии» составляют удел лишь католиков и униатов и для получения их рекомендуется уния.

В историко-литературном отношении “*Hierarchia*” Дубовича любопытна потому, что под влиянием этого сочинения в конце XVII столетия (в 1696 г.) Феофил Рутка составил “*Herby abo znaki kościoła prawdziwego*”. Книга эта издана в Люблине, в типографии местной иезуитской коллегии, и всецело направлена против православных. После краткого предисловия перечисляются признаки истинности и святости католицизма с иезуитской схоластической точки зрения, именно: единство веры (*jedność wiary*), благочестие католиков (*świętobliwość*), всеобщее распространение (*powszechność*), древность (*starodawność*), непрерываемость папской власти (*succesja*), причем перечисляются папы, начиная даже с апостола Петра, сила действия веры и чудеса (*scuteteczność i cuda*), пророки и мученики (*światło prorockie i krew męczeńska*), страшная смерть гонителей католицизма и свидетельство в пользу католицизма врагов его.

За этой специально католической частью следует обширное *Collolagium* или полемический поход против Православия с доказательствами, что Православная Церковь не имеет истин, не древняя, не крепка верой, не имеет чудес, подчинялась Западной церкви, страдает упадком церковных порядков, умножением ересей.

В Collolarium'e выдаются следующие обвинения православных, по смелости самого обвинения. Православные имеют в своем календаре имена людей, не достигших святости (с. 179), по отделении от Рима не имели ни одного святого (с. 179), не имеют чудес (с. 196), не имеют теперь того чудесного огня, который некогда исходил с неба в Великую Субботу в Иерусалиме (с. 195), нанимают еретиков для защиты своей схизмы, не обеспечили своего духовенства свободою (Prawa i wolności duchownych były zepsowane, на с. 209). Москвитяне обратили в Христианство казанских и астраханских татар не проповедью, а силой (с. 193). Почти все эти доводы и ранее выдвинуты были против Православия, в «Обороне» на с. 43 и в «Иерархии» на с. 157.

Почти все католические писатели, действовавшие против Православия, в особенности Сакович и Рутка, нападают на невежество православных, отсутствие у них наук и превозносят свою схоластическую мудрость. Так, Рутка на с. 205–206 говорит, что Бог лишил православных науки, хотя православные и завели школы в Киеве, но профессорами в них стоят люди, получившие образование в католических учебных заведениях, и самое обучение производится по латинским учебникам. Кто в Киеве учит грамматике, поэтике, риторике, философии? Отцы иезуиты Эмануил Альвар и Киприан Зоарий. Ни одного грека или русского. Если иные, как Орфолог, учатся в школах виттембергских, лейпцигских, королевских (кенигсбергских), то это должно составить стыд для православных, «так как они ищут света у Лютера и Кальвина». Православные проповедники берут содержание из католических сочинений, хотя и нападают на католиков как на еретиков. Ранее Рутки Сакович в “Kalendarz stary” говорит, что в любом предместье или пригородном месте Кракова, Познани, Вильны, Львова,

в каждом большом католическом монастыре более ученых людей, богословов, чем во всей России, а математика там ни одного нет.

Это презрительное отношение к русскому народу вообще, в особенности к его науке, красной нитью проходящее через все полемические латино-униатские сочинения, заслуживает, чтобы на нем подробнее остановиться. Всматриваясь внимательно в полемическую литературу католиков и православных XVII века, нельзя усмотреть в католической литературе научной высоты, а в православной – научной отсталости. И там, и здесь мы видим определенные, выработанные приемы в расположении научного материала и в пользовании им; и там, и здесь мы находим много сходных или даже тождественных пособий. Сочинения Петра Могилы и Сильвестра Коссова не уступают ни в чем сочинениям Саковича, Дубовича и Рутки, а такая крупная научная работа, как «Палинодия» Захария Копыстенского, или такие сильные и выразительные произведения, как послания Иоанна Вишенского, составляют положительно блестящие явления южнорусской науки и литературы XVII в. Фактический уровень знаний латино-униатских полемистов, равно как и нравственный их уровень, насколько то и другое отразилось в их сочинениях, вовсе не говорят в их пользу. Узкие фанатики и узкие схоластики, они вертятся в одном и том же круге устарелых литературных форм и страх как гордятся сухой и формальной стороной своей науки, своими избитыми аргументациями, рогатыми силлогизмами и макаранизмами. Свет европейской науки, правильное воззрение на мироустройство, гуманное отношение к человеку не проявляются в латино-униатской литературе, тогда как и то, и другое начинает уже изредка пробиваться в научных и литературных сочинениях православных,

например у Иоанна Вишенского и в особенности у Епифания Славинецкого. Основное различие воззрений Саковича, Дубовича и людей их лагеря, с одной стороны, от воззрений Вишенского, Петра Могилы, Славинецкого – с другой – обнаруживается не в научной сфере, а в области национальной, в степени отрешенности от народа, в степени большего или меньшего предрасположения и склонности изменить ему и предать его в личных эгоистических интересах. Не в слабости греко-славянской науки XVII века скрывалась слабость южнорусского народа, а в том, что, по словам Иоанна Вишенского, «паны над Бога богами высшими над своими подручными подданными ся починили и над Творца, ровным зданием образа своего всех почтившего, судом беззаконным вознеслись», а за панами потянулось и высшее духовенство, и хранителем лучших преданий и обычаев страны осталось почти исключительно низшее духовенство, мещане и крестьяне – люди, поглощенные материальными заботами текущего дня. Здоровые и свежие люди, вышедшие из этой среды на поприще литературной деятельности, легко могли усмотреть, что латино-униатские писатели «во тьме поганских наук затворились» и что «злоковарная латинская душа насыщена поганскими (т. е. языческими) тщеславными и гордыми догматами».

Сочинением Дубовича о календаре заканчивается этот полувековой спор, точнее сказать, замирает, и южнорусские писатели второй половины XVII века почти вовсе не касаются календаря, что не мешало им наносить посильные удары католикам в том основном пункте, откуда исходило, между прочим, и гонительство старого календаря – в вопросе о церковном главенстве папы. С переходом Южнорусской церкви под власть московского патриарха был устранен один из крупных поводов к

спорам о календаре – вопрос о власти константинопольского патриарха в пределах Южной России и об отрицательном его отношении к григорианскому календарю. С переходом левобережной Украины и Киева во власть московского правительства украинская интеллигенция, и прежде всего киевские ученые, стала тянуться к Великороссии и уклоняться от тех вопросов южнорусской жизни, которые сильно волновали умы и затрагивали интересы православных в первую половину XVII века. Невоссоединенная часть Украины пришла в значительное запустение, материальное и нравственное, и киевская наука все с большим и большим равнодушием к ней относилась, так что в XVIII веке Юго-Западная Русь, холмская, волынская и галицкая, была почти забыта представителями науки и литературы. Воссоединенная часть Украины под охраной московских властей была свободна от каких бы то ни было новых посягательств на старый календарь. Что русское правительство в прошлом веке обращало внимание и на календари, даже выходившие за границей в польских пределах, доказывает одно любопытное дело, находящееся в настоящее время в харьковском историческом архиве¹. В 1788 г. вышел в Львове на польском языке календарь доктора философии и профессора математики Станислава Дунчевского. В «прогностиках» этого календаря оказались «многие непристойные и весьма предосудительные злостно вымышленные пассажи» об императрице, поэтому последовал указ на имя войсковой генеральной канцелярии об отобрании этого календаря от всех лиц – как светских и духовных, где только он окажется. В течение года не поступило в генеральную канцелярию ни одного экземпляра, и генеральная канцелярия разослала снова напоминание о том в разные места Малороссии.

¹ Малороссия. Д. № 1091 // Из дел бывшей Малороссийской Коллегии.

В истории многое повторяется, и с грустью нужно сказать, что чаще всего повторяется то, что идет вразрез с чувством справедливости и добра. В последнее время в Галиции в миниатюре повторяются многие из тех печальных явлений народной жизни, которые имели место в Южной Руси XVI и XVII веков. Воинствующий католицизм вносит в край интригу, раздор и гнет. Появились иезуиты и принялись со стародавним усердием разрушать основные опоры местной русской народности. Выплыл из забвения и стародавний спор о календаре – явились пропагандисты нового и защитники старого календаря.

Еще в 1812 г. в Галиции проявилась была агитация о замене старого календаря новым; но австрийское правительство тогда поспешило “*populum ruthenum pacificare*”, предоставив ему полную свободу в сохранении старого календаря и вполне беспрепятственное отправление праздников¹. Несколько иначе стало относиться австрийское правительство к старому календарю в последнее время. Оно косвенно поддерживает направленную против него агитацию католиков – поляков.

В 1882 г. некто А. З. издал в Кракове брошюру “*Polityka perwów*”. Автор, поляк по происхождению и образу мыслей, определяет здесь те меры, которые могут действовать развитию политического значения поляков. Меры эти – 1) *unia i łączność z bóstwem*, 2) *unia z całością Polski*, 3) *unia z duchowieństwem*, 4) *unia z Rusią*, 5) *unia z żydami*, 6) *unia stanów* – шесть уний, столь разнородных, частью прямо противоречивых².

Наиболее любопытной здесь является четвертая уния с галицкими русскими, т. к. в основу этой унии полагается, с одной стороны, согласие поляков на умножение

¹ Дело (газета). – Львов. – 1883. – № 18.

² Там же. – 1882. – № 78.

русских школ в крае и признание его польско-русинским краем, а с другой – галицкие русские должны отказаться от старого календаря и кириллицы – условия, очевидно, для последних невозможные, особенно относительно замены кириллицы латинской азбукой.

Как А. Z., так и другие противники старого календаря в Галиции указывают, что новый календарь превосходит старый в научном отношении по точности и что с принятием его уменьшится число праздников, т. к. галицкие русские иные праздники справляют и по старому, и по новому календарям, а с уменьшением праздничных дней выиграет экономическая жизнь народа. Остроумно ответила на эти доводы газета «Дело»¹. Что бы А. Z. и его сторонники сказали, если бы русины, основываясь на прогрессе наук и имея в виду экономическое развитие края, предложили полякам во имя внутреннего согласия и дружбы отказаться от ультрамонтанства и аристократизма или шляхетского высокомерия, т. к. и то и другое наукой осуждено, и затем история доказала, что ультрамонтанство и шляхетское своеволие погубили Польшу, а затем предложили полякам во имя экономии и справедливости проверить, сколько налогов они взвалили на народ польский и русский, и излишек принять на себя. Хотя бы народ работал и все 365 дней, говорится далее в «Деле», он при существующих тяжких налогах не может заработать себе материального благосостояния и культурного развития.

В № 26 «Дела» за 1883 г. известный галицко-русский историк и публицист Стефан Качала поместил «Несколько слов о намерении уничтожить старый календарь». Прежде всего, в этой статье бросается в глаза большой пробел, строк в тридцать, с пометкой в середине: «сконфисковано». Оказывается, таким образом,

¹ Там же. – 1888. – № 83.

что галичане не могут в конституционной Австрии защищать печатно вполне беспрепятственно издавна существующей у них старый календарь, и цензура в этом отношении накладывает на газеты свою руку – поистине мизерная свобода слова, и в этом отношении поляки конца XVI века, современники Стефана Батория, стояли несравненно выше своих галицких соплеменников конца XIX века. Указав в кратких словах на львовские смуты 1588 г. и охранительные грамоты Стефана Батория, г. Качала говорит, что с принятием нового календаря простой галицко-русский народ будет праздновать святые дни по прежнему, стародавнему обычаю. «Русин – селянин-консерватист, вин каже: “Наши деды, батьки не робыли, и мы не будемо”». На основании тридцатилетней близости к народу, вообще хорошего с ним знакомства, г. Качала говорит, что народ нерушимо празднует дни, не признанные австрийскими властями за праздники, например второй день после Крещения и третий день Зеленых святок. Если его принудить к принятию нового календаря, то он сохранит праздники и по старому, и по новому календарям, что нанесет материальный вред краю. В конце статьи г. Качала говорит, что стремление католиков-поляков и легкомысленно поддающихся их внушениям некоторых галицких русских заменить старый календарь новым ведет к латинизации и полонизации русских. Новый календарь нанесет удар унии, направит народ в костелы и подготовит полонизацию края. Нам грозит руина, замечает г. Качала, и потому нужно отнестись очень внимательно и осторожно к вопросу о перемене календаря – особенно тем, кто дорожит нравственной самобытностью своего народа.

В настоящее время в Австрии не может быть практикуемо прямое насилие в делах религиозных и

церковно-обрядовых, какое было в ходу в Польше в XVII в., поэтому на первое место в Галиции выдвигается интрига и обман; галицкие поляки, преимущественно иезуиты, применяют их в самых обширных размерах для уничтожения старого календаря и русских праздников. Галицко-русская интеллигенция отлично поняла, что с этой стороны грозит большая опасность национальной самобытности галицких русских и поспешила дать противникам старого календаря посильный отпор в преданных народным интересам органах местной печати и, прежде всего, раскрыть махинации и интриги врагов русского народа. В этом отношении весьма ценные статьи помещены в газете «Дело»¹.

Главными деятелями по части агитации против старого календаря являются два поляка – помещик Поляновский и ксендз Стояновский. Поляновский уже в 70-х годах выступил на галицком сейме противников греческо-православной обрядности униатов и в особенности старого календаря. Он имел продолжительную аудиенцию у австрийского императора, причем император расспрашивал его о галицко-русских делах, после чего Поляновский с большим усердием стал стремиться к уничтожению старого календаря, подбивая духовенство и мещан просить правительство о замене старого календаря новым. Ксендз Стояновский напечатал в польских газетах форму прошения на имя императора о замене старого календаря новым, причем заявил, что такая замена желательна и для проживающего в Вене папского нунция. Некоторые галицко-русские поветовые рады поддались на эту удочку. Поляновский и Стояновский нашли поддержку в клерикальной польской печати. С наибольшей откровенностью о вожде-

¹ Нови хмары // Дело. – 1883. – № 12, 14 и 18; Што нам чиниты? // Там же. – № 31.

ниях галицких поляков высказался познанский “Prze-
gląd Kościelny”. Добрые русины, по словам этой газеты,
должны признать, что в Галиции живет только один на-
род – польский, для укрепления этого убеждения нужно
вести новый календарь, безбрачие духовенства и по-
заботиться, чтобы галицко-русские священники не пи-
сали «хлопским диалектом» и чтобы галицко-русский
народ читал и молился по польским книгам.

Нетрудно представить себе, какое тяжелое чув-
ство нравственного угнетения вызывают эти интриги в
мыслящей части галицко-русского общества и с какой
горечью приходится его встречать при сознании общей
материальной и политической придавленности галицко-
русского народа местной польщицкой.

«Кто такой этот ксендз Стояновский? – спрашива-
ет редакция “Дела”. – Что это за важная персона, что
говорит *urbi et orbi* от имени высших венских прави-
тельственных сфер, светских и духовных? Это плебан
из Куликова. Что будет, если каждый польский пле-
бан (т. е. приходский священник) будет вести полити-
ческую агитацию, прикрываясь авторитетом папы и
правительства, до чего мы тогда дойдем и какой хаос,
какая анархия воцарятся в крае? Русины не могут до-
пустить, чтобы всякий ксендз Стояновский вторгался
в права русского духовенства и народа, тем более что
в силу договора с Римом папа давно уже признал унию
и обязался подвергать проклятию всякого нарушите-
ля церковного устава греческого обряда...» Как все это
старо! Как все это похоже на польскую историю време-
ни Сигизмунда III! Львовская галицко-русская газета
наших дней заговорила тоном и в духе православных
львовских граждан 1583 года, и весь вопрос – в силе со-
противления и национальной устойчивости современ-
ного галицко-русского народного организма.

Как глубоко взволнованы галичане иезуитским подкопом под старый календарь и русские праздники, показывает горячая статья «Что нам делать?»: «Настоящая минута в жизни галицко-русского народа обильна чрезвычайно важными фактами, определяющими и настоящее, и будущее народа. Мы живем во время всяких неожиданностей. Как молния, каждую минуту может упасть на нас какая-нибудь “реформа”. Ошеломленные ее скоропостижностью, мы теряемся; сначала мы с раздражением и гневом бросаемся то туда, то сюда, но вскоре с болью в сердце и бессильной злобой мы падаем. Так было в 1882 г., когда появились иезуиты и захватили Дობромильский монастырь. Они сломали базилиан, теперь принялись за всех нас. Да! Теперь для них в Галичине весна – время пахоты, еще снега по колена лежат на русских нивах, а в воздухе уже навис монсеньор жаворонок иезуитской весны экс-иезуит ксендз Стояновский. Петициями к императору об уничтожении русских праздников он засыпал весь русский край. Он навербовал много *завалюг* деморализаторов и агитаторов. Мы просили правительство о защите, мы указывали, что агитация против русских праздников отзовется вредными последствиями для края и государства; но министр вероисповеданий Конрад заявил, что правительство не получало от местных властей сведений об агитации против русских праздников и что вообще он не намерен вмешиваться в это дело, как вполне будто бы церковное. Галицко-русское церковное начальство спокойно смотрит на направленную против старого календаря агитацию и упорно молчит. Что ж нам делать? – спрашивает автор статьи. – Молчать ли? Нет, в деле иезуитских интриг против русских праздников нужно говорить, потому что это дело не только церковно-обрядовое, но касается народно-политического и экономического по-

ложения галицко-русского народа. Уничтожением русских праздников по старому календарю поляки и иезуиты хотят разорвать еще одну нить, связывающую галицких русских с миллионами их братьев, живущих за желто-черными пограничными австрийскими столбами, чтобы затем уничтожить народную особность галицких русских и ополячить их».

Вообще споры о календаре свидетельствуют, что строго научный интерес тут не был замешан. Никто не принимал близко к сердцу различие в минутах или секундах и не волновался из опасения, что при старом календаре через десять тысяч лет празднование Рождества Христова отодвинется на лето. В тех редких и исключительных случаях, где речь заходила о научном достоинстве юлианского и григорианского календарей, выступало сознание, что различие между обоими календарями не крупное и что оба они неточны, хотя григорианский календарь – и в меньшей степени. В европейском ученом мире многократно обнаруживались попытки исправления григорианского календаря. В 1835 г. такую реформу предлагал аббат Мастрозини, в 1864 г. – дерптский профессор астрономии Медлер. Французское астрономическое общество назначило даже премию за реформу григорианского календаря и в настоящем 1888 г. выдало первую премию за эту работу Гастону Армелину, который предложил ввести следующие упрощения в счислении времени: день нового года должен стоять отдельно от других дней: он не причисляется ни к дням недели, ни месяца, а именуется прямо днем нового года. Таким образом, остается разделить 364 дня; эти дни разделяются на 4 триместра, по 91 дню или 13 неделям каждый. Из 3 месяцев триместра первый будет иметь 31 день, а остальные – по 30 дней каждый. День же, который прибавляется високосным

годом, будет стоять совершенно отдельно, как и день нового года. На взгляд автора, календарь тогда значительно упростится; все годы будут тогда одинаковы, а также все trimestры; месяцы с 31 днем следовали бы один за другим в простом порядке, а все дни месяца будут приходиться каждый год в один и тот же день недели.

В основе споров о преимуществах юлианского и григорианского календарей всегда лежали причины церковно-обрядовые и политические. Григорианский календарь пропагандировался как орудие папского влияния, а в последнее время – как средство колонизации. Пропаганда нового календаря причинила южнорусскому народу много горя, много страданий, оскорбляла лучшие его чувства, вносила раздор и озлобление в общество и в семью. История всей жизни русского народа за последние 300 лет обязывает нас вполне отрицательно относиться к григорианскому календарю как орудию польско-иезуитской интриги, источнику гнета и насилия, духовного и материального.

К истории южнорусской иконописи

В то время когда севернорусские иконописные приемы обстоятельно изучены, все выдающиеся памятники иконописи московской, владимирской, новгородской собраны и исследованы, иконопись южнорусская, к сожалению, остается до сих пор в тени, не обследована, и образцы ее разбросаны в малоизвестных и трудно доступных общественных и частных музеях или в сельских церквях, иногда в забросе в притворе или где-нибудь в темном углу. А между тем, остатки южнорусской иконописи заслуживают полного внимания с разных точек зрения – этнографической, церковно-

исторической, историко-художественной и историко-литературной, тем более что в старинной малорусской иконописи обнаружилась своеобразная струя народного художественного творчества. Получая в древнее время иконы из Цареграда¹, южнорусский народ воспользовался ими как образцом иконописания; но с течением времени, по любви к родной земле, к «матке своей Малой России»², он в свои иконописные попытки внес черты своего быта и наружности. С другой стороны, в XVI–XVIII столетиях стали проникать западноевропейские художественные влияния, преимущественно италийские мотивы, в изображении священных лиц и событий. Под благотворным влиянием византийского искусства и, главное, в силу врожденного чувства красоты, столь превосходно выразившегося в думках, южнорусские художники настолько развили искусство иконописания, что произведения их кисти мало того, что удовлетворяли религиозно-нравственным потребностям их земляков, но проникли даже в католические храмы на духовную потребу гордой шляхты. Недавно при перedelке ягеллонской каплицы в Кракове на стенке открыты были фрески, рисованные русским художником, с мотивами, совершенно чуждыми латинской церкви. Оказывается, что Ягелло, враг Руси и Православия, украсил свою часовню восточным орнаментом, произведением кисти русского художника. На фресках изображены: Рождество, Христос в саду, разговор Христа с фарисеем, дорога на Голгофу, Христос перед Пилатом, смерть Христа, Воскресение, Благовещение, Успение Девы Марии. Изображение Рождества Христова построено на апокрифических мотивах: Христос

¹ Аристов Н. Я. Промышленность Древней Руси. – СПб., 1866. – С. 185.

² Летопись Самуила Величко // Русская Археографическая комиссия. – 1848–1864. – С. 1, 98, 86.

лежит в яслях; на него дышат вол и осел. Пресвятая Дева Мария лежит на постели; возле Нее женщина. На другой фреске Младенца Христа купают. Успение Богородицы, принятое в западной иконописи до XV столетия, а в восточной иконописи сохранившееся доныне, изображено таким образом: Пресвятая Дева Мария лежит, окруженная апостолами. Христос в сонме ангелов сходит с неба и принимает душу Пречистой Своей Матери, изображенную в виде ребенка. Какой-то невера хочет дотронуться до тела Богоматери; но архангел Михаил отрубает ему руку. На заднем плане ангелы уносят апостолов, и между ними стоит Богородица. На земле множество народа, епископов, королей; внизу вид города. По словам краковских ученых, «рисунок сильный и правильный; композиция смелая; лица изображены правильно и живо, что в совокупности ставит эти фрески в ряд самых знаменитых памятников искусства времени, предшествовавшего художественной деятельности Массачио во Флоренции и братьев Ван-Эйков в Бриггене»¹.

В числе икон местной южнорусской работы встречались настолько художественные, что вызывали похвалы со стороны образованных греков, посещавших Русь. Так, Павел Алеппский, бывший в Малороссии в половине XVII века проездом в Москву, с большой похвалой отзывался о живописи одной виденной им в Малороссии иконы².

На многих иконах отразились черты южнорусского быта. Так, на рогатинском иконостасе, находившемся на археологической выставке в Львове в 1885 г., лица ветхозаветной истории изображены в малорусских ко-

¹ Зоря. – 1885. – № 21.

² Сборник материалов для исторической топографии Киева. – Киев, 1874. – С. 60.

стюмах XVII века. На иконе, изображающей пребывание трех ангелов у Авраама, скатерти, посуда, кушанья и напитки взяты из жизни русского народа XVII века. Рогатинский иконостас рисован в 1649 г.¹ В особенности много национальных бытовых черт на запорожских иконах. Так, в Никополе находится старинная запорожская икона Покрова Богоматери следующего содержания: на липовой доске в три четверти длины и в две ширины изображены Богоматерь, Николай Чудотворец и архистратиг Михаил, а ниже их представлены запорожцы в полном вооружении, в сапогах, широких шароварах, в кунтушах, подпоясанных зелеными поясами, с открытыми, гладко выбритыми головами. Они стоят внизу иконы, на краях, а в середине – знамена и вся козацкая арматура. От козака, стоящего на переднем плане с правой стороны, протянута вверх, в виде узкой ленточки, почти к самому уху Богоматери, надпись: «Молимся, покрый нас честным твоим покровом, избави от всякаго зла». Несколько выше этой надписи сделана другая: «Избавлю и покрыю люди моя». По преданию, эта икона изображает кошевого П. И. Калнишевского с товариществом². В церкви с. Покровское хранится икона Богоматери следующего содержания: Богоматерь распростерла руки, а у ног ее стоят на коленях на первом плане архиерей, а на втором – запорожцы без шапок, с бритыми головами, на которых виднеются чубы³. В самарском Пустынно-Николаевском монастыре также находится икона с запорожскими фигурами. На полотне, вставленном в деревянную раму, высоты 20, ширины 15 вершков, изображен Господь Вседержитель

¹ Зоря. – 1885. – № 21.

² *Эварницкий Д. И.* Запорожье в остатках старины и преданиях народа. В 2 ч. Ч. 2. – СПб., 1888. – С. 51, с рисунком иконы.

³ Там же. Ч. 2. – С. 193, с рисунком.

в высокой тиаре на голове, в пурпурной мантии на плечах, со скипетром в правой руке и державным яблоком в левой. На нем изображен лес и посреди леса – озеро, из озера течет речка; через речку переброшен мостик, и на всем этом ландшафте три фигуры запорожцев, из коих один стоит у моста и удит рыбу, другой стоит в камыше и целится в плавающих по реке уток, а третий сидит у казанка, повешенного на треножнике, и варит кашу. Около запорожцев стоит чумацкий воз, а около речки видна одномачтовая козацкая чайка. Мысль, вложенная художником в икону, очевидна: Бог любит запорожцев и покровительствует всем их занятиям, отчего и держит в своем державном яблоке¹. В одном письме ко мне покойный Ф. Г. Лебединцев писал о привезенной в Киев малорусской иконе начала прошлого века, на которой, между прочим, изображены в числе молящихся несколько козаков из старшины и жены их в национальных костюмах того времени.

В церковно-археологическом музее при Киевской духовной академии, между прочим, находится небольшая икона Богоматери, на которой Пресвятая Дева Мария изображена в виде красивой малорусской девушки в малорусской одежде и с монистами на шее. Свообразные произведения южнорусской иконописи находятся еще в Христианском музее Академии художеств и в коллекциях Тарновского и Кибальчича².

Особенно оригинальными подробностями отличаются южнорусские изображения Страшного Суда. Церковно-археологический музей при Киевской духовной академии имеет три любопытных памятника этого рода церковной живописи. Первая картина на холсте, вышиною 3 $\frac{3}{4}$ арш., шириною 4 арш., доставлена из

¹ Эварницкий Д. И. Указ. соч. Ч. 1. – С. 87.

² Новое Время. – 1882. – № 2445.

Черкасского у. Киевской губ. В нижней части картины, в аду, находятся, между прочими, ткач с клубками ниток, лихварь с веревкою через плечо, на которой висят кошель с деньгами, пьяница и ведьма. Другая икона на дереве XVII века из Киево-Златоверхо-Михайловского монастыря имеет в аду в числе грешников магометан в навоях, ляхов в манжетах, евреев, вельмож, монахов, архиереев. Но высшую степень оригинальности представляет третья картина суда на полотне XVIII века. В ряду многочисленных изображений выдаются: женщина на постели под красным одеялом, а у ног ее стоит бес: это, как объясняет надпись, ленивцы до Церкви; судья едет в ад в коляске, в которую впряжены два дьявола, третий дьявол исполняет роль кучера и четвертый – лакея позади коляски; ведьма с деревянной шайкой, в которой она приготовляла зелье; наложница со змеями на лице и на груди; чаровник со змеем и стклянкою; колдунья, заламывающая жито; вор, кравший снопы; портной с аршином в руке, ножницами и кусками красной материи; сапожник с сапогом в руках; ткач с клубками ниток; мельник с жерновом. Несколько ниже изображена веселая забава: молодой мужчина танцует с женщиной; подле них музыкант, играющий на скрипке, два беса поощряют эту забаву. Далее следует грешница-детоубийца, «та, що дети тратила»: демон показывает ей умерщвленного ребенка. Грешник-пчелокрад – «пчолы краде»: изображено дерево с ульем наверху; вокруг него летают испуганные пчелы; вор в кафтане и лаптях вынимает из улья мед, а стоящий сзади дьявол ободряет его. Кум и кума пируют на тележке, которую везет дьявол; у кума в руках фляжка, у кумы рюмка. «Без сомнения, – замечает г. Покровский, – эти ведьма и закрутка, лихварь в образе еврея, портной, сапожник и мельник – представители промышленности, с которыми чаще всего при-

ходится иметь дело простолюдину, – явились здесь не случайно, но отразили в себе недуги данной местности. В этих подробностях нельзя не видеть свободного отношения художника к своей задаче, стремления заменить условную схему живыми образцами, взятыми с натуры, и с этой стороны указанные картины суда, помимо своего художественного значения, представляют некоторый интерес этнографических характеристик»¹.

По свидетельству Ф. Г. Лебединцева, в правобережной Украине еще недавно на картинах Страшного суда можно было видеть, например, позади всех грешников из простолюдья, под охраной чертей, пешком направлявшихся в ад, с комфортом едущего в наточанке, цугом – на четверке или шестерке чертей пана эконома или посессора, с бичом у черта-кучера в руках, с трубкой у самого пана в зубах и с подписью “choć do piekła, ale z fajką”, или же на дне ада в образе сребролюбца Иуды какого-нибудь корчмаря, посессора и даже столоначальника духовного правления².

Картина Страшного Суда встречается в настоящее время в монастырях, например в Куряжском монастыре, при входе в монастырь под колокольной на одной стенке изображены праведники – все монахи, на другой – грешники – в огне, охваченные большой змеей, имеющей на своих кольцах надписи грехов, что обычно на картинах Страшного Суда начиная с XVI века.

Картина Страшного Суда с бытовыми подробностями в последнее время стала весьма распространенной среди лубочных изданий. В рассказе Павла Шулики «Де найшов – де загубив» отмечена, между прочим,

¹ Покровский Н. В. Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства // Труды 6-го Археологического съезда в Одессе (1884 г.). Т. 3. – Одесса, 1887. – С. 327.

² Киевская старина. Т. I. – 1883. – № 4.

следующая лубочная картина в крестьянской избе: «На здоровому лысту намалеваный змий... Повывся той змий высоко, высоко, а по ему йдут души праведни до Господа мылосердного на вичну радисть, который у раи трапезуе з ангеламы. Унызу ж преволького змия рознята пасть с зубамы, а в пасти палае вольке поломья, а в тим поломьи сыдыть сам батько всих грихив сатана, а у его на колинах Юда з гаманцем, що продав Хрыста и привытае тих, що йдут у те полумья превелькым ланцюгом зачеплени души гришни по чынах, як и на сим свити: попереду рушають архиереи, а там попы, ченци, генералы, судди, купцы, шинкары, дали вже и наши братчыкы, и сим то ланцюгом тягне цилый табун чортив, а позаду превелькою ломакою намыряется буцим быты по потылицы, щоб не зупыняльсь»¹.

Сведения о старинных малорусских иконах разбросаны в историко-статистических описаниях епархий Харьковской и Черниговской преосвященного Филарета и в «Историко-статистическом описании Екатеринославской епархии» преосвященного Феодосия, но сведения скудные, малочисленные. Может быть, почтенные архипастыри, собиравшие сведения от сельских священников, находили неудобным упоминать о существовании некоторых икон с чертами светского характера, с мелкими бытовыми подробностями. Из сведений о памятниках русского искусства и древностей, доставленных в 1887 г. в Харьковский губернский статистический комитет священниками Харьковской епархии, видно, что в с. Водяное Змиевского у. имеется деревянная церковь с замечательным иконостасом XVII столетия. В с. Ольшана Харьковского у. сохранились древние иконы Спасителя, Богоро-

¹ Основа. Южнорусский литературно-ученый вестник. – 1862. – № 4. – С. 80.

дицы, святого Николая и святой Варвары, принесенные первыми поселянами из-за Днепра в 1650 г. В соборной церкви г. Лебедина хранится образ святого Николая весьма художественной отделки и лик Спасителя, едва заметный, древней живописи, весьма искусно выполненный в византийском вкусе¹.

У частных лиц, полагаю, немало еще хранится старинных малорусских икон. Так, в слободе Боромле в моем доме находится большая икона *Mater dolorosa* прошлого столетия работы какого-то местного художника. Богородица стоит со сложенными на груди руками, и к сердцу ее направляются стрелы; с правой стороны стоит ангел и с левой – ангел; они держат в руках свитки, на которых начертаны изречения из Святого Писания.

Иконописание сохранилось в с. Борисовка Грайворонского у. в смысле кустарного промысла. Изготавливаемые здесь иконы развозятся по всей Южной России и проникают в Сербию и Болгарию.

Известный в истории живописи Боровиковский учился живописи в с. Борисовка. Квитка-Основьяненко в одной своей повести замечает, что здесь, в Борисовке, «наилучши богомазы, иконописцы и усяки маляры». В истории борисовской иконописи указывают еще на следующее севернорусское влияние: знаменитый сподвижник Петра Великого Б. П. Шереметьев основал в 1714 г. Борисовский женский монастырь и для исполнения иконописных работ в монастырских храмах вызвал из Петербурга мастера живописца Игнатьева, который и содействовал обучению борисовских жителей иконописному мастерству². По-видимому, труд Игна-

¹ *Багалец Д. И.* Материалы для истории колонизации и быта Харьковской и отчасти Курской и Воронежской губерний. – Харьков, 1890. – С. 13.

² *Добротворский Н. А.* Кустарные промыслы Курской губернии. – Курск, 1886.

тьева упал на подготовленную уже почву и успешное развитие борисовского иконописания обусловлено было художественными наклонностями местного украинского населения и существованием среди него издавна искусных маляров. И в Харькове еще недавно среди местных мещан-малороссов встречались искусные иконописцы, работавшие дешево и хорошо, например Басько.

Священник Никонов в статье о быте и хозяйстве малороссов в Воронежской губ., напечатанной в «Трудах Вольно-Экономического общества», говорит, что многие малороссияне в Воронежской губ., начав малярством, достигли потом значительных успехов в живописи. Заезжие и туземные иконописные мастера нередко принимают их в свои артели и дают хорошие цены; много есть также туземных хороших алфрейщиков; слобода Алексеевка особенно богата такими художниками, как Бутурлиновка – мастерами золотых дел.

Живое религиозное чувство малоросса ищет выхода в иконописи. По словам авторитетного в данном случае свидетеля священника Никонова: «малоросс... приверженен ко всему священному и церковному; в частности в церквях он любит видеть как можно более икон, особенно ярко написанных, любит образное представление всей священной истории и евангельской нравственности; потому чем более стены церковные (кроме иконописи) разукрашены всевозможными картинами, тем охотнее он входит в такую церковь, тем теплее молится. Вследствие этого малоросс-маляр с ранних пор пускается в живопись священно-историческую; сначала копирует с каких-нибудь оригиналов, потом, желая пустить в ход порождения собственного воображения, начинает сочинять. Сперва он дарит свои произведения знакомым и жертвует в приходскую церковь; от дара и

от жертвы, приносимой с видимым усердием, было бы грешно отказаться; а затем для этих самородных произведений находятся и покупатели...»

Сябры

Слово «сябр» в значении «соучастник» встречается в древних русских юридических памятниках, например в Псковской судной грамоте. На сябринном начале владели бортьями и рыболовными угодьями¹. Сябринное землевладение в старинное время встречалось в разных местах России и в славянских землях. В последнее время сябринство обратило на себя серьезное внимание исследователей старинного русского быта (статьи г. Лучицкого, г. И. Новицкого, г-жи Ефименко). По мнению г. Лучицкого², сябринство являлось особым видом общинного владения, основанном первоначально на кровном родстве, путем наследования от общего предка, или на названном братстве, а в позднейшее время перешедшее на договорное начало между людьми посторонними. В Малороссии начало кровной связи сябров держалось еще в XVIII столетии в сознании народа; но уже и в это время стал обнаруживаться переход сябринства в товарищескую торговую сделку на паях с получением определенной доли из суммы доходов. Долевое участие каждого из совладельцев при дальнейшем дроблении определялось сообразно с той долей, какая причиталась ближайшему его предку. Участники общего владения могли переуступить свои доли, целиком или известную их часть, другим совладельцам, а с согласия прочих сябров – и посторонним лицам. Каж-

¹ Аристов Н. Я. Указ. соч. – С. 30, 36.

² Северный Вестник. Кн. 1 и 2. – 1889.

дый из сябров имел голос в сябринных собраниях и в распределении угодий¹.

Работами профессора Лучицкого вызвано обширное исследование А. Я. Ефименко «О дворищном землевладении в Южной России», которое было прочитано в заседании Харьковского Историко-филологического общества 8 октября 1889 г. Г-жа Ефименко расходится с профессором Лучицким в определении происхождения и значения сябринного землевладения. Древнейшей и основной формой землевладения г-жа Ефименко считает дворищное землевладение, существование которого незыблемо устанавливается для XVI столетия множеством актов, изданных Виленской Археографической комиссией (переписными книгами старост и т. п.). Это дворищное землевладение по внутреннему складу своему вполне подходит к северному долевному владению, впервые объясненному в сочинении г-жи Ефименко «Крестьянское землевладение на Крайнем Севере». Установив тождество между северным долевым владением и западнорусскими дворищами, г-жа Ефименко изложила судьбу долевого владения в левобережной Украине с половины XVII века, разложение его и рост подворного личного землевладения. Сябры, по мнению г-жи Ефименко, представляют обломки тех же дворищ; только во внутренней организации их играет большое значение договорное начало (а не кровное родовое). Общины, по мнению г-жи Ефименко, не было в Малороссии ни в XVIII столетии, не видно ее здесь и ранее.

Вопрос о современном положении сябринства не выяснен этнографией. Несомненно, что как слова «сябр», «сябрина», «шабер», так и выражаемые ими архаические правовые отношения кое-где сохраняются в Южной России. Так, в Ахтырском у. Харьковской губ. сябрами на-

¹ Новицкий И. П. // Киевская старина. Кн. VII. – 1889. – С. 800.

зываются крестьяне, покупающие в складчину с целью продажи на барыш муку, мед и т. п., причем доход делится согласно с произведенными затратами. Родственные связи при этом не играют никакой роли.

Церковные братства

Церковные братства развивались в старинное время главным образом под влиянием цехового строя ремесленного быта и в силу той свободы, которую открывало городам магдебургское право. В XVI, XVII и XVIII столетиях в Малороссии церковные братства играли важную роль в жизни народа как источники просвещения и благотворительности. Братства защищали православных от притеснений со стороны католиков и униатов, издавали религиозно-полемические книги в защиту Православия, строили церкви, поддерживали церкви обветшавшие. При братствах были школы и шпитали. В школе дьячки учили «деток малых» без различия сословий чтению, письму и счету. В шпиталь, или богадельню, помещали «людей всяких, от пана Бога хоробою и уломностями навежонных», безродных стариков и старух, калек, слабоумных, от которых отказывались родные.

Многие исследователи с любовью обращались к старинным церковным братствам (Флеров, г-жа Ефименко, Костомаров). Уже чтение одних актов, относящихся к этим учреждениям, при всей старозаветной сухости изложения производит успокаивающее и жизнерадостное впечатление: в них просвечивает мягкое и сердечное чувство братолюбия, гуманности, взаимной поддержки на основании любви к Богу и к ближнему, каковым считался всякий братчик.

Очень немного остатков церковных братств сохранила современная жизнь. В 60-х годах в с. Дыбинцы Каневского у. Киевской губ. существовало еще церковное братство с характером старинных братств. Братство это заботилось о содержании и украшении местной церкви, о пособии бедным, погребении бедных, обучении желающих грамоте и гончарному ремеслу и в особенности о поддержании нравственной чистоты в обществе. Все провинившиеся относительно братского устава или общественного кодекса нравственных правил подлежали суду братства и несли наказания – преимущественно денежную пеню. Телесные наказания никогда не употреблялись. Главная цель наказания состояла в том, чтобы виновный произнес раскаяние перед братством. В 60-х годах на Волыни существовали еще по селам церковные братства, состоявшие из зажиточных прихожан обоего пола. Главную принадлежность каждого братчика и каждой сестрички составляют большие восковые свечи, с которыми они стояли в церкви во время важнейших частей богослужения, например во время чтения Евангелия, при освящении Даров и т. п. Это был обычай древних братств: так стояли некогда с собственными зажженными свечами князья, дворяне и братчики других сословий во Львове, Вильне, Луцке и других местах. Братчики и в позднейшее время были посредниками между священником и прихожанами в заботах о церковных пользах. И в позднейшее время в церковных братствах держался обычай устраивать обеды в храмовые праздники, поминальные дни, на проводы (Радоница), в дни святого Николая, святого великомученика Георгия. Бывали особые сестричные обеды в дни святой Варвары, святой Екатерины. В назначенное время братчики и сестрицы, по общему соглашению,

приносили кушанья на цвинтарь (в церковную ограду) и после обедни и «паростаса» обедали в хорошую погоду под открытым небом близь церкви, в дурную – в доме священника, дьячка, где обыкновенно помещалась школа, или в частной хате вблизи церкви. На обед приглашались нищие, и братчики им прислуживали¹.

Г-н Василенко упоминает о церковном братстве в с. Панское Золотоношского у., которое устроилось после пожара церкви независимо от церковно-приходского попечительства. Средства братства состоят из членских взносов – менее 1 руб. от каждого братчика и в сборе от продажи меда в храмовые праздники. Делами заведывает старший брат, избираемый ежегодно².

Остатками бывших некогда многочисленных церковных братств являются обычаи медоварения и общественных обедов.

Эти обычаи сохраняются и теперь почти во всех селах на Днепровском побережье Золотоношского у. и в некоторых местностях Переяславского у.³

Современное положение церковных братств г. Василенко очерчивает народной поговоркой: «Маркив кинь – та не Марко на ним. Маркова зброя – та не Маркова мова». «Осталась форма, а богатое содержание исчезло; уцелели обычаи, а смысл, дух их затерялся или затемнился, и самая память о прежней жизни братств утрачена в живущих поколениях»⁴.

Идеалисты 60-х годов думали, что «возможны и в настоящее время подобные братства; нужно только возбудить громаду к деятельности, напомнить ей

¹ Основа. – 1862. – № 9. – С. 48.

² Василенко В. И. Остатки братств и цехов в Полтавщине // Киевская старина. Кн. X. – 1885. – С. 159–171.

³ Там же. – С. 169.

⁴ Там же. – С. 159.

старое забытое учреждение; нужно уяснить ей то благотворное значение, какое оно имело и может иметь в жизни каждого человека»¹. Этот доброжелательный идеализм обнаружился и в Высочайше утвержденных 8 мая 1864 г. Основных положениях о церковных братствах. Положения эти открывают широкий простор для филантропической и просветительной деятельности общества. Первое положение о церковных братствах гласит, что цель учреждения братств – служение нуждам и пользам Православной Церкви, созидание и украшение православных храмов, дела христианской благотворительности, распространение и утверждение духовного просвещения. Четвертое положение предусматривает добрые остатки старины и хочет сохранить их: «При учреждении братств в составляемых для них уставах могут быть сохраняемы употреблявшиеся в древних церковных братствах наименования, правила и внешние обычаи».

Эти добрые пожелания и светлые надежды не оправдались. Церковные братства получили развитие лишь в немногих местах Юго-Западного края, преимущественно на почве борьбы национальной и религиозной. В Малороссии они не привились, и старые корни их здесь оказались совсем засохшими. Народ грубел «на самотыни» в отчуждении от руководящих общественных слоев. Мещане в больших городах обезличились и опошлились, отстав от народа по языку, нравам и обычаям и не присоединившись к высшим сословиям по недостатку образования. Сельская интеллигенция получила односторонний служилый характер, и из ее одноцветной среды, в значительной степени тронутой кулацкой червоточинной, редко стали выделяться люди с инициативой во имя общего блага.

¹ Основа. – 1862. – № 10. – С. 50.

О влиянии малорусской схоластической литературы XVII века на великорусскую раскольническую литературу XVIII века и об отражении в раскольнической литературе масонства

Недавно я ознакомился с одной раскольнической рукописью, заключающей в себе «Меч Духовный» и толкования на Апокалипсис. Объем рукописи – 259 л. Письмо красивое, четкое, характера поморских рукописей. На первом заглавном листе находится полное заглавие «Меча Духовного» Лазаря Барановича [1] и затем на 22 последующих листах помещены точные списки предисловий Лазаря Барановича к царю Алексею Михайловичу и к читателю. Далее вырезан один листик, и нельзя сказать, был ли этот лист пустой, или на нем находилось подробное заглавие непосредственно следующего за предисловиями Лазаря Барановича к «Мечу» раскольнического толкования Апокалипсиса. При первом взгляде на рукопись возникает мысль, что автор «Толкового Апокалипсиса» воспользовался именем Лазаря Барановича и его предисловиями к «Мечу Духовному», чтобы поднять достоинство своих религиозно-мистических толкований Апокалипсиса в глазах читателей. Слепо следуя преданиям и обычаям старины, автор, между прочим, мог усвоить старинный литературный обычай не обозначать на рукописи своего авторского имени и самое сочинение приписать знаменитому старинному церковному писателю. В таком виде рукопись могла получить широкое распространение даже среди православных. Более вероятно, что «Меч Духовный» и «Толкования на Апокалипсис»

случайно попали в соседство, и мы имеем перед собой сборник, состоящий из двух произведений: «Меча Духовного», или, точнее, предисловий к «Мечу Духовному», и «Толкового Апокалипсиса». Трудно сказать, что могло понравиться составителю сборника в предисловиях Лазаря Барановича: одно ли заглавие, указывающее на духовную борьбу, на религиозную полемику, или литературный стиль Лазаря Барановича. В старинное время название «Меч Духовный» было излюбленным названием для религиозно-полемических сочинений и от православных перешло к раскольникам. Древнейшим «Мечом Духовным» представляется носящий такое название сборник проповедей Лазаря Барановича, напечатанный в Киеве в 1666 и 1686 гг. Немного позднее, в 1690 г., вышел «Мечец Духовный» братьев Лихудов, направленный против католиков. В «Истории русского раскола» митрополита Макария на с. 261 в примечании упоминается «Книга, глоголемая Меч Духовный», обширное сочинение, составленное неизвестным в 1761 г. «Книга» эта находилась в одном сборнике библиотеки митрополита Макария. «Пространная книга, именуемая Меч Духовный, – говорится в “Раскольнической Библиографии” Павла Любопытного, с. 48, – выражает, что Церковь староверческая в существующем своем образе веры есть святая и Христова, увенчивающая навсегда от небес вечным блаженством и, кроме хиротонии, посредством необходимых церковных таинств, а Никона патриарха догматизм и обряды все есть чужды Бога, чужды и духа Христовой Церкви, следственно есть пагубны и удалены вечных благ». Павел Любопытный составителем «Меча» называет Алексея Самойлова – федосеевского учителя в Новгороде, где он и умер в 1772 г. Вообще «Мечей Духовных» было много, но между ними, кроме названия, не было ничего общего.

Помещение в начале рукописи предисловий архиепископа Лазаря к «Мечу Духовному» и многие ссылки и цитаты в самом «Апокалипсисе» указывают значительное влияние южнорусской религиозно-полемической литературы XVII столетия на русскую раскольническую литературу XVIII в. В конце XVII и в XVIII столетии произошел большой наплыв южнорусских изданий в Среднюю и Северную Россию. Во второй половине XVII столетия южнорусские писатели посылали свои новые сочинения в дар царю, царице, патриарху, некоторым боярам¹. Лазарь Баранович отправлял свои сочинения в Москву в большом количестве экземпляров и потом просил царя, чтобы книги его были куплены казной. Уплатив однажды большую сумму за непроданные экземпляры «Труб словес проповедных», царь Алексей Михайлович писал Лазарю Барановичу, чтобы он «впредь никаких книг в царствующий град Москву на продажу не присылал, потому что в царском великом граде Москве устроен на то печатный двор и книгами изобильно: а буде впредь на продажу какия книги присланы будут и великий государь принимать не указал, а отосланы будут назад»². Особенно сильно стали распространяться южнорусские издания в Средней и Северной России в первой половине XVIII столетия, когда высшие иерархические места заняли духовные лица южнорусского происхождения, питомцы киевской коллегии. Они перенесли на Север России почти все южнорусские издания XVII столетия. Вскоре светская интеллигенция отвернулась от схоластической, сухой и витиеватой южнорусской литературы XVII столе-

¹ Интересные статьи г. *Эйнгорна* о таких приношениях были напечатаны в «Книговедении» и в «Чтениях Московского общества истории и древностей Российских». – 1894.

² Акты Южной и Западной России. Т. 12. – № 13.

тия. И духовенство с половины XVIII столетия малопомалу переросло эту литературу и представило новые образцы религиозной полемики и духовного красноречия – образцы, сравнительно с южнорусскими, высшего литературного достоинства. Косная и односторонняя раскольническая литература и в конце XVIII века еще опирается на южнорусскую литературу XVII столетия и отчасти черпает из нее фактическое содержание.

В числе источников и пособий, которыми пользовался составитель «Толкового Апокалипсиса», главное место занимают южнорусские религиозно-полемические сочинения XVII века славянской печати. Православные религиозно-полемические сочинения на польском языке не вошли в «Толковый Апокалипсис» – нужно думать, по причине незнания автором-раскольником польского языка.

На л. 156 «Толкового Апокалипсиса» находится цитата из Стефана Зизания, именно, его сочинения: «Казанье св. Кирилла об антихристе и знаках его, с расширением науки против ересей разных», изд. в Вильне в 1590 г. на русском и польском языках, с посвящением князю Острожскому. В «Апокалипсисе» сочинение Ст. Зизания озаглавлено: «Краткое объявление всех знаков об антихристе».

Замечая, что «благочестивые греки папу обличали и увещевали, с россияны, множество крат», составитель толкований ссылается при этом на л. 104 на «Книгу о вере». Кроме того, ссылки на «Книгу о вере» мы находим на л. 98, 108 и 178. Из этой «Книги» извлечены преимущественно места, где говорится об антихристе. «Книга о вере единой апостольской церкви» составлена была Захарием Копыстенским в 1615 г. и издана в 1619 г.¹ Копы-

¹ *Филарет*, архиепископ. Обзор русской духовной литературы. Ч. I. – § 250.

стенский, скрываясь от злости папистов, издал «Книгу о вере» под псевдонимом Азариас X и не показал при этом ни года, ни места издания.

Составителю толкований на Апокалипсис известно было и другое сочинение Захария Копыстенского «Палинодия, или Оборона святой католической церкви», составленная в 1621 г. и расхводившаяся в рукописях. На л. 96 находится неопределенная ссылка «Книга Копитенская Захария». На л. 176 более ясно говорится: «Захария Капестинский в книге Оборона» и пр.

На л. 155 находится ссылка на «Триквиллиона», т. е. Кирилла Транквиллиона Ставровецкого – знаменитого проповедника начала XVII столетия, автора «Евангелия Учительного», «Зерцала Богословия» и «Перла многоценного». Составитель толкований воспользовался словом Транквиллиона в неделю Господню и его рассуждениями о пришествии Илии и Эноха при конце мира.

На л. 98 находим ссылку на «Мессию Правдивого» белорусской печати, сочинение Иоанникия Галятковского, направленное против евреев.

На л. 211–213 «Толкового Апокалипсиса» находится большое извлечение из первых страниц Синописа Иннокентия Гизеля – тех страниц, где говорится о славянах, крещении князя Владимира, Мосохе и Москве.

На л. 179 упоминается «Венец Веры» Симеона Полоцкого [2]. Из этой книги заимствованы рассуждения Полоцкого об антихристе.

На л. 182 и 201 приводятся извлечения из сочинения Стефана Яворского [3] «Знамение пришествия антихриста», изд. в Москве в 1703 г.; а на л. 101 упоминается «Камень Веры» Стефана Яворского.

На л. 39, 144, 150, 195 и 222 находим ссылки на Феофана Прокоповича [4], преимущественно на его «Показание великого антихриста» 1735 и 1736 гг.

Вообще, составитель Толкований на Апокалипсис выбирал из южнорусских писателей почти исключительно места об антихристах и в этом отношении даже не довольствовался южнорусской литературой об антихристе, а заимствовал также из книги Мальвенды об антихристе. «Antichristus» Мальвенды был издан в 1604, 1612, 1647 гг., и из этого источника черпали южнорусские писатели.

Значительная зависимость составителя Толкований от южнорусской схоластической литературы XVII столетия обнаруживается в самом языке Толкований, страдающем полонизмами, заимствованными из южнорусских изданий, например, на л. 116 «конь червонофарбованный», «конь червонный», «гды Бог досвенчал», на л. 96 – «зепсованный».

Время составления и имя составителя Толкований на Апокалипсис в рукописи не обозначены. Принимая во внимание содержание Толкований, и в особенности некоторые выдержки из масонских песен, можно думать, что Толкования написаны во второй половине XVIII столетия, в конце 70-х или в 80-х годах – вскоре после славного для России мира в Кучук-Кайнарджи 1774 г.¹

¹ Хотя имя составителя в рукописи не обозначено, тем не менее, с некоторой вероятностью составителем «Толкового Апокалипсиса» можно считать основателя страннической секты Евфимия. Биографические данные о Евфимии находятся в любопытной статье г. *Трефолева* «Странники», напечатанной в I выпуске «Трудов Ярославского статистического комитета» 1866 г., с. 177–179. Евфимий, сын бедного переславского мещанина, родился в 40-х годах прошлого столетия. Он выучился грамоте, в молодых летах сошелся с девицей Ириной Федоровой, игравшей впоследствии после смерти Евфимия важную роль в делах страннической секты, и двадцати лет бежал из родительского дома в Москву к филипповцам, которые, перекрестив его, назвали Евстафием. Московская полиция препроводила беглеца в Переславль, и местное мещанское общество решило отдать его в рекруты. Евфимий опять убежал в Москву, где нашел новых покровителей на Преображенском кладбище. Они отправили его в Поморский скит в звании наставника. К неудовольствию московских федосеевцев

«Толковый Апокалипсис» – произведение темное, мистическое, проникнутое духом раскольнического обскурантизма и религиозной нетерпимости. На первых страницах и далее чуть не до конца рукописи мысль читателя тонет в пучине темных разглагольствований об антихристе. Автор на л. 96 делает впервые полемическую вылазку против «некоторых», не указывая точно, против кого именно, в данном случае, нужно думать, против православных: «Некоторые бо всем от русскаго рода себе самих и славу любячи, а зепсованныи и попаленнии от беззаконий и скверности маючи свои

Евфимий поссорился с настоятелем скита старцем Адрианом и был выгнан Адрианом из скита. Неудовольствие федосеевцев на Евфимия еще более усилилось, когда Евфимий, задумав основать новую секту, упрекал федосеевцев в слишком вольной жизни. «Антихрист не страшит вас, – говорил Евфимий московским федосеевцам. – Вы от него не бегаετε, а надо, братие, бегать и бегать; скрываться надо!» Оправдывая слово делом, Евфимий ушел в Ярославскую губ. и здесь совершил над собою перекрещение. В Ярославской губ. он вместе с Ириной переходил из одного места в другое, совращая православных в странническую секту. Евфимий умер в 1792 г. на 43-м или 44-м году от рождения в г. Ярославле.

Евфимий был большим начетчиком раскольнического типа – человеком, с умом довольно сильным, но крайне односторонне развитым, сухим и обрядным. В нравственном отношении Евфимий был человек страстный и увлекающийся, в особенности относительно женщин. Его страстная натура, между прочим, выражалась в наклонности к полемическому задору и словопрениям. Везде – и в житейских разговорах, и в сочинениях Евфимия – выступает мрачная фигура антихриста. Только в сумрачных пошехонских лесах, где Евфимий провел много лет, могла выработаться столь дикая и мрачная секта, как странничество, и ее основатель Евфимий, особенно любивший трактовать об антихристе, написал несколько посланий к раскольникам и следующие сочинения: 1) «Разглагольствие о настоящих в древлецерковном последовании несогласиях между собою» (1784 г.); 2) «Изыскание о состоящих под властью антихристовых жрецов» (1786 г.); 3) «Цветник» – большое сочинение, особенно уважаемое раскольниками; 4) «О злополучных последних временах и о знаменях антихриста» и 5) «Толкование на слово Ипполита папы римского об Апокалипсисе».

сумнения от святой апостольской кафелической церкви и от святых четырех патриархов отступили». Далее, на л. 101: «Оуже бо и многих ныне видим, иже не приемлют на себе Христова крестнаго знамения, сиречь десницею своею узаконеннаго воображения не возносит на чело главы своя и на живот, та же на правое плечо и на левое; аще оубо реченного сего Христова крестнаго знамения не приемлют, то оуже яве есть, еже имать прияти на чело и на десную руку антихристову печать». На л. 102 находится замечание, что в последнее время будут знаменатися троицею, крест воображающе без воплощения Христова и за сие осуждени будут в геенну муку... «Троицею бо... знаменати крест Христов хулно есть и нечестиво; разве аще кто продаст веру за тридесят сребренников».

Толкования на Апокалипсис представляют много выходок против масонства; вообще это произведение представляет любопытный опыт обличения масонства со стороны раскольников. Факт появления раскольнического сочинения, направленного против масонов, объясняется сильным распространением масонства в высших, интеллигентных слоях русского общества.

На л. 242 автор Толкований Апокалипсиса возводит на масонов следующие обвинения: «Масоны начало света в неизвестности лет почитают, а конца оному не исповедают, ангелов благих и злых отрицают, на Библию и на все Священное Писание плюют и злом почитают».

На л. 243 находится обвинение масонов в соблюдении странной обрядности в собраниях членов: «Держат в руках своих молотки, кикиль, лопатки, циркули и линейки... имут содержати мастеров, учеников, работников, архитекторов».

Рассуждая на л. 67 об именах антихриста и его матери, составитель Толкований говорит: «О сих пред-

ложенных неудобь есть познавати, яко о имени антихрестове, так и матери его и о месте рождения подленно, – и аще неудобь сих познати, оубоинность существа телесного тои ибо вси телесно рождени имут собственное имя свое и матери и места; обаче же оная словеса антихресту и матери его и месту несть существительная, но иносказательная и уподобительная имена». Далее следует обращение к масонству, как-то: «и во храме муз чистых священном (фраза эта взята из масонского стихотворения) негли убо оная и есть в ложе сыновей масонских. Кую имея мать на престоле, и глаголют они: “Пой согласно в честь ей хор” (опять фраза взята из масонского стихотворения); мы не ея законом друг друг братья. Сиде глоглоют масоны. Вот здесь и прямая антихрестова матка, жидовка сущая, о которой мнози святии предсказаша. Обаче и zde все иномысленное и легорическое и тропологическое действие производит в ложе вольные каменщики, зиждители нового храма».

Заметив на л. 160 и 161, что антихрист присвоит себе название бога Маозь (крепкий защитник, в смысле идола брани и врага Христова и что этому названию соответствует имя латинского бога войны Марс), автор проводит одно масонское стихотворение как доказательство появления на земле антихриста и в подтверждение мысли, что масоны – его слуги: «Моазим слух оттоле к нам несется, двигнув мой спокойный ум, где в долинах раздается завсегда военный шум. Меж свирепыми врагами, за дунайскими струями, где берега давали стон, поразясь ужасным слухом, на горах спокоен духом, там воссиял масон. От веры братия всех племен, воспоем творцу хваление, воздадим благодарение за источник к нам щедрот, что венчал конец работ, на путь нас истинный наставля, златыя дни музам воставя. Настал желанный час, любезные масоны; он соединяет нас всех под одни

законы. Вольность золотая, истинность святая царствует теперь в наших сердцах. Исполняйтесь честности законы; торжествуйте, верные масоны; руки в цепь устройте, радостно воспойте песни священные ложе в честь; стройтесь, стены, от согласия звона песнь. Поем мы лучше амфиона; оуже фивейска града рушилась ограда. Век нерушим будет наш храм». Далее автор «Толкового Апокалипсиса» говорит: «А от оныя турецкия войны задунайской (рекой) восиял оной пророческой Моазим, т. е. по-французски масон. Как еврейски моазин значит: крепости замка гарнизон сим прославился, сиречь там воссиял масон от войны, понеже оной антихрист, хотя презрит прочих богов разных племен, т. е. унизит сих; ибо какия бы в свете веры не были, он всем поругается и никакую в дело не поставит, но вси почтет за едину комедию или забавку, игрище, и через сие всех вер основателей потопчет, над всеми же оными особливо сущую веру христианскую возненавидит... и учинит свой незаконный и всепагубный закон масонский; в нем вселенский прославится аки бог антихрист, дьявола одного друга себе особливо почтит именем маозина, т. е. масона, как крепкаго и сильнаго бога».

На л. 169 говорится, что антихрист соединит людей разных наций, языков и племен под своими масонскими законами. «Уже языцы, колена и племена людей глаголют своих песней от братия общества почтенна, в котором члены здесь все мы; от него гремит вселенная и в коем дел похвальных тьмы (взято из масонской песни); вот сии языцы и племена поклонятся антихристу вси». В данном случае обнаруживается стремление составителя «Толкового Апокалипсиса» подделаться под тон и рифму масонских стихотворцев и опровергать масонов в форме иронической переделки и пародии их сочинений. Все попытки раскольника, автора «Толкового Апокалипсиса»,

на стихотворное пародирование масонских песен отличаются полемическим задором и грубостью.

На л. 198–199 приводится одно стихотворение масонов со злобными комментариями со стороны автора-раскольника: «Фонарь взял засвещен муж строгий древняго века; в Афинах Диоген искал днем человека; но и ныне для чего меж нас не ищет он: найдешь не одного; таков всяк франк-масон». Здесь автор Толкования Апокалипсиса приписал на полях рукописи: «Найдешь не одного зверя числом 666». Далее опять следует масонское стихотворение:

Счастлива вольность здесь в собрании обитает;
Умеренная днесь нас роскошь утешает;
Натура соединить могла меж франк-масон,
Чтобы со Епикуром жить божественный мог Платон.

За этим стихотворением следует другая масонская песня:

Наста нам время златое;
Ликуй днесь братство драгое...
О истина святая, на путь настави:
Станем научаться, станем златой мы век искать.

Автор по поводу этого стихотворения замечает на л. 199, что царство вавилонское называется златым. Далее следует масонская песня:

Нам сердце лишь прелестно и нежная любовь;
Сие нам льстит одно;
Вкушайте вы вино;
Природой возгорится любовь побужденна...
Вы, братья и друзья, участники собранья,
Не вкусим в нашу жизнь печали страданья,

И рюмками вина
Дадим друг другу, дадим троекратно,
И выпьем их потом до дна
За то, что нам приятно.

Здесь на полях автор заметил: «Вино пить велют страсти ради блудныя».

Самой любопытной частью Толкования Апокалипсиса представляются л. 200–201. Здесь автор Толкований бранит масонов в форме стихотворения, написанного в подражание масонам:

Проявились недавно в Руси франк-масоны
И творят почти явно демонские законы.
Князю тьмы они тайно угождают;
Но многие со стороны люди про то знают.
Любодейства вавилон град всякие скверны,
В коем антихристу трон, яко рабы верны.
Полны лжи ваши законы оказались, франк-масоны.
Токмо ваша и честь,
Что шесть сот шестьдесят шесть.
Роскошей пути широки в вас рождает пороки.
Там собрание ваше есть,
Где шесть сот шестьдесят шесть.
Правда вами позабыта;
Затем секта ваша скрыта.
Оказалась одна лесть,
Шесть сот шестьдесят шесть.
Масон назван по-французски –
Тот, кто каменщик по-русски,
Имя подлое то есть –
Шесть сот шестьдесят шесть.
В ком прямая добродетель,
Весь народ тому свидетель;
Будет похвал венец плесть

На шесть сот шестьдесят шесть.
Кто своих дел стыдится,
Тот ответа все таится,
Пока судьба воздаст месть
За шесть сот шестьдесят шесть.

«Толковый Апокалипсис» увеличивает собою довольно обширную противомасонскую литературу. С 80-х годов прошлого столетия к масонству враждебно стали относиться правительство и общество. Императрице Екатерине II не понравились мистицизм и обрядность масонские, и она сначала выступила против масонов литературным путем, а впоследствии стала теснить их административным образом. Екатерина II написала против масонов статью «Тайна противо-нелепого общества» (1780 г.) и три комедии: «Обманщик», «Обольщенный» (1785 г.) и «Шаман Сибирский» (1786 г.). Императрица в комедиях своих называет масонов фиглярами, шаманами, мартышками (от слова «мартинист»). На московской и петербургской сценах комедии Екатерины II имели большой успех. Державин в «Оде на Счастье», подражая Екатерине II, уколол масонов стихом:

Весь мир стал полосатый шут;
Мартышки в воздухе явились.

В «Фелице» (1782 г.) находим, между прочим, такую похвалу Екатерине II: «К духам в собранье не въезжаешь».

Масса общества относилась к масонству враждебно. Люди религиозные видели в масонах еретиков и богоотступников. Вольтерианец и фреймазон сливались и отождествлялись во мнении многих. Люди сво-

бодномыслящие, воспитанные на рационалистических началах французской философии прошлого столетия, небрежно и презрительно относились к религиозно-нравственному учению масонов, мистическому и туманному, и к их странной символической обрядности.

«Толковый Апокалипсис» представляется раскольническим отзвуком общего недовольства масонством и, главное, общего к нему недоверия <...> и масоны подверглись резкому и злобному обличению в ереси.

Раскольники и масоны могли враждебно сталкиваться в суждениях о религиозных и церковных предметах, и в частности – в суждениях об Апокалипсисе. Что русские масоны интересовались между прочим толкованиями Апокалипсиса, видно из того, что наряду с раскольническими толкованиями Апокалипсиса ходили толкования масонские. Так, в начале настоящего столетия изданы были в русском переводе толкования Де-ля-Мотт-Гион на Апокалипсис святого Иоанна Богослова. Гион (1646–1717) – мистико-религиозная писательница, и ее сочинения пользовались большим распространением среди масонов¹. В 1815 г. Лабзин перевел «Победную повесть, или Торжество веры христианской» – творение знаменитого немецкого мистика Юнга Штиллинга (1740–1817). Книга эта содержит в себе толкование Апокалипсиса². Раскольники сходились с масонами на почве религиозного мистицизма, и в этой темной области между ними происходило литературное общение. Раскольники интересовались масонскими сочинениями и, браня масонов, иногда пользовались их научными трудами. Так, «Победная повесть» Юнга Штиллинга с особенным интересом читалась в среде раскольников, которые, принимая апокалипсического зверя за анти-

¹ Российская библиография. – 1881. – № 90.

² Там же. – С. 322.

христа, ожидали пришествия его и кончины света в 1836 г.¹ «Толковый Апокалипсис» представляется полемической вылазкой раскольников против масонства, причем составитель толкований удачно воспользовался аллегорией, мистицизмом и символикой масонов как орудием для насмешки над масонами.

<...>

О литературных нравах южнорусских писателей XVII столетия

В жизни культурного народа всякая эпоха имеет более или менее своеобразные литературные черты в зависимости от бытовых условий или соседских влияний. И в жизни украинской литературы XVII столетия были свои особенности при тесной ее связи с современной польской литературой.

Семнадцатый век был бойким временем в политической и литературной жизни малороссов, временем проявления значительного национального творчества. В литературном отношении творчество выразилось преимущественно в форме создания и распространения дум; но и в книжном деле обнаружилось пробуждение народного духа и подъем общественной энергии. Оживление выразилось в многочисленности сочинений, в живом обмене мыслей, в быстром выходе полемических трактатов, в разнообразии мнений по религиозно-нравственным и политическим вопросам.

В понятие о литературных нравах входят представления об отношениях писателя к читателю, о господствовавших среди ученых взглядах на значение языка и книги, полемические приемы, внешние формы книжно-

¹ Там же. – С. 323.

го издательства, способы распространения книг, цензура, излюбленные шрифты и форматы изданий и т. п.

В тесной связи с собственно литературными нравами стоит общий строй общественной мысли, насколько он выразился в ученых и литературных трудах, общие понятия о нравственном долге и любви к ближнему. Общее мировоззрение составляет тот основной фон эпохи, при котором отдельные литературные понятия представляются лишь частными разветвлениями общественного настроения.

В политическом отношении Украина в XVII столетии находилась в крайне тяжелом положении; ее рвали на куски; народ отбивался от многочисленных своих врагов различными способами, братскими организациями, песней, оружием.

Страдания Украины были так велики, что даже иноверцы и иноплеменники не могли воздержаться от выражения своего сожаления. Так, польский проповедник Млодзяновский говорит: «Я думаю, что если бы Господь Бог собрал в одно место все слезы бедного народа, пролитые и проливаемые вследствие притеснений и разных несправедливостей, то человек в этих слезах мог бы утопиться. Милая Украина, – спрашивает далее Млодзяновский, – в чем ты утонула? В слезах народа. Милый Каменец, почему ты погиб? Слезами бедного народа приплыло к тебе турецкое завоевание»¹.

Если поляк и католик так чувствовал горе Украины, то тем более оно должно было трогать сердца ее лучших кровных сынов.

Степень национального самосознания и политического понимания у разных писателей была различна, и в зависимости от того их патриотические чувства

¹ *Мацеевич А. И.* // Труды Киевской духовной академии. – 1870. – Июль. – С. 248.

получали различное выражение. У одних, например у Христофора Бронского, Лазаря Барановича, обнаруживается глубокое политическое понимание в полном соответствии с современным им политическим положением народа, у других – например у Коссова, Галятковского, Кальнофойского, обнаруживается иногда противоречие между их национальными и политическими взглядами и симпатиями, по крайней наклонности к Польше или к Москве; к одной – из уважения к ее культурности, к другой – по идеализации ее Православия.

По силе национального и политического самосознания малороссы XVII столетия стояли высоко. Глубина политического понимания обнаруживается во многих суждениях южнорусских ученых об отношениях Руси к Польше и об отношении высшего русского духовенства и аристократии к горожанам и крестьянам. Князь К. К. Острожский предостерегал уже польских магнатов, что ограничение свободы вероисповедания и гражданских прав иноверцев повлечет за собою ограничение гражданской свободы польского общества. Предостережение это повторил и развил современник князя Острожского Христофор Бронский. «Вы называете нас братией и членами единого тела Речи Посполитой, – обращается Бронский в “Апокрисисе” к польским магнатам, – то, просим вас, сжальтесь над угнетенной братией своей: наши страдания пусть тронут вас, как собственные раны и страдания ваших милостей. Если же ваша любовь к нам охладилась, то пусть тронет ваши милости, по крайней мере, любовь к собственным правам, которые заключены в одних с нашими досках и укреплены одними связями. Берегитесь, чтобы сквозь ту дыру, которая проделывается в правах, служащих нам, не ускользнули все свободы и у ваших милостей.

Что постигает теперь нас, то своим примером и в своих последствиях касается и всех вас, и кто не тушит пожара на чужом дворе, тот вскоре увидит его на своем...»¹, поистине глубокая политическая мысль, которую нужно иметь в виду всегда и везде, особенно там, где есть иноверцы и иноплеменники.

Весьма характерным представителем украинского самосознания и одним из наиболее ревностных защитников политических прав малорусского духовенства и народа был Лазарь Баранович. Он принимал близко к сердцу разорение Малороссии и в своих многочисленных виршах высказал по этому поводу много горестных мыслей, которые выдающиеся его современники вполне разделяли и которым сочувствовали. Так, Самуил Величко внес в свою летопись замечание, что Лазарь Баранович в вирше на смерть митрополита Иосифа Тукальского в 1675 г. сказал:

Raz ty umarł, my codzień umieramy w Świecie
Żyjem prawie, słabszego gdzie mocniejszy gniecie².

Баранович верил в даровитость русского народа. В письме к Иннокентию Гизелю от 14 октября 1668 г. он замечает: «Мое мнение о русских такое, что настанет время, когда они не будут нуждаться в сторонней помощи и даже будут пренебрегать ею»³. Мнение это высказано было по частному поводу, по поводу успешной деятельности киево-печерской типографии; однако подсказано оно было общим патриотическим настроением Барановича.

¹ Апокрисис Х. Филалета в переводе на современный русский язык с предисловием, приложениями и примечаниями. – Киев, 1870. – С. 240.

² Летопись Самуила Величко. Т. II. – С. 386.

³ Письма Лазаря Барановича. – С. 50.

Для обрисовки нравственной личности писателя важны, с одной стороны, его теоретические взгляды на язык, с другой – практические приемы пользования языком.

В практическом отношении украинские писатели пользовались тем языком, какой дала им культурная история: одни, как Иоанн Вышенский, – со значительным приближением к простонародной речи, другие, как Карпович и Баранович, – к западно-русской литературной форме, иногда пользовались польским языком.

В теоретическом отношении в смысле национального и политического самоопределения и самосознания ясно выдвигались языки малорусский и церковно-славянский.

С малорусским языком тесно была связана национально-демократическая тенденция. В XVI и XVII столетиях, в период борьбы за Православие, украинское общество пришло к сознанию необходимости перевода Священного Писания на «простую», «посполитую» народную речь, для сознательного его усвоения народом, и в XVI, затем в XVII столетии появляется ряд таких переводов с национально-демократической аргументацией. Книги издавались, как сказано в послесловии Катехизиса 1562 г., «Богу ко чти и посполитым людем к наказанью и доброму наученью». В предисловии к Евангелию Учительному 1569 г. сказано, что «помыслил же был есмы и се, иже бы сию книгу выразумения ради простых людей преложити на простую мову»¹; подобное замечание находится в предисловии к Евангелию Тяпинского, с симпатичным пояснением, чтобы «детки» на родном языке «смыслы свои острили и в вере процветали»². Переводчик Учительного Еван-

¹ Каратаев И. П. Указ. соч. – С. 165, 139.

² Грушевский, профессор // Сын Отечества. – 1905. – № 50. Выдержки: Каратаев И. П. Указ. соч. – С. 203.

гелия 1616 г. стремится к «простейшему языку», чтобы его труд был «пожиточен для слушачев»¹. В сборнике проповедей Симеона Тимофеевича 1670 г. автор о. Симеон говорит, что он писал «барзо простою мовою»².

Южнорусский писатель первой половины XVII века Захарий Копыстенский хорошо сознавал, что церковнославянский язык может служить объединительным звеном для всех народов православного вероисповедания и содействовать развитию общеславянского национального чувства. В предисловии к «Беседам св. Иоанна Златоустого на деяния св. апостолов», напечатанным в типографии Киево-Печерской Лавры в 1824 г., Копыстенский говорит: «Се оубо паки к вам приходит вселенский сей оучитель божественный Хризостом, якоже прежде ризою славенскою омилией на послания св. апостола Павла оболчен» (указание на беседы св. Иоанна Златоустого о посланиях св. ап. Павла, изд. в Киеве в 1623 г.)³. «Сице и ныне багрянницею сарматскою омилией на Деяния св. апостол оукрашен. Се глаголю от типография св. Печерския Киевския Лавры приходит, имея на тех ризах дражайшия бисеры правых догмат и многоценная преспещрения образов живописанных жительства по Бозе. И он оубо сице оукрашен приходит, вы же сице любезно его примете. Приемлете его Иафетово племя Россове, и Славяне, и Македонове, стяжите и Болгарове, Сербове и Босняне; облобызайте и Истрове, Иллирикове и Долматове; срящете и Молдаване, Мултяне и Оунгровлахове; воспримете и Чехове, Моравляне, Гарватове и вся широковластная Сарматия влюбви и

¹ *Грушевский*. Указ. соч.; *Каратаев И. П.* Указ. соч. – С. 334.

² *Петров Н. И.* Краткое обозрение рукописей Киево-Софийской библиотеки // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. – Кн. 15. – Отд. 5. – Киев, 1902.

³ *Каратаев И. П.* Указ. соч. – С. 372.

притяжи и, и все православнии сию святую якоже некое *Ευχαριστήριον* любезне приемлете книгу вместо многоценнаго сокровища имейте ю: понеже и от древле книгу сию почитаху христиане, якоже в житии святых Индия и Домнины видети есть»¹.

В украинской историографии XVII столетия ясно обнаруживается основной патриотический мотив авторов. К 1670 г. относится составление летописного свода, известного под именем Густынской летописи. Составитель этого свода иеромонах Михаил Лосицкий в предисловии говорит: «Прирожена есть якась хуть и милость противно отчизне своей жадному человекови, которая каждаго не иначе едно яко магнес (магнит) железо так до себе потягает, що оный поэта грецкий Гомерус ясне до их в своем тексте выразил, же ни о шо недбаючи, игды был от родства своего охдаленный през поиманы и юж ся вернути не могл, прагнул видети навет дым своей отчизны. Так и сии авторове кройники сей российское любо были людьми смертельными и знали запевне, же смертью закочити мусят, прирочною милостию противно отчизны своей зняты будучи, прагнули того, абы и по их зейстю (кончине) последнему роду не были прошлые речи, а мяновите народови российскому скрытые...».

Игумен киевского Михайловского монастыря Феодосий Софонович, составляя в 1672 г. «Хронику з летописцев стародавних», в предисловии к своему труду обнаруживает любовь к родине. «С Руси, – говорит он, – уродившися в вере православной, за слушную речь почиталем, абы ведал сам и иншим русским сынам сказал, отколь Русь почалась и яко панство русское з початку ставши до сего часу идет. Каждому бо вем по-

¹ *Петрушевич А.* Лингвистично-исторические рассуждения. – Львов, 1887. – С. 5.

требная есть речь о своей отчизне знати и иным пытающим сказати, бо своего рода незнающих людей за глупых почитают. Що теде из разных летописцев русских и хроник польских вычитал, тое пишу»¹.

Бывали иногда ошибки и увлечения. Под влиянием польских источников и польского общественного мнения малорусские писатели XVII столетия иногда вводили в круг своих восхвалений таких лиц и такие события, в которых Украина была мало или совсем не заинтересована. Так, Галятовский в «Предмове до панов Желиборских», помещенной в «Ключе Разумения» львовского издания 1665 г., перечисляет военные подвиги Желиборских для Речи Посполитой². Еще далее пошел Афанасий Кальнофойский в посвящении книги своей князю Святополку-Четвертинскому. Он восхваляет князя Святополка-Четвертинского за храбрость против *rebellantów zaporożskich*, а его современник Оксенович-Старушич умудрился похвалить этого князя за то, что он «с сердечными кавалерами польскими, братию свою, на обширное пространство устилал поля бездушным трупом казацким»³.

Национальное и политическое самосознание малороссов сильно возросло уже в первой половине XVII столетия как результат живой общественной мысли, под влиянием религиозной борьбы с католиками, стремления к единению, к союзам, которые по духу времени вылились в форму церковных и ремесленных братств. Результаты этого стремления были в высшей степени плодотворны. Не находя опоры в высших сословиях,

¹ Коялович М. О. История русского самосознания. – СПб., 1901. – С. 94.

² Голубев С. Т. Описание и истолкование дворянских гербов южнорусских фамилий // Труды Киевской духовной академии. Т. X. – 1872. – С. 368.

³ Исторические монографии и исследования Николая Костомарова. В 12 т. Т. I. – СПб., 1863–1872. – С. 37.

украинский народ, опираясь почти исключительно на мелкие общественные организации, выдвинул ряд просветительных и благотворительных обществ, училища, библиотеки, типографии. Уже в 1622 г. настолько было заметно усиление в Малороссии просветительного движения, что Захарий Копыстенский с радостью провозгласил, «оминают, за ласкою Божою, нашу российскую церковь лета грубой простоты; светити ей начала светлость умеетности и правды»¹. «Светлость умеетности и правды» в половине XVII столетия озарила Южную и Западную Русь и даже стала отсюда проникать в соседние страны, в Московское государство, Румынию и Сербию. Молдавские господа пользовались малорусскими типографиями. Церковные братства снабжали сербов книгами. В Киево-Могилянской коллегии учились многие сербы. Вообще, сербы охотно пользовались южнорусской литературой. Так, в сочинениях Венцловича первой половины XVIII столетия находятся отрывки из Лазаря Барановича². Москва все более и более начинала пользоваться знаниями малорусских ученых. Одни, например М. Смотрицкий, Трофимович, Козловский, могли гордиться своими связями с западной образованностью. Другим, как Барановичу и Галятовскому, было лестно то внимание, которое оказывал им московский царь.

Выдающимися достоинствами южнорусских писателей XVII столетия были их заботы о развитии просвещения и благотворительности. В понимании целей, в направлении были различия при общем религиозно-нравственном тоне, в зависимости от того, что большинство писателей принадлежало к духовенству и училось

¹ *Завитневич В. З.* Указ. соч. – С. 70.

² *Засадакевич Н.* Мелетий Смотрицкий как филолог. – Одесса, 1883. – С. 144, 179.

по церковно-схоластическим книгам, византийским и чаще польско-католическим. Светские люди шли в том же направлении и, по возможности, старались охранить украинское просвещение. Юрий Хмельницкий в договоре с Москвой 1659 г. оговорил: «Школы всякого языка для учения детям в Малой России абы вольно было, где кольвек бывали, яко то в Киеве и где инде по городам, также и где бы кольвек на сей стороне Днепра, яко и на том, той хотел школы Фундовати, абы вольно и ни от кого не было забранено»¹.

Доброжелательство южнорусских писателей проникнуто демократизмом. На первом месте у них стоит народ, крестьяне. Шляхетская точка зрения, что между паном и хлопом лежит пропасть, ярко выраженная в словах польского писателя, шляхтича Себастиана Патрицкого, что «*plebeus*, как бы он ни был образован, хотя бы сосчитал все звезды небесные, все таки есть и будет *plebeus*»², почти чужда украинским писателям, и многие открыто и ясно высказывались в пользу *plebeus*'а, иногда в очень резкой форме. Такие произведения, как послания Иоанна Вышенского, как «Слово во время бездождия» неизвестного автора³, составляют украшение старинной украинской литературы.

Иоанн Вышенский смело укорял магнатов в высокомерии, гордости и притеснении слабых. Паны в «златоглавых подушках родятся, чрево их сластолюбивое, потравы богато утворенные, трапеза среброполмысная», а крестьяне горюют, «с детьми ся стискают,

¹ Пекарский П. П. // Отечественные записки. IV. – 1862. – С. 383 // Чтения Московского общества истории и древностей Российских. Кн. 1. – 1858. – С. 103.

² Кондратович Л. История польской литературы от начала ее до настоящего времени. В 2 т. Т. I. – М., 1860. – С. 218.

³ Черниговские летописи // Южнорусские летописи, открытые и изданные Н. Белозерским. 1587–1750. – Киев, 1856.

боячися, да им хлеба до пришлого урожаю дотягнет...». Обличая совместно с панами и все высшее духовенство, Вышенский говорит: «Як же вы духовными, але и верными зватися можете, коли брата своего, в единой купели крещения верою и от единой матери благодати ровно с собою породнившагося, подлейшим от себя чините, уничижаете и ни за что быти вменяете, хлопаєте, кожемякаете, седельникаете, шевцами на поругание прозываете... Пытаю тебя, чим ты лепше от хлопа, альбо ты не тая ж материя, глина и персть, альбо ты не тое тело и кровь, или ачей ты от камня утесан и не маешь кишок и слюзу холопскаго?.. Бедные подданные день и ночь на вас трудят и мучат, которых кровь, сил и працы высавши и нагих в оборе и коморе учинивши вырванцов (т. е. слуг) ваших... одеваете, да красноглядством тых слуговин око накормете, а тые бедницы подданные и простой сермяжки доброй, чим бы наготу покрыти могли, не мают. З их пота мешки, полни грошми золотыми, талярмы, полталярки, орты, четвертаки и потройники, напихаете, сумы докладаете, а тые бедницы шеляга, за что соли купити, не мають». Иоанн Вышенский с большим сочувствием относится к тем, которые, как он выражается, «из одной мысочки борщик хлебчут, бицким або муравским кгермачком (т. е. свитой) покрываються и сами себе панове и слуги суть»¹.

В замечательном малорусском литературном памятнике второй половины XVII столетия «Слове во время бездождия» неизвестный автор обличает «панов незбожных, от которых неслыхании кривды и утиски бедные подданные терпели, албо и сих часов терплят, барзей, нежели в поганства неволници. Пригляделемся незбожным паном, которые так ся обходили окрутне с людьми,

¹ *Вышенский Иоанн*. Послания I // Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. – Т. 2.

якого окрутенства под солнцем немаш в інших землях; завше звычайные податки на людех, а в королевстве польском мало не каждый пан, власно яко бы ся зприсягли, не порахововавшись с суменьем, если ся годит брати у бедного человека тое, чего сила его не зможет? А наиперво, кто поволовщину вымыслил, щоб во веки с пекла не выйшол! Роспрягаючи человеке убогому и едино ярмо воликов маючому, чим живил себе, жону и дети свои бедныи, которыи волики прежде добре оплачивал чиншом, роговым, дудовым и иншими податками...»¹

Демократизм южнорусских писателей не мешал им видеть слабые стороны народа и осуждать его анархические элементы. В этом отношении характерны суждения и осуждения автора «Слова во время бездождия». Строго осуждая панов за притеснение народа, автор «Слова» относится отрицательно к господству черни: «Але и то мусыть буты в подивенью людей уважных таковая справа, же по незбожных панах взяли зверхность броварници, пяницы, костырове, картницы, злодееве и разбойници и свинопасы... а взявши моц не толко жидов, и панов своих забивали, але и городов гвалтом добуваючи и всюды огнем палячи, людей в невинности забиваючи и в неволю выдаючи, олтари Божии пустошачи... братию свою драли, мучили и забивали...»² Симпатии автора, очевидно, не на стороне панства и не на стороне козачества, которое хотя и не упоминается, но, очевидно, в значительной степени захвачено укором.

Баранович не был человеком мягким и бескорыстным; его гуманное отношение к крестьянам обусловлено было более рассудком, чем сердцем: «Овец так должно стричь, – говорит он в одном письме, – чтобы не затронуть за живое и чтобы шерсть росла». Баранович неод-

¹ Южнорусские летописи... – С. 153.

² Там же. – С. 155.

нократно выступал в защиту крестьян от угнетения налогами и от побоев. Игумен Максаковского монастыря Иеремия Ширкевич обложил монастырских крестьян с. Высоцкое тяжелой податью. Крестьяне жаловались гетману, гетман – Барановичу, и последний писал по этому поводу Ширкевичу: «Свои они крестьяне; не на один раз они и нужны; вы – владелец, а не воин; правда, и воин, но Христов, долженствующий следовать примеру Христову и брать не полтинами, а лептами... Что следует (как говорит и гетман), то надобно и взять, а больше не извольте, потому что несносно»¹.

Во мнении южнорусского духовенства хорошее обращение с людьми стояло выше поста. Так, например, думал Лазарь Баранович. В начале 70-х годов XVII столетия выдубецкий игумен Феодосий Углицкий вошел в столкновение с киевопечерским архимандритом Иннокентием Гизелем из-за монастырских маетностей. Гизель жаловался Барановичу, что на лаврских полях, по приказанию Феодосия, бьют до крови, обируют и истязуют поселян. Баранович послал Углицкому резкое письмо, в котором писал: «Принадлежащее Печерской обители вы забираете себе. Не знаю, угоден ли будет при этом пост ваш?..»²

Современник Барановича Антоний Радивилловский в одной проповеди говорит, что в древнее время «будь кто был князем, гетманом, архиереем, иереем и проч. наиподлейшему еднaк назывался братом... Инший теперь далеко межи христианами обычай. Вынесет кого Бог на старшинство, обдарит мудростью, шляхетностью, богатствами, то уже ся подлomu человеку не чинит братом, але господином»³.

¹ Письма Лазаря Барановича. – С. 17.

² Там же. – С. 178, 193, 194, 197.

³ Антоний (Радивилловский). Огородок Марии Богородицы. – Киев, 1676.

Южнорусские писатели стремились к тому, чтобы словам отвечали дела, чтобы не было фальши и лицемерия в проповеди. Такую мысль совершенно ясно высказал Радивилловский в «Огородке» (в «Слове во вторник Светлой недели»): «Таких теперь власне потреба учителей, котори бы были сильны делом и словом; того который з них поспольство учит словами, абы тое сам наперед делом показал... Бо учитель, который инших учит, а сам того не чинит, есть власне, яко звон, который инших до церкви взывает, а сам зостае за церковью».

Светлым и отрадным проявлением общественной жизни в Малороссии в XVII веке, преимущественно во второй его половине, было взаимное ученое и литературное содействие писателей, например Лазаря Барановича, Иннокентия Гизеля и Иоанникия Галятовского, Лазаря Барановича и Феодосия Софоновича, Димитрия Туптала и Стефана Яворского. Литературная общительность отчасти обуславливалась тем, что все эти писатели, со включением сюда и белоруса Симеона Полоцкого, были питомцами одного и того же высшего учебного заведения, киевской коллегии, учились здесь почти в одно и то же время и по выходе их в свет иерархическое их положение было довольно сходно. Другая причина их духовного единения и взаимной поддержки кроется в том, что главный враг их был один и тот же – воинствующий католицизм. Духовному единению южнорусских писателей содействовала непогасшая искра национального малорусского самосознания. Они отделялись довольно резкой чертой самобытности от великороссов, которым охотно уделяли часть своих познаний. Естественно, они имели повод и основание гордиться своей украинской наукой и литературой, и каждый из них должен был дорожить представителями этой науки, раз сам причислял себя к таковым; отсюда

главным образом проистекала нравственная солидарность южнорусских писателей, обмен мысли и взаимная поддержка. Национальное самосознание согревало их, укрепляло в духовно-нравственном отношении, удвояло их силы в борьбе с врагами православной веры, обеспечивало за ними значительную степень научного и литературного влияния на современников и приводило к литературному побратимству.

Южнорусских ученых часто смущала хорошо сознаваемая ими отсталость от Запада, от той западной католической науки, которой часто похвалялись польские писатели. В предисловии к Требнику 1646 г. Петр Могила говорит: «Противники... без зазрения совести обзывают наших неуками»¹. Научная взаимная поддержка признавалась южнорусскими учеными необходимой. В особенности к ней стремился Лазарь Баранович. «Никогда, – писал он в 1669 г. Иннокентию Гизелю, – не стыдился я отдавать свои сочинения на суд умов высших, и начиная с главы, от вашей пречестности, покорнейше прошу всех киевских отцов игуменов соблаговолить на досуге пересмотреть тетрадки с моими виршами (подразд. *Lutnia Apollinowa*)... Если, по усмотрению вашему, угодно будет что-либо выбросить, то я охотно готов повиноваться и очень буду благодарен за ваше предостережение»².

Приготавливая для печати направленное против католиков полемическое сочинение “*Nowa miara*”, Баранович в 1671 г. писал Гизелю: «Мне бы хотелось сообщаться в моей “Мере” с вами и от вас, не краснея, поучаться. Лучше же нам поправить свои труды тихонько между собою, нежели возьмут их на зубы, а потому нужно их хорошо выточить, так чтобы было чем

¹ Пекарский П. П. // Отечественные Записки. – 1862. – С. 578.

² Письма Лазаря Барановича. – С. 75.

заняться, когда начнут грызть; нужно такую им приготовить костку, чтобы им в горле стала»¹.

«Костка» бывала различна по характеру писателя и по степени начитанности. Большею частью полемика имела очень резкий тон. Из религиозно-полемических сочинений мы узнали, что Кирилл Терлецкий вывез из Рима скабрезные картинки, что Стефан Зизаний не знал, кто его отец, что у Кассиана Саковича не было одного уха. Петр Могила, особенно склонный к резким выражениям, не стеснялся высказывать в печати предположение, что ухо у Саковича съедено свиньей². И ранние писатели, как Иоанн Вышенский, и писатели конца XVII столетия, как Гизель, Симеон Полоцкий, охотно прибегали к резким выражениям. Дух нетерпимости и насилия часто сквозит в самом способе выражения. Так, питомец южнорусской науки Симеон Полоцкий в «Жезле Правления» при обличении Никиты Пустосвята ставит себе задачей «обезглавить сего Голиафа, тоже уды его и вся телеса полчища его птицам и зверям отдати»³.

Резкость полемического тона встречала, однако, отпор среди самих же южнорусских ученых, и в этом отношении весьма характерны многие замечания Лазаря Барановича в его письмах к литературным друзьям. Так, в письме к Феодосию Софоновичу 1670 г. Баранович говорит, что в своем ответе на «Старую Веру» Боймы он «клеймил его, но без посмеяния, острил, но без колкости». «Если в чем не соблюдено вежливости, – писал он в том же 1670 г. Иннокентию Гизелю,

¹ Письма Лазаря Барановича. – С. 156.

² *Сумцов Н. Ф.* К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия. Вып. 1 (о Лазаре Барановиче и Гизеле). – С. 4 и др.; *Коялович М. О.* Литовская церковная уния. Т. 2. – С. 34.

³ *Полоцкий Симеон.* Жезл Правления. – 1667. – Л. 18.

посылая ему на просмотр свой ответ Бойме, – то чтобы он (т. е. Бойма) не считал нас невеждами, я не прочь что-либо и обрезать». В письме к Гизелю 1671 г. Баранович говорит, что нужно «дело свое весть спокойно, как должно или даже с уважением», и приводит в подтверждение слова из 54 псалма: «Слова их нежнее елей; но они суть обнаженные мечи». Особенно характерно выражение в письме Барановича к Гизелю от 18 декабря 1672 г.: «Писать задористо я не советую, и сам так не пишу, а разве где-либо слегка уколю остро того; но и тут, по обыкновению моему, тот же час ограничиваю, высказавши, впрочем, свое»¹.

Между школой и литературой всегда было большое взаимодействие. В настоящее время литература приобрела уже значительную самостоятельность, и влияние на нее школы далеко не так значительно, как это было в старину. Иначе дело обстояло в XVII столетии. Наука, литература и даже народная словесность находились в очень большой зависимости от строя и направления школы; южнорусская школа в это время была схоластическая, поэтому схоластика просачивалась в большей или меньшей степени во все другие проявления умственной жизни народа, в особенности в науку и неразрывно с ней связанную литературу. Толкование Священного Писания стало крайне искусственным. Вместо простых старинных гомилий пошли хитроумные и витиеватые казания с ссылками на Аристотеля и средневековых схоластических писателей. Вместо науки все более и все чаще встречается высокомерное и пустословное умничанье, хвастовство начитанностью, казуистическое богословие. В моду входят шуточные и юмористические приемы, часто вполне неуместные, беспочвенный панегиризм, чрезмерное пристрастие к

¹ Письма Лазаря Барановича. – С. 103, 107, 156, 180.

тропам и фигурам, чрезмерное привнесение латинских и польских слов. Такова была в XVII столетии и польская схоластическая наука и литература, служившая для малороссов часто образцом или источником. По основательной оценке Феофана Прокоповича, писатели-схоластики вовсе не заботились об изучении Священного Писания, но как попало пользовались им, чтобы прихвастнуть красноречием¹. Такие деятели, как Ипатий Потей, вошли всецело в круг польских схоластических литературных манер. У Потей много примеров из классической древности, часто встречаются аллегории и искусственные толкования Священного Писания².

Схоластика в первой половине XVII столетия проявлялась в литературе спорадически, и многие произведения этой эпохи отличаются большой жизненностью, например Перестрога и послания Иоанна Вышенского. Во второй половине XVII столетия схоластикой отравлена почти вся украинская литература. Схоластические ораторы и проповедники Баранович, Галятовский, Радивилловский при большой литературной производительности в отношении науки и литературы представляются большей частью пустоцветами. Они избегали входить в существо разбираемого предмета и довольствовались формальной логической правильностью посылок и заключений³; вполне прав был Феофан Прокопович, называвший болтунами южнорусских проповедников второй половины XVII столетия и их западных учителей⁴.

¹ *Мацевич А. И.* // Указ. соч. – 1870. Т. IV. – С. 139, 151; 1871. Т. IV. – С. 215.

² *Трипольский И. Г.* // Труды Киевской духовной академии. – 1877. Т. XII. – С. 616.

³ Подробнее. см. в моих исслед. о Галятовском, Барановиче и Гизеле 1885 г.

⁴ *Мацевич А. И.* // Указ. соч. – 1871. Т. IV. – С. 214.

Наклонность к «болтовне» выражалась преимущественно в виршеплетстве, в прямой зависимости от западных образцов и школьных внушений.

Как велико было увлечение виршеплетством в Польше в XVII столетии, видно из любопытной автобиографии Яна Маркевича и его наставления детям со многими виршами собственного изделия. Ян Маркевич переписывался виршами с варшавским мещанином Зайдлицом. В XVII столетии в Польше чуть ли не все, от короля до мещанина, стремились к виршеплетству. Любопытно, что Маркевичу было тогда 52 года¹.

И в Малороссии ученые и литераторы часто увлекались стихотворством без соответствующего дарования. Больше всего любил этот род занятий Лазарь Баранович, который отлично владел польским языком и при действительном, хотя и небольшом, поэтическом даровании составил множество стихотворений на польском языке (*Lutnia Apollinowa*)².

В киевском коллегииуме на стихотворство обращали большое внимание, и это искусство привилось тем легче, что оно влекло за собой практические выгоды. Киевские ученые с пользой для себя применяли его при прославлении московского царя, польских вельмож, вообще людей богатых и сильных. Вирши преподносили в день ангела, украшали ими посвящаемые милостивцам книги.

С половины XVII столетия со времени Петра Могилы надолго и прочно установилось виршеплетство при издании книг, в частности виршеплетство гербовое. Предметом большого восхваления стал герб Петра Могилы. В Апостоле 1654 г. находится стихотворное объяснение герба Желиборских; в Триоди Постной 1664 г. – вирш на герб Желиборских. Лазарь Баранович

¹ *Kubala L. Szkice historyczne. T. II. – Lwów, 1880. – С. 310–312.*

² Подробнее см. в моем соч. о Лазаре Барановиче.

потратил много усердия на прославление царя Алексея Михайловича¹.

Появившись впервые среди литовско-русского дворянства католического вероисповедания в XV столетии, гербы получили быстрое распространение в XVI и XVII столетиях, независимо от вероисповедания, среди некрупного дворянства. Шляхетское самохвальство в Польше процветало, причем паны старались возводить свой род в отдаленную древность². Южноруссы подражали полякам. Петр Могила производил свой род от Муция Сцеволлы, Ипатий Потей – от Владимира Святого и т. д. Иезуиты «целые полтора ста лет наполняли Польшу дымом от сжигаемого перед панами и их клейнодами фимиама. Гербы толковались и восхвалялись повсюду – в проповедях, эпитафиях, панегириках, предмовах к книгам, речах». Малороссы в этом отношении были учениками и подражателями поляков. Литературное попрошайничанье было в обычае. Например, Памва Берында, посвящая в 1627 г. свой «Лексикон» панам Балабанам, просил их не оставить своими милостями как его, Памву Берынду, так и его «чадо» Лукиана Берынду³. Но что значит это скромное и простодушное заискивание перед милостивцем сравнительно с литературной продажностью нашего времени, со многими проявлениями официальной и полуофициальной печати, и да не будет бедному старому Берынде никакого укора!

Если в одних случаях мотивом к стихотворству, к прославлению гербов были практические соображения

¹ *Родосский А. С.* К материалам для истории славяно-русской библиографии // *Христианское Чтение.* – 1881. – № 7–8.

² *Wiszniewski.* Op. cit. Т. VII. – Р. 352.

³ *Голубев С. Т.* Описание и истолкование дворянских гербов южнорусских фамилий. Т. X.

или сервиллизм, то в других могло руководить увлечение «эмблематической поэзией». Самое выражение «эмблематическая поэзия» принадлежит Лазарю Барановичу в его письме к Варлааму Ясинскому 1665 г. Под «эмблематической поэзией» Баранович разумел большие и сложные «форты», т. е. заглавные в книгах листы с рисунками. Как сильно интересовался Баранович фортой и в какой степени участвовал в разработке ее содержания – видно из чрезвычайно подробно описанного им проекта форты к «Трубам словес проповедных». «Я начертил было к праздничным проповедям большую форту, – писал Лазарь к Ясинскому в 1665 г., – но как она была написана неразборчиво, то ее как загадку и не разобрали; теперь пишу ясно: Христос – книга живота посредине, вдоль книги – крест; книгу держат первоначально Пресвятая Богородица Дева, все ангелы и святые, на память которых находятся проповеди; расположить их таким образом, как требует живописное искусство и этими изображениями окаймить края (форты) в таком порядке: сверху книги изобразить Пресвятую Деву, держащую обеими руками книгу, около нее – архангела Михаила и других ангелов, поддерживающими одною рукою Богоматерь, а другою – книгу; по сторонам – пророков Иоанна Крестителя и Илью; ниже – апостолов Петра и Павла, потом мучеников Георгия и Димитрия; потом мучениц св. Варвару и Параскеву; Иоакима и Анну в смысле зачатия; потом святителей Василия, Григория, Златоустого, св. Николая, Петра, Алексея и проч.; под книгою – преподобных Антония и Феодосия, как бы копающими пещеры под землю. Надпись: в книзе твоей все напишутся. Когда бы форта эта хотя отчасти так была нарисована, то было бы весьма кстати, если на ней представлен будет круг годовых праздников в лицах. Пресвятая Дева, т. к. собор ее празднуется,

должна быть в венчике; “чрево твое, яко стог пшеницы”, у чрева пшеница – это должно означать плодородие года. По одну сторону чертог Пресв. Девы, со щитами: “яко столб Давыдов, тысяча щитов висит на нем”; а по другую сторону для соответственности – столб св. Симеона, и сам он в венчике. Пресв. Дева одяна солнцем – это будет означать теплоту лета; “несть иже укрыется теплоты его”, а Симеон проливает слезы; от такого только дождя должно ожидать урожая. Из облаков рука благословляет лето и держит венец; надпись: “Десница Господня сотвори силу”. Пред зачатием ангелы держат чистое зеркало, на которое ударяет солнце с надписью “светлые дни”, а другие (ангелы) – белый, чистый свиток, приготовленный для написания единого слова, и с неба рука – это означает перст Отчий, которая напишет Слово. Из земли растут белые лилии: “смотрите, как крин растет”. На обрезании в одной руке – нож, а в другой – бумага с кровью, на которой рука, пишущая первое Альфа: “сей есть пришедый водой и кровию”. Ежели у нас были для этого резные дощечки (образки), то вышла бы у нас эмблематическая поэзия¹.

Таков был проект, большой и сложный, и сравнение с наличной фортой в «Трубах» говорит о степени старинного типографского искусства.

Форты как «эмблематическая поэзия» были в конце XVII столетия в моде. Встречаются они у Радивиловского, у Симеона Полоцкого².

В книжном деле при издании духовных книг в предисловии часто выдвигаются апробации, т. е. одобрения высших духовных лиц. В апробациях соединя-

¹ Письма Лазаря Барановича. Изд. 2. – С. 22–24.

² Например, в «Огородке» Радивиловского 1676 г., в «Жезле Правления» и «Венце Веры» Полоцкого 1670 г. См.: Описание рукописей Синодальной библиотеки. Т. II, 3. – С. 220.

лись цензура и рецензия. Рассмотрением и одобрением книг в XVII столетии занимались киевские ученые¹. В предисловии к Октоиху львовского издания 1630 г. выдвигается благословение и совет львовского епископа Иеремии Тисаровского.

Время издания определяется указанием года, иногда – месяца и дня, иногда с упоминанием короля, митрополита или архиепископа, дававшего благословение, с поименованием панов, дававших средства на издание.

Свидетельством серьезного внимания к интересам читателя служат предметные указатели в конце книг, каковые иногда встречаются у Галятовского, и распространенное заглавие, дающее указание на содержание всей книги, например заглавие сочинения Галятовского «Боги поганские в болванах мешкающие, духове злые, тут же посполу их розмаитыи злости написаны, жебы христиане правоверные могли от себя злых духов отогнати и подкопати и наплевати и силу их зламати и над ними триумфovati»².

В литературных произведениях XVI–XVII столетий опечатки встречаются часто, особенно в славянской нумерации. Южнорусские писатели признавали этот недочет. «Некоторые опечатки, – говорит Кальнофойский, – подобно ворам, которые не входят дверями, а влезают в скважины, забрались и в мою литературную изгородь. Как бы то ни было легко, православный читатель в стаде отличит хороших овец, а отличивши, выкинуть дурных; точно так хороший пастух отделяет паршивых ягнят, пасечники удаляют от пчельника ос, сеятель очищает пшеницу от куколя».

Отмечая лучшие стороны учено-литературной деятельности украинских писателей XVII столетия, нужно

¹ Пекарский П. П. // Отечественные Записки. Т. II – 1862. – С. 553.

² Черниговское издание. – 1686.

выдвинуть их заботы о распространении просвещения, их стремление послужить «посполитым людям русскаго языка», их преданность родному краю, в особенности их желание работать сообща, в форме учено-литературных кружков, при взаимной поддержке. Потребности науки с тех пор чрезвычайно возросли; дифференциация знаний приобрела громадные размеры; неизменной остается одна живейшая потребность взаимного общения людей науки, организованные съезды и союзы, полная свобода научных собраний и свобода слова. Пусть же исполнится пожелание, высказанное южнорусскими учеными более 200 лет тому назад, чтобы «вшелякия школы можно было фундоваты вольно». Пусть исполнится и другое их пожелание, чтобы «детки на родном языке смыслы свои острили». Пусть эта первоначальная стадия просвещения поднимется до такой степени, чтобы оправдалась надежда Лазаря Барановича: «Настанет время, когда русские не будут нуждаться в посторонней помощи», и пусть, наконец, настанет такое время, которое в подражание Захарии Копыстенскому можно было бы назвать временем «уместности и правды».

Писанки

Писанки в старинной и современной этнографии. — Материалы и пособия при составлении настоящей статьи. — Религиозно-символическое значение и обрядовое употребление крашенных яиц в древних культах. — Отражение древней символики яйца в сказках. — Предания и сказания о происхождении писанок. — Народные названия для крашанок и писанок. — Сфера распространения писанок в настоящее время. — Время приготовления писанок. —

Мистическо-обрядовая обстановка. — Принадлежности писаночного дела: кисточка и краски. — Способы приготовления писанок. — Употребление крашанок и писанок при поздравлении с праздником в обмен или подарок, для получения красоты и здоровья, для плодородия почвы и роения пчел, во избежание грозового удара и пожара, для излечения болезней, для прогнания ведьм и от сглаза, при поминовении умерших и в детских играх. — Значение малорусской игры в навотка и чешской игры в помлазку. — Орнаментация писанок: геометрическая, растительная, животная, бытовая и религиозная. — Архаические черты орнамента: плетенка, трезубец, солнечные кружки, пентаграм, меандр, свастика, петушки. — Какие местные растения входят в писаночную орнаментуку. — О названиях и происхождении некоторых писанок с предметным орнаментом: бесаг, калиток и др. — Упадок обычая приготовления писанок. — Заключение

Научное изучение писанок в Западной Европе началось в конце XVII века. В 1682 г. вышло в Гейдельберге сочинение Рихтера “Dissertatio de ovis paschalibus, von Oster-Eiern”, в котором высказано мнение о древнегреческом происхождении писанок. В описании немецких пасхальных яиц отмечено, что крашанки закапывали под Пасху в землю и потом показывали их детям и говорили, что их снесли зайцы, причем возникло и особое для них название — “Haseneier”. Кобер в “Dissertatio de ovo paschali” (Лейпциг, 1690) высказывал мнение о церковно-христианском происхождении писанок. Такое же мнение проводится в сочинении Краския “Dissertatio de ovo paschali” (Франкфурт-на-Одере, 1705). Краский видит в писанках символ будущего воскресения мертвых. В книге есть указания на некоторые

народные обряды, например катание писанок. В том же направлении писали о пасхальных яйцах Эрдман в 1705 г. и Енсен в 1706 г. Последний утверждал, что крашанки знаменуют пролитую за род человеческий кровь Спасителя. В сочинениях немецких ученых последнего времени, касавшихся писанок, Сеп¹, Вундерлиха² и Кольбе³, проводится мнение, что писанки происходят из языческой древности и служили некогда символом весеннего солнца⁴.

В немецкой науке интерес к писанкам заглох. В XVII веке находили нужным посвящать писанкам специальные исследования, а в XVIII и в XIX веках говорят о них лишь мимоходом, при рассмотрении других обычаев, связанных с народным календарем.

В России, если не считать иностранных путешественников XVII века Олеария и Боплана, упоминающих о писанках, впервые на писанки обращено внимание в конце 70-х годов. В статье Ф. К. Волкова «Отличительные черты южнорусской народной орнаментики» в «Трудах 8-го Археологического съезда (в Киеве) 1878 г.» на с. 318 и 325 находится маленькая заметка об орнаментации писанок. В 1879 г. вышли «Украинские узоры» г-жи Косач. В предисловии на с. 13–14 находится заметка об орнаментике писанок, а в атласе – 23 цветные копии. В 1882 г. Кольберг сделал несколько любопытных замечаний о галицко-русских писанках в “*Рокucie*”. В 1887 г. была небольшая заметка Бартельса об украинских писанках в “*Zeitschrift für Ethnologie*” и о польских в журнале “*Wisła*”. В этом году вышли две монографии о писанках на польском языке о польских писанках –

¹ Das Heidenthum. – 1853.

² Das christliche Kirchenjahr. – 1884.

³ Hessische Volks-Sitten. – 1888.

⁴ *Zibrt*. Nektere wykłady o puvodu kraslic. – 1890.

г. Удзелы “Piski w mieście Ropczycach i w okolicy” и более обширная на чешском языке о моравских писанках под заглавием “Moravske ornamenti” со статьями Ванкеля и Странечки. Чешское сочинение снабжено большим атласом с рисунками писанок. Статья Ванкеля – известного археолога – представляет солидное исследование об археологическом значении писанок.

В последние годы обнаруживается уже большой интерес к писанкам среди этнографов всех славянских стран, преимущественно у поляков. В № 76 «Харьковских губернских ведомостей» 1889 г. я обратился к публике с просьбой о доставлении мне сведений о писанках по приложенной тогда же мной программе из § 8. Моя статья была перепечатана целиком или отчасти в «Елисаветградском Вестнике», «Воляни», «Киевской Старине» и «Этнографическом Обозрении». В том же году, независимо от моего обращения к публике, в № 328 польского иллюстрированного “Tygodnik’a”, а затем и в других иллюстрированных польских изданиях появилась просьба к публике о собирании и доставлении писанок и сведений о них, подписанная двумя молодыми польскими учеными – этнографом Вольским и археологом Довгирдом, с присоединением небольшой руководящей программки и четырех снимков с писанок – трех польских и одной украинской. В конце 1889 г. в новом сербском журнале «Гласник земальского Музеја» (III, 60) г. Свитлич в статье “Ускрашня шарена јаја” сообщил, что Волтрович собирает в Сербии и Боснии писанки для изучения их орнаментики.

Из этих обращений к интеллигентной публике наиболее счастливым оказалось польское. В № 4 “Tygodnik’a” и немного позднее в кн. IV “Wisła” 1890 г. Вольский и Довгирд сообщили, что они из разных местностей Польши и правобережной Малороссии получили несколько

десятков описаний писанок и 2800 экземпляров писанок из 220 сел. Сами собиратели удивлены успехом своего обращения к обществу и замечают, что “rezultat wypadł nadspodziewanie świetnie”¹. Любопытно, что наибольшее число коллекций дали губернии с преобладающим или сплошным малорусским населением: Подольская – 13, Киевская – 5, Волынская – 4, Седлецкая – 6, тогда как из Варшавской – 3, Сувалкской – 2, Петроковской, Калишской и Плоцкой – по 1 коллекции.

В кн. 2 “Wisła” за 1890 г. была небольшая заметка г-жи Садовой о писанках в Новоминском у. Варшавской губ. и в кн. 4 “Wisła” за 1890 г. небольшая статья г. Довгирда о способах приготовления писанок в Польше и главных особенностях в разрисовке пасхальных яиц.

В № 15 “Tygodnik illustr. dla dzieci” за 1889 г. напечатана заметка Зеля о галицко-русских писанках (Покутье) с приложением 48 рисунков.

Другие библиографические указания будут сделаны нами в тексте статьи в надлежащих местах. Указаний этих немного, т. к. литература предмета крайне незначительна. Главный материал состоит в письменных сообщениях и в коллекциях писанок, любезно доставленных мне из разных местностей Южной России любителями отечественной этнографии.

Сообщения о писанках мной получены от следующих лиц: 1) свящ. Измаила Дмитриева, 2) Д. Л. Глинского, 3) И. И. Манжуры, 4) М. П. Савинова, 5) NN (при посредстве П. В. И.), 6) М. Д. Счубака, 7) В. Н. Свет, 8) Д. Пелихова, 9) А. А. Склобинской, 10) г. Ф. В., 11) И. А. Карловича, 12) г. Патеры (из Праги), 13) С. Вольского, 14) свящ. Федора Родкевича (при посредстве М. П. Савинова), 15) г. Степанова, 16) г-жи Проскуры, 17) г. Донцова, 18) г. Товпекина, 19) г. Жукова, 20) г. Дудка, 21) г. Миш-

¹ Результат оказался неожиданно значительным (польск.). – Перев. ред.

нева, 22) г. Ланушняка, 23) г. Андреева, 24) г. Росавского, 25) г. П. Щ., 26) г. Прасолова, 27) г. Дружинина, 28) г. Трофимовского, 29) Вл. Кобеляцкого и 30) Е. Барановской. По местностям: из Подолии – № 4, 14; Воьлыни – 2, Екатеринославщины – 3, Киевищины – 10, Харьковщины – 1, 5, 6, 7, 8, 9, Кубанской обл. – 15–30.

Моя коллекция писанок составилаь из следующих:

Из Харьковской губ.: Харьковского у., с. Островерховка – 5 (от г. Савинова), Коротича – 4 (куплены на месте), Змиевского – 1 (студ. Бобина), Изюмского – 1 (студ. Бобина), Богодуховского, г. Краснокутска – 4 (студ. Бобина), г. Купянска – 6 (П. В. Иванова), Ахтырского – 17 малярских, 20 полумалярских и 14 простых (куплены на месте) и Лебединского – 36 (от свящ. Дмитриева).

Екатеринославской губ. – 16 (студ. Бобина).

Полтавской губ., Полтавского у. – 7 (П. И. Петрушевского).

Воьлынской губ., Острожского у., с. Гульчи – 45 (от Д. Л. Глинского).

Подольской губ. – 37 (от свящ. Родкевича).

Кубанской обл. – 16 (от г-жи Е. Барановской).

Курской губ., Курского у., с. Воробьевка – 3 (от г. Болтенкова); Щигровского у. – 4 (от М. Е. Халанского).

Вологодской губ. – 6 деревянных (от М. П. Савинова).

Из Болгарии – 1 монастырская.

Всем моим сотрудникам и корреспондентам, поименованным в этом списке, приношу мою глубокую благодарность.

В печати были указания еще на следующие коллекции писанок:

г-д Вольского и Довгирда в Варшаве (весьма обширная и ценная; выставлена в Этнографическом музее; много малорусских писанок),

*Бартельса в музее берлинского антропологического общества (малорусские),
в музее Краковской академии наук,
в Техническом музее Адриана Баранецкого в Кракове (много малорусских),
во Львове в музее графа Дзедушицкого,
во Львове в Техническом музее,
в Моравии в Брно в Патриотическом музее,
в Праге в музее Напретка,
г-жи Косачевой в Киеве,
г. Павлина (галицко-русских писанок),
в Лубенском музее г-жи Скаржинской (около 300) и
Н. А. Янчука в Москве.*

Яйцо получило важное религиозно-обрядовое и символическое значение задолго до Христианства в поверьях и быте древних культурных народов как символ солнца, которое занимает первое место в языческих культах. Чествование яйца обусловлено было мыслью о весеннем возрождении солнца, а вместе с ним – всей творческой силы природы.

В сказках зооморфический образ солнца – Жарптица – одним своим пером освещает большой сад. Чародей (зимний холод) похищает ее; но она до похищения успевает снести золотое яйцо, которое является затем новым источником жизни, света и тепла. Своими жаркими лучами солнце-яйцо согревает холодные зимние тучи, разгоняет туман, заставляет облака лить дождевые потоки, и на земле воцаряется лето.

Оттого у народов древних и новых, диких и цивилизованных распространены сказки о яйце как источнике жизни и вселенной. Яйцами одаривали друг друга в начале нового года; их величали в священных песнопениях. Металлические изображения яиц клали в хра-

мах¹. Зарывали яйцо в том месте, которое избиралось для построения города; существованием этого обычая объясняют предание, что Неаполь построен на яйце².

У древних египтян яйцо было атрибутом Кнефа. Идол этого божества изображался гермафродитом с головой ястреба и с яйцом в устах. Из того яйца произошел фтас, или огонь³. Яйцо было также атрибутом солнечного бога египтян Пта. На одном сохранившемся барельефе Пта держит в руке яйцо, а из находящейся внизу пояснительной надписи видно, что это яйцо изображает солнце. Другая надпись гласит, что Пта катает яйцо свое по небу⁴.

Индийское предание о создании мира говорит о золотом яйце, которое плавало в водах, т. е. солнце на воздушном океане⁵.

Греческие и римские философы, исходя из народного мировоззрения, происхождение вселенной вели от яйца (ab ovo). По преданию, записанному Геродотом, мир создан из яйца, положенного баснословной птицей Фениксом в святилище Гелиоса. Эти классические сказания отразились в византийской литературе; так, в одной рукописи: «о яйце свидетельство Иоанна Дамаскина: небо и земля по всему подобны яйцу – скорлупа аки небо, плева аки облаци, белок аки вода, желток аки земля»⁶.

¹ Успенский Г. П. Опыт повествования о древностях русских. – Харьков, 1818. – С. 643.

² Воеводский Л. Ф. Канибализм в греческих мифах. – СПб., 1874. – С. 3.

³ Успенский Г. П. Указ. соч. – С. 642.

⁴ Рославский-Петровский А. П. Руководство к истории главных народов древнего Востока и их цивилизаций. Вып. I. Египет. – Харьков, 1865. – С. 61.

⁵ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Ч. I–III. – М., 1865–1869. Т. I. – С. 535.

⁶ Там же. – С. 536.

Римляне красили яйца и употребляли их при различных игрищах и обрядах, на что есть указания у Ювенала, Овидия и Плиния (кн. 19 и 24). Плутарх дает объяснение, что яйцо изображает творца, все в себе заключающего¹.

Корнелий Брюн, бывший в Персии в 1704 г., говорит, что персы на новый год (20 мая) приветствовали друг друга подарком разноцветно окрашенных яиц².

В мифологии полинезийцев видимый мир олицетворен в виде курицы, в которой скрывался создатель мира бог Тангароа. Он вышел из яйца. Из обломков этого яйца образовались Полинезийские острова³. В варианте (с о. Самоа) первоначально было только небо, а земля была покрыта водой. Тогда Тонгароа послал свою дочь в образе бекаса на землю, и она отыскала острие скалы, выдающейся над морем, и посеяла землю и растения⁴.

Замечательно сходное сказание о сотворении мира представляет финская Калевала. Мать воды Ильматар жила сначала в воздухе, потом спустилась на океан, покрывавший всю землю. 700 лет она качалась на его волнах. Дикая утка, приняв колено Ильматар за землю, устроила на нем гнездо и положила одно железное и шесть золотых яиц. Ильматар вздрогнула – и яйца разбились и упали в море. Из этих яиц и образовался весь видимый мир: из нижней части – земля; из верхней – небесный свод; из желтка – солнце; из белка – месяц⁵.

¹ Успенский Г. П. Указ. соч. – С. 642.

² Там же. – С. 641.

³ Reville A. Les religions des peuples non civilizes. Т. II. – N.Y., 1884. – С. 25.

⁴ Кристман Ф., Оберлендер Р. Новая Зеландия и Океания, или Острова Южного океана. – СПб., 1872. – С. 366.

⁵ Калевала / Пер. Гранстрема. – Руна 5.

В поверьях и сказаниях славянских народов сохранилось много остатков этого общечеловеческого космогонического мифа. Сказки на тему о происхождении мира из яйца записаны у поляков¹, чехов², хорутан³, в разных местностях России. В русских сказках этого мотива и родственных им славянских обнаруживается замена основных элементов другими, как следствие затемнения космогонического мифа: вместо солнца, луны, земли из яйца выходит город, ярмарочная площадь и т. п. В малорусской сказке о первом веке творения мышь и воробей делились просом и завели драку. Собрались звери против птиц; но птицы зверей одолели. Человек помог птице. За это он получил яйцо, в котором заключалось целое царство⁴. В белорусских сказках герой получает золотое, серебряное и медное яйца (обычное троение), которые бросает на землю, и из яиц являются дворцы золотой, серебряный и медный⁵.

Вариантом этих сказок можно признать многочисленные сказки, в которых жизнь или смерть скрыты в яйце. В великорусской сказке душа Коша (Кощея) Бессмертного скрыта в яйце, которое в уточке, а утка – в запертом сундуке. Иван Царевич достал и разбил яйцо, после чего умер и Кош Бессмертный⁶. В белорусской сказке смерть Кашея – в яйце, а яйцо – в птице, а птица – в гнезде на камне, под дубом, на одном острове⁷.

¹ Zbiór wiadomości do antrop. kraj. T. II. – S. 125.

² *Stranečka*. Moravske ornamenti. T. 8.

³ *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. Т. I. – С. 531.

⁴ *Кулиш П. А.* Записки о Южной Руси. Т. II. – СПб., 1856–1857. – С. 31.

⁵ *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 3. – Киев, 1887–1912. – С. 84–85.

⁶ *Садовников Д. Н.* Сказки и предания Самарского края. – 1884. – С. 201.

⁷ *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 3. – С. 72.

Тождественный рассказ встречается в сказках индийских¹, во французской², в сицилийской³, зулусской⁴. Сходные рассказы в Калиле и Динне⁵ и в одной древнеегипетской повести⁶.

Доказательства солнечного значения писанок находятся еще в играх молодежи на Светлой неделе и в ornamentации писанок; но об этом – в другом месте.

О начале обыкновения употреблять на Пасху красные яйца в Греции сохранилось особое предание, в котором основательницей этого обычая является Св. Мария Магдалина. По вознесении Спасителя на небо Св. Мария Магдалина, пришед в Рим для проповедания Евангелия, предстала пред императором Тиберием, поднесла ему красное яйцо и сказала: «Христос воскрес!». Таким образом она начала свою проповедь. Первые христиане, узнав об этом приношении Св. Магдалины, начали подражать – дарить друг другу яйца. Константин Экономид (греческий ученый 30-х годов) в одной рукописи X века, находящейся в монастыре Св. Афанасия (вблизи Фессалоник), нашел замечание, что крашанки существуют от апостольских времен, т. к. начало обычаю положила Св. Магдалина⁷.

Предание это известно также в Малороссии. В с. Тарасовка Купянского у. Харьковской губ. недавно записан следующий рассказ: «Мария Магдалина приш-

¹ Минаев И. Индийские сказки и легенды, собранные в Камаоне. – СПб., 1876. – С. 97,109.

² Cosquin. Contes popul. de Lorraine. – № 15.

³ Gensenbach. Sicil. Marchen. Т. II. – S. 215.

⁴ Басни и сказки диких народов. – СПб, 1874. – № 64.

⁵ Пер. Аттаи. – С. 154.

⁶ Maspero G. Contes pop. de l'Egypte ancienne. – Paris, 1911. – S. 182.

⁷ Калинин И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси // Записки географического общества. Т. VII. – 1877. – С. 461.

ла до гробу Господьнего и не знайшла Господа. Ангел ей провозгласыв, шо Христос воскрес, вона излякалась и зрадувалась и побигла до дому, прибигла и побачила крашени яйца и каже “Христос воскрес” и забрала ти яйца и, только выйшла з дому, а ий назустрич Апостоли святи; вона с радощей стала даваты им ти яйца и казала “Христос воскрес” и циловались вони от радости. У Бога всякий шаг человека по назначенью, вона давала яйца, шо у неи большь ничего не було, а то к тому пришло, шо яйце мертве, а с него живе курча выходе, так Христос був мертвый и нам дарував жизнь»¹.

В Полтавской губ. С. Руданским записан следующий прекрасный рассказ о происхождении крашанок: «Иден убогий нис соби до миста яйца продаваты; але на той саме час вели жида роспынаты Бога. И ото Бог несе хреста тай падае, а вбогому и жалко стало, и кинув вин кошик тай помогае Богови хреста нести. Допомиг, коли вертае до кошика, аж там уси его яйца стали крашанками та писанками»².

В с. Араповка Купянского у. записаны два народных толкования. По одному, писанки пишут в знак того, что когда жида мучили Спасителя, то все тела его «попысали» (т. е. избивали бичами). По другому: «Як воскрес Иисус Христос из мертвых, то вин и сказав тим жидам, шо стерегли Его гроб: “Идите и скажите всим: Христос воскрес! А щоб вам повирылы, нате вам оцей знак и дав всим им по крашанци, котори вин взяв из своего гробу”»³.

В Кубанской обл. в Зеленчукской станице записаны следующие объяснения: 1) в красный цвет красят яйца потому, что из ребра Иисуса Христа от прободения

¹ Сообщение В. Н. Свет.

² Драгоманов М. П. Малорусские народные предания. – Киев, 1876. – С. 145.

³ Сообщение М. Д. Скубака.

ния истекла кровь; 2) яйца красят в память усечения главы Иоанна Крестителя: когда принесли голову, то Ирод покраснел от стыда и жалости, и с тех пор даже плоды стали краснеть¹.

В станице Бжедуховской записано следующее толкование: однажды на первый день Пасхи некий православный встретился со знакомым евреем, шедшим с базара, на котором он купил несколько свежих куриных яиц. Православный предложил еврею похристосоваться, но еврей отказался, мотивируя свой отказ тем, что он не имеет крашанок, дабы поменяться по православному обычаю с русским.

– А что же у тебя в платке? Кажется, яйца? – спрашивает сей последний.

– Да, – отвечает еврей, – это яйца, но не крашеные, а свежие.

И чтобы уверить в этом православного, приподнял узелок, но, заглянув в него, увидел, что белые свежие яйца превратились в писанки. Опомнившись от изумления, еврей похристосовался с русским и пожелал принять Крещение².

В Харькове я слышал такой рассказ: еврей не верил, когда ему говорили, что Христос воскрес. «Тогда я поверю, – сказал он, указывая на яйца, – когда эти белые яйца покраснеют». И яйца моментально обратились в крашанки. Этот мотив представляет переделку весьма распространенного мотива об ожившем петухе. В т. II «Объяснений малорусских и сродных песен» (колядки и щедривки) А. А. Потемни (с. 765) указана литература этой легенды. В сочинении Чайльда об английских и шотландских песнях указаны многочисленные западноевропейские варианты этой легенды. К этим

¹ Сообщение О. Проскуры.

² Сообщение А. Прасолова.

указаниям нужно добавить малорусскую легенду об однобокой рыбе (из Каневского у.)¹.

Поляки Седлецкой губ. говорят, что в писанки обратились те камни, которыми был убит св. Стефан-первомученик; в память об этом событии и приготавливают теперь писанки². В с. Ропчицы записано другое польское предание о происхождении писанок: жиды, желая склонить Пилата к смертному приговору над Иисусом, дарили детям Пилата крашенные яйца³.

Предания о происхождении писанок встречаются редко. Большею частью крестьяне не дают объяснения обычая. «Самые тщательные мои расспросы, – пишет мне один священник, – у наиболее сообразительных из простонародия лиц в моем приходе не дали нужных сведений. Эти лица отвечали одно и то же: “Так издавна ведется”».

Кроме приведенных религиозных преданий о происхождении писанок других отражений их в литературе, кажется, не существует, если не считать немногих пословиц, например: «Хвора, хвора, а сама як пысанка» (в Купянском у.).

Общие названия писанок определяются способом приготовления и цветом их.

Крашанками у малоруссов, поляков и великоруссов называются яйца, выкрашенные в один цвет без узоров. К крашанкам относятся также яйца, выкрашенные под дерево или под мрамор. В Екатеринославщине вообще всякое яйцо, даже дикой птицы, называется крашанкой: «горобьяча крашанка, дрохвыняча» и т. п. Это расширение значения крашанки произошло оттого, что слово

¹ Чубинский П. П. Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 1–7. Т. I. – СПб., 1872–1878. – С. 67.

² Ulanowska S. // Zbiór wiadora. T. VIII. – С. 294.

³ Udziela. Piski. – С. 4.

«яйцо» считается у малоруссов Екатеринославской губ. неприличным. Если кто им обмолвится в компании, то конфузится, а присутствующие смотрят на него удивленно, будто услышали что непристойное. Пасхальное красное яйцо называется «червона крашанка».

Писанками у малоруссов, великоруссов и поляков называются пасхальные яйца, раскрашенные в два, три цвета и более.

Piski – местное польское (у Тарнова) название писанок.

Галунки в Подольской губ. – крашанки, от слова «галун» – квасцы.

Malowanki – у поляков крашанки.

Rysowanki и *Byczki* – местные польские названия для писанок и крашанок.

Skrobanki – польские писанки, на которых рисунок вырезан иглой или ножом.

Kraslicy – у чехов и моравов крашанки и писанки.

Pyric и *cervenati* – хорутанские названия для крашанок и писанок.

Marguczej – название крашенных яиц в Литве.

Район распространения писанок обширен; но с течением времени он все более суживается и уменьшается. В прошлом веке писанки были известны во всей Европе и в Передней Азии (у греков и персов-шиитов). Ныне они распространены почти повсеместно среди малоруссов (от Галиции до Кубани), поляков, чехов, сербов, болгар, румын, греков, литовцев, латышей. В южных великорусских губерниях в ходу писанки, в северных – деревянные крашанки. В Восточной Сибири по недостатку кур писанками служат пестрые яйца диких птиц, добываемые с большим трудом на приморских скалах¹. У малоазиатских греков в Чистый четверг

¹ *Mazurewicz. Wisła. – 1889. – С. 718–714.*

несут в церковь на Страсти столько писанок, сколько в доме членов семейства; сохраняют эти писанки до Пасхи¹. Обрядовое употребление яиц на Светлой неделе весьма обычно в Германии²; кое-где в немецких странах сохранились и писанки. Во Франции сохраняются еще одноцветные (красные) крашанки. Они были выставлены на съезде фольклористов в Париже в 1889 г.³

Время появления писанок у русских славян не поддается определению. Неизвестно, употреблялись ли писанки на Руси до принятия Христианства или же они появились здесь под влиянием Христианства, занесены сюда из Византии и Болгарии. Отрицать дохристианское существование писанок на Руси вполне нельзя, если принять во внимание обширное религиозно-обрядовое употребление у древних славян петуха и кур. Более вероятным представляется предположение о византийском происхождении русских писанок; на это указывают связанные с ними религиозные предания. Можно предположить, что они проникли в Россию в глубокой древности вместе с Христианством. В XVI и XVII веках писанки были уже в Северной и Южной Руси. В Московской Руси цари в Светлый праздник раздавали приближенным яйца гусиные, утиные, куриные, деревянные, расписанные по золоту яркими красками. Приготовлением таких яиц к празднику Пасхи в старину в Московской Руси занимались пекари, иконописцы, травщики Оружейной палаты и монахи Троицко-Сергиевской Лавры⁴. Этот обычай привлек к себе внимание иностранцев, посещавших Московское

¹ *Carnoy et Nicolaides. Traditions de l'Asie Mineure.* – С. 302.

² *Heineke. Revue d. trad. popul. T. VI.* – 1889. – С. 351.

³ *Zmigrodzki. Wisla.* – 1889. – С. 971.

⁴ *Калинский И. П.* – С. 461 // *Забелин И. Е.* Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. – М., 1895.

государство; о нем упоминают Герберштейн, Иовий, Маржерет, Петрей, Олеарий и др.¹

В XVIII столетии писанки и крашанки были в употреблении среди высших слоев общества. Суворов, отслушав заутреню и раннюю обедню, становился в ряд со священниками и христовался со всеми без разбора. Позади Суворова стояли денщики с корзинами крашеных яиц, и он каждому подавал яйцо, а сам ни от кого не принимал². В помещичьих семьях недавнего времени еще соблюдали подобный обычай; но затем обычай христования с одариванием писанками вышел из употребления у интеллигентных слоев общества, и крашанки удержались на пасхальном столе как украшение.

Боплан, служивший в Украине в половине XVII века, говорит, между прочим, следующее: «В Страстную субботу (?) все идут в церковь для присутствования при церемонии, которая состоит в том, что кладут во гроб изображение Спасителя и потом вынимают оное с большим торжеством. После сего мужчины и женщины, юноши и девицы, преклонив колени пред владыкою, т. е. епископом, подают ему по яйцу, росписанному красною или желтою краской, говоря: “Христос воскрес!” Епископ, взяв яйцо, отвечает: “Воистину воскрес” и целует женщин и девиц... Митрополит Могила, глава всех украинских епископов, исполняет обряд сей в Киеве так же, как и самый бедный сельский священник, который по-малороссийски называется господином (пан отец). В продолжении восьми дней нельзя выйти из дома без доброго запаса кра-

¹ Терещенко А. В. Быт русского народа: народность, жилища, домоводство, образ жизни, музыка, свадьба, времячисление, крещение и пр. Ч. 1–7. Ч. VI. – СПб., 1848. – С. 93.

² Терещенко А. В. Указ. соч. – С. 90.

шенных яиц, чтобы христосоваться оными со всеми друзьями»¹.

Время приготовления писанок, за немногими исключениями, – четверг, пятница и суббота Страстной недели. В Черномории в станице Старокорсунской окрашивание яиц обязательно начинается в Чистый четверг, когда зазвонят к Страстям. В этот день окрашиваются не более десяти яиц, которые завязываются в особый узелок и так остаются до первого дня Пасхи². То же соблюдается во многих других местностях Черномории. В Зеленчуке красят в четверг, а при надобности – и в остальные два дня Страстной седмицы, причем успевают за это время в большой семье окрасить около сотни яиц³. Тожественный обычай существует у малоазиатских греков в окрестностях Смирны и в некоторых местах Польши. В Малороссии во многих местах писанки начинают готовить исподоволь с начала или с половины поста, а крашанки – на последних днях Страстной седмицы. В Барсуковской станице Кубанской обл. крашанки готовят в Страстную субботу, а писанки – с 5-й недели Великого поста⁴. Такое же обыкновение бытует в с. Калиновка Купянского у.⁵, в некоторых местах Польши⁶. В северных частях польских этнографических пределов красят яйца от Проводской недели до Зеленых святок⁷. У Тарнова при-

¹ Описание Украины от пределов Московии до границ Трансильвании, составленное Гильомом Левассер де Боплан. – 1660. – С. 77–79 // Мемуары, относящиеся к истории Южной Руси. Вып. 2. – Киев, 1896.

² Сообщение Мишнева.

³ Сообщение О. Проскуры.

⁴ Сообщение К. Донцова.

⁵ Сообщение Д. Пелихова.

⁶ Wisła. T. IV. – 1890. – S. 824.

⁷ Ibid. – S. 824.

готовляют писанки с полудня понедельника Светлой недели до Зеленых святок¹. В Боснии – от Великой пятницы до Вознесения². Вообще, время приготовления писанок обуславливается случайными соображениями экономического свойства.

Окрашивание яиц в четверг в некоторых местностях, например в станице Гурийской Кубанской обл., обусловлено поверьем, что если покраска яиц произведена в четверг Страстной недели, то таковые писанки и крашанки не протухают в течение 12 дней и более, в каком бы месте они ни хранились, тогда как другие крашанки, буде они изготовлены раньше четверга или позже, скоро портятся и делаются негодными к употреблению³.

Окраска яиц производится исключительно женщинами, в одних местах – девушками, в других, где обычай уже погибает, – немногими старухами. Кое-где с упадком обычая выступили на сцену маляры. У поляков⁴ и у малоруссов Каменец-Подольской губ., Ямпольского у. расписывают яйца дивчата⁵. Они сходятся по двое, по трое и более в одной хате и весело принимаются за приятную работу, иногда в присутствии парубков. В Харьковской губ. работают большею частью старухи в одиночку.

В опытных руках расписывание идет бойко и яйцо быстро покрывается изящным рисунком. Вот как описывает г. Глинский работу лучшей мастерицы писаночного дела в с. Гульча Острожского у. Марии Суходоловой: «Суходолова не только ознакомила меня с теорией своего искусства, но и ознакомила меня с ним

¹ Udziela. – S. 4.

² Гласник земальского музеја Босне и Херцеговине. Т. III. – 1889.

³ Сообщение Лапушняка.

⁴ Udziela. – S. 5; Wisłaб Т. II. – 1890. – S. 461.

⁵ Сообщение М. П. Савинова.

практически. Она показала все необходимые принадлежности писаночного дела и в моем присутствии написала в простую писанку одно яйцо. Суходолова положительно поражает в этом деле ловкостью приемов и приобретенным навыком. Расписывание писанки в довольно сложный узор у ней шло так же скоро и ловко, как переписка у любого каллиграфа. Держа яйцо в указательном и большом пальцах левой руки, она держала кисточку в правой руке, как писчее перо, и слегка касалась яйца правым мизинцем, чтобы фиксировать пишущую руку. Линии из-под кисточки выходили совершенно ровные и правильные»¹.

Местами приготовление писанок обставлено некоторой обрядностью. В Каменец-Подольской губ. и в Кубанской обл. к приготовлению писанок приступают отговевшись. В слободе Анниной Лебедянского у. женщина, приготовляющая писанки, воду для мойки яиц и составления красок берет из долины снеговую, несет эту воду рано утром, не поворачиваясь назад или в сторону, при встрече с кем-либо не здоровается и не отвечает ни на приветствия, ни на вопросы, словом, соблюдает строгое безмолвие². Здесь к обычаю раскраски яиц примкнуло поверье о таинственно-целебном и могущественном значении непочатой воды – поверье, бытующее в России, Германии и Франции.

В с. Гульча Острожского у. яйца держат в краске в течение двух или трех «Отченашей», т. е. такого времени, сколько требуется, чтобы прочесть два-три раза молитву «Отче наш»³.

Принадлежностей писаночного дела немного: горшок с воском, черепок с горячими угольями, на кото-

¹ Елисаветинский Вестник. – 1889. – № 103.

² Сообщение свящ. Измаила Дмитриева.

³ Елисаветинский Вестник. – 1889. – № 103.

рых растапливается воск, кисточка домашнего изделия и краски. Эти простые принадлежности, в особенности краски, заслуживают внимания.

Краски бывают домашнего изготовления или покупные. Первые добываются из растений, которые входят в местную огородную или лесную флору.

Желтая краска добывается из коры дикорастущих яблонь, из шелухи лука или, что встречается реже, из цветков бузины. Желтая краска получается таким образом: в горшок складывается яблоневая кора или шелуха лука, наливается холодной водой и кипятится. В станице Барсуковской Кубанской обл. цвет темно-желтый или «гавановый» получается из шелухи спелого лука, а светло-желтый – из местного цветка серпия¹. В Купянском у. желтую краску добывают из отвара купавок – *Pyrethrum sog.*², у поляков – из желтых цветков *Caltha palustris*³.

Синий цвет добывается в станице Удобной Кубанской обл. из луковичного растения, называемого толкачки, по цвету – синька. Это растение рано показывается из земли вместе с подснежником; если перекипятить краску, то яйца окрашиваются в темно-синий и черный цвета⁴. В Екатеринославской губ. из отвара гречаной половины получается цвет индиго⁵, в Харьковской губ. – из сушеных цветов синей мальвы *Althea rosea*⁶.

Голубая краска для писанок в Кубанской обл. добывается из весенних цветочков киечки, иначе называемых барашки⁷.

¹ Сообщение К. Донцова.

² Сообщение П. В. Иванова.

³ Udziela.

⁴ Сообщение Жукова.

⁵ Сообщение И. И. Манжуры.

⁶ Сообщение П. В. Иванова.

⁷ Сообщение В. Кобеляцкого.

Зеленая краска добывается из ягод черники или ягод дикорастущей бузины, которые растираются с раствором желтой краски в кашлицу (в Подолии), из сережек осины или «котиков» (там же), из листьев жита (у поляков), из цветов темно-красной рожы в соединении с желтой краской (Харьковская губ.), из пролесков – scilla (Харьковская и Екатерининская губ.), из мха (у поляков Варшавской губ.).

Черная краска с сизым отливом цвета воронова крыла добывается из коры ольхи¹ и молодых листьев черноклена – *Acer tataricum*².

Красная краска в Полесье – из местной кошенили или «червеца»³. Мраморная краска получается из смешения навра сухих листьев с сытовым медом, или чаще – от завертывания яиц в цветную бумагу или лоскутки ситцевой материи.

Красный и синий цвета в настоящее время получают большею частью от анилиновых красок. Фуксин и метиленовая синька благодаря своей дешевизне и цветовым достоинствам во многих местах вытеснили старинные краски домашнего приготовления. Местами слышится еще протест против фуксина. Так, в с. Кубанское Кубанской обл. записано народное поверье, что грешно красить пасхальные яйца в фуксин, но почему грешно – никто не может объяснить, и в самом с. Кубанское фуксин оказывается наиболее употребительной краской при окрашивании пасхальных яиц⁴. Крестьяне считают фуксин ядовитой краской и называют ее «въедливой», т. к. скорлупа яйца окрашивается

¹ Сообщение А. Прасолова.

² Сообщение П. В. Иванова.

³ *Левченко // Записки Юго-Западного отдела Географического общества. Т. II. – С. 149.*

⁴ Сообщение Дружинина.

не только снаружи, но и внутри, а при скважине окрашивается и белок. Красный сандал и фуксин покупаются в лавочках или вымениваются (в Кубанской обл.) у мелких подъезжающих к каждому двору торговцев за яйца, щетину и свиное сало¹.

Кроме красок для приготовления писанок необходима еще обесцвечивающая жидкость. Таковой большею частью бывает бураковый квас или раствор квасцов (галун).

Единственным орудием при раскраске яиц служит тонкая жестяная трубочка около сантиметра длиною, укрепленная нитками в расщепине одного конца небольшой палочки. Трубочки изготавливаются самими мастерицами из кусочков тонкой жести, которую для образования трубочки загибают на иголке. Кисточки употребляются разных калибров – смотря по тому, какой толщины требуются линии в рисунке писанки. При расписывании трубочка обмакивается в растопленный воск и одним концом трубочки выводится задуманный узор. Так готовят кисточку на Волыни в Острожском у.²

В Купянском у. Харьковской губ. кисточка готовится таким же образом из четырехугольного кусочка фольги (длиною около дюйма и шириною в 1 1/2 линии), загнутого на иголке³.

В деревне Кислицкой Ямпольского у. Каменец-Подольской губ. кисточка готовится следующим образом: одна из девушек вынимает из уха сережку, отламывает от нее «дрот», т. е. металлическое колечко, которое продевается в ухо; этот дрот привязывается к деревянной палочке, и девушка говорит: «Треба разво-

¹ Сообщение О. Проскуры.

² Елисаветинский Вестник. – 1889. – № 103.

³ Сообщение М. Д. Скубака и Д. Пелихова.

дуть писанки». Это значит, что пора приступить к делу. Дрот, прикрепленный или привязанный к палочке, называется кисточкой. Кисточка обмакивается в растопленный воск, и на яйцо кладутся восковые узоры.

Тождественная с волынской и харьковской польская кисточка – «*pisak*»¹, сходная сербская – «шаралик»².

Кисточки, употребляемые на Волыни, в Харьковщине и в Польше, представляют то удобство, что воск располагается по яйцу равномерно, ровными линиями. От серьги же и т. п. орудий получаются утолщенные концы линий.

В станице Кубанской Кубанской обл. поверхность яйца поливают воском из соломенной трубочки³.

В некоторых местах, например Неберджаевской станице Кубанской обл., держат восковую свечу в наклоненном положении, чтобы частицы расплавленного воска отделялись от свечи, и выводят на скорлупе яйца разные фигуры. При такой раскраске не может быть и речи о той тонкости, правильности и изящности рисунка, какие свойства имеют писанки, разрисованные посредством трубочки-кисточки.

Приготовление писанок обыкновенно идет так: когда сделан или написан на натуральном фоне яйца узор, яйцо кладут обыкновенно прежде всего в раствор желтой краски. Вынув из краски, мы, следовательно, получим желтый фон и на нем белый узор, т. к. краска не могла окрасить только тех мест, которые были покрыты воском. По желтому фону опять пишут воском и кладут в зеленую краску; получится, следовательно, зеленый фон и на нем узор белого и желтого цвета. По зеленому фону пишут опять и яйцо опускают в «бураковый квас»

¹ Wisła. – 1890. – С. 820.

² Гласник земальского музеја Босне и Херцеговине. Т. III. – 1889.

³ Сообщение Дружинина.

для обесцвечивания: получится опять вместо зеленого фона фон натуральной яичной скорлупы, и затем яйцо опускают или в красную, или в синюю краску, смотря по желанию. Опускать яйцо в красную или синюю краску без предварительного обесцвечивания от предыдущей краски нельзя, потому что от смешения зеленой с красной не может получиться красный цвет, а равно также не получится синий цвет требуемого тона от смешения зеленого с синим. Красить же яйцо непосредственно после желтой в зеленой краске, напротив, рекомендуется как лучшее средство сделать зеленую краску более интенсивной и более прочной. Что касается обесцвечивания, то требуется после опускания яйца в «бураковый квас» хорошенько вытереть яйцо сначала суконной, а затем полотняной тряпочкой. Когда яйцо выкрашено в красной краске, по красному фону опять пишут воском и т. д. Таким образом, рисунок писанки может состоять из нескольких цветов, смотря по желанию пишущей. Фоном писанки будет тот цвет, в какую краску было опущено яйцо в последний раз. Если желательно иметь фоном натуральный цвет яичной скорлупы, то яйцо в заключение обесцвечивают. Когда окраска и расписывание закончены, яйцо слегка нагревают перед пламенем, чтобы обтаял воск, и затем уже готовые писанки пекут, для чего ставят их в миске в не очень горячую печь на 10–15 мин. Этим и заканчивается вся техническая сторона дела. Описанный метод дает писанкам не только хорошего тона краски, но и сообщает последним довольно значительную прочность. Что же касается самих манипуляций расписывания, то они требуют немало времени, терпения и ловкости.

Этот способ разрисовки яиц встречается в Малороссии, Галичине, в Кубанской обл., у поляков, чехов, боснийских сербов.

Иногда прибегают к такому способу: окрашивают яйцо и потом острой иглой или ножиком вырезают рисунок. У литовцев и поляков такие писанки называются скробанками. Обычай этот бытует у литовцев Ковенской и Ломжинской губ.¹ (у чехо-моравов, известен в Великороссии, на что есть указание в «Пошехонской старине» Салтыкова: с. 264 в изд. 1890 г.), известен и в Малороссии (в украинских узорах г-жи Косачевой, см. писанку под № 6, по окрашенному в красный цвет яйцу ножом выцарапаны цветы).

В монастырях и в семьях интеллигентного общества способы приготовления писанок весьма разнообразны и искусственны: обклеивают яйцо разноцветными кусками шелковой материи или картинками, обклеивают волошские орехи воском и на нем проводят разноцветные нити и проч. Городских и монастырских писанок мы не касаемся.

Обрядовое употребление крашанок и писанок приурочено к последним дням Великого поста, Светлой и Фоминой неделям, преимущественно к первым дням Пасхи.

В Бжедуховской станице Кубанской обл., прикладываясь в Страстную пятницу к плащанице, кладут около нее красные яйца².

В Купянском у. Харьковской губ. один из членов семейства выстаивает Деяния и утреню в ночь под Светлое Воскресенье с писанкой в кармане, которую затем сохраняет как домашний талисман в течение года³.

На Волыни писанками украшают корзины с хлебом, когда несут его в церковь святить⁴.

¹ Wista. – 1890. – № 822.

² Сообщение А. Прасолова.

³ Сообщение Д. Пелихова.

⁴ Елисаветинский Вестник. – 1889. – № 103.

Обычно употребление крашанок и писанок при разговении и христосовании. В Малороссии, Кубанской обл.¹, в Галиции² начинают разговляться с освященного красного яйца.

На Волыни писанки идут на пасхальные подарки почетным и уважаемым лицам³.

Девушки дарят писанки своим женихам; изредка наоборот: парубки – дивчатам. В повести Квитки «От тоби и скарб» мастерица Оришка приготовила «хорошу та гарну пысанку Тымоси, писаревому сыну, то от се писля Провид подае за него рушныкы, а писля Ушестытя на Клечалный, и весилля буде». В Подолии на третий день Светлой недели хлопцы нанимают музыку и приглашают дивчат танцевать, а дивчата при этом одаривают парубков писанками⁴. В Купянском у., с. Тарасовка жених обязательно дарит невесте писанку⁵.

В Старой Сербии молодки (того года обвенчанные) на другой день Пасхи после Крестного хода на улице обходят вместе со свекровьями мужчин, даря каждому по два красных яйца⁶.

По чешскому народному поверью обмен крашанками скрепляет дружбу⁷.

В Киевщине и в Подолии на второй день Пасхи дети идут христосоваться по хатам; крашанки и писанки у хозяйки лежат на припечке, а пасха – на столе; если

¹ Сообщение Мишнева.

² Лозинский И. И. // Зоря Галицкая. – 1860. – С. 507.

³ Елисаветинский Вестник. – 1889. – № 103.

⁴ Сообщение М. П. Савинова.

⁵ Сообщение В. Н. Свет.

⁶ Ястребов И. С. Обычаи и песни турецких сербов. – СПб., 1889. – С. 121.

⁷ *Stranečka*. Moravske ornamenty. – S. 10.

хозяйка довольна, она дает детям по яйцу; если недовольна – по ломтю пасхи¹.

В Киевщине и в Галиции на второй день Пасхи еще на рассвете парубки ходят по хатам, где есть взрослые дивчата, и если застают спящей или неодетой, то обливают водой. Девушки заблаговременно поджидают их и кладут им в ведро пару крашанок². Обычай этот существует издавна. Боплан в «Описании Украины» говорит: «Утром на другой день Пасхи молодые люди толпами разгуливают по улицам, ловят встречающихся девиц, ведут пленниц к колодцу и обливают с головы до ног 5 или 6 ведрами воды, так что на бедненьких не остается сухой нитки. Эта забава дозволяется только до полудня. Во вторник настает очередь для девиц, которые мстят шалунам с большой хитростью: притаившись в каком-нибудь доме и приготовив кружки с водою, они ставят на караул девочку, которая при появлении молодого человека подает знак; девицы выбегают из засады и ловят его с ужасным криком, на который сбегаются подруги их из соседних домов. Две или три сильные девушки держат молодца за руки, а прочие окачивают его водою из кружек»³.

Обычай этот встречается и за пределами Малороссии. В Чехии он называется помлазкой и состоит в том, что молодые люди, парни и девицы, сначала бьют друг друга вербовыми ветками, а потом одаривают друг друга писанками, или краслицами. В чешских письменных памятниках XIV века упоминается уже этот обычай с указанием, что и писанки при этом

¹ Сообщение М. П. Савинова; см. также: *Максимович М. А.* Собр. соч. Т. II. – Киев, 1877. – С. 471.

² *Максимович М. А.* Указ. соч. Т. II. – С. 472.

³ Описание Украины от пределов Московии до границ Трансильвании, составленное Гильомом Левассер де Боплан. – С. 79.

употреблялись. В одной церковной проповеди 1610 г. находится подробное описание помлазки в Праге; на улицах продавались разукрашенные прутья; парни покупали их, ходили с ними по улицам и били женщин по рукам, требуя себе писанок. Наравне с пасхальной помлазкой в Чехии издавна бытует обычай обливания водой и одаривания писанками¹.

Обычай пасхального обливания водой с одариванием писанками был, а местами и ныне сохраняется у поляков. У витебских латышей обрызгивают водой и одаривают яйцами пастухов на Юрьев день, при выгоне в поле скота².

Сопоставляя эти весенние обычаи, можно прийти к заключению, что в основе лежит символическое изображение весенней природы, причем яйцо означает солнце, вода – дождь, и самый обряд выражает желание плодородия, а в переносном на людей смысле – силы, здоровья и радости.

Красное яйцо дает здоровье, силу и красоту. Крестьяне, услышав впервые весенний гром, умываются с красного яйца на красоту, счастье и здоровье. На Юрьев день, выгоняя скот в поле, гладят лошадей по хребту от головы до хвоста пасхальным яйцом и приговаривают: «Как яичко гладко и кругло, так моя лошадушка будь и гладка, и сыта»³. В Купянском у. Харьковской губ. в Страстную субботу кладут в воду две крашанки и монету. Собираясь к заутрене в Светлое Воскресенье, умываются этой водой или все члены семейства, или только молодежь для получения здоровья и красоты.

¹ *Zibrť Cenek. Staročeske vyročni obyčaje. – 1877–1881. – S. 77–83.*

² *Вольтер Э. А. Материалы для этнографии латышского племени. – СПб, 1890. – С. 3. Сходные обычаи, немецкие и славянские; см.: Афанасьев А. Н. Указ. соч. Т. III. – С. 490–492.*

³ *Афанасьев А. Н. Указ. соч. Т. I. – С. 538.*

Красное яйцо дает также плодородие. В Велико-россии на праздник Пасхи крестьяне ставят на стол кадку с зернами пшеницы, зарывая в ней яйцо, и зер-на эти берегут для посева. Отправляясь сеять лен, кла-дут в мешок, наполненный семенами, яйца, а при по-севе конопли разбрасывают по полю яичную скорлупу. В день Вознесения ходят на поля, засеянные рожью, и подкидывают кверху красные яйца, чтобы рожь так же высоко поднялась, как подброшенное яйцо¹. В Лебедин-ском у. Харьковской губ. из пасхальных яиц оставляют пару крашанок до Юрьева дня (23 апреля), а в этот день идут на жита, качают крашанки по зелени и зарывают их в землю на ниве, чтобы хлеб был полный и не выле-гал. Во время сбора хлеба откапывают зарытые яйца². В Чехии закапывают на ниве скорлупу пасхальных яиц³.

Еще в 1856 г. Максимович заметил в статье «Дни и месяцы украинского селянина», что пасечник (в Киев-щине) идет на пасеку похристосоваться с своими пче-лами и несет им бесконечник – писанку, испещренную вокруг одною непрерывною чертою; он кладет ее под первый или покутний улей, называемый хозяином, на котором всегда лежит ладан, и главный улей, Збсим, стоит всегда середь пасеки⁴. Точно такое обыкновение существует ныне в Купянском у.⁵ В Екатеринослав-ской губ. скорлупа от освященных яиц идет на весен-нюю закормку пчел⁶.

В Купянском у. крашанки или только скорлупа от них предохраняют хлеб от мышей: когда привезут с поля

¹ Там же. – С. 537.

² Сообщение свящ. Измаила Дмитриева.

³ *Stranečka. Moravske ornamenti.* – S. 9.

⁴ *Максимович М. А.* Указ. соч. Т. II. – С. 472.

⁵ Сообщения из двух сел NN и Склобинской.

⁶ Сообщение И. И. Манжуры.

снопы нового хлеба, то, положив накрест четыре снопа, кладут под них скорлупу крашанок и кости от пасхального поросенка и затем накладывают стог.

В Лебединском у. пару первых крашанок откладывают отдельно и берегут в доме как средство, предотвращающее громовой удар над двором¹. В Чехии для предохранения избы от громового удара бросают через нее яйцо, снесенное в зеленый четверг и освященное на Светлый праздник².

В Великороссии при пожарах обносят вокруг загоревшегося здания яйцо, которым христосовались в первый день Светлого праздника, и верят, что огонь далее не распространится. Яйцо это, брошенное в пламя пожара, тотчас погашает его³. В Купянском у. сохраняют пасхальное яйцо, полученное в церкви от священника как предохранительное средство от пожара⁴. В том же уезде записано поверье, что в случае пожара помогает первая пара яиц, окрашенная во время выноса плащаницы⁵. В Неберджаевской станице Кубанской обл. предохранительным средством от пожара считается писанка, полученная в первый день Пасхи от священника. В случае пожара эту писанку бросают в сторону, откуда дует ветер, чтобы дать ему другое направление⁶. Точно такой обычай существует у хорватов.

Писанкам приписывается еще важное лечебное значение. В с. Калиново Купянского у. если кто давно страдает лихорадкой и ничто не помогает, то на шею

¹ Сообщение свящ. Измаила Дмитриева.

² *Stranečka*. Moravske ornamenti. – S. 7; Афанасьев А. Н. Указ. соч. Т. I. – С. 538.

³ Афанасьев А. Н. Указ. соч. Т. I. – С. 538.

⁴ Сообщение В. Н. Свет.

⁵ Сообщение NN.

⁶ Сообщение П. Щ.

больного вешают крашанку, которая была в церкви в ночь под Светлое Воскресенье¹. Тожеественное поверье записано в Кубанской обл. В Тенгинской станице больных лихорадкой окуривают скорлупой освященных писанок или вешают скорлупу на шею². То же и в Старокорсунской станице³.

В Лебединском у. и на Кубани крашанками лечат от желтяниц: засушивают несколько свяченых крашанок, растирают в порошок желток и дают с водою во время разлития желчи⁴ или подкуривают больного желтяницами скорлупами крашанок⁵.

В с. Араповка Купянского у. крашанки употребляются как лекарство от рожи или бышихи⁶.

Писанки имеют важное предохранительное значение от сглазу и порчи коров ведьмами, а также и от порчи кур. В Купянском у. и на Кубани распухшее вымя подкуривают писаночной скорлупой⁷. Особенно характерно употребление писаночных скорлуп и других освященных остатков пасхального стола как оберега от колдовства в станице Зеленчукской Кубанской обл. Собрав остатки (скорлупу, хлебные крошки и т. п.), просверливают рог у коровы, предварительно окропленной святой водой, и залепливают щель. Делают это для охраны коровы от чародейской порчи⁸.

В Купянском у. и на Кубани писанки несут на кладбище и кладут на могилы или зарывают в землю.

¹ Сообщение Д. Пелихова.

² Сообщение Расавского.

³ Сообщение Мишнева.

⁴ Там же.

⁵ Сообщение свящ. Измаила Дмитриева

⁶ Сообщение М. Д. Скубака.

⁷ Сообщение Склобинской, Товпекина и Дудка.

⁸ Сообщение О. Проскуры.

В с. Араповка отмечен такой обычай: «На Вельк день йдут на кладовыще и закопують писанки; на другый день одкопують и роздають дитям. Як вси крашанки цилы, так значыть душа покойныка угодна Богу, а як собаки або хто другый их поодрыва, так душа негодна Богу и незвисно чим помогты тий души»¹. Существует поверье, что если положить на могилу ту крашанку, которая впервые была получена на Пасху, то покойник слышит все, что говорят ему². В Старокорсунской станице в первый день Пасхи старший в семье несет в церковь писанки, приготовленные в четверг, и раздает их на поминовение младенцев, умерших некрещеными³. В связи с этим поверьем стоит замеченный в Купянском у. обычай бросать скорлупу писанок в реку для русалок и утопленников. По народным преданиям в старину ходили к реке христосоваться с русалками и раздавали при этом крашанки и писанки, покотив их предварительно по берегу⁴. Последняя подробность приводит к весьма распространенной игре в «котка».

Древнейшие документальные свидетельства о катании яиц на Пасху относятся к XIV веку, а о битье яиц – к XVII веку.

В России монастырские указы XVII века запрещают пасхальную игру в битки яиц⁵. Можно предположить за этими играми глубокую древность, если верно наше мнение, что в обычае катить яйцо некогда символически выражалось движение солнца по тверди небесной. В Великороссии эта детская игра обычна в на-

¹ Сообщение М. Д. Скубака.

² Сообщение К. Донцова, Д. Пелихова, О. Проскуры.

³ Сообщение Мишнева.

⁴ Сообщение М. Д. Скубака.

⁵ Сообщение А. Н. Афанасьева. Т. I. – С. 537.

стоящее время. Наглядно ее можно видеть на рисунках Н. Н. Каразина и В. М. Васнецова¹.

Местные малорусские варианты игры в пасхальные яйца незначительны.

В Купянском у. Харьковской губ. различают две игры в крашанки: 1) навбытка и 2) навкотка. Навбытка играют так: мальчик, постукав носком и гузкою яйца о свои зубы, выбирает биток. Он держит в руке яйцо так, чтобы был виден только носок его, в который бьет носком своего яйца другой мальчик. Затем бьют гузкою о гузку. Выигрывает тот, у кого яйцо осталось целым. В навкотка играют таким образом: катают по желобочку из лубка яйца, иногда просто с бугорка, и чье яйцо, катясь, ударится или цокнет о другое, тот выигрывает². При этом дело не всегда ведется детьми начисто: иногда дети за несколько дней до праздника приготавливают крепкие битки таким образом: прокалывают шилом дырочку в скорлупе, выпускают содержимое яйца и наливают воску, отчего яйцо делается крепким. Делают также искусственные яйца из крупчатого теста и окрашивают красной краской³.

В Полтавщине отмечена тожественная игра в навбитки⁴.

В Екатеринославской губ. играют «у слипця» и «у китця». Первая игра ведется так: играющих двое. Один ставит яйцо на кон, а другой отходит на несколько шагов и плотно закрывает шапкою глаза. Затем раз или несколько оборачивается кругом, обыкновенно чем дальше лежит яйцо – тем оборотов меньше, например один, а

¹ Нива. – 1885. – № 12.

² Иванов П. В. Игры крестьянских детей в Купянском уезде. – Харьков, 1889. – С. 41.

³ Сообщение М. Д. Скубака.

⁴ Сементовский // Маяк. – Т. XI. – 1843.

чем ближе – тем больше – не больше трех, и затем идет к яйцу. Если пойдет по его направлению и остановится около него, то выигрывает. «У китця» тоже играют двое. Один кладет яйцо на кон, а другой, отошедши на условленное расстояние, становится в солдатскую позицию (пятки вместе, носки врозь), перегибается и опускает руку с яйцом к земле так, чтобы она как раз приходилась между носками сапогов и тихо катит яйцо. Если попадет в поставленное, то и выигрывает. «Навбитки» встречаются редко – как случайность, а не игра¹.

В Киевской губ., Каневского у., «котючка», или катание писанок бывает в первые два дня Пасхи, а «навбитки» – в первые три дня Пасхи и на проводы. Эти игры почти тождественны с харьковскими навбитки и навкотки².

В Галиции существует также игра в навбитки – «проба писанок». Парубки играют писанками, полученными от дивчат³.

В Кубанской обл. дети также играют в «битки» и «катанье» или «навбитки» и «катки»⁴.

Игра в крашанки не ограничивается Светлой и Проводской неделями. Во многих местах Украины дивчата после обеда в Юрьев день выходят катать крашанки в поле на житах и там закапывают их в землю до начатия жатвы⁵.

У поляков Плоцкой губ. на Пасху дети и взрослые играют в битки и котки, причем самые игры эти тождественны с малорусскими⁶.

¹ Сообщение И. И. Манжуры.

² Чубинский П. П. Указ. соч. Т. IV. – С. 43.

³ Лозинский И. И. Зоря Галицкая. – 1860. – С. 509.

⁴ Сообщение К. Донцова и Дудка.

⁵ Максимович М. А. Указ. соч. Т. II. – С. 485.

⁶ *Zbiór Wiadomości*. Т. II. – S. 17.

Что игра «у китця» имеет мифо-символическое значение, видно из того, что она бывает у латышей весной в честь солнечного бога Усеня. Когда пастухи в первый раз выгоняют коней на ночлег, хозяйки дают им по 4 или по 10 яиц на лошадь. Пастухи делают углем метки на яйцах и варят их. Иногда бросают яйцо в густой куст вербы, чтобы лошади были хороши, или кладут яйцо в дуб, чтобы лошади были сильны. В польской Лифляндии этот пир устраивается обыкновенно накануне Егорова дня. Пастухи бьются яйцами, причем тот, у кого яйцо крепче, приговаривает: «Мой конь сильнее». В одной песне приглашают принести Усеню в жертву сто яиц; в другой песне сам Усень раздает яйца¹. Катание писанок как символ движения солнца соответствует катанию по столу другого солнечного символа свадебного венка².

В малорусских и белорусских песнях находятся указания, что девушки, свивши венок, катили его по столу³.

В некоторых случаях покатыть предмет по земле могло означать посвящение предмета солнцу или точнее – жертвоприношение. Такое значение, по-видимому, имеет следующий базарный обычай, отмеченный Г. Ф. Квиткой в «Солдатском портрете». Торговка Явдоха вышла на базар с паляницами (круглый хлеб): «От молодыци и кричать Явдоси: “А ну, паньматко, выбирай мисце, на щаслыву продажу. Ты в нас голова, де ты сядеш, то и мы биля тебе”». Явдоха и узяла з чужой коробки

¹ *Вольтер*. Материалы для этнографии латышского племени. – С. 26–28.

² Подробнее см. в моем соч. «О свадебных обрядах». – С. 79–89.

³ *Метлинский А.* Народные южнорусские песни. – Киев, 1854. – С. 143; *Шейн П. В.* Русские народные песни. В 7 ч.: песни детские, хороводные, плясовые и беседные, голосовые или протяжные, обрядовые, свадебные и похоронные // Чтения в Обществе истории и древностей Российских. – М., 1870. – С. 361.

паляныцю, стала насход сонця, тричи перехрестылася, та и покотыла паляныцю навпаки сонця». Паляница упала около солдатского портрета. Бабы, принявшие портрет за живого солдата, не захотели садиться около солдата, и Явдоха «поворожила» другою паляныцею. Эта своеобразная ворожба указывает на культ солнца.

Писанки редко поступают в продажу. В слободе Бормле Ахтырского у. я встречал их на базаре в последние дни Страстной седмицы. Малярской работы покупал по 5 коп. за писанку, простой «бабской» – по 1 коп. В повести Квитки «От тоби и скарб», написанной в начале 30-х годов, девушка-мастерица одну из писанок, лучшую по рисунку, откладывает своему жениху, «а уси прочии понесе вона з сестрами завтра у велькодну субботу на мисто у город та попродавши, накуплять скиндячок, стричок, шпалерив на голубы, шушыхы и усего, чого им треба, а чого не попродають, так празныкамы пид колискамы поминяють на горихы, на мочени кисличкы, на горохвяныкы и на усякы ласощи». Писанки идут на уплату за качели и в настоящее время в разных местах Малороссии, в Харьковщине¹, в Кубанской обл.²

На Волыни³ и на Кубани⁴, изредка в Харьковщине вешают писанки под иконами или под лампадками. В Темрюке в сырой писанке делают на противоположных концах по дырочке, вытягивают ртом содержимое яйца, затем продевают насквозь ленточку или ниточку и привязывают к лампадке⁵.

На Волыни из скорлупы писанок, которую стараются сохранить в возможной целостности при помощи вос-

¹ Сообщение Скубинского.

² Сообщение К. Донцова.

³ Сообщение Д. Л. Глинского.

⁴ Сообщение Расавского и Е. Барановской.

⁵ Сообщение Е. Барановской.

ка, выделывают такие безделушки, как кувшинчики, рюмочки, крошечные вазочки¹.

Писанки или их скорлупа сохраняются в течение года, до следующей Пасхи², или до лета³, или до Вознесения Господня⁴.

В научном отношении писанки заслуживают внимания и изучения преимущественно по рисунку. В орнаментации сказывается все значение их – археологическое и эстетическое.

Разнообразные формы писаночных рисунков мы разделяем на следующие разряды орнаментации: геометрический, солярный, растительный, животный, предметно-бытовой и религиозный. Солярная орнаментация близко подходит к геометрической, почти сливается с нею.

В археологическом отношении наиболее любопытной по обломкам древности представляется геометрическая орнаментация, в художественном – геометрическая и растительная.

Геометрическая и растительная формы орнаментации существуют с незапамятных времен. В памятниках, открытых в Санторине и в Микенах, рядом с геометрической орнаментацией стоит уже растительная, весьма развитая.

Родиной геометрической орнаментации считают Элладу. Существует более вероятная теория, что геометрический стиль принесен индоевропейскими народами из первоначальной арийской родины. Французский ученый Дюмон допускает влияние финикийской или вообще азиатской промышленности на происхождение и развитие геометрического стиля орнаментации.

¹ Елисаветградский Вестник. – 1889. – № 103.

² Сообщение Д. Пелихова.

³ Udziela.

⁴ Сообщение М. П. Савинова.

ции¹. Первоначальные формы геометрической орнаментации так просты и незатейливы, что возникнуть они могли у разных народов древности самостоятельно, и нет надобности доискиваться родины геометрического орнамента. Разумеется, вполне возможно, что с течением времени более развитый геометрический орнамент одного народа оказывал влияние на орнаментацию других народов, и здесь, скорее всего, можно выдвинуть влияние азиатского Востока, где искони геометрическая орнаментация отличается изяществом и сложностью. В пользу мнения о самостоятельном зарождении, а местами – и самостоятельном развитии геометрического стиля говорит чрезвычайное его распространение во всех странах по берегам Средиземного моря, в Германии, Венгрии, Дании, Швеции, России, Индии, Китае. Фрагменты ваз с геометрическим украшением найдены также в Иерусалиме и в Куюнджике в Ассирии².

За немногими исключениями, когда геометрические или растительные рисунки разбросаны по всей поверхности яйца, обыкновенно поверхность яйца разделяется продольной или поперечной чертой, иногда двумя продольными или двумя поперечными, иногда многими продольными или четырьмя или даже шестью поперечными. Этими главными линиями определяется форма рисунка. Поперечная линия или полоска в некоторых местах Малороссии (например, в Лебединском у. Харьковской губ.) называется пояском, а самая писанка – поясницей или безпоясницей. К основным и поперечным линиям иногда присоединяются косые и ломаные линии, образующие в пересечении с прямыми и поперечными

¹ Павлуцкий Г. Г. О жанровых сюжетах в греческом искусстве до эпохи эллинизма. – Киев, 1896. – С. 61–64.

² Там же. – С. 62.

треугольники и розетки. Образцом рисунка из пересекающихся продольных и косых линий могут служить писанки № 1 и 2 в «Украинских узорах» Косачевой. В особенности красив бывает сложный линейный рисунок на писанках под названием «сорокакльнцы». Здесь действительно бывает сорок треугольников. Такие писанки встречаются на Волини, в Подолии, в Харьковщине (сообщения и коллекции Глинского, Скубака, Савинова), в Болгарии. Иногда писанки этого рисунка называются «кльнцы»; тогда бывают только треугольники. При разрисовке писанки прямыми и косыми линиями треугольники представляются настолько естественно вытекающей формой рисунка, что мы не видим надобности выводить ее преемственно из того архаического троеграна, который встречается на древних бронзах, тканях и мозаиках с символическим значением¹. Нужно, впрочем, оговорить, что троегран на моравских писанках иногда имеет самостоятельное значение сравнительно с ближайшими к нему геометрическими фигурами, например на 20, 22 и 24 писанках в атласе Странечки и Ванклевой, и при ограниченности наличного материала мы не берем на себя смелость совсем устранить архаический троегран из писаночной орнаментации.

К простейшему линейному орнаменту на писанках относится еще *плетенка*. Это одна из древнейших орнаментаций, известная уже в эпоху обитания в Европе мамонта, отмеченная на каменных глиняных и бронзовых изделиях первобытной эпохи². На родосских вазах (энохое, гидриях, амфорах), выражающих в своей орнаментации влияние азиатских мотивов, плетенка часто встречается³. Встречается этот орнамент и на писан-




¹ *Wankel*. – S. 15.

² *Ibid.* – S. 24.

³ *Павлуцкий Г. Г.* Указ. соч. – С. 69.

ках славянских народов – моравских¹, великорусских и малорусских. Самый простой, наиболее архаический рисунок плетенки мы видели на одной малорусской писанке из Черниговской губ. Тождественный рисунок на моравской писанке – в атласе Ванклевой под № 21. В моей коллекции есть плетенка на великорусской писанке из Щигровского у. Курской губ.

Точечная орнаментика чрезвычайно распространена на древних греческих сосудах и вещах греческих с берегов Мраморного и Черного морей, на серебряных и золотых скифских вещах, в новое время – в орнаментике всех славян, преимущественно сербов и чехо-моравов, над окнами и дверями, на стенах, на вышивках, в России на ярмах и дугах, у чехо-моравов очень часто и в обилии на писанках². Сочетания точек весьма разнообразны; точки идут в ряд одна за другой, или стоят в виде треугольника или по четыре квадратом, или прикреплены ножками к линиям, или окружают листья и цветы. На малорусских писанках точечная орнаментика не имеет определенного характера и важного самостоятельного значения. Изредка она встречается в пояске на крестовых писанках³, чаще вокруг листьев и цветов, причем переходит вполне в растительный орнамент. В некоторых местах Каменец-Подольской губ. писанки с точечными украшениями называются капанками (накапано воском).

Изредка на малорусских писанках (в наших коллекциях – на подольских писанках) и весьма часто – на моравских встречается *трезубец*, в огромном большинстве случаев без ножки, в виде . Мы не расположены придавать этому значку архаичное значение, т. к.

¹ Атлас Ванклевой. – Рис. № 4, 21, 43, 44, 45.


² Там же. – Рис. № 12, 13, 15, 17, 18, 20, 21, 24, 26, 29, в большом количестве точек № 31, 32, 34–36; в связи с растениями 37–42.

³ Косачева О. Украинский народный орнамент. – Киев, 1876. – № 12, 19.

полагаем, что он появился на писанках независимо от древних письмен, например рун, где трезубец обозначал при положении остриями вверх мужа, человека, месяц; при положении вниз – небо, облако, независимо от письмен финикийского и греческого, где этот знак означал буквы m, t, psi¹. На писанках трезубец появляется в конце линий, по нашему предположению – как естественный результат разрисовки яйца шпилькой, когда остаток расплавленного воска, удержавшийся на конце шпильки, расходуется на оконечности линий.

Самостоятельное положение на писанках имеет близкий к трезубцу знак трискел, или *трикветр*. Этот знак встречается на малорусских писанках (в Подолии), отмеченных в моей коллекции под народными названиями «рута», «ореховый лист» и «пауки», и на моравских в атласе Ванклевой (рис. № 26). Этот знак имел в древности мистическое и мифическое значения как символ движения солнца по тверди небесной и плодородия. У финикийян трикветр был символом Ваала. В позднее время этот знак в Сицилии вошел в геральдику. Часто он встречается в Дании на древних бронзовых ножах, секирах, фибулах, в курганных вещах в Силезии, Венгрии, Малороссии, Италии, Малой Азии, Сирии². На некоторых писанках трикветр получил значение растительного орнамента.



В геометрической орнаментации на малорусских, великорусских и моравских писанках часто встречается  солнечный знак, иногда с точкой в середине круга, иногда с загнутыми в конце лучами, иногда с точками вокруг круга, заменяющими лучи. В атласе моравских писанок Ванклевой см. № 31, 33, 26, 47, 25, 26, в статье Ванкеля – рисунки на с. 20. В моих кол-

¹ *Wankel*. – S. 17.


² *Wankel*. – S. 19–20.

лекциях солнечный знак имеет одна писанка из Боромли Ахтырского у., три писанки – из Каменец-Подольской, одна – из Волыни и одна – из Курской губ. (великорусская). Волынская писанка вся состоит из таких кружков с лучами; на других писанках они являются дополнением к другим рисункам. Вообще, этот орнамент имеет на писанках вполне самостоятельное положение и, по всей вероятности, символизировал в древности солнце. Принимая эту гипотезу, мы естественно должны признать писанки с солнечным символом древнейшими по рисунку. По двум писанкам нашей коллекции – подольской и курской – можно догадаться, в какой обстановке солнечный знак является на писанках исстари: на обеих писанках, особенно отчетливо на подольской, нарисованы деревья и солнечные знаки по сторонам их. Подольская писанка и название носит «сосенка». Рисунок знаменует весеннее возрождение природы под лучами солнца. Этот знак с его вариантами как символ солнца встречается на многих памятниках доисторических времен, на костяных, бронзовых и глиняных изделиях, в древнеегипетских храмах и пирамидах, на старинных славянских вышивках.

Весьма часто на писанках встречается изображение *звезды* – чаще всего так называемой греческой звезды. В атласе Ванклевой с такой звездой писанки под № 1, 2, 7, 8, 25, 44. В «Украинских узорах» г-жи Косачевой см. л. 15 № 3, 4, 10, 11, 12, 13. В “Tygodnik illustr. dla dzieci” 1889 г. № 15 рис. под № 25. В моих коллекциях около 10 писанок с греческой звездой из Харьковской, Полтавской, Волынской и Каменец-Подольской губерний. Это самая распространенная и самая изящная форма звезды. Встречаются другие формы звезды, например с закругленными концами лучей. Эта форма звезды при грубом исполнении не отличает-



ся от растительных форм орнамента. Самой простой и грубой формы звезды можно признать четырехугольную, встречающуюся изредка на малорусских писанках. Писанки со звездами часто встречаются на Кубани и в Польше. Рисуют звезды чаще на широких продольных сторонах яйца, иногда – на окраинах верхней и нижней; лучи расходятся, как в греческой звезде, или сходятся к центральной точке.

Весьма любопытным в археологическом отношении писаночным орнаментом представляется  пентаграм. Этот мистический знак имеет весьма широкое распространение и глубокую древность. На Каролинских островах пентаграм вырезают на коже при татуировке¹. У лопарей пятиугольник – обычное оленье клеймо и в то же время амулет². В Марокко женщины навешивают своим детям на шею амулеты со знаком пентаграма. Антиох Сотер в походе на галатов ввел этот амулет в своих войсках. Телохранители византийских императоров имели пентаграм на своих щитах. Его находят на доисторических мечах, где он, вероятно, имел охранительное значение амулета. Его рисовали в старинное время над дверями для охраны дома от чародеев и злых духов. Пентаграм имел таинственное значение у пифагорейцев и у древних индусов³. В индийской символике Шиву обозначали треугольником острием вверх в виде пирамиды, Вишну – треугольником в обратном виде острием вниз, а положенные один на другой треугольники эти составляли особый знак, который служил символом огня и воды, зла и добра, вообще символом вселенной⁴.

¹ *Wankel.* – S. 21.

² *Харузин Н.* На севере. – М., 1890. – С. 252.

³ *Wankel.* – S. 21.

⁴ *Nowosielski.* Lud. akr. T. I. – S. 185.

Пентаграм встречается на моравских писанках (см. в атласе *Ванклевой* № 32).

К числу весьма характерных архаичных элементов геометрической орнаментации принадлежат также *меандры*. Меандр встречается в орнаментации на крайнем востоке на памятниках Индии и Китая, весьма часто – и в разнообразных сочетаниях – на древних греческих вазах, весьма часто – на этрусских вазах, на многих предметах древности, найденных в славянских странах, в новое время у славян – на вышивках и гончарных изделиях, у чехо-моравов – на писанках. Меандр не встречается на памятниках иранского и семитического племен. Одни ученые родиной меандра считают Древнюю Грецию, другие – Этрурию. Ванкель полагает, что славянам издревле был известен этот орнамент. По всей вероятности, народы на известной стадии духовного развития самостоятельно выработали и полюбили эту форму орнаментации, оказавшуюся особенно пригодной в архитектуре и мозаике.

Один ученый, занимавшийся в 70-х годах изучением малорусской орнаментики и собиравший с этой целью, между прочим, писанки, недавно сообщил мне, что в его коллекции было несколько писанок с изображением свастики. Недавно в польском этнографическом журнале «Висла»¹ было также указание, что свастика встречается на малорусских писанках. В моих коллекциях таких писанок нет. *Свастика* является исконным религиозно-мистическим и символическим знаком. Самое слово “svastika” древне-индийское (“sv-asti”) и означает «добро есть», «на здоровье». Другой научный термин этого знака, реже встречающийся, – «тетраскел» («четыреуго»). Свастика встречается на древних памятниках всех индоевропейских народов.

¹ *Wisla*. – 1889. – S. 970.

Ее нашли у монгольских народов, у финикийцев и этрусков, у финнов, у американцев. У галлов и германцев она является в конце бронзового века; у римлян – лишь в III веке по Р. Х.; этрусски, по-видимому, употребляли ее для украшения. Предполагают, что азиатские туранцы заимствовали свастику от арийцев. Вообще, свастика – любимый религиозный символ арийцев. Относительно происхождения этого знака существует в науке гипотеза, что свастика была первоначально орудием для добывания огня, употреблялась при священных обрядах и впоследствии стала знаменовать высшее божество солнца, Аполлона, Одина. И теперь свет очаровывает детей. В глубокой древности он очаровывал и взрослого человека. Нам, ослабляющим мрак ночи факелами, лампами и электричеством, трудно представить себе ужас прачеловека пред глубокой тьмой, которую его фантазия населяла страшилищами, и радость его при свете и всяком его символе¹.

Несколько спиральных линий, колец или завитушек, обходящих вокруг писанки, составляют один из самых популярных в Малороссии писаночных рисунков – так называемый *бесконечник*². В моих коллекциях находится восемь бесконечников из Харьковской, Волынской, Каменец-Подольской губерний и Кубанской обл. Изящный бесконечник из г. Краснокутска Богодуховского у. по рисунку вполне сходен с бесконечником из с. Гульча Острожского у. Волынской губ. В народе писанки этого рисунка имеют обрядо-мистическое значение. Пасечник идет на Пасху христосоваться с пчелами и несет им бесконечник, который кладет под первый или покутный улей, называемый у заднепровцев хозяином, на котором

¹ Трачевский А. С. Труды Археологического съезда в Одессе. Т. IV. – 1888; *Wislá*. – 1889. – С. 710, 970; *Wankel*. – S. 18.

² Косачева О. Указ. соч. – № 21.

всегда лежит ладан¹. Тожественный обычай существует ныне в Купянском у. Харьковской губ: «Писанку безконешник пасяшныки кладут пид вулий и бережут ии, щоб безконечно роились бджолы. И сему суца правда! Безконешною вона зветця потому, шо стики ии ни розглядай, а начала и кинця в неи не найдеш: одни вылюжки та карлючки»². Бесконешники бывают различных форм: цветные кольца или спиральные линии идут поперек яйца или, что редко встречается, вдоль. Писанки последнего рода найдены мной в одной записи из Каменец-Подольской губ. и в коллекции священника Дмитриева из Лебединского у. Харьковской губ. Формы рисунка мало распространены сравнительно с другими формами писаночной орнаментации. То, что слабо в этом отношении в настоящее время, наверно можно сказать, было слабо и не развито в старину. Это вовсе не говорит против народного чувства религиозности. Это чувство издавна велико. Не под силу было простому неграмотному крестьянину ввести в писанки христианскую орнаментацию. С появлением в селе грамотных маляров и с распространением грамотности среди крестьян и на писанках появились надписи религиозного характера, изображения Спасителя, Пресвятой Девы Марии, ангелов, чаши.


В некоторых местностях Малороссии, например в Каменец-Подольской губ., религиозная тенденция захватила одну из самых популярных писанок геометрического стиля – сорокаклинцы: писанка стала означать или сорокадневный пост, или сорок мучеников. Местами ее раскрашивают в день 40 мучеников³. В принадлежащей мне коллекции писанок из Подольской губ.

¹ Максимович М. А. Указ. соч. Т. II. – С. 472.

² Сообщение А. А. Склобинской.

³ Сообщение Ратвовича.

находится писанка под названием «плащаница» в виде равностороннего четырехконечного креста с какими-то четырьмя своеобразными цветными завитушками по углам в пересечении крестовых линий. В с. Островерховка Харьковского у. мастерица Головчиха, между прочим, расписывает одну писанку под названием «иконостас»¹. В Галиции встречаются писанки «церковка», «дзвин» и «поповы ризы»².

Весьма распространены *крестовые* писанки. Известно, что крест задолго до появления Христианства занимал видное место в орнаментике и, по-видимому, в символикe. На глиняных сосудах, найденных на островах Эгейского моря, относимых археологами к X веку до Р. Х., крест составляет уже обычное орнаментальное украшение³. Нет, однако, никакого основания писаночные кресты возводить в дохристианское время. Несомненно, здесь мы имеем дело с христианской орнаментикой, вполне доступной для народа по простоте рисунка. Формы креста на писанках весьма разнообразны. Чаще всего встречается обыкновенный греческий крест четырехконечный и равносторонний, на моравских писанках – такой же крест с ручками или утолщениями в концах в форме , иногда андреевский крест в виде буквы Х. Эти формы креста, преимущественно греческий простой и с ручками, встречаются на малорусских и моравских писанках в связи с разными элементами геометрического стиля⁴. Все эти формы креста были весьма распространены на византийском Востоке. Православные церкви строились и строятся обыкновенно в виде греческого креста.

¹ Сообщение М. П. Савинова.

² Tygodnik. Ill. dla dzieci. – 1889. – № 15.

³ Павлуцкий Г. Г. Указ. соч. – С. 60.

⁴ Атлас Ванклевой. – № 11, 12, 20, 23; Косачева. Указ. соч. – № 14, 20.

Такой крест часто рисовали на одеяниях святых. Греческий крест с ручками вошел в орнаментику константинопольского Софийского храма. В настоящее время сербы-католики в Боснии вырезают крест с утолщениями на концах, на руке¹. Что касается латинского креста с удлиненным нижним концом – того креста, в форме которого на католическом Западе построено большинство церквей романского и готического стилей, то такой крест мы нашли только в одной коллекции писанок из с. Балаклея Змиевского у. Харьковской губ. Присутствие на малорусских и чехо-моравских писанках андреевского и греческого крестов говорит в пользу предположения о византийском происхождении писаночной орнаментики у народов славянских.

Своеобразными крестовыми писанками можно признать в атласе Косачевой № 14 (восьмиконечный крест), 19 (четыреконечный крест из цветов), 20 (два небольших равносторонних четыреконечных креста, причем один вставлен в другой). В моих коллекциях есть несколько грубо исполненных крестов из цветов и один довольно изящный рисунок креста, положенного на звезду. Моравские крестовые писанки в атласе Ванклеевой под № 3 (напоминает малорусскую у Косачевой под № 19), под № 27 (превосходный рисунок четырехконечного креста красного цвета из четырехугольников на черном фоне) и под № 47 (красный крест, состоящий из многих малых крестов, на черном фоне).

В Темрюке Кубанской обл. на писанках геометрического или растительного стиля непременно ставится один маленький крестик. Такой крестик находится на писанках: «сорок висим клинцев», «безконечник», «повна рожа» и др.

¹ Глик // Гласник земальского музеја Босне и Херцеговине Т. III. – С. 1889. – С. 81.

В разных местах Малороссии – в Харьковской губ.¹, в Каменец-Подольской², в Кубанской обл.³ – встречаются изредка писанки малярской работы с изображением Спасителя, Богоматери, ангелов, с надписями «Христос воскрес», с изображением чаши или сердца, пронзенного стрелой.

Растительная орнаментика встречается на многих писанках; по распространенности и по художественности она не уступает геометрической орнаментике. Рисуют или целое растение, или, сообразно с небольшой поверхностью яйца, отдельные части растения, листья, цветы в одиночку, цветы с ножками и листьями. Растительной орнаментикой определяется часто название писанки: рожевка, хреновый лист, сосна и пр. При сложной растительной орнаментике иногда писанки получают сложную описательную терминологию. Самым характерным примером могут служить писанки из Лебединского у. Харьковской губ., любезно доставленные мне священником о. Измаилом Дмитриевым, при хорошо составленной объяснительной записке. В этой коллекции 19 писанок разрисованы в строгой системе по трем основаниям: вишневому листу, дубовому листу и розе, причем вся разница рисунка определяется тем, на широких или узких сторонах яйца нарисованы листья, велика ли форма листа или не велика и, наконец, имеется ли поперечная линия – пояс или нет такого, каковой орнаментикой определяется и самая терминология писанок, именно:

Вишневый лист

вишневый лист безпоясница;

вишневый лист на 8 листьев;

¹ Сообщение В. Н. Свет.

² Сообщение Руткевича.

³ Сообщение Дружинина и Товпекина.

вишневый лист на 4 листа по желтому полю;
вишневый лист на 4 листа по белому полю.

Дубовый лист

дубовый лист на 8 листьев;
дубовый лист безпоясница;
дубовый лист подпоясница на 4 листа;
дубовый лист подпоясница на 4 листа с желудями;
дубовый лист на 2 листа;
дубовый лист, боковая продольная на 2 листа;
дубовый лист, боковая поперечная на 2 листа.

Рожевка

рожевка на 6 квиток;
рожевка на 4 рожи (пивквитки);
рожевка на 2 рожи (пивквитки);
рожевка на 2 рожи шелудывка (не повна квитка);
рожевка сторчевая, повна на 2 рожи;
рожевка сторчевая, на 2 рожи шелудывка;
рожевка боковая, на 2 рожи шелудывка;
рожевка на 4 листа по жовтому полю.

В объяснение этой терминологии можно добавить, что термин «рожевка сторчевая, повна на 2 рожи» означает, что розы нарисованы на верхнем и нижнем концах яйца, спускаются на его середину, на которой нет пояска, а когда проводится поясок, то сторчевые розы бывают меньшего размера, оттого и сама писанка «шелудывка» – неполная, а когда розы нарисованы на широких сторонах писанки, то получается боковая писанка¹. Писанка «боковая рожа шелудывка» встречается также в г. Темрюке Кубанской обл.²

¹ Эта сложная терминология отмечена только в слободе Анниной Лебединского у.; в других местностях названия писанок состоят обыкновенно из одного слова («саквы», «сосва», «крестата» и пр.), изредка – двух («бараньи роги», «курячи лапы», смотря по рисунку).

² Сообщение Е. Барановской.

Вишневый лист, дубовый лист и роза (также роза – *malva*) встречаются на писанках в Галиции, Екатеринославщине, Кубанской обл. и в других местностях с малорусским населением. Роза встречается чаще других цветов. И в повести Квитки «От тоби и скарб» отмечена «кохвейна (по цвету) роза на усе яйце и не упысалася, так вже и лыстытячко дрибнесенько вже на самому кинци ледве прытулылы». Формы листьев часто бывают настолько неопределенного характера, что по ним трудно определить природу растения. В моей коллекции есть писанка «полева роза» из с. Островерховка Харьковского у., которая по рисунку напоминает писанки дубового листа из Лебединского у.

«Рожевке сторчевой на дви рожи шелудывке» Лебединского у. соответствует по рисунку галицко-русская «подлужна роза»¹. В Каменец-Подольской губ. известна писанка «ружа с гребинцями» (роза на середине яйца, а ее накрест разделяют четыре линии, оканчивающиеся гребешками), в Кубанской обл. «перевита роза» с цветами на продольных линиях.

Из других растений чаще всего на писанках изображается сосна: этот орнамент может быть очень древним, т. к. в большинстве случаев соединен с солнечными кружками, что в совокупности должно было выражать возрождающуюся весной природу. Между писанками сосенками встречаются и очень красивые, как можно видеть в моей коллекции на волынской писанке. Писанки сосны известны в Курской губ., на Кубани, в Галиции. У галичан различают писанки – сосну большую (одна веточка вдоль всего яйца) и сосну малую (четыре веточки накрест).

Из произведений украинской флоры на писанках мы далее встретили: козодрис (польск. *kosodrzew*, ко-

¹ Tygodnik. Ill. dla dzieci. – 1889. – № 15. – № 26.

sówka – pinus mughus), гвоздику, фиалку, виноград, сливы (плоды), руту, барвинковый лист, попову мудь (цветочки), ореховый лист. Эти растительные орнаменты украшают писанки из Каменец-Подольской губ. (доставлены священником Родкевичем). Гвоздики встречаются на харьковских и галицко-русских писанках. В Каменец-Подольской губ. рисуют еще писанку «полунышница»¹, от слова «полуница» – «клубника». В слободе Анниной Лебединского у. знают писанку «хреновый лист» оригинального рисунка (из цветных параллельно расположенных полос). В Темрюке одна писанка носит название «огирки» («огурцы»).

На польских писанках встречаются «пальмы» или ветки вроде сосны². Из соединения звезд и сосен образуются разные писаночные рисунки. Далее известны писанки «в метелки», «в мачки» – очень изящная: по синему фону вырезаны мелкие маковые листочки, белые по цвету скорлупы³.

В атласе моравских писанок встречаются очень изящные рисунки листьев, цветов и растительных колокольчиков (№ 3, 4, 13–18, 26, 28, 30, 36, 38–42, 47, 48); к сожалению, в атласе нет никаких указаний на природу или название изображаемых на писанках растений. В художественном отношении наилучшими представляются № 39–42 (листы и колокольчики в спиральной форме обходят вокруг всего яйца).

На сербских писанках встречаются изображения гиацинтов (сумбул), тюльпанов, яблок⁴.

Животный орнамент на писанках редко встречается. Древность его не поддается точному определению.

¹ Сообщение М. П. Савинова.

² Udziela. – S. 9.

³ Wisła. – 1890. – Т. III.

⁴ Гласник земальского музеја Босне и Херцеговине. Т. III. – 1889. – С. 60.

Одни формы животного орнамента могут происходить из глубокой древности, например изображение петуха, другие (рак, курячи лапы и пр.) могут быть рассматриваемы как случайная игра фантазии, опирающаяся на обстановку современного народного быта. Если же остановиться на вопросе о древности животной орнаментации вообще, то, не вдаваясь в подробности, достаточно будет здесь заметить, что рисунки и резьба фигур животных составляли занятие древнейших пещерных обитателей Европы и выполнялись ими уже настолько художественно, что иные исследователи считали эти рисунки на камне, кости и бронзе за современную подделку. Искусство раскрашивания возникло также в глубокой древности. Дикари, разрисовывавшие себе тело углем, красною глиной, красною и желтою охрою, могли раскрашивать теми же красками вырезанные фигуры или яйца. Путешественники по Австралии, заходя в пещеры, удивляются искусству, с каким сделаны на стенах фрески, изображающие кенгуру, эму и пляску туземцев¹.

В животной орнаментике писанок изредка встречается целое животное, большею частью части его (рога, лапы), в зависимости от малого объема материала.

Самым распространенным и, по-видимому, самым древним животным украшением писанок оказывается птичка, имеющая большею частью вид петушка. В повести Г. Ф. Квитки «От тоби и скарб» говорится: «Орышка напысала вышневых пташечок, шо цилуються, а кругом усега яйца та пидпысала слова, шо дяк Симейон скомпоновав и спысав на бумазци:

Христос воскресе вельце!
Поцилуймося, мое сердце!

¹ *Тайлор Э. Б.* Антропология. – СПб., 1882. – С. 300.

Так Орышка з тии бумажки сама списовала, та тильки, не вмючи пысьма, на лыхо соби почала не з тиеи руки, як треба, так хто письменный, то ничего и не розбере и не скаже, що воно и е, чи то слова, чи так що надряпано». Подобное обыкновение бытует и ныне в Харьковской губ. В Купянском у. маляры и живописцы рисуют на писанках целующихся голубей¹. Но эта форма животного орнамента не имеет характера древности; вместо свойственной древности серьезности замысла здесь выступает эротическое сентиментальное начало.

Гораздо более древними представляются нам петушки на великорусской писанке в моих коллекциях и на трех моравских писанках в атласе Ванклевой (№ 29, 30 и 48). Здесь петушки окружены деревьями и цветами, а в № 48 добавлены еще солнечные символические знаки в виде звездочек.

Петухи и голуби встречаются на сербских писанках². Из Болгарии доставлен мне снимок с одной писанки, на одной стороне которой изображена большая птица в стоящем положении, на другой – на лету. Породе птицы трудно определить.

Писаночный петух представляет зооморфический образ солнца, что подтверждается несомненно солярным значением петуха во многих поверьях, поговорках, сказках и обрядах. Как провозвестник дневного рассвета петух издревле получил значение солнечного символа. В загадке «сидеть пивень на верби, спустыв косы до земли» выступает солнце и его лучи. Во всех странах Европы голосу петуха приписывается могучая сила: демоны, мертвецы, упыри исчезают при первом крике петуха. Деревянное изображение петушка на

¹ Сообщение Д. Пелихова.

² Гласник земальского музеја Босне и Херцеговине. Т. III. – 1889. – С. 62.

крыше в некоторых местностях Германии и России служит охранительным талисманом¹.

В моей коллекции писанок из Каменец-Подольской губ. (доставлена священником Родкевичем) находится писанка под названием «пчела». Догадаться по рисунку трудно: туловище действительно пчелиное, длинное, с желтыми поперечными полосками; головка в виде перекладки такого же рисунка; но на месте крыльев и впереди головки большие треугольники красного цвета. Священник Родкевич высказывает при этом предположение, не указывает ли писанка «пчела» на 17 марта – день св. Алексея человека Божия, который, по местным народным поверьям, покровительствует пчеловодству.

В той же коллекции находится другая редкая писанка – «рак». Здесь уже никоим образом нельзя догадаться по рисунку, что мы имеем перед собою рака. Рисунок представляет сходство с бесконечником: спиральная линия обходит всю широкую половину яйца, обращенную к зрителю, а среди этой линии находится маленькая крестообразная фигурка.

В той же коллекции находится писанка «пауки», которую, не зная названия, можно признать писанкой растительного орнамента. Никакого подобия пауков: поясok разделяет писанку на две продольные части; каждую половину писанки крестовый цветок разделяет на четыре части, в которые вставлены по три загнутые в кружок линии, сидящие на одной ножке.

В той же Каменец-Подольской коллекции находится писанка «шарпаньская муха», несколько напоминающая большую муху: брюшко с длинной головкой, два крылышка около брюшка и два длинных крылышка по бокам; мастерица сфальшивила, изобразив рядом с го-

¹ *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. Т. I. – С. 518.

ловкой и такой же величины два крыла, так что муха выходит трехголовая.

На галицко-русских писанках встречаются иногда изображения улиток, и сами писанки с таким рисунком называются «слимаки»¹.

В той же галицко-русской местности (Покутье) встречается писанка с извивающейся линией по яйцу и называется такая писанка ужом².

В коллекции писанок, принадлежавшей бывшему Юго-Западному отделу Географического общества, была, как мы слышали, писанка с изображением рыбы; нельзя сделать из этого единственного экземпляра писанки-рыбы какое-либо заключение о символическом значении этой писанки (в катакомбах рыба – символ Христа); проще предположить о случайном появлении этого рисунка.

В разных местах Малороссии, в Галиции и в Польше встречаются писанки «бараньи роги», «курячьи лапы», «качачьи лапы», «гусачьи лапы», «утиные шейки», «заячьи ушки», с соответствующими рисунками, например четыремя накрест положенными линиями с загнутыми концами (рога), с тремя или четыремя линиями, расходящимися из одной точки (лапки).

В печати были высказаны мнения о влиянии на писаночный орнамент рисунков ковров, ситца, разных узорочий (Глинский, Довгирд); но по известным нам коллекциям и рисункам мы не можем указать на это влияние. Мы считаем писаночную орнаментику оригинальной, во многих случаях – традиционной, во многих – случайной, как проявление свободного эстетического творчества, причем материал дает местная флора и разные предметы домашнего хозяйства.

¹ UdZiela // Tygodnik. III. dla dzieci. – 1889. – № 15.

² Ibid.

Многие писаночные рисунки имеют бытовое содержание. Таковы писанки «гребень», «грабли», «сокира», «свитая лента», «зонтик» (в Галиции), «люлька» (трубка, в Каменец-Подольской губ.), «вовчи зубы» (принадлежности ткацкого станка, там же), «човныки», «саквы» (мешки), «чоботы», «крутые рукава», «баклажок», «скрыпка», «боченочек», «мотовыльце» (в Темрюке)¹.

Из предметных орнаментов отметим следующие: в Каменец-Подольской губ. встречается писанка «бесаги», на которой красной краской по темному фону изображены молдавские двойные мешки бесаги, которые перевешивают через плечо на грудь и спину². Подобного рисунка писанка встречается в Барсуковской станице Кубанской обл.³

Писанки в форме лестницы рисуют в Тенгинской станице Кубанской обл.⁴, в Курской губ. (великорусская писанка в моей коллекции); у поляков драбинки имеют 9 или 10 ступенек⁵.

Писанки «калытки» (кошельки) встречаются в разных местах Малороссии в Каменец-Подольской губ. Священник Родкевич высказывает оригинальное предположение относительно происхождения и значения этого орнамента в писанках Каменец-Подольской губ. В числе орудий, изображаемых на иконах Страстей Христовых, находится также Иудин кошелек или касса, и возникает вопрос: не означают ли писанки «калытки» Иудина торго при продаже Спасителя. Пи-

¹ С черноморской писанкой «мотовыльце» вполне сходна одна болгарская писанка из Добруджи.

² Сообщение свящ. Родкевича.

³ Сообщение К. Донцова.

⁴ Сообщение Росавского.

⁵ Udziela. – S. 9.

санка «калыточка» встречается также в Купянском у. Харьковской губ.¹

Обычай приготовления писанок к Пасхе идет к исчезновению; местами он уже прекратился; местами сильно ослабел. На мою просьбу о присылке писанок и сведений о них известный этнограф И. И. Манжура ответил мне: «На последних днях Страстной, как я не искал писанок на двух екатеринославских базарах, там их и следа не оказалось. Не оказалось их также в ближайших окрестностях города, хотя там еще их помнят; но производство уже умерло». Другой почтенный исследователь народной жизни П. В. Иванов пишет мне: «В г. Купянске в последние годы писанок уже не пишут, как это бывало прежде, не продают; лавочная сахарная и фарфоровая писанка вытеснила из употребления домашнюю, хотя еще живы женщины, писавшие со своими матерями и распродававшие в прежние годы в течение поста сотни писанок. Нет выгоды, не стоит писать – вот их ответ на вопрос, почему они не готовят теперь писанок». В Харькове лет 20 на окраинах еще писали писанки, а теперь здесь исчез этот обычай; ограничиваются простыми крашанками или лавочными сахарными и стеклянными писанками; на базаре я нашел в прошлом году на Страстной неделе четыре писанки из с. Коротичи, отстоящего от города верст на 15.

В других местностях хранителем обычая является какая-нибудь одна старуха, со смертью которой умрет и последний след обычая. Так, в слободе Анниной Лебедянского у. рисуют писанки маляр и одна старуха, в слободе Боромле Ахтырского у. – один старик и одна старуха, в с. Островерховка Харьковского у. – старуха Арина Головчыха, а в Темрюке – старуха Акулина Фаленко.

¹ Сообщила В. Н. Свет.

Упадок обычая резко обнаруживается в слабости и порче рисунка: линии неправильны, неровны, орнаментация сделана небрежно, грубо. Единственное орудие – кисточка – заброшено, и капают на яйцо прямо с горячей восковой свечи. Оттого и писанки Харьковщины, Екатеринославщины, Полтавщины значительно грубее и однообразнее волынских и подольских писанок, слабее польских и чешских. Недостатки писанок левобережной Украины не следует, мы думаем, объяснять сравнительно восточным ее положением, удаленностью от западного славянства, от богатых в художественном отношении источников европейской культуры. Дело в том, что в левобережной Малороссии и среди великорусского населения Курской губ. попадаются писанки, весьма изящные по рисунку и яркие по окраске; но встречаются они редко, в немногих местностях, по-видимому, как обломок лучшего в прошлом состояния писаночного дела. Эстетическое чувство и любовь к изящному малорусскому народу свойственны не менее, чем народам западнославянским. Материал, собранный мною, настолько мал в количественном отношении, что нет возможности наметить в писаночном деле исторические градации или местные влияния. Легко выделяются только малярские писанки, по замысловатости рисунка (например, «прободенное сердце»), по присутствию позолоты и по надписям. Коллекции крестьянских писанок, за исключением отдельных экземпляров, встречающихся повсеместно (например, бесконечники), оказываются весьма разнообразными по силе и яркости окраски, по преобладанию того или другого цвета, по выбору растительных орнаментов.

В заключение статьи не могу не высказать двух пожеланий. Первое: чтобы наше образованное общество и люди науки обратили серьезное внимание на угаса-

ющий обычай приготовления писанок, собрали, что еще можно собрать, и продолжили мой настоящий труд на основании нового материала. Второе пожелание состоит в том, чтобы наш народ путем просвещения развил те богатые художественные дарования, которые он выразил в писанках, в изяществе рисунка, в умелом подборе красок, в чистоте и благородстве всей писаночной орнаментики.

Дополнения. Во время печатания статьи мы собрали еще следующие новые материалы, восполняющие сведения о писанках.

Сообщение учителя г. Иваника из Кабардинской станицы Майкопского отдела Кубанской обл.: писанок не готовят, одни крашанки; сказаний, поговорок и проч. не имеют; готовят крашанки на Страстной к Пасхе и потом к Радонице, скорлупы не сохраняют; красят красной, желтой, голубой и черной красками, которые берут в местной лавочке.

При любезном посредстве Б. Г. Филонова я получил из с. Балаклея Змиевского у. 20 крестьянских писанок. Писанки трехцветные, по красному фону белые и желтые рисунки, бледные, грубой работы, геометрического и растительного стилей; несколько крестовых с четырехконечным латинским крестом; один бесконечник (14 белых параллельных линий по красному фону).

В Смоленской губ. существует обычай носить во время Пасхи церковные иконы. Ношением этим занимаются особые лица, называемые «богоносцами», из бойких крестьян. Богоносец за Святую неделю собирает иногда до 200 яиц. Он большой охотник «биться на битки», и нередко случается, что одним яйцом выбивает целый десяток яиц. Часто можно встретить у него яйцо цесарки, которое считается всеразруша-

ющим битком. В битье яиц иногда принимают участие батюшка, дьячок, пономарь; игра эта и теперь довольно популярна среди крестьянской молодежи. Строго преследуется каменное яйцо, и, по обычному праву, такое яйцо нередко запускается в голову его владельца¹.

Г-н Глогер указывает на *древнейшее свидетельство* о писанках XIII века в хронике Кадлубка².

В той же книге «Вислы» приведена выдержка из сочинения Миличевича «Живот срба селяка» о приготовлении писанок в Сербии, сходном с приготовлением их в Малороссии.

Название писанки «бесачи» по изображению двойных переметных сум румынское, а у румын бесачи сохраняются с древних времен: у римлян *bisaccium* встречается у Петрония (ск. 67 по Р. Х.).

Опыт исторического изучения малорусских пословиц

Судьба пословицы в Малороссии довольно странная. По временам обнаруживается ее популярность и большой к ней интерес; по временам она остается совсем в тени, в забвении и в пренебрежении. Русские люди далекого старого времени – домонгольского периода – любили бойкое и сжатое слово, что отразилось уже на первых страницах Древней летописи и в особенности в «Слове о полку Игореве». Малорусские писатели XVII века также любили пословицу и часто прибегали к ее помощи для выражения своих мыслей и чувств. В 1864 г. два «щирых украинца» А. Маркович и Симонов (Номис) соорудили из пословиц превос-

¹ Смоленский Вестник; переп.: Дно. – 1891. – № 1032.

² Wisła. T. I. – 1891. – С. 166.

ходное издание – один из лучших памятников живой и плодотворной любви к родному слову. Достаточно сказать, что у Номиса – 14 339 пословиц и поговорок. После этого труда можно было ожидать ряд построенных на нем исследований, но научных исследований о малорусских пословицах, если не считать одной небольшой статьи общего характера в «Записках Юго-Западного отдела» Географического общества, не появилось. Дальнейшее собирание сырого материала пошло малой струей у Чубинского в т. I «Трудов», Руликовского в III т. “Zbiór wiadomości”, Манжуры во 2 т. «Сборника X Историко-филологического общества», Дикарева в «Воронежском этническом сборнике», с. 271–286 и др. В совокупности, однако, накопился очень большой и почти совсем неисследованный малорусский пословичный материал. При всем том масса пословиц разбросана в старинных южнорусских и малорусских письменных памятниках, от неизвестных составителей Древней летописи, «Слова о полку Игореве» и дум до Котляревского, Квитки и Гоголя. Старинные письменные свидетельства о пословицах весьма интересны в историко-литературном отношении; далее мы подтвердим это замечание несколькими характерными примерами и сопоставлениями. Предварительно считаем нужным заметить, что много старинных пословиц живут и ныне в народном обращении. Археологическое изучение современной пословицы, быть может, откроет такую обильную и характерную старину, какой нельзя извлечь из письменных памятников давнего происхождения. Вся суть в критическом, сравнительно-историческом и археологическом изучении пословиц и в ожидании такого изучения мы, не претендуя на полноту настоящего очерка, что отмечено уже в самом его заглавии, предложим заинтересо-

ванным читателям несколько заметок об отражении старины в малорусских пословицах и параллельно – об отражении пословиц в малорусской старине.

В поисках за стариной в современных пословицах исследователь прежде всего обратится к тем пословицам, которые в сборнике Номиса идут под заголовками «Ти года», «Старовына», «Гетьман», «Сичь», «Козак», «Лях» (657–884) и др. Многие из этих пословиц, так сказать, сами идут исследователю в руки по заключающимся в них собственным именам Хмельницкого, Вишневецкого, Потоцкого, Головатого, Екатерины и прочих общеизвестных деятелей. В некоторых пословицах без имени или с самыми обычными и скромными именами могут скрываться крупные исторические воспоминания. Такова, например, интересная пословица в сборничке П. С. Ефименко в «Черниговских губернских ведомостях» 1857 г.: «Иван несе плахту, а Настя – булаву». Кто догадается без объяснения, что эта меткая историческая пословица указывает на слабохарактерность гетмана Скоропадского, которым управляла жена Анастасия?

Как бы то ни было, опираясь на собственное имя, можно с большей или меньшей точностью определить древность пословицы. Например, знаменитая пословица «Романе! Лыхым живеши, Литвою ореши», хотя по содержанию и заключает в себе общий эпический мотив притеснения посредством запрягания людей (в Древней летописи, в Летописи псевдоКониского и др.), по одному уже приурочению к имени грозного князя Романа Ростиславича может быть отнесена, по меньшей мере, к концу XII века.

Гораздо труднее раскрывать древность пословиц и поговорок общего свойства. Тут одно какое-нибудь слово может служить ключом. Приведу несколько при-

меров – сначала попроще, затем посложнее. «Грим такий, що хоч туры гоны, так не почують»; «Так замерзло, що хоч туры гоны»¹. Пословицы эти возникли тогда, когда в Малороссии хорошо были знакомы с турами, т. е. ранее XVI века. По многим историческим свидетельствам (указаны в моей монографии о туре с. 1–5), в XVI столетии тур становился редким зверем. В это время уже пробовали охранить его от конечного истребления, но безуспешно, и в XVII веке тур совсем исчез в Южной и Западной России.

Возьмем более темную пословицу: «Бог не дытына слухаты дурного галатына». Тут весь смысл и отчасти возможность хронологического приурочения кроется в одном словечке – «галатына». У Номиса, приведшего эту пословицу, указано еще выражение «галатын придурковатый». По-видимому, галатын был синонимом глупого великана. Профессор М. С. Дринов в рецензии на болгарский словарь Дювернуа указал на употребление слова «галате» в старинной болгарской письменности в значении околдованного (или скорее – колдуна). При этом М. С. Дринов дает интересное объяснение, что название галлов у средневековых греков употреблялось в значении колдуна, волхва. С таким значением это слово книжным путем проникло к болгарам, а когда и каким путем проникло оно в Малороссию – вопрос темный; вероятно, в давнее время живого политического и литературного общения Южной Руси с придунайскими странами.

Возьмем еще одну столь же темную пословицу или точнее – ряд пословиц на темное слово «халепа»: «Нехай ему халепа!» «Оттака халепа!»². В словаре За-

¹ [Номис М.] Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. В. Марковича і др. / Спорудив М. Номис. – СПб., 1864. – § 562, 645.

² Там же. – § 5130, 7858.

кревского слово «халепа» объяснено: «беда, напасть». Но этого мало. Со словом «халепа» соединяется еще какое-то темное представление. Я думаю, что и тут мы имеем любопытный отпрыск южнославянской демонологии. Халепа происходит или от сербского «ала» или, что гораздо вероятнее по фонетической близости, от болгарской «хали». У сербов «ала» – мифическое злое чудовище, змей, повелитель вихрей и града или огненный юнак, при полете которого летят искры, «ала несыта» – ненасытная¹. Болгарское «хала» – чудовище, производящее грозу и вихри. При решении вопроса о заимствовании малороссами «халы» от болгар значительный интерес представляют болгарские членные формы слова – «халата», «халите», увеличительная форма «халетина» (как «детина»), такие прилагательные, как «халовита» (одержимая халами). В болгарских песнях (у Миладиновых, в «Периодич. Списании» 1885, XIII, 443 и др.) «хала» часто встречается и ныне – «хала халетина», «змиа халовита» и пр.²

Если два последние предположения верны, а мы не видим причины, почему можно было бы усомниться в них, то «галатын» и «халепа», равно как и те поговорки, которые тесно с ними связаны, остаются обрывками старых малорусских связей с болгарскими.

Многое можно извлечь еще из прямых сопоставлений малорусских пословиц с великорусскими, польскими, румынскими и другими иноплеменными. В громадном большинстве такого рода сопоставлений обнаружится сходство между пословицами разных народов; но сходство это, обусловленное общим строем народной психологии и общей точкой зрения, не представляет большого интереса. Важнее те случаи сход-

¹ *Караджич В.* Срби сви и свуда // Беч. – 1849. – № 1.

² *Дювернуа А. Л.* Словарь болгарского языка. Т. II. – 2466.

ства, где при тождестве мысли обнаруживается также большое сходство в форме, да еще при одинаково своеобразной и замысловатой форме выражения. Такие случаи имеют двойной интерес, т. к. помимо или наряду с общей народной психологией они говорят еще о прямом литературном влиянии одного народа на другой. В этом отношении весьма интересна статья г. Тимошенко «Византийские пословицы и славянские параллели к ним» в «Русском филологическом вестнике» за 1894 и 1895 гг. Здесь автор из Даля и Номиса выбирает такие пословицы, которые совпадают с византийскими, преимущественно Плянуда (1210–1310 гг.), собранными в известном капитальном труде Крумбахера “Mittelgriechische Sprichwörter” 1893 г.

Многие пословицы при всем сходстве могли возникнуть самостоятельно на общей всем культурным народам психологической и нравственной почве. Таковы, например, весьма простые по мысли и по форме византийская: «Дураку, как и начальнику, дозволяется все» и малорусская: «Пани дурни, що хотят те и роблять». В условиях старого крепостного быта в Малороссии было много поводов оправданий для столь нелюбезной к панам пословицы. Так же просты и, следовательно, так же самостоятельны могут быть и многие другие, приводимые у г. Тимошенко пословицы (13, 24, 27, 30, 33 и некоторые др.). «Кто не слушает родителей, тот потом послушает...» – наверное, худшее, такова народная мораль, прекрасно выразившаяся в известной старинной русской повести о Горе-Злосчастье, а в пословицах она выражается таким образом: в византийской – «послушает птиц», т. е. в положении висельника, в великорусской – «послушает телячьей кожи», т. е. кнута, в малорусской тождественно – «послушает собачьей шкуры».

В одном месте¹ г. Тимошенко сопоставляет древнегреческое и византийское «Сука в поспешности мечет слепых щенят» с великорусским «Наскоре слепых рожают» и малороссийским «Кто скоро робыть, той слепых родыть» и спрашивает: «Могло ли у нас, независимо от греческого воззрения, возникнуть такое странное представление, по которому рождение слепых является результатом поспешности?» Г-н Тимошенко не дает ответа, но по формулировке вопроса, по-видимому, склоняется к отрицательному ответу. Мы, напротив, склонны более к положительному ответу – не только в силу общего соображения, что в области фольклора все возможное одному арийскому народу возможно и другому арийскому народу, как это доказывает масса всевозможных фольклорных совпадений, но и потому еще, что у славян издавна было в ходу насмешливое прозвище «слепород»: великорусские вятчи – слепороды, польское “ślepy Mazur”, о чем интересные подробности см. у Потебни².

Относя многое на счет случайных совпадений, нельзя, однако, не отметить некоторых пословиц как заимствованных малоруссами от византийцев в старое время. Таковы:

1) «Что город, то норов»; у всякого города свой нрав и права – пословица, получившая широкую песенную обработку, визант.: πολς και νόμος, κόμη και έθος; пословица эта известна и новогрекам.

2) «Каждый когут смилый на своим смиттю» – буквальный перевод византийской пословицы Και ó αλεχωρ έν τη οΐχρια колеια ισχυρός εστι («и петух силен на своей навозной куче»). Древнейшим источником по-

¹ Русский филологический вестник. – 1894. – № 4. – С. 299.

² Потебня А. А. К истории звуков русского языка. В 4 ч. Ч. III. – 1873–1886. – С. 68–83.

словицы служит сентенция, приписываемая Публию Сиру (современнику Цезаря): “In sterculino plurimum gallus potest”.

3) «Една ластивка не робыт весни»¹; латинская пословица “una herundo non facit ver”, тождественные пословицы италийская, испанская и немецкая. Византийская Μία χελιδὼν εὐρὸν οὐ κτίζει ведет начало из классической древности. На существование в древней Греции указывают слова Аристофана: «Он нуждается не в одной ласточке», т. е. нуждается в весне и в тепле; речь идет о сикофанте, на котором старый хитон.

4) Для известной поговорки «Дураку закон не писан» (отмечена и у Номиса) указан источник в словах одного холиаста μωρῶν – νομοῦ ἄνθρωπος.

5) Малороссийская: «Тричи миряй, а раз одриж»², или «десять раз мирь» отвечает византийская Δέκα μέτρα καὶ ἑντέμνε; есть сходные чешские и сербские.

6) Малороссийская «Пьяни и диты нехотя правду скажут»³ соответствует византийской «От глупого и пьяного узнаешь правду» (ἐξ ἀνοήτου καὶ μεθύοντος μάθησῃ τό ἀληθεῖς); тождественные записаны у чехов и немцев.

7) Малороссийская «Де люблять – там не учащай»⁴ тождественна великорусской «Где любят, тут не учащай», восходят к византийской Οπου φιλεῖς, μὴ δάνειζε καὶ ὅπου ἀγαπᾷς, μὴ σύχναζε.

8) Малороссийская «Любит, как собака цыбулю» восходит к византийской: «Так тебя люблю, как собака лук» (οὕτω σέ ἀγαπῶ, ὡς ὁ νύων τὸ κρόμμυον).

9) Малороссийская «Вовка ноги годуют» и великорусская «Волка ноги кормят» представляют буквваль-

¹ Номис М. Указ. соч. – § 5271.

² Там же. – § 5902.

³ Там же. – § 8079.

⁴ Там же. – § 11941.

ный перевод византийской пословицы Плянуда Τὸν λύκον οἱ πόδες αὐτοῦ τρέφουσιν.

10) «Один дурень камень в воду бросит, а десять умных не вытянут» (малороссийская и великорусская) представляет почти буквальный перевод пословицы Плянуда: Μῶρὸς ρίψει λίθον εἰς φρέαρ, καὶ δέκα φρόνιμοι τοῦτον οὐκ ἀνεγκύσουσ. Пословица эта встречается уже у польских и южнорусских писателей XVII века¹.

11) «Ласковое телятко двух маток сосет» (малороссийская и великорусская) представляет перевод византийской пословицы Τὸ καλὸν ἀρνὶν δύο μάνας βιζάνη.

12) В ряду других византийских пословиц г. Тимошенко (под № 55) приводит ὅταν ὁ θεὸς τὸ γέννημα, ὁ διάβολος τὸ αακκίον и перевод Крумбахера: «Если Бог (дает) плоды, то дьявол (отнимает) мешок». Г-н Тимошенко находит этот перевод темным и предлагает такой: «Когда Бог (дает) урожай, то дьявол – калиту» в смысле русской пословицы: «Скупой собирает, а черт калиту шьет». Византийская пословица по смыслу, по-видимому, подходит к одной малорусской пословице, которую я как-то встречал у Драгоманова: «Бог дал копиечку, а чорт – дирочку, и пишла Божа копиечка через чортову дирочку».

13) Странная малорусская пословица «Це той пан, що при мисяци воши бье»², по-видимому, представляет переделку византийской: «Плешивые при луне ищут вшей». Смысл малорусской пословицы иронический: он настолько беден, что не имеет за что купить свечу; так объясняет эту пословицу г. Тимошенко.

14) «Собаку съел!» А. А. Потебня затруднялся объяснить происхождение этого выражения. Он привел рассказ, который слышал в Кочетке Змиевского у.

¹ *Bruckner // Wisla*. – 1896. – Т. X. Ch. 3.

² *Номис М.* Указ. соч. – § 2931.

Харьковской губ.¹; но такой рассказ, который возник для объяснения уже существующей популярной поговорки. Смысл поговорки виден из великорусской пословицы «Собаку съел, только хвостом подавился» и византийской «Целого быка съел, а на хвосте устал».

15) «З одного дерева и хрест и лопата» буквальный перевод византийской пословицы *εχ ταυτσῶ ξύλου και σταυρός και πτύον*. Следы этой пословицы находятся у некоторых византийских писателей, например в хронике Кедрина.

Оставляем в стороне несколько других приведенных г. Тимошенко пословиц, родство которых с византийскими представляется возможным («Кишку бьют, а невестци замитку дают» под № 69, «Зроблят з лемеша свайку» под № 63 и некоторые др.).

Масса ценных указаний на пословицы и множество подлинных пословиц рассеяно в памятниках старинной литературы, в Древней летописи, в «Слове о полку Игореве», в более поздних южнорусских летописях, религиозно-полемических сочинениях, в письмах частных лиц, в думах и даже в юридических актах; но все это разбросано и не исследовано. Летописец приводит известные «притчи»: «Погибоша, аки Обре, их же несть ни племени, ни наследка», «Беда аки в Родне», «Руси веселье пити, не можем без того быти», «Мир стоит до рати, а рать до мира». Автор «Слова о полку Игореве» вспоминает древнюю «припевку» Бояна: «Ни хитру, ни горазду, ни птицю горазду суда Божия не минути», — и сам употребляет много выражений пословичного характера: «И розно ся им хоботы пашут»; «Выседе из седла злата, а в седло кошиево»; «Мы, дружина, жадни веселия» и др.

Попадают интересные пословицы и в поздних малорусских летописях, например в Летописи С. Величка:

¹ *Потебня А. А.* Указ. соч. Ч. III. — С. 83.

«Хмельницкий з ордою начал около них (т. е. поляков), як приказуют, веремия крутити». Это темное выражение пытался объяснить Потебня¹, но неудачно.

В интересном западнорусском литературном памятнике «Речь Ивана Мелешка»² находится несколько выражений, по-видимому, пословичного свойства, например «правдою прямо кидывали», «в ладонь скребет», «кулаком в морду да взашей», «за море скакнул», «лях коло девок, что жеребец коло кобыл» и др.

Немало пословичных выражений разбросано в сочинениях Иоанна Вышенского: «помогли румянцы» (червонцы), «шию напяливши, яко индийский кур», «паны в златоглавых подушках родятся», «из одной мысочки борщик хлебчут» и др.

Роль пословицы в полемике православных с латино-униатами в XVII веке можно видеть на следующем характерном примере: Смотрицкий в “Obrona” 1621 г. привел пословицу: «Похвалился хрен, что с медом сладок, а мед услышал и сказал: я и без тебя, смерд, сладок». Противники Смотрицкого в “Echamen obrony” 1621 г. переделали пословицу на такой манер: «Хвастал деготь, что со смолой хорош для мази, а смола на это сказала: я и без тебя, смерд, хороша». Смотрицкий в “Elenchu pism uszczwplivych” 1622 г. придрался к этой переделке и заметил, что его противники потому так изменили пословицу, что чаще находятся у мазницы, чем у чернильницы³. В «Приказках» Номиса отмечена сходная пословица: «Хрин каже: я добрый з мясом, а мясо каже: я и без хрину добре»⁴.

¹ Потебня А. А. Указ. соч. Ч. III. – С. 67.

² См. нашу монографию: Киевская старина. – 1894.

³ Bruckner // Wisła. – 1896. – Т. X. Ch. 3. – S. 611.

⁴ Номис М. Указ. соч. – § 12387.

В литературных памятниках XVII века рассеяно много пословиц, даже в памятниках несколько формальных и деловых. Так, в «Перестроге» начала XVII века мы находим такую старую распространенную ныне пословицу про собаку, которая и сама не ест сена, и другим его не дает: султан турецкий «пес чужий, скарбов сам их (т. е. греков) не уживаючи, сторожем есть и расхищати их никому не допускает». В другом месте «Перестроги»: «Он, яко пес, сукно стережет, а сам в нем не ходит». Выражения эти указывают на большую популярность пословицы.

Брикнер в последней книжке польского этнографического журнала «Висла» поместил весьма интересную статью¹. Здесь выбраны разные пословичные и поговорочные выражения из польских книг XVI–XVII столетий, между прочим и из таких, которые были написаны природными малоруссами на польском языке за унию или против нее, из «Апокрисиса» Филалета, из весьма редких и малоизвестных сочинений Мелетия Смотрицкого. Выбираем из статьи Брикнера лишь то, что в большей или меньшей степени может быть в связи со старой малорусской словесностью.

Так, у Номиса приведена из одного сборника начала XIX столетия пословица «Два коты до едной мышки не помыстыця»². В “Sensu obscoeno” пословица эта встречается уже в одном польском сборнике Потоцкого 1689 г.

Малорусской пословице «Де козам роги правлять»³ соответствует польская “gdzie kozy kują”; намек на эту пословицу находится в одной политической брошю-

¹ *Bruckner A. Przyczynki do dziejów przysłowi polskich // Wisła. – 1896. – Т. X. Ч. 3. – S. 600–619.*

² *Номис М. Указ. соч. – § 8817.*

³ Там же. – § 3630–3631.

ре 1667 г.: «Мы в Польше, а не в Бургундии, где козы куют». Пословица, должно быть, заимствованная.

В “Obrona” 1621 г. Смотрицкий приводит народную пословицу (“*rospolicie mówią*”): «С чужого воза и посреди болота сведут, а украденную одежду и в церкви снимут».

В «Апокрисисе» Филалета находится выражение: “*Sam na się miotolke gotuje*” (1597 г.) – пословица, должно быть, польская; у Чеховича: “*Sam na si, jako mówia, miotły nie nagotował*” (1583 г.).

“*Nic de cepis, tu de alliis, a iak naszym mówią, on o Pawle, a tu o Sawle*”¹; у В. Потоцкого (1689) “*Gdy mi pisze o czostku a ia o cebuli, o Pawle on o Sawle*”.

“*Na każdego mędrka starczy prostoty*” (русские присловие в “Obrona” Смотрицкого: «На каждого мудреца довольно простоты»).

“*To wielikaja derewnia, jak Rus mówi*” (у Чеховича 1583 г.)

“*Zajachawszy za Dunaj juz do domu ne dumaj*” у Стрыйковского, Рысинского (1618 г.); несколько новых малорусских пословиц этого рода см. у Номиса § 708; сюда же примыкает: «за реками-дунаями» в значении «далеко».

“*Pieknys mi dzieciulek a jeszcze y z noskiem*” в “Exegesis” С. Коссова (1635 г.); “*mamy znac tego dziecwłku po jego nosku*”².

В “*Facesyae polskie*” 1624 г. приведена малороссийская пословица: “*Nie darmo Ruś mówi, nie wsio horoszem (грошом), inszoie rozumom*”.

Современным поговоркам «С хама не буде пана» и др. родственным³ отвечает выражение Чеховича в “*Tristomium*”, 1583 г.: “*Jako rospolicie tak mówią: iz nie*

¹ Смотрицкий // *Obrona*. – 1621.

² Там же.

³ Номис М. – § 1260–1270.

masz nie tak hardego, nie masz nie tak szkodliwego, jako gdy z stanu podłego, z łotra lub z klechy szkolnego pan abo ksiądz pleban będzie; y Bog się tam nie obędzie”.

У Номиса приведены из двух сборников начала XIX века пословицы «Що збан, то пан», «Воды збан, а сам пан»¹. В одном сочинении латино-униатском около 1630 г., направленном против Зизания и Филалета, находится уже эта пословица “Co dzbanek to panek”.

В «Огородке» Антония Радивиловского 1676 г. встречается интересная поговорка: «Не даст себе на губе играти»². Поговорка эта могла быть заимствована у поляков. У Чеховича (1583 г.) она встречается в такой форме: “Nie daię sobie grac na gębie y kolow ciosać na szyjach”³.

По-видимому, польская, а не малорусская пословица отмечена Брикнером в “Exegesis” Сильвестра Коссова 1635 г.: “Z wiatru sznury pleść”, у Поводовского 1582 г.: “Bicz z piasku nie bedzie”. Поговорки эти представляют подражание латинской: “Ex harena funiculum nectere”.

Общерусскую пословицу привел Кассиан Сакович: «Не все то золото, что блестит»⁴.

Знаменитый противник Саковича Петр Могила также любил пословицы. В «Лифосе» мы находим такие пословицы: «Что город – то норов» (1644 г., с. 20); «Правит ни к селу, ни к городу» (с. 359), «Когда-то колбасы и жареные голуби по свету летали» (с. 353). Последнее выражение построено на анекдоте.

Охотно пользовались пословицами и малорусские писатели второй половины XVII столетия, в особенности Лазарь Баранович и Антоний Радивиловский. <В раннем издании> я уже отметил 13 пословиц в сочинениях Бара-

¹ Там же. – § 1166–1167.

² Марковский. – С. 65.

³ Bruckner. – S. 607.

⁴ Okulary. 2-е изд. – 1644. – С. 5.

новича¹. Гораздо более пословиц извлеч г. *Марковский* из Радивиловского в монографии о нем, с. 64–65.

У Барановича в “*Lutnie*” и в «Письмах» находятся такие пословицы (70-е годы XVII столетия).

Рад бы в ложке воды утопить.
Что в печи, то на стол мечи.
Свое, как свое, мило, хоть и гнило.
С чужого коня и в грязи слезают.
О времена, о нравы (латинская).
Для козака воевода – великая невзгода.
Тише едешь – дальше станешь.
Капля долбит и камень (латинская)².
Делу время, а потехе час.
Совет падет, как горох к стене.
Не буди беды, когда она спит.
Против рожна идешь.
Кто людей не слушает, тот Бога не боится.

В «Огородок» Радивиловского 1676 г. вошли следующие пословицы.

Что мне по животе, коли пусто в калите.
Не кричи и негдач, як курка, знесши яйце, кричит и куд-кудакает.
Хлеб нает роги, а нендза ноги (с пояснением, что «посполите люде мовят»)
Котории путешествуют, редко святыми бывают («посполите мовят»)
Якое одеяние, такое и пошановане; як ти видят, так теж и пишут.
Праздник без мученика не бывает.
Пальцем на него тыкати будут.

¹ Киевская старина. Кн. VIII. – С. 1887. – С. 780.

² Ср.: Вода и камень довба // *Номис М.* – § 1097.

Як искра лихая и поле выжигает, и сама потом гинет («посполите мовят»).

Тонучий хватается и меча («посполите мовят»).

Псу битому тилько покажи кий, аж зараз утекает.

Смелая далеко баба за стеною, нежели рыцер в поли.

На тебе, Боже, что мне негоже.

Ни на волосок заснуты не может («посполите мовят»).

Гды кто утек, як десяти побил.

Оружие приносит мир.

С сильным боротья – смерть на уме.

Новый царь, новое и право.

Что лысо уродится, лысо и сгниет.

Кто перший часом, перший и правом.

Колы мы кого в перший раз в новой сукне обачимо, по-здоровляючи его и палцами щиплючи, звыклымсо мовити: тут моя нитка.

У сироты тогда праздник, коли кошуля белая («посполите мовят»).

Зроды, Боже, для всех и для убогих («посполите мовят»).

Який царь, такий и люд («посполите мовят»).

Знать пана по достатку.

Для гостя разрешается пост.

Не завше бывають годы, часом бывають и глоды.

Где житко, там вшитко («посполите мовят»).

Чрез слуг до пана, а чрез святых до Бога.

Кто молится и працует, тому дати Бог обещует.

Який пан, такий и крам.

Богу служи, а дьявола не гневи.

Зажий теперь света, поки служат лета.

Без хлеба ни обеда.

Гды рано посеешь, рано и пожнешь.

Кто рано встает, тому и Бог дает.

Гольй разбою не боится.

Наложено на него, як на осла.

Цнота и покора не мела места у двора.

Кому беда и нендза не докучит, той ся розуму николи не научит.

Голодному хлеб на уме.

На вечере у света едни едят, пьют, а другие голодом мрут.

Една ластовица не чинит весны («есть присловие»).

На чиим кто возку сидит, того и песенку повинен сневати («посполите мовят»).

Не я тебе бью, верба бьет (в Вербную субботу).

Правда вам колет очи.

Накладает (тяжущийся) поки в калите ставает.

Большая часть этих пословиц, несомненно, была весьма популярна в старой Малороссии во всех слоях, между прочим, и среди простого народа, на что указывает и частое пояснение проповедника, что «так посполите мовят».

РАЗДЕЛ 3

ОЧЕРКИ НАРОДНОГО БЫТА

Заметка о кобзарях Харьковской губернии

В тяжелые годы XVI и XVII столетий, когда мало-российский народ терпел угнетения от татар и поляков, кобза, или бандура, играла важную роль. Она была верной подругой слепого певца-нищего, бесстрашного наездника-казака, всего народа без различия старшины от посольства. Мелодические звуки бандуры, сопровождаемые мужественными словами героической песни, оживляли угнетенный дух народа и поднимали его на новые подвиги терпения и борьбы. Дума со всей своей поэтической и музыкальной обстановкой для крестьянства и вышедшего из него казачества была хорошей воспитательной школой, освещавшей дорогу «на русский берег».

С переменой условий народной жизни мало-помалу отошли в область истории и кобзари, почти совсем смолкли их героические думы и выдохлись их бытовые песни. В конце 40-х годов П. А. Кулиш предпринял путешествие по право- и левобережной Малороссии, преимущественно по Киевской и Полтавской губерниям, с целью ознакомиться с народными песнями, преданиями и поверьями. На правой стороне Днепра он не

отыскал бандуристов; на левой стороне Днепра познакомился лишь с весьма немногими и как на выдающихся хранителей и выразителей народного поэтического творчества указал на Андрия Шута и Остапа Вересая. Лет через 20 после выхода в свет «Записок о Южной Руси» г. Кулиша г. Русов, имя которого не безызвестно исследователям южнорусской старины, сообщил в 1873 г., что Андрий Шут скончался, и Остап Вересай, таким образом, остался единственным бандуристом, знающим старинные думы. Вересая возили в Киев и в Петербург, где он пел думы перед многочисленными слушателями. Это глубокий слепой старик, но еще бодрый и впечатлительный. В Петербурге его не смущало присутствие влиятельных и чиновных особ. Он исполнял свои песни так же свободно и прочувствованно, как бы пел их в своем родном украинском селе: на грустных местах плакал, на веселых притопывал ногой и обнаруживал охоту пуститься в присядку. В Киеве Вересая слушал известный французский профессор Рамбо. В весьма распространенном французском журнале “Revue des deux Mondes” он напечатал пространную статью о Вересаяе и его песнях, из которой видно, что последний могикан малороссийского народного богатырского поэтического творчества на французского ученого произвел большое впечатление и мелодия малороссийской песни ему очень понравилась. Кроме статьи Рамбо, о Вересаяе есть еще две довольно обширные статьи: одна принадлежит г. Русову, другая – г. Лисенку. Г-н Иващенко в 1874 г. сообщил Юго-Западному отделу Географического общества, что в Нежинском у. Черниговской губ. проживают два кобзаря – Павло Братыця и Прокип Дуб. Под звуки бандуры они спели г. Иващенко обыкновенным эпическим речитативом думу про З. Б. Хмельницкого и Барабаша, думу о по-

беге трех братьев из Азова, думу про козака Голоту и несколько духовных стихов и юмористических песен.

Не подлежит сомнению, что в крестьянском населении Харьковской губ. находится значительное число кобзарей. Во втором томе «Записок Юго-Западного отдела Географического общества» на с. 110 есть указание, что в Лебединском у. Харьковской губ. в недавнее время были кобзари, ученики которых расходились по Черниговской губ. Лет 30 назад Н. И. Костомаров и покойные Метлинский и Неговский знали многих харьковских кобзарей и записали от них крупные поэтические произведения. Замечательно цельный и художественно выдержанный вариант думы о побеге трех братьев из Азова записан Неговским от вильшанского кобзаря Кулибабы¹. Лучший из известных вариантов превосходной думы о вдове и трех ее сыновьях записан Н. И. Костомаровым в пределах Харьковской губ.²; лучший вариант думы о Марусе Богуславке записан Кулишем в Красном Куте Богодуховского у.³; весьма подробный и цельный вариант думы о Савве Чалом записан с месяц назад студентом Эварницким в Волчанском у. от старика крестьянина. Один из почтенных профессоров Харьковского университета в последней книжке «Русского филологического вестника»⁴ высказывает сомнение, чтобы теперь можно было найти кого-либо из тех кобзарей, которых в конце 40-х и в начале 50-х годов знали в Харькове покойный А. Л. Метлинский и М. В. Неговский. Быть может, что кобзари

¹ Антонович В., Драгоманов М. Исторические песни малорусского народа с объяснениями В. Антоновича и М. Драгоманова. Т. I. – Киев, 1874. – С. 106–113.

² Чубинский П. П. Указ. соч. – С. 847.

³ Кулиш П. А. Указ. соч. Т. I. – С. 210.

⁴ Русский филологический вестник. – 1879. – IV. – С. 268.

эти живы, но затерялись в народной массе и, никем не отыскиваемые, не вызывая никакого к себе интереса или сочувствия, где-нибудь в глуши мирно кончают дни свои, вспоминая время от времени о тех просвещенных «панах», которые несколько десятков лет назад находили удовольствие и пищу для ума в кобзарских песнях и даже платили за их эпически спокойное исполнение под звуки народного музыкального инструмента. Для простодушного, искренно увлекающегося и глубоко любящего поэзию слепца-бандуриста – это времена мифические, своего рода золотой век. После умерших бандуристов остались ученики. Некоторые из них превосходно усвоили поэтическое достояние своих наставников. В Харьков довольно часто заходит слепой с малых лет кобзарь из Вильшаны Игнат Гончаренко. Кроме значительного числа духовных и юмористических песен он знает думу о побеге трех братьев из Азова и думу о вдове и трех сыновьях. Первую думу он поет почти буквально сходно с вариантом, записанным Неговским от Кулибабы, – обстоятельство, указывающее на преемственную связь этих кобзарей. Вообще, поэтический репертуар появляющихся в г. Харькове кобзарей весьма значителен; новых исторических песен не приходится слышать, но встречаются любопытные варианты, характеристические изменения песен, в главных чертах уже нашедших место в печати.

Ввиду того обстоятельства, что скудные остатки кобзарства исчезают с каждым днем, желательно приведение их в известность и обследование в подробностях. Для генеалогии южнорусской кобзы и ознакомления с историческим типом южнорусского бандуриста необходимо определить число кобзарей в известной местности, села, в которых они имеют оседлость, и села, посещаемые ими временно, главнейшие биографические

черты, как-то: когда ослеп, бывал ли в городе, у кого учился кобзарскому искусству и на каких условиях и проч. т. п. Существенный интерес представляет обстоятельное разъяснение современного отношения крестьян к кобзарю, его материального житья-бытья и свойства и степени его влияния на окружающих. Само собой разумеется, что на первом плане должно стоять приведение в известность поэтического достояния кобзаря: дум, духовных стихов, песен юмористических и проч., с соблюдением всех особенностей выговора, всех темных слов и всех пояснений и замечаний певца.

В прежнее время существовали кобзарские школы: слава бандуриста распространялась по селам; к нему сходились ученики, такие же обиженные природой горемыки-слепцы, как и знаменитость, их привлекавшая; года три-четыре странствовали они со своим большею частью угрюмым наставником по селам, тщательно прислушиваясь к его песням и игре на бандуре. Прежде чем проникнуть в тайну народного музыкального искусства и ознакомиться с его технической стороной, им нужно было пройти тяжелую кобзарскую школу, неразрывно связанную с жизнью впроголодь. Неизвестно, существуют ли в настоящее время кобзари как представители самостоятельно на почве общенародных воззрений выработанной школы словесного искусства, и, если существуют, какое между ними замечается различие по количеству и качеству песен, по моральным и экономическим связям с учениками, по положению в крестьянской среде. Эти и ряд подобных вопросов в деле обстоятельного ознакомления со всеми существенными чертами духовно-нравственного и экономического облика крестьянства не лишены значения, и удовлетворительный на них ответ, как нам кажется, может повести к раскрытию любопытных сторон народной жизни.

Слепые певцы-нищие – не назойливые вымогатели милостыни и не лицемерные обманщики, прикрывающие лохмотьями падшую нравственность и огрубелую в пороках душу. Порок не может гнездиться в душе человека, окруженного вечным мраком. К тому же в селах нищего каждый знает и обмануть здесь кого-либо мнимой бедностью вряд ли возможно. Будучи последними в народе по своему убожеству и неспособности к земледельческим и другим работам, малорусские бандуристы занимают первое место по развитию поэтических и философских способностей. Живя среди непробудной ночи, не видя в течение многих и многих лет вокруг себя ни одного человеческого лица, они всей мыслью, какая только может быть при таком состоянии, уходят внутрь себя.

Единственно на кобзарях можно проследить, какие изменения претерпевает бесплотное народное создание – песня, когда она делается достоянием отдельного лица. Какую форму примет песня в руках фабричного рабочего или девушки, проводящей дни на шерстомоечном заведении, – это определить довольно легко. Трудно определить влияние отдельного человека из народа на идущую от прадедов и бесконечно варьируемую народную песню. Только на отдельном атоме народа, отрешенном от мира слепце-бандуристе, можно с некоторым расчетом на безошибочность вывода проследить тайные пути народного поэтического творчества. Если возможно судить о таком неуловимом предмете, как дух народа, то лишь по формам его проявления в отдельных учреждениях и личностях, между прочим, и в таких людях почвы, земли, края, как бандуристы. Охватить же мыслью и выразить словесно или письменно дух народа в целостности выходит за пределы сил человеческого индивидуума. Не было и не может быть такого велико-

го человека, который вполне понял бы и достаточно выразил главные истины, кроющиеся в народе в данный момент его исторического развития.

Заметка о некоторых вредных свадебных поверьях и обычаях местных крестьян

Вступление в брак у простого народа обставлено многими обрядами и поверьями, большею частью древнего языческого происхождения. Некоторые поверья вполне невинного свойства, и если заслуживают уничтожения, то единственно как заблуждения ума, занимающие в сфере народных воззрений место верного понятия. Есть прекрасные народные обряды, например обыкновение торжественно возлагать на голову невесты венок из цветов: обрученная девушка становится на колени перед столом (в языческой древности – наравне с очагом, игравшим роль жертвенника), склоняет голову, и мальчик с песнями кладет ей на голову венок из барвинков и руты. Некоторые обряды придают только более торжественности и веселия свадьбе, и потому, хотя и не освящены Церковью, имеют полное право на жизнь и распространение. Но в массе народных обрядов и поверий можно указать противоречащие приличию и скромности, вносящие раздор в семью и даже ставящие в опасность человеческое существование. Само собой понятно, что крайние заблуждения простонародной мысли заслуживают прежде всего внимания и искоренения, по крайней мере ослабления или исправления.

Положение южнорусской женщины не может быть названо печальным. Малороссиянка в отношении мужчины занимает чуть ли не господствующее место. В девичестве в честь ее поют песни и вьют венки; дивчи-

на – полновластная и подчас насмешливая властительница парубоцкого сердца; в замужестве южнорусская женщина приобретает значение основания, на котором коренится благосостояние семьи; муж сплошь и рядом ничего не предпринимает, не посоветовавшись со своей богоданной половиной. Эта замечательная черта южнорусского характера находит подтверждение в документальных исторических свидетельствах: в продажных записях XVI и XVII столетий, совершаемых от имени мужа, не редка фраза, что запись делается им «порадившись с малжонкою своею милою». Как результат чистых и разумных воззрений южнорусского народа на женщину является свобода выбора при бракосочетании и отсутствие родительского принуждения. Противоположные явления суть не более как исключения; но и в таком случае они вполне заслуживают противодействия и искоренения со стороны духовных властей.

То, что в южнорусском племени по отношению к женщинам является печальным исключением, в племени великорусском – общее правило. Здесь почти полный произвол родительской власти, иногда родительского каприза, и полное подчинение жены мужу – подчинение, символизируемое на свадьбе ударом плетки, который молодой наносит своей новобрачной.

Принуждение невесты родителями в разнородном крестьянском населении Харьковской губ. встречается довольно часто, причем преимущественно практикуется в великорусских раскольничьих селах.

В чине венчания ясно требуется «изъявление благого и непринужденного желания» со стороны жениха и невесты, вступающих в супружество. Петр Великий указом 1701 г. разрешил жениху отказываться от невесты даже в церкви, во время венчания, а указом 1724 г. узаконил, чтобы родители, опекуны и помещики под страхом

суда Божия приносили присягу, что они не принуждают брачующихся ко вступлению в супружество.

Если и в настоящее время встречаются уклонения от благих предначертаний и стремлений Церкви и правительства, то противодействовать им словом убеждения и наставления лежит на нравственной обязанности приходских священников.

В церкви во время обряда венчания священник, по издавна установившемуся обычаю, спрашивает молодых поочередно: «Имаши ли благое и непринужденное произволение». Невеста почти всегда отвечает: «Имею». Утвердительный ответ далеко не всегда говорит о действительном ее согласии и желании вступить в брак. Отрицательным ответом девушка боится нарушить чин венчального обряда. Сопротивление в церкви способно привести скромную и богобоязливую народную мысль в большое смущение. Кроме того, в перспективе предвидится бурная сцена семейного недовольствия. Много понесено расходов, сборы на свадьбу стоили дорого, и, чтобы пренебречь ими, нужно много смелости и решительности – качеств, не особенно свойственных женщине.

Некоторыми священниками практикуется весьма разумное обыкновение спрашивать жениха и невесту о взаимном согласии на бракосочетание еще до венчания, или в то время, когда приходят к священнику договариваться о плате за совершение венчального обряда, или когда записывают брак в обыскную книгу.

Свадьба в крестьянском быту сопряжена с большими расходами. Оставляем в стороне дары молодым «на развод» со стороны их родителей и знакомых, это расходы производительные, облегчающие новобрачным труды по части первоначального материального устройства. Есть много расходов, совершенно непро-

изводительных, являющихся или следствием сохранившегося от языческих времен крайнего свадебного разгула, или результатом дурной стороны – общественного крестьянского мнения, стороны, сложившейся под влиянием кабака. Француз Боплан, посетивший Украину в половине XVII столетия и составивший описание тогдашнего ее состояния, замечает, что на брачных пирах страсть малороссиян к вину переступает все пределы умеренности. Помещики в старое время позволяли крестьянам к свадьбе и крестинам варить пиво, что доставляло им возможность без лишних издержек пить, сколько душе угодно. В другое время крестьяне должны были покупать пиво в господских пивоварнях. Ни на одном празднике, ни на одном обрядовом торжестве в настоящее время не выпивается столько хлебного вина, как на свадьбе. Богат ли селянин, или беден – он одинаково старается всех весильных гостей напивать наповал в течение нескольких дней. Грамотные крестьяне поголовное свадебное пьянство (исключение – жених и невеста, которые обыкновенно вовсе не употребляют пищи в день свадьбы) иногда объясняют примером брака в Кане Галилейской. Нужно, однако, всмотреться в евангельскую повесть, чтобы заметить, что в данном случае было предложено не много вина.

«Тайна сия велика есть», – сказал Апостол Павел о браке в послании к Ефесеям (Еф. 5:32). Южнорусские крестьяне не разделяют этого мнения: все сокровенное в супружестве они требуют к публичной оценке. Некоторые обычаи, соблюдаемые на другой день после свадьбы, при всей своей неблагоприятности и нескромности возникли из строго нравственных воззрений. По ним и в них высказывается крестьянское общественное мнение. Перезвянские песни, калиновые ветки, красные и розовые ленточки – все это своего рода дипломы, вы-

даваемые целомудрию безыскусственной и строго нравственной крестьянской моралью; хомут, надщербленные рюмки – своеобразный позорный столб, к которому привязывают провинившуюся девушку и недостаточно заботливую и внимательную ее мать. При нравственном основании послесвадебные крестьянские обычаи – в подробностях и в применении – вполне безнравственны и подчас суровы. Наивная крестьянская мысль в отношении человеческого организма придерживается очень широких обобщений, и все его особенности и явления меряет одним и тем же прадедовским аршином. Явления случайные, явления болезненные проходят незамеченными и непонятыми; за все и про все отвечают предполагаемые разнузданная воля и нравственная испорченность. Народ вообще справедлив и мягкосердечен, и если в его среде возникают сцены напрасного посрамления девушки и ее родителей, то единственно как печальное следствие его бедности в знаниях и происходящих от недостатка разнообразных фактических сведений ложных умопостроений.

В каком месте и в какой обстановке должно совершаться поучение пастырей Церкви и обличение ими некоторых, издавна осужденных свадебных обрядов? Само собой разумеется, не на свадьбе. Поучения здесь неуместны. Подвыпившие весильные гости не преклонят уха к наставлениям о трезвости. Духовные лица не могут присутствовать на свадьбе. Древнехристианское Соборное правило повелевает: «Не подобает причетникам зрети позорищные представления на браках или на пиршествах, но прежде вхождения позорищных лиц вставати им и отходить». Лучшее средство внушения – частные беседы священника с руководителями и главными лицами крестьянской семьи, с людьми пожилыми и степенными и как высшая форма внушения – проповедь

с церковной кафедры ко всем, имеющим заботливость о сохранении нравственного достоинства ближнего и уважение к духовному поучению.

Символика красного цвета

В действии цветов на физическую и психическую природу человека заключается еще много загадочного и таинственного. Гейгер высказал предположение, что человек прежде всего заметил красный и другие близкие к нему цвета, происходящие от оптических волн большей длины, чем волны синего и фиолетового цветов. Магнус допускает, что красные цветочные волны производят на нервы человека более сильное механическое действие, чем синие и фиолетовые волны, и что поэтому нервы, воспринимавшие возбуждение от этих последних, могли получить позднейшее развитие¹. Хотя способность распознавать цвета составляет общее всем народам свойство и гипотеза дарвиниста Магнуса о постепенном развитии перцепции цветов признана ныне несостоятельной (подробности в соч. В. И. Шерцля «О названиях цветов»)², при всем том не подлежит сомнению, что красный цвет всегда пользовался у народов предпочтением сравнительно с другими цветами и в народных лексиконах всегда имеет особое вполне определенное наименование.

В народном быте, поверьях и песнях русского народа красный цвет имеет теперь большое значение и еще большее имел в старину, так что в настоящее время во многих случаях является лишь культурным переживанием стародавнего быта и мировоззрения.

¹ *Петрушевский Ф. Ф.* // Вестник изящных искусств. Т. IV. – 1889. – С. 317, 322.

² *Шерцль В. И.* Филологические записки. – 1884.

Обращаясь к описаниям малорусского народного костюма у Чубинского, Головацкого, Кольберга и других этнографов, мы находим большое пристрастие народа к ярким цветам, преимущественно красному, в чем малороссы сходятся с великороссами и многими другими народами. Мужчины любят носить красный пояс, красное шитье на воротнике и груди сорочки. Женщины обнаруживают большую склонность носить красные ленты, красные очипки, сорочки с красною заполочью, в старину – красноватые клетчатые плахты и красные сапожки или черевички. У Г. Ф. Квитки, повести которого составляют в высшей степени правдивый этнографический материал, девушки ходят в «червонных юбках, що так як мак цвите» и «у червонных черевичках». В последнее время склонность малоруссов к красному цвету стала ослабевать.

Пристрастие к красному цвету обнаруживают многие другие народы: киргизы, цыгане, сибирские туземные племена, обитатели Полинезии¹.

Пристрастие к красному проявляется во многих словах, означающих этот цвет, преимущественно в приложении их ко всему хорошему, красивому. В старинном русском языке и в живых областных наречиях красный означает собственно красивый. В «Слове о полку Игореве» «красный» Роман Святославович, «красная» Глебовна, «красные» девицы. В народных песнях обычный эпитет девицы – «красные». В малорусской народной поэзии эпитет «красный» прилагается к небесным светилам, парубку и девушке, короваю. То же отождествление красоты с красным цветом обнаруживается у многих других народов. Так, у чехов слово “*ruzi*” обозначало первоначально только красный, но затем приняло значения «настоящий»,

¹ Шерцль В. И. Указ. соч. – С. 61.

«чистый», «неподдельный», в турецком языке “kizil” – красный, а у киргизов то же слово означает «красивый», «прекрасный». У финских народов «красный» – «красивый». По-китайски «красное сердце» означает «искренность», «откровенность»¹.

Символическое и обрядное значения красного цвета у русских, как у многих других народов, разнообразны, причем в основе большинства символических значений красного цвета лежит его значение как эмблемы огня. Разберем здесь несколько малорусских символических значений красного цвета.

Красный коровай в свадебных песнях² служит символом солнца или месяца³. Как эмблема пламени и жара красный цвет входил в поверья и обряды индийцев, египтян, римлян (например, красный “flammeum” невесты).

Красные ленты служат символом девственности. У малороссов замужние женщины не носят красных лент.

У лужицких сербов невеста после сговора перестает носить красные ленты⁴. В сербских песнях невеста – красная лента⁵. То же и в великорусских песнях⁶. Красный платок (иногда – красные ленты) служат символом крови. С таким значением красный платок развевается на высоком шесте над хатой после первой брачной ночи молодых. Древние иберийцы, карфагенцы и спартанцы носили во время войны красную одежду; у римлян, ту-

¹ Там же. – С. 64.

² Чубинский П. П. Указ. соч. Т. IV. – С. 245, 216 и др.

³ Подробнее см.: Хлеб в обрядах и песнях. – Наст. изд. – С.

⁴ Haupt L. und Smoler J. E. Volkslieder der Wenden in den Ober- und Nieder-Lausitz. Т. II. – Berlin, 1841–1843. – S. 229.

⁵ Караджич В. Српске народне пјесме. Кн. I // Беч. – Кн. 1–5. – 1841–1865/ – S. 54–57; Ilic L. Narodni slavonski obicaji, sabrani i propisani po Luci Ilicu, Oriovcaninu. – Zagreb, 1846. – Oh. 65.

⁶ Москвитянин. – 1841. – № 4. – С. 481.

земцев Северной и Южной Америки символом войны – кровопролития – служит красная одежда¹. <...>

Красные перевязки служат симпатическим средством от сглазу и болезней. Делают такие перевязки из ниток гаруса, полосок ситца, ленточек и надевают их на шею и на руки. Подобного рода обычаи встречаются и в других странах. Так, в Шотландии женщины в предотвращение чар обматывают свои пальцы красным шелком и весною перед выгоном скота в поле обвязывают у коров хвосты красными нитками. В Германии обвязывают скоту рога и шею красными лентами, чтобы предохранить его от всяких болезней и невзгод. В Индии невесте привязывали на шею в качестве свадебного снурка нитку из красной шерсти. В Китае привязывают детям к кисти руки что-нибудь красное и приучают их смотреть на красный цвет как на лучшее предохранительное средство против злых духов².

Красными лентами перевязывают также животных, растения, даже огородные овощи³.

Заметим мимоходом, что во многих малорусских названиях растений обнаруживается воззрение на яркие цвета как горящие, красные, солнечного или огненного свойства, например горицвет, горица, соняшник. Об отцветшей гречке говорят, что она «погасла».

Общее благотворное символическое значение красного цвета переносится на те растения, которые имеют ярко-красный цвет или плод, в особенности на рябину и калину. Рябина служит средством против колдовства, а калина служит обычным символом красоты и целомудрия.

¹ Шерцль В. И. Указ. соч. – С. 65.

² Там же. – С. 63.

³ Максимович М. А. Указ. соч. Т. II. – С. 499.

Два слова о церковных и монастырских пасеках

В «Харьковских ведомостях» 1880 г. профессор А. Г. Зайкевич поместил ряд статей о моральном и экономическом значении пчеловодства. В № 106 находится довольно большая статья «Черты из истории пчеловодства на юге России». Здесь профессор Зайкевич говорит об отношении пчеловодства к Церкви и бытовой жизни малороссов в старинное время. Заимствуем из этой статьи любопытные строки о старинных украинских церковных пасеках, причем повторяем также пожелание автора, чтобы обычай устраивать церковные пасеки возродился и укрепился в нашей жизни.

«Уже в древности, в домонгольской Руси, церкви и монастыри владели бортневыми угодьями и пасеками. Князья, устраивая церкви, наделяли их поземельными участками, “с бортники, бортневыми землями, с озера, и бобры и перевесищи”. Обычай дарить в церкви борти и пасеки продолжался долго. Кроме князей дарили бояре, дедичи, паны, козацкие старшины и простые люди. Так возникли церковные пасеки, находившиеся в распоряжении причта для его нужд и для церковных потребностей. Пасеки эти освобождались от налогов, и даже ханы татарские освободили русское духовенство от всяких медовых даней, чтобы никто не вступал в их угодья и борти. Церковные борти и пасеки разделили общую участь пчеловодства на юге России: к концу прошлого столетия они начали мало-помалу исчезать. В описаниях церковных имуществ, относящихся к этому времени, упоминания о церковных пасеках редки или же при перечислении имуществ говорится, что есть борти, но без пчел, что пчелы вымерли. Замечательно,

что к этому же времени относится и исчезновение церковных пасек в Померании, в прежней земле вендов, ныне совершенно онемеченного славянского племени, где также они существовали и где существовала, как у нас, десятина с сырых, необработанных продуктов пчеловодства, получаемая церквями от князей и от населения, сидевшего на церковных оброчных землях. В настоящее время еще существуют церковные пасеки в селах Климашовка и Зимехово Ямпольского у. Подольской губ. и с. Сокольники Славяносербского у. Екатеринославской губ., но можно считать, что этот прекрасный обычай содержать при церквях пасеки исчез. Тем не менее, ввиду постепенного возрождения пчеловодства на новых началах не мешало бы нашим церковным попечительствам вспомнить этот достойный подражания обычай предков, и вместо того, чтобы нуждаться в средствах или взывать, подчас гласом вопиющего в пустыне, о материальной помощи, восстановить церковные пасеки, которые, будучи устроены на разумных началах, могли бы приносить не только значительный доход для потребностей церковных, для поддержки сельской школы, для различных дел благотворительности и прочее, но и служить практической школой для обучения населения пчеловодству, которое само по себе есть дело благотворительное и полезное».

Что в половине прошлого столетия монастырские начальства заботились о развитии пчеловодства, видно из истории Лпиновской Троицкой пустыни Белгородской епархии. В 1754 г. эконому Лпиновской пустыни было предписано расширить пасеку, «улье побольше призапасить и пчелу расплодить»¹. В Описной книге змиевского Никольского Косицкого монастыря 1702 г.

¹ Лебедев С. Исторические разыскания в южнорусских архивах. Т. III. – М., 1884. – С. 15.

значится, что монастырю принадлежало «в лесу две пасеки и в тех пасеках пчелки одной пасеке 150 ульев, на другой – 100»¹.

Церковные свечи домашнего приготовления

Продажа восковых свечей издавна составляла регалию Церкви и причта. Иногда она служила как средство благотворительности и разрешалась высшим духовным начальством как вспомоществование священникам, вдовам и сиротам. При церквях, где существовали братства, свечной сбор поступал в пользу учителей братских школ. С 1808 г. свечной сбор был сосредоточен в руках центральной духовной власти, и на счет его стали содержаться духовные училища и Святейший Синод со всею администрацией духовного ведомства. Из остатков свечного сбора образовался огромный духовно-учебный капитал².

Рядом с заводским производством церковных свечей издавна шло в Малороссии домашнее их приготовление, очень скромное по размерам, но весьма поэтическое и задушевное по внешней обрядности и внутреннему религиозному одушевлению. Во многих местах Малороссии и Галиции пчелы разводятся легко и охотно. Большие пасеки встречаются только у зажиточных крестьян; но пасек небольших – от 3 до 20 ульев – громадное количество, и они встречаются у домохозяев со средним достатком и даже бедных. Не получая больших прибылей от маленькой пасеки, крестьянин, однако, дорожит ею, потому что любит «божью муху», по-

¹ Багалеї Д. И. Указ. соч. – С. 177.

² Харьковские ведомости. – 1880. – № 106.

тому что и маленькая пасека дает ему меду «на Спаса» и воску на благодарственную свечу Богу. Крестьянин с большим удовольствием несет в церковь свечу домашнего приготовления из чистого желтого воска домашних пчел. Самое приготовление таких свечей совершается с благоговением. Когда сукают свечи Богу, заботятся о чистоте работы и материала, работают в известные дни и часы с молитвословиями, иногда с возженным светильником перед иконой. Воск топят на припечке или загнетке и облакают им гнот; иногда в воск примешивают краску, и тогда получаются цветные свечи, или украшают их золотой бумагой. Такое приготовление я видел в с. Боромля Ахтырского у.; подобное же приготовление восковых свечей существует в г. Змиеве¹ и в Галиции². Вообще обычай готовить церковные свечи из домашнего воска исчезает из народного быта, частью – вследствие упадка пчеловодства, главным образом потому, что сельское духовенство и церковные старосты преследуют этот обычай как убыточный для церковной кассы. Иногда крестьяне покупают на стороне дешевые парафиновые и церезиновые свечи, от копоты которых портятся церковные украшения. <...>

Цветные кафельные изразцы

В старинное время в Малороссии процветало кафельное искусство. На изразцах воспроизводились сцены из окружающей или минувшей жизни. «Представьте себе, – писал Ф. Г. Лебединцев, – что в какой-нибудь светлице или горнице давнего времени, которые равнозначущи были нашим залам и гостиным, высту-

¹ См.: Южный край. – 1888. – № 2580.

² См.: Зоря. – 1886. – № 11.

пала далеко от стены огромных размеров печь, а по ней всюду, сверху и донизу, с фронта и с боков сцены то близко знакомой боевой жизни и даже недавно оконченной компании, то будничной трудовой, то буколическая картинка желающей схватить гусенка «шулики», сычащей гусыни, сочувствующей и старающейся помочь ей собачонки, то ирония над праздностью городской барышни или женщины, пускающей птицу из рук, то тяжелые сцены мужа, цепом поучающего свою жену, или борьбы человека с сильными зверями и чудовищами, то самое чудовище невиданное и неслыханное, то виденные когда-то в далеких краях птицы и животные, то легендарная Осагур-гила и печальная на ней кончина козака, не достигшего родины, забавные сцены разгульной жизни, то противоположные им сцены из св. истории, – и каждая из них наводит на ту или другую мысль, пробуждает то или иное воспоминание, возвышает и оживляет дух или вторит настроению данной минуты одиночного наблюдателя или целой, весело либо грустно и набожно настроенной компании. Только сообразив все указанное, мы поймем, какое широкое жизненное значение имела эта кафельная книга, как много она от самих авторов ее требовала развития, наблюдательности и сообразительности»¹.

Трудно сказать, как рано появилось в Малороссии кафельное искусство. В XVII столетии оно уже находилось на высокой степени развития. Павел Алеппский, бывший в Киеве в 1653 г., говорит, что кельи монахов в Печерском монастыре отоплялись и каминами, сложенными из цветных изразцов². Еще недавно цветные изразцовые печи часто встречались в домах дворян и мещан Харьковской губ.; но затем белая заводская каф-

¹ Киевская старина. – 1883. – № 1. – С. 4.

² Сборник материалов по исторической топографии Киева. – С. 58.

ля мало-помалу вытеснила цветную кафлю кустарного гончарного производства, и теперь цветную изразцовую печь изредка можно встретить в домах мелкопоместных старосветских помещиков и мещан. Чаше такого рода печи встречаются в Галиции, где, по словам О-ого¹, гончарное искусство достигло высокой степени развития относительно подбора красок, изящества поливы, правильности и оригинальности узоров.

К истории слободско-украинского чумачества

В старинное время, в XVIII и в первой половине текущего столетия, в Слободской Украине было весьма развито чумачество. В существенных своих чертах слободско-украинское чумачество не отличалось от чумачества других малорусских местностей, например от чумачества полтавского. Путь слободско-украинских чумаков был так же далек и труден, так же безлюден и таинствен, как и путь чумаков полтавских или черниговских. И слободско-украинские чумаки держали путь в далекую, полусказочную Черноморию и в Донщину, забирали на Дону рыбу, в Крыму – соль и развозили их по украинским градам и весям. Сельские старики ныне с удовольствием вспоминают о том времени, когда они большую часть года странствовали по украинским полям и по донским степям со своими рослыми круторогими волами, на своих вместительных возах – паровицах. Для чумаковавших вспомнить о былом чумачестве значит вспомнить о жизни, правда, трудовой, но зато широкой и вольной. Не чумаковавшие крестьяне со словом «чумачество» соединяют ныне представление о прошед-

¹ Киевская старина. – 1883. – № 2. – С. 473.

шем безвозвратно золотом веке рыбной торговли, когда рыба на ярмарках и базарах продавалась дешево и рыба-то была сочная, вкусная.

В Ахтырском у. Харьковской губ. чумачество процветало преимущественно в Боромле и в Котельве. В Боромле, по наведенным мною справкам, в настоящее время живет довольно много стариков, занимавшихся некогда чумацким промыслом: Лозовой, Гудым, Новгородский, Трипольский, Сичкарь, Пятак, Скачко и др. Одни, как Федор Лозовой, перестали чумаковать в начале 50-х годов; другие, как Петр Сичкарь, дотянули до времени построения южнорусских железных дорог в 60-х годах. Одни чумаковали в течение нескольких десятков лет, причем ежегодно ходили в дорогу. Другие чумаковали незначительное число лет и чумаковали, когда случится, иногда пропускали год, редко – два года. Почти всегда чумаки шли в путь на волах, но были случаи в новейшее время, с обеднением крестьянства, что ходили на юг России и с одними конными подводами. Из Боромлянских крестьян в 30-х и 40-х годах наиболее богатыми по числу ходивших в степи волов были Лозовой и Гудым. Боромлянские чумаки покупали волов в Полтавской губ., причем платили за пару обыкновенно 220 руб. ассигнациями. Вozy изготовлялись на месте, за исключением колес, которые были покупаемы в имении Шереметева Пушкарне, приблизительно в 40 верстах от Боромли, по 8–10 руб. ассигнациями за две пары колес. В большую дорогу клали на воз около 50 пудов; соли клали до 60 и 65 пудов. Из съестных припасов чумаки брали с собою в дорогу в Крым или на Дон на оба конца по мерке пшеница, по 2 1/2 пуд. сухарей, по 1 1/2 пуд. печеного хлеба, по 20 ф. гречневой и пшеничной муки на галушки и по 10 ф. сала на одного человека. Лекарств не брали. Брали с собою в дорогу лишь синий камень для

лечения скота. В путь-дорогу отправлялось несколько хозяев по предварительному взаимному уговору. Общее число паровиц доходило иногда до 40. Рано утром чумаки собирались за цариной, молились и трогались затем в путь. С хозяевами шли наймиты, по одному человеку на четыре пары волов. В наймиты к чумакам шли парубки из семейств зажиточных, хороших. Срок найма начинался Светлым Христовым Воскресением и кончался зимним Николаем, и за все это время наймит получал от хозяина рублей 8 или 10 серебром. Чумацкая валка не выбирала ни атамана, ни кашевара. Слушались того, кто уже хаживал в дорогу и знал чумацкие тракты и чумацкие звычаи и обычаи. Пищу варили и волов в ночное время стерегли поочередно. Время выхода определялось тем, куда направлялась валка; в Москву выходили из Боромли на Фоминой неделе; на Дон выступали за неделю перед Вознесением. Боромльские чумаки хаживали в Москву, Нижний Новгород, Перекоп, Севастополь, Мариуполь, Бердянск, Таганрог и Ростов-на-Дону. Шли большею частью полями да степями, где попросторней и попривольней. Чумацкий тракт на Одессу шел через Екатеринослав и Вознесенск; в Крым – чрез Коломак, Карловку, Кочерижки, Карабиновку, Михайловку, Тимошовку, Сырогозы и Перекоп; на Дон – через Коломак, Берестянку, Корниевку, Гришино, Родивку и степью до Ростова. В Одессу возили разный товар, преимущественно «крейду, крупу, олию», а привозили в Украину орехи, деревянное масло и другие продукты южных стран, которые находили сбыт на украинских ярмарках. В Крым возили исключительно овес. Сичкарь весьма хвалит крымских татар за честность. С выселением татар в Турцию новые поселенцы русские иногда воровали у чумаков волов, преимущественно во время Крымской войны. В Кры-

му чумаки брали соль на Красном озере и сбывали ее исключительно в Боромле. Здесь спрос на соль оказывался выше предложения. В Донщину из Боромли везли разные деревянные изделия, по малорусскому выражению – «деревню», т. е. оси, колеса, вила и т. п. С Дону привозили исключительно рыбу, которую продавали в разных местах Харьковщины и Черниговщины. На юг боромлянские чумаки ходили гораздо охотнее, чем на север, по сравнительной близости расстояния и дешевизне проезда по малонаселенным степям. На севере – Москва, на северо-востоке – Нижний Новгород были крайними пунктами, куда заходил боромлянский чумака. В Москву возили преимущественно грушевые деревья для тамошних мануфактурных фабрик; в Нижний Новгород на Макарьевскую ярмарку возили сахар и грушину. В Одессу из Боромли шли шесть недель, в Одессе проживали неделю и обратно домой шли также шесть недель. В Крым шли четыре недели, от двух до десяти дней проживали в Крыму и затем четыре недели находились на обратном пути. Хождение на Дон занимало столько же времени, что и ходка в Крым. В течение лета и осени чумаки делали две ходки на юг, т. е. четыре конца. Дорожные расходы чумака были незначительны. Платили несколько копеек за проезд через мост. В некоторых местах мосты находились в руках евреев, которые обязывали чумаков покупать за право проезда по кварте водки на каждый десяток возов. За одновременный попас обыкновенно платили 2 коп. с пары волов, в некоторых местностях – более, например под Карловкой во владении графини Разумовской, впоследствии принадлежавшем великой княгине Елене Павловне, платили по 10 коп., под Одессой – по 25 коп. Были для чумаков благодатные местности, например обширные владения Иловайских на Донском

чумацком тракте, где чумаки шли очень долго и ничего не платили за пастьбу скота. За водопой платили лишь в редких случаях и платили самую малость. Дорогою в Крым или в Донщину боромлянский чумаки в 40-х годах издерживал всего один рубль на разные расходы: мостовое, пропас, пропой, деготь и т. п. По дороге в Одессу и в Москву расходы увеличивались. Чистая прибыль от чумацкого промысла была довольно значительна. Так, за вяленую рыбу на Дону платили за тысячу (на воз клали 5 тыс.) рублей 14 ассигнациями, за сырую (клали на воз 2¹/₂ тыс.) – 22 руб. ассигнациями; первую продавали в Малороссии по 30 или 40 руб., вторую – по 40–50 руб. (около 14 руб. серебром). За соль на месте ее добывания платили 94 коп. ассигнациями (28 серебром) за пуд, а продавали около 1 руб. серебром. Доставка грушины в Москву давала чумаку по меньшей мере 40 руб. заработка, а в случае обратной доставки московского купеческого товара, например в Ромны на ярмарку, заработок чумака превышал сотню рублей.

Валка оберегала личность и имущество чумака; чумаки были соединены узами товарищества. Однажды какой-то пан просил в Москве Сичкаря продать ему воз и пару волов, и Сичкарь согласился; но товарищи чумаки не позволили ему продать волов. В другой раз на ночлеге было украдено два вола у Перекрестова, имевшего в валке 12 паровиц при наймиках. Члены валки по возвращении в Боромлю сложились по два рубля с воза и уплатили Перекрестову деньги за пропавших волов.

Странствование по степям развивало в чумаках поэтическое творчество и содействовало возникновению фантастических рассказов. Люди впечатлительные, расположенные к вере в чудесное, чуяли в новороссийских пустынях присутствие высших таинственных существ. Старик-чумаки ныне охотно рассказывает современной

маловойской молодежи, какие чудные звуки слышались ему в новороссийских степях и какие странные образы являлись иногда перед его очами. Так, один добродушный старик совершенно серьезно, с примесью увлекательной таинственности, рассказывал нам, как однажды, когда он шел в Крым, в вечернее время из степного озера вынырнули два древних водяных деда и, не выдержав людского взгляда, снова погрузились в прохладную озерную глубь.

Боромляньские чумаки – люди зажиточные и рассудительные. Как люди бывалые, многое видевшие и многое испытавшие, они пользуются среди односельцев уважением. И действительно, чумаки «багато бачили, багато знають». Торговые занятия сталкивали их с людьми разных сословий, состояний и национальностей и приводили их в разные города. Чумачество познакомило их со старинными запорожскими шляхами, с бескрайними новороссийскими степями. Суровая, полная тревоги и труда жизнь чумака придала очертаниям его лица силу и мужественность, закалила его характер относительно настойчивости, внесла в его мирозерцание элементы независимости и практичности, не исключая природной малороссу мягкости и поэтичности. И в смысле нравственном, и в смысле общественном вымирающий украинский торговец-чумак, сколько можно судить по боромлянским могиканам чумачества, не имеет ничего общего с нарождающимся новым торговцем деруновского и разуваевского типа. Имя чумака сходит со сцены действительной жизни и переходит в историю и предание чистым, без укора, без темных пятен. Чумак не отделяется в духовно-нравственном отношении от своих односельцев, жил с ними одною жизнью, помогал им в нужде от своего честно и трудолюбиво накопленного

достатка, например выручал односельца и земляка из беды в тяжелую годину неурожайного года, в случае истребительного пожара, в случае несвоевременной уплаты податей.

И в Боромле, и повсеместно в Малороссии чумачество исчезло, по объяснению самих крестьян, вследствие увеличения акциза на соль и в особенности – вследствие проведения железных дорог. В Боромле в настоящее время преемниками чумаков являются «хурщики», т. е. извозчики, которые имеют дело исключительно с ближайшими к Боромле сахарными заводами и с отстоящей в пяти верстах от Боромли железнодорожной станцией, куда возят муку, каменный уголь и проч.

Деревенские вершины Из личных наблюдений

Крестьянство представляет более или менее однообразную массу, в одних местах – зажиточную, благодаря лучшей почве, лучшим урожаям, развитию кустарных промыслов, близости заводов, в других – нищенски бедную. Из этой массы выделяются в виде жирных пузырей разные «богатыри», «жупаныки», «дукачи» – люди большею частью энергичные и умные, дельцы, ловкачи. Над деревенской голью, над мужиками-середовиками, над жупаныками и дукачами стоит сельская интеллигенция – светильник, едва мерцающий в непроглядных потемках народной жизни. В некоторых селах выделяются еще очень влиятельные знахари, прекрасно знающие условия народной жизни, помогающие крестьянину в трудные моменты его жизни лечебными травами, массажем, успокоительными нашептываниями, добрым советом, иногда – люди опасные и зловерные.

Жупаныки и дукачи. Крестьянские богатыри, жупаныки, дукачи не составляют определенного класса населения. Они не успели еще сформироваться в целую сословную единицу, вполне обособиться от голи. Все это – мужики, несмотря на картузы, сюртуки, карманные часы, почти исключительно мужики, только пренебрегающие большею частью черной работой, которая возлагается на работников, на взрослых сыновей или зятьев.

В речи, пище, одежде сельских богатеев обнаруживается уже значительное разнообразие, много разных новшеств, заимствований, что и служит для них внешним отличием от мужиков-середняков и голи, которая посылно тянется за богатырями и старается во всем подражать им. Отношение к школе, к грамоте – субъективное, в зависимости от умственного и нравственного склада, но в общем – благоприятное. В малорусских больших селах обнаруживается общее стремление учить детей, и только отдаленность школы или крайняя нужда удерживают родителей от посылки детей в школу. Трогательно видеть, как крестьянки-матери стараются солгать в показании возраста детей, лишь бы всунуть их еще малолетними в школу. Голь в этом отношении нимало не уступает дукачам и настойчиво стучится в двери школы.

Кулаки, дукачи выглядывают часто большими богомолами. Они ходят в церковь во все праздничные и воскресные дни, принимают деятельное участие в церковных процессиях, вообще разыгрывают видную роль в области показного благочестия. Встречаются большие лицемеры, Иудушки, медоточивые в речах, с очами, долу опущенными, с ногами, тихо ступающими, по древнерусскому шаблону внешнего благочестия, и лютые грабители в жизни, жесткие и бессердечные в сношениях с сельской беднотой. Один из таких, лет

60-ти, очень представительной наружности, бойкий грамотей, составивший множество кляузных прошений в разные судебные учреждения, устроил свое благосостояние таким образом. В конце села продавалось около пяти десятин чистого сенокоса. Наш делец склонил своих уличан купить эту землю для общественного выгона. Земля хорошая, сподручная, продавалась недорого; уличане охотно согласились, собрали по 5, 6, 10 руб. со двора и послали инициатора как человека грамотного и толкового в ближайший город для заключения купчей. Он и совершил купчую... на свое имя и потом выплачивал односельчанам по полтиннику, рублю – кто был позубастее и настойчиво требовал. На новом месте ловкач поставил «подвирье», разбил огород, с трех сторон обсадил сенокос вербами – самым доходным деревом в малорусском крестьянском хозяйстве по низменным местам. Другой жупанык, из торгашей, благообразный старичок лет 70, настоящий Сахар Медович, скупивший по кускам много полевых земель и сенокосов, убил своего единственного сына, шествуя по пути наживы: парень что-то не так свесил, должно быть, не умел обвесить, передал свое, и добродетельный папенька сунул его под бок гирькой; юноша через несколько дней умер. Эти добродетельные жупаныки и дукачи – еще воспитанники «добротого старотого времени», наторевшие в грамоте до земской школы.

Что в особенности печально – это полное равнодушие богатых мужиков к прогрессу, какому бы то ни было: местному, краевому, общерусскому, общечеловеческому. Идея альтруизма совершенно чужда этим людям. Живут они исключительно интересами своего желудка, для себя, отчасти для своей семьи, по пословице «моя хата с краю – ничего другого не знаю», по теории “après nous le deluge”. Как коршуны, они рвут

без оглядки и без остатка, рвут с земли и с людьми с одинаковым спокойствием хищника. Недавно г. Иванов в статье «Современная деревня», напечатанной в одном из журналов и перепечатанной в «Харьковском сборнике» 1893 г., отметил такую поразительную и глубоко печальную черту: «Богатство (в селах) в настоящее время теряет свой филантропический атрибут. Зажиточные считали прежде своею нравственной обязанностью помогать бедным. Разные были виды помощи. Бедные, видя, что у богатых есть какое-нибудь дело, приходили, работали и уходили. За это им присылали двойное вознаграждение. При свячении пасок около церкви оставлялось принесенное. Миски и рушники (полотенца, на которых ставили пасхи) поступали в церковь, а пасхи и съестное раздавали бедным.

На другие праздники зажиточные пекли хлеб и раздавали его или разносили. В известные дни разносили по «призбам» зерно в мешках и незаметно уходили. В поле оставляли для прохожего хлеб недокошенным, чаще скошенным, но не сгромаженным, иногда уже сложенным в копны с вехами, чтобы отличить их от хозяйских. Этот хлеб назывался «пайками для бедных». И немало было лиц, которые на вопрос: «У тебе свий хлиб?» – отвечали: «Ни, пайковый». В настоящее время, – по словам г. Иванова, который в положении члена-секретаря Харьковского губернского статистического комитета располагает точными сведениями, – представители богатства стали глухи к народным нуждам. Гордые сознанием своей силы («есть рубль – есть и ум, а два рубля – и два ума»), они заменяют прежнюю филантропию вмешательством во все случаи нужды в целях личной наживы.

Сельские богатые презирают всякое дело, если в нем заинтересована голь, масса, «общество». Перед двором дукача при дождях образуется «багно», «грязю-

ка». У дукача есть лошади, и он легко мог бы засыпать лужу; есть деньги, и он легко мог бы уплатить грабарю 30 коп. за каких-нибудь десять сажень канавы-аршинки; но дукач и пальцем не шевельнет, считая свою лужу общественным достоянием. «Чортовы люде – не зага-тят», – говорит дукач. «Чортов богач – и не подсыпе», – говорят по его адресу мужики-односельчане, и все болтаются в грязи, с ругательствами и проклятиями, пока волостное начальство уже перед самой «возовыцей» (перевозкой копен с поля) не распорядится привезти из лесу «ломачья» (хворосту) и засыпать уличные лужи, ямы и рытвины.

Сельский богатырь определяется лишь по большому расходу на водку в праздничные дни, когда он нараспашку гуляет в своей лавке или дома со своими приятелями-жупаныками, или по какому-нибудь выдающемуся случаю его семейной жизни, например при женитьбе сына или – чаще – выдаче дочки замуж. Тут богач развертывается, справляет дорогое приданое, устраивает гомерический пир на весь мир. Свадьбу отгуляли, справили «перезву» с «троистой» музыкой, красными лентами и скабресными песнями пьяных баб про «червону калыну и честного батька дитыну», украсили хату молодоженов красным флагом (в знак целомудрия невесты), и вся жизнь богача входит в обычную монотонную колею торгашества и наживы.

Нет данных для учета, как много богачей в селах, как велик их имущественный ценз. Кроме земли, леса, пасеки – у богачей есть такие доходы, усчитать которые мудрено: разнообразные проценты за денежные ссуды деньгами и отработкой, скупка хлеба по случаю, разные торговые сделки и др. В маленьких и бедных селах или совсем нет богачей, или их мало – один, два, три; в больших торговых и промысловых селах их много – по

два, по три десятка и более; на целый уезд, тем более на целую губернию их наберется весьма значительное количество. И эта масса зажиточных людей лежит мертвой силой, в стороне от какого-либо умственного и нравственного движения в русском образованном обществе. А между тем эти люди, пропивающие в компании десятки рублей, смело могли бы затратить лишний рубль на покупку хорошей книги, могли бы выписывать газету и заинтересоваться событиями в мире, могли бы сплотиться в целую сеть просветительных и благотворительных обществ, хотя бы в форме церковных братств, устав которых открывает большой простор для деятельности, могли бы, наконец, войти в качестве иногородних членов в разные столичные и городские официально покровительствуемые общества, например общество призрения слепых и т. п. Трудно и представить себе, какую громадную нравственную и просветительную силу составили бы все эти деревенские богачи, кулаки, жупаныки, дукачи, пыжики – etc. etc., если бы в их огрубелое сердце проник луч евангельского учения о деятельной любви к ближним, если бы они уразумели и восчувствовали пользу личного и общественного прогресса, стали интересоваться внешними событиями, полюбили чтение, литературу. К сожалению, ничего подобного нет и даже не предвидится в глухой провинциальной жизни. Правда, в сельской жизни происходят какие-то дробные, мелкие культурные движения – столь неопределенные, что не разберешь: случайная ли это рябь на гнилом болоте, или зачатки какого-то живого и освежающего течения. От искаженного, занесенного из города романса еще так далеко до чтения Пушкина, Шевченко, Тургенева; от добровольной покраски церковного купола так далеко до учреждения церковных братств или участия в обще-

стве призрения слепых. В засухе мозга и сердца могут пройти еще многие и многие годы, если органы эти совсем не атрофируются от бездеятельности.

В заботах о просвещении народа нельзя обойти сельских богачей; напротив, прежде всего нужно иметь в виду их как людей сравнительно состоятельных. Голь стремится к просвещению; но нужда не пускает. Где там бедному мужику думать о покупке книги, когда он живет впроголодь, когда покупка сапог – для него целое событие!

Просвещение деревни в настоящее время тем более необходимо, что она изжила все свои духовные запасы и стоит на распутье разных дорог. Лет 50 и далее в старину малорусское село представляло не только рабочую и платежную, но и крупную интеллигентную силу. В основе последней лежала народная поэзия. Это был богатый художественный источник; из него пила вся народная масса, богачи и голь; из него черпали лучшие люди южнорусской интеллигенции: Г. Ф. Квитка, М. А. Максимович и многие другие. В настоящее время источник этот почти иссяк. Лучшее – исторические песни – совершенно забыты. Остались для домашнего обихода пословицы и сказки, интересные для людей науки, но ничего особенно интересного не представляющие для широкого круга образованного общества. Село стало только рабочей и платежной единицей, и народная душа живет одними культурными обрывками. Несомненно, что в деревенской глуши прозябают много сил и энергии. Только приобщение народа к живой жизни интеллигентного общества, к его культурным интересам, науке, искусству, литературе и существующим налицо формам общественных ассоциаций поможет одичалой и огрубелой народной массе открыть выход на широкое поприще национального и общечеловеческого развития, и прежде всего к

тому могут прийти сельские дукачи и жупаныки как люди, сравнительно с мужиками-середовиками, более состоятельные, лучше обеспеченные.

Сельская интеллигенция. В настоящее время о деревне нельзя говорить, не говоря об интеллигенции. Как ни мала, как ни слабосильна она существует, и на нее возлагаются большие обязанности и большие надежды. Сельская интеллигенция, младшая сестра городской и столичной, разделяет в усиленной форме все недостатки последних. В селах и в недалеко ушедших от них глухих уездных городах недостатки русской интеллигенции кристаллизуются, выступают отчетливо, выпукло. Теоретически сельскую интеллигенцию можно рассматривать как мост, по которому образование и гражданственность проникают в село; но это мост, как все наши сельские мосты, – непрочный, местами прогнивший, и с большой тяжестью на него рискованно пускаться. Сельскую интеллигенцию называют еще светильником, на горе стоящим, и тут нужно сделать ограничения; скорее это светильник, на горе поставленный и едва мерцающий.

Сельская интеллигенция распадается на служилую и неслужилую. Служилая – вся на виду; работает она по точным инструкциям в определенных рамках, которыми довольствуется, считает их даже широкими и жалуется на переутомление. Неслужилая – многочисленна и разнообразна; состоит прежде всего из семей служилых интеллигентов, жен их, взрослых сыновей и дочерей, разных неслужащих дворян, мелких землевладельцев, отставных чиновников-пенсионеров. Среди этой интеллигенции встречаются люди с крупным образовательным цензом. Здесь много интеллигентных девиц с гимназическим образованием. При всем том это бесцветная, безличная, апатичная масса, далеко не да-

ющая того, что она могла бы дать при своем значительном образовательном цензе и материальном достатке. В старину в захолустьях было менее интеллигентных людей, но эти люди, по-видимому, были более деятельны, более отзывчивы, чем нынешние, несмотря на густой мрак крепостнического быта. Интеллигенция, как все живое, может, размножаясь количественно, падать качественно, мельчать.

На эти печальные мысли наводит меня сравнение того, что я видел, слышал и читал о современной деревне и уездном городе, с тем, что говорит Никитенко на первых страницах своих превосходных «Записок» об интеллигенции захолустного города Острогжска в начале нынешнего века. Как живо относилась эта интеллигенция к интересам просвещения и гуманизма, как тепло и радушно отнеслась она к автору на первых порах его учения! Поучительные страницы!

В чем же состоят коренные недостатки современной сельской интеллигенции? Попробую их формулировать, как сумею, насколько мог наблюдать их в жизни.

Первый крупный недостаток состоит в *потере идеи общего блага* и происходящей оттого какой-то искусственной специализации: один исправляет требы, другой лечит, третий учит, четвертый следит за сбором податей, пятый заведывает почтовой корреспонденцией, и каждый думает, что с исполнением прямой служебной обязанности ему решительно нет никакого дела до всего прочего, что старая пословица, будто человеку ничто человеческое не чуждо, – сущие пустяки. При таком воззрении от человека остается один чиновник – мелкий сельский чиновник, вся суть деятельности которого состоит в правильном ведении порученного или как бы свыше предъявленного ему дела, и главное – в своевременной отчетности по требуемым пунктам.

Второй недостаток, вполне гармонирующий с первым, состоит *в крайней личной и семейной обособленности*. Люди погибают от деревенской скуки и в то же время никак не могут сойтись; мало того – ежедневно плетут препятствия. Источником этой обособленности является мелкое, до болезненности развитое самолюбие.

Своя квартира, своя семья – вот та берлога, в которой заседает сельский интеллигент, за исключением земского врача, который по роду своей службы не может долго засиживаться на одном месте. Щедринский пискарь всю жизнь дрожал от мании преследования. Сельский интеллигент всю жизнь дрожит от страха какого-то личного оскорбления, пересудов, сплетни, а между тем от деревенских пересудов он все-таки не уйдет. При деревенской страсти к судачеству, к мелкому и пошлomu осмеянию кто-нибудь осмеет за неровно пришитую пуговицу на сюртуке, за прыщ на носу – за что-нибудь да осмеют. Сплетня плодится в тине захолустного прозябания на почве праздности, лени и апатии; в ней выражаются отчасти литературные потребности, не находящие лучшего удовлетворения по невежеству и косности общества, отчасти – общественное мнение, причем при маленькой доле истины всегда слишком много лжи. Сплетня, как вредный паразит, запускает свои отвратительные щупальцы преимущественно в женскую честь, и оттого женщины так боятся ее и в то же время так охотно распространяют ее на чужой счет. В житейском калейдоскопе оттого получают комичные и печальные явления. Приезжает, например, учитель, семейный человек, в большое село, где есть несколько священников, несколько учителей и кое-какая другая интеллигенция. Простой здравый смысл и общественное чутье должны были ему подсказать, что нужно сделать визиты, по крайней мере, священникам и учителям и затем предоставить взаимные отношения их

естественному течению на почве простой вежливости. Но учитель почему-то медлил, а его супруга, интеллигентная женщина, без дальних расспросов сболтнула, что она ни с кем знаться не хочет. Услужливая сплетня разнесла это решение по всему селу, обыватели были обижены, и со всех сторон пошел ответ: «И мы знать вас не хотим; не нуждаемся, кланяться не будем». Ни село, ни пало – уже вечное отчуждение, бессмысленная обособленность, беспочвенная вражда. Люди и в глаза еще не увидели друг друга, не перекинулись словом – и уже разошлись, стали отворачиваться при случайных встречах. Проходят годы – и человек тупеет и глупеет в своем чванливом одиночестве, всего чуждается и остерегается, начинает всех презирать и одного себя обожать.

Как трудно подойти к этой надутой и подозрительной среде, как трудно пробудить в ней ум и чувство, можно видеть на следующем примере. Лет пять назад в одном богатом промысловом селении (Харьковской губ.) местный землевладелец задумал устроить церковное братство. Почва казалась благоприятной: в селе несколько священников, несколько учителей, много богатых купцов и зажиточных мужиков; в старину здесь, должно быть, было церковное братство, т. к. от него сохранился добрый остаток – крестьянский приют для нищих, так называемый «шпиталь». Составлен был проект устава; введены туда школа и богадельня; членский взнос ограничен одним рублем в год (далее шли церковная кружка и добровольные пожертвования). Нужно было собрать подписи. Обратились сначала к одному священнику – человеку бескорыстному и добродушному, пользующемуся в селе уважением, и к одному наиболее, так сказать, популярному местному учителю. Священник все одобрил, но отказался хлопотать по этому делу, чтобы другие священники не заподозрили его

в желании отвлечь от них прихожан; а учитель – тот даже обиделся и в письме к инициатору заявил, что он слишком занят, что он предоставляет жертвы тем, кто богаче его. Понятно, что на этом дело и остановилось.

Жизнь по берлогам, отсутствие интереса к окружающей обстановке, к внешнему миру сказываются во многих и многих мелочах, совокупность которых производит удручающее впечатление. Отметим, например, одно обстоятельство, замеченное в среднеучебных заведениях. Дети городских обывателей лучше подготовлены, живее, бойчее, восприимчивее, чем дети сельской интеллигенции, которые, по крайней мере на первое время, выглядывают буками, подозрительны, недоверчивы, иногда угрюмые и тупые.

Еще один характерный факт, подтвержденный, так сказать, фактическими, документальными данными. Харьковский губернский статистический комитет задумал сделать разностороннее описание Харьковской губ. С этой целью священникам и учителям были разосланы руководящие программы, составленные местными профессорами, программки краткие, простые и ясные по этнографии, археологии, фонетике, обычному праву. Вышние местные административные власти содействовали рассылке программ. Прошло два-три года, и в статистический комитет поступило много материала; но что же оказывается при этом? Огромное большинство записей поступило лишь из двух уездов, «благодаря просвещенному содействию гг. инспекторов народных училищ», как заявил член-секретарь Харьковского статистического комитета в предисловии к «Харьковскому сборнику» 1893 г.; именно, из Старобельского у. поступило 39 описаний, Купянского – 26, Изюмского – 18, и затем следует резкое падение: Валковского – 4, Богодуховского – 4, Волчанского – 3, Змиевского, Харьковского и Ахтырского –

по одному, а из Сумского у. – ни одного. Выходит, что на это живое дело сельская интеллигенция посмотрела как на отбывание служебной повинности, и где начальство ходило со спичками – там и горел этот «светильник», а где «просвещенного содействия» не было, там никто и не думал отзываться на приглашение. Печально!

Как вывести сельскую интеллигенцию из узкого себялюбия, обособленности и замкнутости на широкий путь общей коллективной деятельности, привести ее к живому сознанию идеи общего блага и деятельности в этом направлении? Вопрос открытый. Пусть на него отвечает всякий, кто может, кто знает, кто жил и других будил к жизни. Общими советами тут ничего не поделаешь. Желательно, чтобы сельская интеллигенция на первое время сплотилась хотя бы на элементарной потребности в развлечении, в устройении домашних спектаклей, литературных и музыкальных вечеров, с допущением даже карт по старой к ним привычке; после такого общего знакомства в гостиную за чайным столом, может быть, оказалось бы возможным сплочение на почве сначала благотворения, затем просвещения и, наконец, живого общения по литературным, научным и общественным вопросам с городской интеллигенцией, с привлечением в круговорот умственной жизни жупанников, дукачей и даже мужиков-середняков.

Два слова о самообразовании

О самообразовании теперь много пишут и много говорят, в особенности говорят много, но при этом в огромном большинстве случаев речь сводится на западные народные университеты и на русские попытки организации домашнего чтения. В другое время, более

для меня удобное, и в другом месте я подробно останавлиюсь на поднятых в последнее время вопросах о самообразовании. В настоящее же время по случайным и частным поводам ограничиваюсь лишь замечанием, что господствующая и усердно пропагандируемая точка зрения на самообразование слишком узка и одностороння. Можно подумать, только света в окно, что книги да лекции, лекции да книги. И помимо книг велик, прекрасен, разнообразен и поучителен Божий мир, велики запасы культуры и цивилизации; самообразование нужно черпать не в одних аудиториях и библиотеках, но и в созерцании природы, в созерцании произведений искусства, в разумной организации общественных развлечений, в живой общественной деятельности, в общих стремлениях индивидуального и общественного мелиоризма. Самообразование – не в одной науке, но и в искусстве, не в одном чтении, но и в целесообразной общественной деятельности, не в одних книгах, но и в жизни. Начитанность – дело важное, но главное значение самообразования – не в начитанности, а в возрастании умственной и одновременно волевой энергии, в очищении мирозерцания от традиционных предрассудков и суеверий, в подъеме творческой деятельности в направлении общего блага. Без всего этого мало толку и в начитанности, и в самообразовании. Кому польза от начитанных и образованных эгоистов, узких материалистов и пошлых резонеров, поглощающих хорошие книги без малейшего желания реализовать их хорошие начала в окружающей жизни, в семье, местном обществе, родном крае? На мой взгляд, во всех рассуждениях о самообразовании нужно проводить здоровую почвенную сельскохозяйственную точку зрения. Как сельское хозяйство стремится извлечь из почвы все, что она только может дать, причем прибегает ко все-

возможным удобрениям ее применительно к местным условиям, к природе каждого растения, так и самообразование, считаясь с различными индивидуальными особенностями, должно идти широким путем любовного изучения внешней природы и общества, заботиться о развитии всех сил тела и духа. При стройной системе самообразования университетское образование и согласованное с ним домашнее чтение, несомненно, получат еще более важное органическое значение, в зависимости от расчистки почвы, подготовленности, широты общих взглядов и глубины общих интересов.

К вопросу об организации в Харькове детских общественных игр

В газетах промелькнуло известие, что Харьковское гимнастическое общество с половины мая устраивает за небольшую плату в Университетском саду детские игры. Если известие это оправдается и детские игры будут налажены, как следует, людьми опытными и доброжелательными, тогда можно будет поздравить Харьков с новым культурным успехом и нужно стремиться к тому, чтобы закрепить его. В этом смысле более всего может сделать городское управление. Ему следовало бы войти с гимнастическим обществом в постоянное соглашение, отвести для детских игр в двух или трех местах площадки и ассигновать хотя бы небольшую сумму на вознаграждение руководителей игр при бесплатности со стороны детей. Может быть, потребовалось бы еще кое-какое косвенное содействие, например по устройству молочных вблизи площадок, в бесплатных помещениях, но с обязательством для продавцов отпускать доброкачественное молоко и по условленной минимальной цене.

Самый обиженный народ в Харькове – это дети. Нет у нас ни детских санаторий, ни детских колоний, ни образовательных экскурсий, никаких приспособленных развлечений. На Рождественских святках или на масляной неделе устроят какой-нибудь кукольный бал или дадут пустынькую немецкую оперу с визгом и кривляньем бабы-яги (Гензель и Гретель) – и делу конец. Остается затем лишь однообразная, стеснительная и нездоровая жизнь в спертom воздухе классных комнат, в летнее время – грязные дворы да задворки для всех тех, кто не может выбраться на дачу, да и для детей состоятельных родителей до перевоза их на дачу.

Положение подростков еще худшее, по свидетельству совершенно компетентных людей. Не далее как в прошлом году, на 2-м съезде русских деятелей по техническому и профессиональному образованию, уважаемый попечитель Кавказского учебного округа К. П. Яновский, между прочим, заявил, что физическое воспитание детей в средней школе обставлено неудовлетворительно, именно: ежедневные занятия слишком продолжительны; отсутствие питательной, иногда и всякой пищи в течение целой половины дня; спертый классный воздух, отравленный углекислотою; часто плохие и неопрятные школьные помещения; дурно устроенные скамьи; неправильное положение туловища во время занятий; антигигиенические наказания.

Любопытно, что почти одновременно попечитель Кавказского учебного округа сделал распоряжение, чтобы для учащихся устраивались в свободное от занятий время игры и развлечения на открытом воздухе. В циркуляре по этому поводу г. попечитель разъясняет подведомственным ему начальникам учебных заведений как мотивы, вызвавшие это распоряжение, так и способы приведения его в исполнение: «Почти половину учеб-

ного года, – говорится в этом циркуляре, – учащиеся вверенного мне учебного округа должны проводить вследствие суровых условий зимы в стенах или учебных заведений, или квартир своих родителей, нередко лишенные возможности при всем своем желании иметь какие-либо разумные и полезные развлечения и игры на открытом чистом воздухе. Между тем успехи нашего учебно-воспитательного дела находятся в самой тесной зависимости от тех санитарно-гигиенических условий, в которых дети проводят свое школьное и внешкольное время, наша святая обязанность прийти на помощь семье и детям и в этом отношении». Ввиду этого г. попечитель предложил «немедленно озаботиться, при участии педагогического совета и врача заведения, изысканием всех тех мер, которые сообразно местным условиям могут доставить учащимся в свободное от учебных занятий время разумные, здоровые и приятные развлечения на открытом воздухе»¹.

Параллельно с просвещенной заботливостью учебной администрации о здоровье детей действуют лучшие люди образованного общества, городские управления, общества покровительства детям и отдельные лица.

Недавно один небольшой город Юго-Западного края командировал на городской счет за границу гимназического учителя с поручением изучить на Западе организацию общественных детских игр и указать лучшие приемы для соответствующих местных мероприятий.

В г. Екатеринославе третий год существует «Общество попечения о детях». Оно поставило себе главной целью содействие всеми возможными путями физическому воспитанию детей. Желая прийти на помощь подрастающему поколению, лишенному как в школе, так и дома физического воздействия на организм, и видя, как прово-

¹ См.: Мировые отголоски. – 1897. – № 45.

дят дети время, в особенности летом, в тесных, грязных и вонючих дворах, оно устроило на одной из обширных площадей города детские игры на воздухе. Веденная статистика за четыре летних месяца дала в результате 17 тыс. посещений или в среднем на каждый день приходилось 175 посещений, но были дни, когда число детей на площадке превышало 500. Видя такой успех от первого своего начинания, общество на второй год своего существования устроило две детские площадки в разных концах города. Число посещений на второй год было 33 тыс. Площадки посещали учащиеся местных учебных заведений, а также масса бедных детей, не имеющих возможности повеселиться и поиграть дома, а подчас даже не знающих, где преклонить голову. Насколько было благотворно воспитательное воздействие игр, говорит корреспондент, можно видеть из того, что «адепты улицы» при первых посещениях площадки вносили свои нравы и непривлекательные привычки, но проходило две-три недели – и они были незнаваемы.

В Москве, по сообщению местной московской газеты, весной в мае было устроено несколько детских праздников, и вот как описывается пятый по счету праздник 4 мая 1897 г.: «Погода стояла прекрасная, благодаря чему детей было очень много. С 2 часов дня начал играть оркестр военной музыки. В 3 часа начались детские игры, в которых принимали участие дети обоего пола. Мальчики играли отдельно на площадке, приспособленной для игр. Возраст этих мальчиков был приблизительно от 5 до 14 лет. Рядом с мальчиками на ровном месте, усыпанном песком, играли девочки еще в меньшем возрасте, разделенные на три группы по возрасту. Каждой группой руководило отдельное лицо. Между играми выделялись: игра в мяч, которая состоит в том, что из всех детей составлялся круг, один же стоял

в середине и гнал ногою мяч к стоявшим в кругу; последние должны не пропускать его из круга, но отталкивать обратно в круг также ногою, кто же не успевал это сделать и мяч выкатывался из круга, тот должен выходить в круг вместо стоявшего там. Эта невинная и безопасная игра доставляла всем удовольствие. Далее шли игры “ночь и день” и “кто меня не боится”. Последняя больше практиковалась между мальчиками и состояла в том, что один становится на середине, а все остальные бегают из одной стороны в другую мимо него, а он должен ловить; если поймает кого-нибудь, то этот также с ним ловит других, и так продолжается, пока будут переловлены все. Не меньшим интересом для детей была игра “море волнуется”. Эта игра под звуки оркестра музыки доставляла особенное удовольствие для девочек, которые были собраны все вместе в один круг; около каждой был на земле сделан круг, потом распорядитель разрывает круг и ведет за руку самое меньшее дитя, за ним идут в порядке большого возраста, и так продолжается несколько времени, остальные затем бросают руки своих соседей и бегут в остальные начерченные круги; все это делается оживленно всеми детьми и благодаря живому и деятельному участию распорядителей, которые зорко следят за каждым движением тех и других детей и, где нужно, сейчас же принимают активное участие, проходит без всякой неприятности. Как заметно, многие из маленьких детей, пришедшие в первый раз, боялись сначала принять участие в играх, а потом сами шли играть охотно и забывали даже, что они среди чужих и что оставили няню или маму. После игр все наигравшиеся дети направились в павильон, где талантливый артист Императорского Малого театра Ф. П. Горев прочитал несколько басен Крылова»¹.

¹ Курьер. – 1897. – № 1080.

Все это симпатичное описание мы привели подробно и обстоятельно, усматривая в нем много примерного и поучительного, в частности для Харькова, при организации здесь детских общественных игр. Очевидно, центр тяжести – вовсе не в гимнастических приборах и упражнениях. Нет надобности затрачиваться на лестницы, трапеции, столбы, кольца и т. п. принадлежности шаблонной немецкой гимнастики. Вполне достаточно одной площадки, одних общих игр с движением, бегом, а если к этому присоединить, как в данном случае, доступное детям художественное литературное развлечение, то получится развлечение вполне удовлетворительное, простое и здоровое.

О мужицком франтовстве (По поводу одной газетной статьи)

На днях объявился новый публицист, который смело за полной подписью предрек нашему отечеству великие опасности от – *risum teneatis!*¹ – распространения в простом народе калош и зонтиков. В села, оказывается, стали проникать резиновые калоши. Мало того. Грациозный дамский зонтик появился в таких руках, которые летом знают с серпом. Наш публицист в отчаянии. Человек, должно быть, очень молодой или очень старый, во всяком случае, патриот пламенный и откровенный, наш публицист объехал несколько деревень, лично убедился в появлении в селах зонтиков и калош и, не теряя дорогого времени, решился предостеречь своих соотечественников от угрожающей им опасности. «Франтовство – общественный недуг» – таково общее положение нового публициста, а затем следуют такие рассуждения

¹ Сдержитесь от смеха! (лат.)

высокого стиля. «Успехи смущающего меня общественного недуга наблюдаются в последнее время, может быть, к величайшему нашему несчастью (!), в народе, куда зараза (!) не смела до сих пор проникнуть... Сельское население – землеробы (!) – довольствовались до сих пор такой одеждой, которая удовлетворяет требованиям прочности и дешевизны. Для этого вполне достаточно было (??) самодельных свит, сорочек и штанов из домашнего холста или сукна, стоивших очень мало и служивших много». Теперь деревня «охвачена манией франтовства»... «Даже зонтики встречаются теперь в деревне». Далее автор доказывает, что зонтики – не «пустяки», и в заключение своего спасительного патриотического подвига объясняет, что, во-первых, «подражание в народе дурному примеру (это зонтики – дурной пример!) высших слоев причиняет крестьянам прямой материальный ущерб», и, во-вторых, «в моральном отношении подобное франтовство (о ужасные зонтики!) чрезвычайно вредно, потому что оно может послужить исходным пунктом той дороги, которая ведет к гибели»... Однако любопытно было бы узнать, из какого «исходного пункта» и какой «дорогой» автор дошел до такой колоссальной чепухи. У автора, очевидно, две логики и две совести: одна – для самодельковых холстинных «землеробов», другая – для остального человечества. Зонтик, предохраняющий от зноя и дождя, усвоенный достаточными людьми всех сословий, считающийся простой житейской необходимостью, тот зонтик, который в ходу у каждого китайского и японского мужика, те калоши, без которых наш публицист не выходит в мало-мальски сырую погоду, – все это для русского крестьянина признается вредной и опасной роскошью, франтовством и даже «недугом», смущающим своеобразный патриотизм провинциального публициста. Курьезно и печально! Нужно

радоваться, что калоши и зонтики появились в селе: они указывают на подъем материального благосостояния, на рост и расширение внешней культуры, которая если не всегда совпадает, то часто предшествует умственной и нравственной культуре. Сначала – какая-нибудь городская ленточка или кусочек цветного мыла, затем – зонтик и калоши, а вместе с зонтиком – некоторая манерность и претенциозность, смешные с горделивой панской точки зрения, но не смешные с точки зрения людей, понимающих, что так начинается всякое массовое культурное движение. Так начинали и наши полукультурные предки при Петре Великом. Течение, правда, бывает иногда несколько мутное, но оно неизбежно с течением времени очищается. Неужели деревенским парням отказывать в калошах до тех пор, когда будут замощены деревенские улицы, а для ношения зонтиков деревенскими красавицами установить имущественный ценз? И что за роскошь – зонтик? Матери настоящих деревенских франтих носили на шее большие золотые дукаты – франтовство более дорогое, а то зонтик, грошовый зонтик – и печатные обличения с жалобами на расшатанность сельских нравов!

Нас могут остановить ссылками на довольно многочисленные в нашей литературе персонажи, в которых осмеивается и осуждается сельское франтовство. Особенно достается сельским франтам у Квитки. Но тут слишком много литературной раскраски и преувеличения. Квитка, Гоголь и многие другие предполагали возможным органическое развитие народной культуры в традиционных рамках. Предполагалось, что простой народ может и должен развиваться при сохранении прадедовских обычаев и прадедовского костюма. Милая идиллия! Как она теперь изорвана всем ходом современной культуры. С каждым днем ей наносятся все

новые и новые изъяны, наносятся стихийно, роковым образом, неизбежно и неотвратно. Стоит ли цепляться за несомненные и в большинстве печальные обрывки умирающей старины, охранять чоботы и запаски, осуждать сельские калоши, потому что они вязнут в грязи, или осуждать сельские зонтики, потому что их носят барышни, еще на днях щеголявшие в плахтах? Не лучше ли пойти навстречу новому движению и позаботиться, чтобы в село шла не фабричная заваль, а предметы доброкачественные, и чтобы удовлетворить новым запросам села не одними калошами, но и в более высоких сферах духовно-нравственных требований.

Высказывается сожаление, что село стало одеваться всецело в фабричные изделия и забросило все самоделковое, будто бы очень дешевое и удобное. Нужно думать, что наш мужик, подбирающий всякий гвоздь, выбирает для себя то, что находит достаточно дешевым и удобным. Ныне фабричные изделия стали дешевле, и если не прочнее, то гораздо красивее самодельных кустарных. В то время, когда полудикие текинцы и хивинцы начинают одеваться в русские фабрикаты, у нас находятся публицисты, желающие оставить русских крестьян на их горемычной самодельщине, и это во имя какой-то морали, понимаемой весьма смутно. С упадком овцеводства, с вздорожанием шерсти для крестьянских женщин выгоднее покупать фабричные изделия, чем изготавливать их собственными руками. К тому же труд теперь стал значительно выше цениться, чем ценился он и в самоделковое крепостное время.

Итак, не следует особенно смущаться сельским щегольством и метать в него обличительные громы. Щегольство до некоторой степени поднимает чувство личного достоинства и самоуважения, вносит свежую струю в однообразную сельскую жизнь и служит сти-

мулом для труда и соревнования. Пусть на первое время люди выдвигаются хотя бы по сапогам, хорошо вычищенным от собственноручного усердия; пусть франтят в калошах и с зонтиками; вскоре понадобятся новые более высокие мотивы для соревнования и честолюбия – мотивы умственного и нравственного превосходства, и эти мотивы уже выступают в возрастающем спросе на грамотность, школы и библиотеки. Французский король Генрих IV 300 лет назад высказал доброе пожелание, чтобы у каждого крестьянина по праздникам была мясная пища. В настоящее время можно высказать столь же достойное и высокое пожелание, чтобы все русские крестьяне располагали калошами и зонтиками как предметами обычной житейской необходимости.

Бабье лето

В Малороссии «бабыне лито» бывает 1–8 октября. О происхождении этого названия К. Сементовский, со слов крестьян Лубенского у. Полтавской губ., сообщает следующее предание: когда-то давно, очень давно в эти дни случился сильный холод, а плоды с деревьев не все были собраны и неминуемо должны были пропасть; вот бабы, собравшись, стали молить Бога, чтобы было тепло; вдруг по их прошению холод исчез, сделалось тепло, как летом, и плоды были собраны; тогда-то неделя после Покрова и прозвалась «бабиным летом»¹. В Харьковской губ. бабьим летом называют первые теплые солнечные дни после Покрова.

В Великороссии бабье лето начинается в одних местах 1 сентября, в других – 8 сентября и продолжается неделю. В Польше и Чехии под именем бабьего лета

¹ Маяк. Т. XI. – 1843. – С. 30.

разумеют продолжительную теплую погоду осенью¹. В Болгарии последние дни месяца марта называются «бабини дни». Они обыкновенно бывают холодными и ветряными. По народному поверью, эти дни взяты у апреля таким образом: одна старуха на исходе марта, когда наступила хорошая погода и потеплело, сказала своим козам: «Циц, козица, на планина, пжрдни марту на брадина» (т. е. ну-те, козочки, на горные пастбища, нап....е в бороду марта), и погнала коз в горы. Март обиделся таким пренебрежением к нему старой бабы: «Апрель, мой побратим, – сказал он, – займи мне денька три, чтобы сгубить эту старуху». Апрель согласился. Сейчас же начался такой холодный ветер со снегом, что старушка замерзла вместе со своими козами. Говорят, что до сих пор видны каменообразные фигуры старухи и коз на Шар-планине, между Албанией и Македонией². Терещенко упоминает о таком же предании у «карпатских славян (?)», без указания источника³.

Немцы издавна признают «старое бабье лето» (*alter Weiber-Sommer*). В некоторых местах Германии взамен его является *Frauentag*, *Frauenabend*, один день или только несколько часов в году женских; но в это время мужья обязаны подчиняться женам и беспрекословно исполнять их желания и приказания. В Брюсселе 19 января женщины считаются полновластными лицами и мужья должны им повиноваться в это время⁴.

Терещенко приводит два мнения о происхождении бабьего лета, опровергая их: первое, что бабье лето в

¹ Терещенко А. В. Указ. соч. Т. V. – С. 144.

² Миладиновы. Български народни песни собрани од братя Миладиновци Димитр и Константина и издадени од Константина. – Загреб, 1861. – С. 523.

³ Терещенко А. В. Указ. соч. Т. V. – С. 144.

⁴ Liebrecht F. Zur Volkskunde. – Heilbrom, 1879. – S. 879.

сентябре является остатком прежнего, отмененного Петром Великим летосчисления с 1 сентября, и второе, что в сентябре видно на небе созвездие Бабы, т. е. Плеяды. Собственное мнение Терещенко¹ состоит в том, что бабьим летом начало октября названо потому, что в это время бабам приходится много трудиться, как летом. Очевидно, и это мнение неудовлетворительно. Гораздо более заслуживает внимания мнение Либрехта, что бабье лето является остатком господства женщин, гинекократии, о чем подробнейшее исследование см. в соч. Бахофена “Mutterrecht”.

От «бабьего лета» и «бабиных дней» следует отличать встречающиеся в России и в Болгарии угощения в определенные дни повивальных бабок, которые также иногда называются «бабиными». В России такие дни бывают обыкновенно на 7-й или 40-й день после родин: при обрядовых размывках и одмывках, в Болгарии – на третий день Нового года.

Ворон в народной словесности

По замечанию Л. З. Колмачевского, единственным критерием для правильной оценки оригинальности и относительной древности животных сказок может служить только принцип естественности². К сожалению, эта верная мысль редко находила практическое применение в научных работах, посвященных народным поверьям и сказаниям о животных. Мифологические гипотезы в этой отрасли знания занимают еще слишком много места. До сих пор держится в науке мнение, что большинство народных поверий и сказаний о вороне

¹ Терещенко А. В. Указ. соч. Т. V. – С. 144.

² Колмачевский Л. З. Животный эпос. – С. 54.

относится к облачным мифам, – мнение, как мы думаем, совсем несостоятельное при ближайшем их рассмотрении в связи с природными особенностями соgaces и отчасти с историко-литературными о них данными. Не устраняя вполне мифологического толкования, мы думаем, что к нему подходят лишь немногие поверья и сказания о вороне и что большинство сказаний этого рода являются результатом непосредственного наблюдения над природой и основывается на зоологических свойствах птиц рода соgaces.

Известно, что увлечение мифологической теорией происхождения народных сказаний содействовало появлению подложных песен и усилению того ложного патриотизма, который ищет себе пищи в национальном самовосхвалении, повсюду усматривает славян и наделяет их всеми премудростями и добродетелями. Псевдопатриотическая спекуляция коснулась и народно-песенного материала о вороне. Мы разумеем здесь следующую песню:

В лесе в темном у Вислицы,
Среди бору на Кислицы
Есть заклятый сухой сук,
На том суку сидит крук:
Пане-круку, пане-круку,
Чорна бога старший внуку!
Слеты з древа, черный крук,
Дай у душу ему стук,
Ладно ладо, дивно диво,
Не живи, моспане, криво!¹

Барсов Е. В. пользуется этой песней в «Лексикологии “Слова о полку Игореве”». Див Слова, говорит г. Барсов, соответствует Круку на его заклятом (?) суке.

¹ Памятники народного творчества в Северо-Западном крае. – 1866. – С. 117–118.

Любопытно, продолжает г. Барсов, что этот Крук называется здесь «старшим внуком Чернобога»¹. Вряд ли, однако, можно сомневаться в поддельности всей песни², причем Крук так же мало заслуживает серьезного внимания, как Вишну и Сива «Словенской Веды» Верковича, как Посвистач в Думе-сказании о походе князя-язычника в «Записках о Южной Руси» Кулиша³. Существование Чернобога у русских славян подлежит еще большему сомнению. «Строго говоря, – замечает А. И. Кирпичников, – из всех богов русских непоколебимо может вынести критику только один Перун»⁴.

Вороны в собственном смысле (*coraces*) обитают на всем земном шаре. Близ экватора число их значительно увеличивается; они имеют многочисленных представителей в умеренных странах, и только в холодных число их ограничено. Большая часть ворон принадлежит к числу оседлых птиц, и только немногие виды отлетают, впрочем, не очень далеко.

Существуют много разновидностей этой птицы. Наибольшим распространением и известностью пользуются обыкновенный или благородный ворон (*corax corax*), черные и серые вороны (*corvus corone* et *C. cornix*), грачи (*frugilegus*) и галки (*monedula*). Различаются они главным образом по величине и лишь в незначительной степени – по крику, цвету перьев и характеру⁵.

¹ Барсов Е. В. Причитанья Северного края. Ч. III. – М., 1871. – С. 174.

² Кажется, первый сообщил ее Стецкий. См. его *Wolyn* (Lwów, 1864. – С. 247–248), где приводится эта песня (полнее) и другая о Чернобоге. – *Ред.*

³ Кулиш П. А. Указ. соч. – С. 172.

⁴ Кирпичников А. И. Что мы знаем достоверного о личных божествах славян // Журнал Министерства народного просвещения. Т. ССХLI. – С. 165.

⁵ Брем А. Э. Иллюстрированная жизнь животных. Т. III. – 1911–1915. – С. 361–380.

По соображениям Пикте, ворон был известен праарийцам¹; но различные виды вороньего рода, по-видимому, не были точно отличаемы, может быть, потому, что житейской надобности не было для такого различия.

Для обозначения птицы “corvus” в славянских языках существует несколько названий: «ворон», «ворона», «гавран», «крук». Слова «ворон» и «гавран» считают праславянскими, т. к. они встречаются во всех славянских наречиях. В литовском и леттском наречиях словам этим отвечают “vagna”, “vagns”. Слово «ворон» Пикте сближает с санскритскими “brān”, “vran”, “sonare”. Миклошич же производит его от “vr.”. Происхождение префикса «га» Микуцкий объясняет на основании аналогий с русского «кайма», «канура», «закоулок», чешского «гомольй» и т. п. Слово «крук» сближают с литовским “krauklys”, греческого “κράυός” и усматривают в нем звукоподражательный «крък», однородный с корнем слов: «каркать», латышским “crocitare”, лит. “kraukti”², немецким “Krähe”.

Значительное число поверий и сказаний о вороне основывается на его зоологических свойствах, крике, цвете перьев, выдающемся уме, хищности и воровстве.

Крик благородного ворона представляет сочетание звуков: «корк-корк, кольк-кольк, рабб-рабб». Звуки эти бывают различной высоты и смешиваются таким образом, что приобретают некоторое разнообразие³.

<...> По временам голос этих птиц принимает особенную гибкость и разнообразие. Грачи и галки легко перенимают некоторые тоны, галка может подражать другим звукам, например пению петуха, и может без

¹ Pictet A. Les origines indoeuropeennes ou les Aryas primitifs. – Т. I. – Paris, 1859–1863. – S. 473.

² Будилович А. С. Первобытные славяне. – 1878. – § 100.

³ Брем А. Э. Указ. соч. – Т. III. – С. 363.

особенного труда произносить слова, а ворон выучивается даже говорить, верно повторяет слова и употребляет их со смыслом; он лает по-собачьему, смеется, как человек, воркует, точно домашний голубь¹.

Своеобразный крик вороны привлек издавна к себе внимание народа. В музыке африканских негров обнаруживаются мотивы, заимствованные от вороньего крика. Римлянам крик ворон напоминал слово “cras” («завтра»), и потому возникло у них народно-этимологическое сказание о вороне как медлителе, проникшее впоследствии и в легенду о святом Афанасии². Иногда к крику ворон прилагается отдаленное в звуковом отношении толкование. Так, поляки говорят, что когда ворона садится летом в поле под полукопной, то говорит: «Пани, пани» <...>. В Малороссии записано другое любопытное толкование вороньего крика: «Ворона у литку, хоч и що добре за попаде на спожиток, то все кричит: “гайно, гайно!”, а у зимку, як живытьця уже ничим, то вже хоч и никчемне попаде, хоч кизяк мерзлый, усе кричить: “Ха-арч, ха-арч!”, або “калач, калач!”» <...> Крик ворона производит неприятное впечатление по сочетанию острых режущих звуков *кр*, что видно из пословиц, например: «Убрався мижь вороны, и крикай, як воны»³, из детских игр в ворона, о которых далее, в конце статьи. Глава XXV «Энхиридиона» Эпиктета трактует уже о гадании по крику ворона. В славянском переводе эта глава называется «О смущении в сновидении»⁴. Пиндар приписывает ворону 64 различных крика. Истолкование крика у греков и

¹ Там же. – С. 367.

² *Gubernatis A. de.* Die Thiere in der indogermanischen Mythologie. – Lpz., 1874. – S. 535.

³ *Номис М.* – § 5880.

⁴ *Барсов Е. В.* «Слово о полку Игореве» как художественный памятник Киевской дружинной Руси. Т. III. – М., 1889. – С. 174.

римлян зависело от того места, которое занимала птица по отношению к наблюдателю, а также от силы и повторения крика¹. Крик вороны считался благоприятным, если он раздавался слева, сзади, сверху, если криков парное число, и зловещим, если раздавался справа, спереди, снизу, один раз, три раза или пять раз. Ворона у древних противопоставлялась другим птицам, в применении к ним правила эти применялись обратно².

Воронье граянье (полет с криком) с древнейших времен в России считается недобрый знаком. Уже в «Слове о полку Игореве» недоброе значение имеет сон великого князя Святослава, что «на болони у Пленска бусови врани възгряяху». В Малороссии существует такое проклятие: «Щоб на тебе вороны крякали»³. Народное верование в зловещее граяние ворона так велико, что есть даже заговор от вороньего граянья⁴.

Любопытно, что у галицких русских обнаруживается, между прочим, классическая подробность определения значения крика ворона по месту нахождения птицы: несчастье ждет того, кто заметит, отправляясь в дорогу, что ворон кричит, обернувшись к нему клювом. Чтобы отстранить несчастье, говорят, обращаясь к ворону: «Тьфу! Пек тобі, та осина! На голов, на зуб та на короткий век закрач себе!»⁵

Иногда в Малороссии сплевывают при крике ворона, равно как и в других случаях, когда боятся изуроченья или сглазу, например при проклятиях. Подобное обыкновение встречается также в других странах. В

¹ Буше-Леклерк О. Из истории культуры. Истолкование чудесного (ведовство) в античном мире. – Киев, 1881. – С. 109, 114.

² Там же. – С. 330.

³ Номис М. – § 11120.

⁴ Барсов Е. В. «Слово о полку Игореве»... – Т. III. – С. 174.

⁵ Лепкий Б. С. // Зоря. – 1885. – № 11.

Сицилии, услышав проклятие, также плюют¹. Основной смысл обычая, вероятно, сказывается в желании выплюнуть демона.

Цвет воронов и ворон так же своеобразен, как их крик. Вороны отличаются черным оперением со стальным отливом. У *Corvus corax* только часть тела пепельно-серого цвета; голова, глотка, крылья и хвост черные. Оперение грача однообразно черное с синим и фиолетовым отливами. У галки спина, темя, крылья и хвост вполне черные; брюхо черновато-серое и только затылок и шея светло-серого цвета. Вообще, весь вороний род отличается чернотой. Эта характерная особенность его отразилась в поэзии и письменности народов. Уже в «Песне песней» (V, 11) подчеркнута чернота ворона: «волосы... черны, яко вран»; в Лаврентьевской летописи «вран черный»; в «Слове о полку Игореве»: «черный ворон – поганый половчине»; в малорусском заговоре «вид (от) крови» – «летив черный ворон из-за крутой горы»²; в народных песнях, великорусских и малорусских, обычный эпитет ворона – черный, например: «Налетала птица черный вран»³.

Народная любознательность останавливалась на вопросе, почему ворон так черен, и большею частью объясняла его черноту гневом на него Бога. По древнему греческому сказанию, вороны некогда были белы, черными сделал их Аполлон в минуту гнева за то, что ворон принес ему неприятную весть о неверности возлюбленной его – царевны Коронис⁴. Малороссы и поляки черный цвет ворона объясняют тем, что Бог таким цветом наказал ворона за то, что он не воротился в ковчег Ноя <...>.

¹ Margené // Wisla. – 1889. – S. 819.

² Чубинский П. П. Указ. соч. Т. I. – С. 68.

³ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. – 1867. – Т. 1. – С. 200.

⁴ *Gubernatis A. de.* Op. Cit. – S. 533.

В Великороссии сохранилось предание, что ворон создан был белым как снег и кротким как голубь; выпущенный из ковчега, он накинулся на падаль и не воротился к Ною с вестью об окончании потопа: с той поры он сделался черным и кровожадным. Хорутанская сказка сообщает это предание в таком виде: богатырь убил нечистого духа вместе с его любовницею и рассеченные на мелкие части тела их разметал по широкому полю. Прилетели ворон и ворона и стали пожирать трупы; ворон клевал одного нечистого, и за то он весь черный, а ворона и бела, и черна, т. к. она клевала и нечистого, и его любовницу. Сербы, рассказывая о каком-нибудь чрезвычайном или сомнительном событии, говорят: «Не случилось это с тех пор, как почернел ворон»¹.

Сообразительность согаес также издревле обратила внимание народа и людей науки на вороний род. Ворон – одна из самых умных птиц; притом ум его поразительным образом изощряется от частых сношений с человеком. Его можно выучить, точно собаку, бросаться на человека и животных. В Швейцарии он следует за охотниками, чтобы поживиться при случае убитой козой. Несколько раз наблюдали, что старые вороны в случае постоянных преследований бросают пищу своим детям сверху². Недавно в “Revue Scientifique” приведен был любопытный случай, когда вороны, запертые в клетке, кормили остатками своей пищи слетавшихся к ним свободных воронов. Уже в Рамаяне и в Панчатантре обнаруживается мнение народа, что ворон – самая умная и хитрая птица, как лиса – самое умное и хитрое животное. Аристотель называет ворону подругой лисы³. Плиний утверждает, что «из всех птиц, по-

¹ Афанасьев А. Н. Указ. соч. Т. I. – С. 527.

² Брем А. Э. Указ. соч. – Т. III. – С. 364–366.

³ Gubernatis A. de. Op. Cit. – S. 533.

видимому, одни только вороны понимают смысл своих предсказаний»¹. Любопытно, что к сравнению лисицы и вороны по сообразительности и хитрости прибегали также зоологи нового времени. «Роль, которую играет между млекопитающими лисица, – говорит граф Водзицкий, – выпала между птицами на долю ворона. Он обладает в высшей степени хитростью, выдержкою и осторожностью. Смотри по надобности, он охотится один или берет себе помощника, ворон знает всякого хищника и следит за тем, который может доставить ему поживу. Подобно лисице он часто закапывает остатки своего обеда, чтобы не голодать в случае крайней нужды. Нажравшись, он призывает своих товарищей на остатки обеда»².

Даже отдельные проявления сообразительности ворона отразились в народной словесности. Брем замечает, что ворон ловко вытаскивает рака-отшельника из раковины и что он в случае, когда не может разбить раковины, поднимается и бросает ее на твердый предмет. Вряд ли можно сомневаться, что на таком наблюдении основана малорусская народная сказка «Ворона и рак»: ворона летела по-над морем, схватила рака и понесла его в лес, чтобы, усевшись где-нибудь на ветке, закусь. Видит рак, что приходится пропадать, и говорит вороне: «Эге, вороно, вороно, зная я твоего батька и твою мать – славни люди булы!» – «Угу!» – ответила ворона, не раскрывая рта. – «И братив и сестер твоих зная: що за добри люде!» – «Угу!» – «Та вже хоч вони и гарны люде, а тоби не ривня. Мини здаеця, що й на свити нема розумнийшого над тебе». – «Эге!» – крикнула ворона во весь рот и упустила рака в море³. Колмачевский

¹ Буше-Леклерк О. Указ. соч. – С. 110.

² Брем А. Э. Указ. соч. – Т. III. – С. 364.

³ Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. В 3 т. Т. I. – 1873. – § 37.

источник этой сказки указывает в рассказе Панчатантры «Журавль и рак», видоизмененном под влиянием басни Эзопа о вороне и лисице¹. Малорусская сказка, как и предполагаемый ее индийский оригинал, в высшей степени просты, кратки, верно отражают определенный зоологический факт и, можно думать, возникли самостоятельно на Руси и в Индии под влиянием непосредственного знакомства народа с природою, в частности наблюдения над *coraces*.

Наряду с различными сказаниями о сообразительности ворона существуют поговорки о *глупости* вороны, противоречащие зоологическим данным о выдающемся уме всех вообще *coraces*. Поговорки и сказки о глупости вороны основаны на литературных памятниках, именно на древних и новых баснях, в которых характер птиц и животных иногда представлен в неверном виде с целью литературного воздействия на читателя. Подобные рассказы встречаются как на Западе, так и на отдаленном Востоке. В одной монгольской сказке лисица дает вороне четки ламы с таким предательским советом: «Лети на вершину дерева, надень четки на шею и читай: “мани”; ты будешь сыта». Ворона последовала этому совету, повесилась и удавилась². В другой монгольской сказке благодетельное божество Бурхын-Бакши дает вороне напиток вечной жизни, чтобы она вылила его на голову человека. Ворона прилетела на землю, села на ель и ждала, когда пройдет внизу человек. Случилось, что в то же время на ели сидел филин; он крикнул, ворона испугалась и пролила напиток, поэтому ель вечно зеленая, хвоя никогда не опадает с нее³. К таким же басням

¹ Колмачевский Л. З. Указ. соч. – С. 168.

² Потанин Г. Н. Очерки северо-западной Монголии. В 4 т. Т. 4. – 1883. – С. 552.

³ Там же. – С. 210.

принадлежат в Панчатантре басня о фламинго и вороне¹, басня Эзопа о Лисице и Вороне, приведенная выше малорусская сказка о Вороне и Раке, басня Крылова, основанная на том же мотиве: лисица льстит вороне, расхваливая ее красоту; ворона поддается лести, крикает и выпускает при этом из клюва сыр. Басня Крылова «Ворона и Лисица» содействовала распространению и укреплению в обществе мнения о глупости вороны, так что к человеку с ограниченными умственными способностями, чаще еще к человеку рассеянному, стали прилагать название «ворона» как бранное.

Наклонность к воровству составляет характерное свойство всего вороньего рода. Вороны и сороки в особенности охотно крадут блестящие предметы из золота, серебра и драгоценных камней. Если верить различным сказаниям и преданиям о воровстве сорок и ворон, то много бедных людей потеряли свободу и жизнь вследствие ложного подозрения и несправедливого суда².

Народ обратил внимание и на эту особенность вороньего характера. Поляки говорят “крадна́ як kruki”³. В Галиции существует поверье, что ворон, собрав много золота и серебра, золотит себе голову и хвост⁴. Ввиду всего вышеизложенного мы не можем признать достоверным следующее мнение Афанасьева о мифологическом значении вороньего воровства в сказках: «В гнезде ворона незримо (?) хранятся золото, серебро и самоцветные камни; он достает и приносит живую и мертвую воду и золотые яблоки, т. е., переводя метафизические выражения на общедоступный язык, ворон как громоносная птица гнездится в темных тучах, за-

¹ Benfey. – S. 312–315.

² Брем А. Э. Указ. соч. – Т. III. – С. 379, 392.

³ Zbiór Wiadom. de antrop. T. V. – Krajow, 1889. – S. 142.

⁴ Ibid. – S. 141.

крывающих блестящие светила, и проливает из них потоки всеоживляющего дождя»¹.

Может быть, чешское народное поверие, что вороны похищают детей, за исключением некоторых мифологических частных случаев, связывающих ворону со смертью, в основной и существенной своей части представляют простое расширение действительного вороньего свойства воровать предметы, расширение, особенно понятное в устах детей, которые обыкновенно слышат от своих родителей относительно своего происхождения, что их принесла птица. <...>

Характерным зоологическим фактом представляется, что воронов ненавидят и преследуют все их родственники – ворóны, сороки, грачи, галки. В то время как черные вороны живут дружно с обыкновенными воронами, галки постоянно смешиваются с грачами, при появлении ворона они бросаются на него, поднимают большой шум и заставляют его удалиться². Но эта подробность, по-видимому, не обратила на себя внимания народа, и в памятниках народной словесности и литературы нет прямых на нее указаний. Та же черта, что ворóны, грачи и галки живут дружно, нашла место в пословице, что ворон ворону глаз не выклюет.

Гораздо более привлекла внимание народа *вражда ворона к сове и к соколу*. Когда филин или сова вылетают днем, то вороны с криком и яростью нападают на них. Вражда ворона и совы составляет содержание многих рассказов в Панчатантре. Здесь вороны нападают на сов и уничтожают их гнезда. Есть рассказ, что сова бросилась ночью на спящих ворон и умертвила их. Через Панчатантру мотив о вражде ворона и совы получил большое ли-

¹ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. – С. 497.

² Брем А. Э. Указ. соч. Т. III. – С. 362.

тературное распространение: вошел в многочисленные переводы и переделки Панчатантры, арабскую переделку, переводы греческий, немецкий, испанский <...>

Из древней повествовательной литературы мотив о вражде ворона с совой проник в апокрифическую и религиозно-повествовательную литературу с заменой ворона соколом. Мотив этот в христианской литературе получил мистическое и символическое значение, согласно с общим стремлением древнего христианского искусства и литературы к символике и мистицизму. В «Беседе трех святителей» под соколом разумеется уже Иисус Христос, а под злой совой – дьявол. Далее в той же «Беседе» и затем в построенных на этом апокрифе стихах о Голубиной книге под символическим образом сокола является Правда, а в виде совы – Кривда¹.

Мотив о вражде ворона и сокола встречается в великорусских пословицах (у *Сахарова* и *Даля*), малорусских и сербских народных песнях и поговорках, по всей вероятности, как результат непосредственного знакомства народа с природой. В малорусской поговорке «пишего сокола и вороны бьют»²<...>

Ворон составляет обыкновенное явление на всякой падали. Утверждают, будто он чует падаль на расстоянии нескольких миль. На человеческие трупы ворон садится так же охотно, как на трупы других млекопитающих. По свидетельству зоологов, ворон выклевывает глаза человеческим трупам³. В монгольских сказках ворон поставляется в ближайшую связь с трупами людей и животных, причем подчеркнуто обстоятельство, что он любит выклевывать в трупах глаза. <...> Брем замечает

¹ *Мочульский В. Н.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. – 1889. – С. 201, 202.

² *Номис М.* – § 4080.

³ *Брем А. Э.* Указ. соч. Т. III. – С. 365.

мимоходом, что в Библии ворон часто поставляется в связь с падалью, – замечание ошибочное. Пересмотрев все места книг Ветхого и Нового завета, где говорится о вороне (Быт. 8:6; 3 Цар. 17:4, 6; Иов. 38:41; Пс. 146:9; Песн. 5:11; Ис. 34:11; Соф. 2:14; Лев. 11:15; Лук. 12:24), по указаниям Concordantia Bibliorum к латинской Вульгате, я не нашел в отзывах священных книг о вороне указаний на его любовь к падали. Вообще ворон упоминается в Библии случайно, мимоходом. В Песни Песней ворон берется для сравнения относительно черноты волос; у пророков Исаии и Софонии он служит признаком запустения страны. В истории народных сказаний о вороне оставил след лишь ворон Книги Бытия, по известности и всеобщей распространенности библейских и апокрифических сказаний о Ное и о потопе.

Народ и без литературных указаний заметил, что орлы, вороны и волки любят питаться трупами, и это верное наблюдение нашло самый широкий доступ в народную словесность. В германской мифологии орлы, вороны и волки считались спутниками Одина и Валькирий. По свидетельству скандинавской саги XI в., как скоро раздавался на земле военный клич, Один посылал своих бранных дев, и они, сопровождаемые орлами и воронами, спешили на место битвы на своих облачных конях¹.

В великорусских и малорусских народных песнях вороны падки на падаль. В былине «черные враны тело тринкают»²; в похоронной заплачке «обжорные да чорны вороны разносили ихни косточки по темным то лесам дремучиим»³. В малорусских песнях этот мотив

¹ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. – С. 365.

² Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. III. – С. 200.

³ Барсов Е. В. Причитанья Северного края. Ч. I. – М., 1871. – С. 268.

часто выражается в такой смягченной форме: ворон говорит девушке: «Твий милый при могыли з Вогом спочивае; ему мий брат чорнесенький головку сикае»¹. В сербских песнях вороны приносят весть о кровавой битве <...> Своим карканьем они вызывают женщину и рассказывают ей о печальной судьбе ее мужа или сына. В малорусских песнях такую обязанность чаще исполняет орел – мотив весьма распространенный, проникший в искусственную малорусскую литературу (стихотворение Я. Н. Щеголева «Орел»). Любопытно, что сходный мотив повторяется в шведской народной поэзии, в одной песне: «Ворон пролетел над крышей дома, он держал в когтях кусок человеческого мяса, три капли крови упали вниз» и пр.²

Наклонностью ворон к падали, тем обстоятельством, что ворон видит на всяком трупе, может быть, обусловлено поверье, что ворон предвещает смерть и стоит в ближайшей связи с душами умерших. Поверье это встречается у разных народов, было в древности, бытует и ныне; оно проникло в народные сказания и игры, приняв во многих случаях мифическое значение.

У индусов ворон считался воплощением душ и входил в культ мертвых. Пища ворона была пищей умерших. В Рамаяне Рама приказывает Сите остаток пищи выбрасывать воронам. Подобное обыкновение бытует в Индии и в настоящее время: часть обеда оставляют для ворон. Основной смысл обряда – поминки мертвых, жертвоприношение душам их. В последней книге Рамаяны, где говорится о бегстве богов от демонов, Индра скрывается в виде павлина, а Яма, бог мертвых, – в виде ворона. Подобное обращение – только в белого ворона – в греческой мифологии испытывает Аполлон во время битвы с вели-

¹ Чубинский П. П. Указ. соч. Т.V. – С. 243.

² *Gubernatis A. de.* Op. Cit. – S. 535.

канами¹. В одной кельтской песне, как полагают, XIII в. с отгадыванием загадок в числе 32 (отгадывает царевна), между прочим, находится загадка: «Что чернее ворона?» и ответ на нее – «Смерть»².

Обычное в древности представление души в виде птицы³, выразившееся в древнехристианском искусстве и литературе, <...> сохранилось в народе до настоящего времени, причем в виде воронов представляются души злых людей. В Германии говорят, что колдуны обращаются в воронов, а ведьмы – в ворон⁴.

В русских похоронных причитаниях смерть черным вороном слетает в окошко⁵. Оттого, по народным поверьям, крик ворона над домом предвещает смерть человека, быка или коровы <...>. Связь вороны со смертью подтверждается немецким обычаем ходить в начале лета по домам с мертвою вороною – образом, как полагает Гримм, побежденной или умершей зимы⁶.

В связи с представлением смерти в виде ворона стоит игра в ворона, отличающаяся среди других детских игр сложностью и разнообразием. Она встречается в России, Чехии, в Сербии. В Малороссии игра в ворона принадлежит к любимым играм сельской молодежи; в ней участвуют парни и девушки, или одни девушки. <...>

Все описания игры в ворона весьма сходны. Общее содержание игры состоит в следующем. В игре уча-

¹ Ibid. – S. 533.

² Wisla. T. II. – 1889. – S. 257.

³ Подробнее см.: [Котляревский А.] О погребальных обычаях языческих славян // Исследование А. Котляревского. – М., 1868.

⁴ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. – С. 535, из Я. Гримма.

⁵ Барсов Е. В. Причитанья Северного края. Ч. I. – С. 3.

⁶ Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. Кн. 1–3. – 1865. – С. 102.

ствуют ворон, матка, дивчина (красная девка) и дети. Матка, дивчина и дети становятся в ряд, друг за другом, и идут к ворону, который, сидя, роет палочкой землю. Между маткой и вороном разговор на тему: что он роет? (ямку, печку), для чего? (окроп варить), с какой целью? (заливать им очи детей), за что? (за то, что они поели пищу ворона). Дети говорят, что они невинны. Мать оборачивается, чтобы сосчитать их, а ворон в это время ловит детей и т. д., в переговорах он перелавливает всех детей, потом ловит и дивчину, которые затем нападают на ворона, валят его на землю, турчат ему в уши, иногда нападают на матку и также турчат ей в уши.

Нужно заметить, что в некоторых местах Харьковской губ. игра в ворона называется игрой в коршуна, в Чехии – в ястреба. Но под этим или сходным названием («шуляк») в Малороссии известна особая игра – прогоняют коршуна от кур <...>

А. А. Потебня в сочинении «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» обратил внимание на игру в ворона и предложил объяснение, как я думаю, вполне верное. Общим мотивом во всех вариантах игры в ворона является намерение ворона залить детям очи. Это заливание очей, по мнению г. Потебни, указывает, что ворон иносказательно выражает смерть: ослепленные дети делаются достоянием смерти. Г-н Потебня указывает на следующий мотив (замечу – очень редкий): кого матка успеет рассмешить из детей, пойманных вороном, тот принадлежит ей, а которое не смеется – то ворону. Отсутствие смеха, по замечанию г. Потебни, есть признак пребывания в царстве смерти – на основании сходства смеха со светом и жизнью. В подтверждение этого мнения приведено указание, что, по германским поверьям, души, пребывающие у Гольды, не могут смеяться. Добавим к этим

соображениям г. Поттебни, что самое копание ямки, может быть, служит символическим выражением похорон. Копание ямки составляет основу игры и встречается во всех ее вариантах.

Основное значение игры в ворона открывается еще из следующей италийской игры этого рода: в Северной Италии дети поют следующую песенку, подражая в конце криком ворону: <...> «Ворон! Принеси сито; моя мать умерла – ке!» Сито играет здесь, вероятно, ту же роль, что весы в италийских (и русских) народных поверьях: безгрешная душа проходит сквозь сито¹.

Олицетворение смерти в виде птиц вообще, в особенности ворона, нашло место и в письменности – как древней классической, так и новой христианской, в сочинениях Горация <...>, Ефрема Сирина. В «Гиалеях» и «Азбуковниках» птица Харадр понимает, кто из больных останется жив и кто умрет. «Аще будет ему (т. е. больному) умерети, отвратит от него очи своя Харадр; аще быти ему живу, ино веселяся возлетит на аер (воздух) противу солнца». Это сказание встречается в «Физиологах» и бестиариях².

По-видимому, на действительном факте основываются народные поверья, что вороны криком своим предвещают ветер или бурю. В одних местах думают, что будет буря, если вороны летают быстро и высоко³; в других – если вороны летают низко⁴; в-третьих – если летают над водой⁵; на дождливую погоду вороны садятся на деревья между ветками; на холодную и на мороз садятся

¹ *Gubernatis A. de. Op. Cit.* – S. 534.

² *Жданов И. Н. К литературной истории русской былевой поэзии.* – 1881. – С. 217.

³ *Zbiòr Wiadom. de antrop.* Т. V. – S. 179.

⁴ *Ibid.* – S. 180.

⁵ *Чубинский П. П. Указ. соч.* Т. I. – С. 64.

на верхушке деревьев¹. Вообще, по народным поверьям, если птицы кружатся в воздухе с криком, то зимой это знак метели, а летом – дождя². Крестьяне Пудожского у. Олонецкой губ. (водлозеры), когда при ловле рыбы нуждаются в достаточной силе ветра, чтобы парус лодки был надут, обращаются к воронам с таким заклинанием:

Сивушки-бурушки,
 Вещие вороняюшки,
 Пособите, дружки, помогите.
 Как моего дедушку слухали,
 Как моего батюшку слухали,
 Послужите и мне верою-правдою,
 Силою крепкою³.

В сказках обнаруживается даже отождествление ворона с ветром, например в русской сказке «Солнце, Месяц и Ворон Воронович»⁴.

Поверья, что птицы криком предвещают или даже поднимают бурю, встречается в разных странах. <...>

Суеверные сказания о вороне распространялись не только устно, но и письменно. Они входили в сборники суеверных примет, так называемые «Волховники», «еже есть се: храм трещит, ухозвон, вороноград, куроклик, окомиг» и пр. Некоторые статьи «Волховника» переписывались отдельно и вошли в индексы запрещенных книг под своими частными названиями; таковы «Вороноград» (приметы и гадания по крику во-

¹ Zbiór Wiadom. de antrop. T. V. – S. 180.

² Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. – С. 510.

³ Харузин Н. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России (Обычное право, обряды, верования и пр.). Вып. 1. – М., 1889. – Т. I. – С. 360. См. также: Он же. На севере.

⁴ Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. Т. I. § 49.

ронов), «Курогляшенник» (по крику петухов), «Птичник» или «Птичьи чарове» (по крику и полету птиц вообще) и «Трепетник» (о дрожании различных частей человеческого тела)¹.

Кроме «Волховников» сказания о вороне письменным путем могли проникать через «Физиологов». В древнейших «Физиологах» ворон являлся символом верности. В армянском переводе, сделанном, как полагают, в IV или V в. по греческой рукописи, говорится, между прочим, что «есть род ворона, который похож на голубя; по смерти своей подруги он не прикасается к другой». Позднейшие греческие тексты приписали это свойство горлице, которая в средневековых переделках «Физиолога» совершенно вытеснила ворона².

Более важным представляется еще то обстоятельство, что ворон по своему неприятному крику, черноте и хищности издревле уподоблен был черту и вошел в жития святых, занял место в житейных сборниках Викентия Бове, Якова де Ворагине, Цезария Гейстербахского, проник в Патерики. Затем ворон вошел в «Беседу трех святителей» – чрезвычайно распространенный в старину памятник, оказавший глубокое влияние на народную словесность.

В «Беседе трех святителей», изданной Вяземским³, находится следующее место: «Вопрос: Стоит древо без ветвия и без корения, на нем сидит вран; прииде к нему без ног, взя его без рук, зареза без ножа, съяде без рта и не бе ему в сытость. Ответ: древо – земля, врань – роса, взыде солнце и посуши землю и не бе ему в сы-

¹ Он же. Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. – С. 607.

² Мочульский В. Н. Происхождение «Физиолога» и его начальные судьбы в литературах Востока и Запада. – Варшава, 1889. – С. 59.

³ Вяземский П. П. Памятники древней письменности и искусства. Вып. I. – 1880.

тость». В списке «Беседы» В. И. Григоровича – то же самое значение несколько изменено, именно: «вран без очей и без крыльев». Г-н Мочульский в сочинении о Голубиной книге ошибочно объясняет ворона «Беседы»: «Сидящий на древе ворон получает светлое значение и есть самое солнце»¹. Нужно сказать наоборот, что ворон здесь имеет темное значение и есть противник, враг солнца. Смысл загадки в «Беседе» получил не совсем правильное разъяснение; дерево – действительно земля; но вран не роса – а ночь, и потому солнце зарезало его.

Замечательно, что ворон без крыл вошел в русские народные заговоры. Так, в заговоре на остановление крови: «Летит ворон без крыл, без ног, садится на рабу (имя рек), на главу и на плечо. Ворон сидит посиживает, рану потачивает; ты, ворон, не клюй» и пр. Афанасьев замечает, что «ворон употреблено здесь как метафора молнии, летящей без крыл, без ног и точащей дождевую влагу из тучи»²; но, принимая во внимание сходство этого ворона с вороном «Беседы», и в этом частном случае можно усомниться в основательности мифологического толкования. Не исключая возможности приложения его к многим другим поверьям и сказаниям о вороне, я в данном случае готов признать влияние «Беседы» – памятника, как я сказал, чрезвычайно распространенного в старину и оставившего в народной словесности глубокие следы <...>

Нерасположение галицких русских к ворону основывается, между прочим, на следующем апокрифическом мотиве: ворона хотела пить кровь, которая капала из ран

¹ Мочульский В. Н. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. – С. 224.

² Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. – С. 488.

распятого Спасителя, за что Бог проклял ее, и часть ее клюва по краям навеки получила кровавый цвет¹.

Можно думать, что в некоторых песнях о вороне произошло смешение и перенесение мотивов, причем к ворону отнесено то, что к нему прежде не относилось и не идет к его природе,

В великорусских былинах «охотничек» Суровец выехал на охоту и долгое время ездил, не находя добычи, пока не наехал на дуб, на котором сидел ворон. Он собирается стрелять в него, а ворон вещает: пусть не стреляет; эта добыча не по нем, а есть лучшая: там в чистом поле, в зеленых лугах переправляется через реку с своею ратью татарский царь Курган... Академик А. Н. Веселовский в минусинском изводе былины об охотничке Суровце обратил внимание на фантастическое описание ворона (и дерева) и при этом случае вспоминает о разукрашенном вороне в немецкой поэме об Освальде, сходные черты соловья в немецких народных песнях и фантастического сокола болгарской народной песни, с посеребренными ногами, с позолоченными крыльями, с мелким бисером на шее, с белым цветком на голове <...>

Характерной особенностью древнего мирозерцания было распределение всех предметов видимого мира на дуалистическом начале приурочения к богу добра или богу зла.

Не избег такого приурочения и ворон. В одних странах он получил священное значение, в других – демонское. У народов христианского вероисповедания возобладало последнее значение ворона.

Уважение к ворону как птице вещей и священной встречается во многих странах. На Сандвичевых островах ворон считается священной птицей². Арабы

¹ Лепкий Б. С. // Зоря. – 1885. – № 11.

² Леббок Дж. Начало цивилизации. – СПб., 1876. – С. 199.

почитают ворона как божественную птицу и считают его бессмертным. <...>

Совсем иначе смотрят на ворона в России, Австрии, Германии. В Галиции и в Малороссии крестьяне думают, что черт летает по дворам в виде ворона, поджигает крыши, наносит людям вред¹. В Великороссии говорят, что во время кончины колдуна или ведьмы демоны слетаются в виде ворон, садятся на крышу дома, проникают в трубу и со страшным карканьем, шумно взмахивая крыльями, уносят душу на тот свет². <...>

В Германии исстари существует представление демона в виде ворона. Немецкий летописец Дамберт (ск. ок. 1100 г.) сообщает, что один богомолец видел во сне страшного ворона, который, каркая, летал вокруг Кельна; его гнал блестящий рыцарь. По объяснению пилигрима, ворон – дьявол, а рыцарь – святой Георгий³. По современным немецким народным поверьям, если ворон кричит над домом, где лежит покойник, то значит, душа его пойдет в ад⁴. <...>

Разыскания в области анекдотической литературы. Анекдоты о глупцах

Анекдоты о недомыслии лишь недавно стали привлекать к себе внимание фольклористов и этнографов в такой степени, что в научной литературе стали появляться специально посвященные им монографии.

¹ Лепкий Б. С. // Зоря. – 1885. – № 11.

² Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. – С. 482.

³ *Gubernatis A. de.* Op. Cit. – S. 534.

⁴ Ibid.

Насколько мне известно, в западной научной литературе есть лишь одно крупное исследование известного английского фольклориста *Клоустона* “The book of poodle”. Читатель встретит у нас много извлечений из этого исследования. У *Клоустона* подробно разобраны мотивы о глупых народах, преимущественно о готемитах и о плачущих глупцах. Но у *Клоустона* многие мотивы о недомыслии пройдены полным молчанием, например все мотивы о глупых мужьях, и затем славянский материал очень скудный.

В славянских научных литературах лишь весьма немногие отдельные мотивы были предметом научного изучения, имеем в виду статьи г. *Франка* о жидовской войне, статью г. *Поливки* “*My trzy brat*”, летучую заметку *Потебни* в 3 вып. «К истории звуков», статью *Кузмичевского* о турецких анекдотах в народной словесности в «Киевской старине» 1886 г. № 1 и 2.

Подробнее всего останавливается на анекдотах г. *Пельтцер* в сочинении «Происхождение анекдота в русской народной словесности». Труд его издан одновременно с настоящим нашим исследованием в XI томе «Сборника Харьковского Историко-филологического общества», где он служит своего рода введением к настоящему нашему исследованию. Г-н *Пельтцер* дает довольно точное и обстоятельное определение понятия анекдота, определяет его отношение к сказке, повести, басне, влияние западных литературных памятников и т. п. Автор в конце статьи касается некоторых анекдотов о недомыслии, например как «чоловик вола загубив», анекдотов о глупых литвинах.

В настоящем нашем исследовании собраны и систематизированы если не все, то, во всяком случае, значительное большинство анекдотов о недомыслии.

Еще Эразм Роттердамский в «Похвале глупости» обрисовал универсальное значение человеческой глупости. С таким значением глупость выступает в обширном цикле сказок и анекдотов. Глупыми оказываются люди молодые и старые, мужики, паны и попы. Есть, впрочем, некоторый перевес на стороне одних и некоторая осторожность относительно других. Чаще всего в роли глупца выступают сын, муж или жена, реже – чуть ли не в одних лишь сказках о трех глупцах, плачущих о воображаемом горе, выведены отец и мать; также редки сказки о глупой девушке, должно иметь в виду существование громадного цикла сказок и легенд о мудрой деве.

Сказки и анекдоты о глупцах распространены по всему земному шару и встречаются в весьма разнообразных обработках, которые, однако, при всем их внешнем разнообразии можно разложить на определенный ряд основных элементов или простейших мотивов и свести в определенные группы. Почти каждый мотив встречается отдельно, но чаще в соединении с несколькими другими мотивами. В одних сказках соединение это случайное; в других оно довольно устойчивое; но особенно прочного и незыблемого тут ничего нет. Если бы был поставлен вопрос, что представляет в данном случае больший интерес для научного изучения – отдельные элементы или более или менее установившиеся групповые их сочетания, можно сказать, признавая за теми и другими несомненное значение, что наиболее полное определение основных мотивов представляется в особенности завлекательным в историко-литературном отношении.

Не вдаваясь пока в подробности, можно наметить два общих обширнейших разряда – сказки о глупых индивидуумах и сказки о глупых народах; эти разряды

тесно связаны и взаимно переплетаются; мотивы одного цикла часто входят в цикл другой.

В ряду мотивов выделяется несколько особенно устойчивых и сильных, которые привлекают к себе другие и ложатся в основу целого гнезда. Таков мотив о трех плачущих глупцах, который привлекает к себе мотивы ношения света в ведре, втаскивания коровы на колокольню, прохожего с того света, иногда ряд других, давая им большею частью лишь внешнее объединение. Мотивы о высиживании жеребенка, о муже беременном, о теленке-сыне стоят в близкой психологической связи; мотивы об отдаче теленка в школу можно рассматривать как самостоятельное развитие частного мотива о беременном мужике.

Некоторые сказки о дурнях отличаются своеобразным сочетанием весьма разнородных мотивов, например, в одной белорусской сказке развиты: 1) мотивы о неверной жене (дурак здесь соответствует скоморохам в «Песне о госте Тереньище», 2) мотив о мертвом теле и 3) мотив о дурне-плуте в мешке¹. В имеретинской сказке мотив о плачущих глупцах соединен с мотивом о прохожем с того света². В особенности калейдоскопическим представляется цикл сказок о плачущих глупцах. В индийской сказке из Камаона соединены мотивы: 1) утилизация трупа, 2) кормление собственной тени, 3) испражнение на дереве³.

В славянских сказках встречаются типичные черты глупости в виде общих мест. Чаще всего глупец сидит

¹ Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П. В. Ш. – 1893. – С. 232.

² Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 19. – 1881–1915. – С. 30.

³ Минаев И. Указ. соч. – С. 38–42.

на печке (великорусских, малорусских, белорусских, болгарских и польских), играет на дудке (великорусских, белорусских, малорусских), качается на том бревне, где вешают одежду (малорусских), на печке сидит, в клубок сопли мотает (Самарская губ.).

При развитии и осложнении анекдотов о глупцах в большие сказки или повести большую роль играет народно-поэтический принцип троения. Два крупных разряда повестей о глупцах, повести о плачущих глупцах и повести о соревновании глупцов всецело построены на троении.

Можно утверждать, что нет такого рода словесности, куда не проникали бы анекдоты о глупцах. Чаще всего они передаются в форме сказок или повестей, встречаются в виде басен, в виде песен, причем в виде песен встречаются в форме былевой, песен вечерних и свадебных.

В свадебных песнях девушки – подруги невесты – осмеивают бояр жениха, например, в одной малорусской песне бояре, встретив в селе калюжу, говорят: «То мед, то мед», свинью принимают за волка, гусей – за сыр, клуню – за церковь, и везде сваха вразумляет¹.

Есть основания предполагать, что старинные скорморохи сделали попытку ввести в песенный репертуар сказочные мотивы о Ереме-дурачке – неудачном меняле. Песни этого рода записаны в Архангельской губ. Фома и Ерема пускаются ловить рыбу в лодке без дна, три года тонут – не могут утонуть; закупили холстов, поехали в Ростов и променяли их на свиные хвосты; посеяли рожь и овес – хлеб не взошел, тогда Фома и Ерема соху и борону – в огонь, лошадь – по горлу ножом, а сами с пашни бегом².

¹ *Потебня А. А.* К истории звуков русского языка. Ч. III. – С. 184; ч. II.

² *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки Т. III. – С. 393.

Под влиянием скоморохов сказки о Фоме и Ереме пользовались в старину большой популярностью; они сохранились в рукописях XVIII и даже XVII столетий, проникли в лубочную литературу и в народные пословицы. Широкая популярность песен и сказок о Ереме была уже отмечена наблюдательными этнографами Афанасьевым и Шейном¹. На сказках о Фоме и Ереме подробно останавливается Ровинский в капитальном исследовании о лубочных картинах². Несомненно, скоморохи разработали мотив о глупом муже в «Песню о госте Терентьище». Далее скомороший характер носит стихотворная обработка мотива о неудачном повторении советов, нашедшая место в древнейшем сборнике русских народных песен Кирши Данилова. Подробнее на этих песнях мы остановимся при обзоре сказок о неудачном повторении советов и сказок о том, как жены дурят мужей.

Во многих анекдотах о глупцах обнаруживается территориальное приурочение. В разряд сказок о глупых обывателях входят древнеклассические – об абдерах, беотийцах и сидонцах, французские – о глупых обывателях Рюо, немецкие – о вендах, шильдбюргерах, лалленбюргерах, болгарские – о стеблевцах, кабийские – о Бени-Дженах, английские – о готемитах, великорусские – о пошехонцах, малорусские – о литвинах, жидах и цыганах, грузинские – об окрибцах и др. Сказки о глупых народах представляют часто просто сказки о глупых людях с подставкой собственного имени. Мотивы сказок о глупых народах иногда переносятся на сказки о великанах, обрисовываемых обыкновенно глупцами, иногда – на чертей, на некоторых животных.

¹ Там же. Т. I. – С. 511. *Шейн П. В.* Великорусская народная песенная поэзия // Вестник Европы. Вып. I. – 1872. – Май. – С. 266 и след.

² *Ровинский Д. А.* Русские лубочные картинки. Т. IV. – 1881.

Кроме территориального приурочения анекдотов о глупых людях встречается еще приурочение личное, в связи с каким-нибудь именем: в России, например, с именем Иванушки, которому во французских анекдотах отвечает Jean le Diot, Jean le Simple, Jea I'n l'Innocent¹. С Иванушкой-дурачком связаны в России многие мотивы, не заключающие в себе анекдотов, которые всегда вплетаются в сказки о глупцах. Типичными примерами личной концентрации анекдотов о глупости служит сицилийский Джуфа (Giufa) и в особенности турецкий Наср-един ходжа. К этим типичным глупцам в русской литературе отчасти примыкает шут Балакирев. О таких лицах существуют кое-какие биографические данные, частью – исторического характера, частью – вымышленные. Так, о Наср-едине говорят, что он был современником Тамерлана (XIV в.), подданным независимого хана Карамана и жил в его столице в малоазиатской Кони. К числу любопытных и ценных в историко-литературном смысле личных приурочений анекдотов нужно отнести еще немецкого Тилля Эйленшпигеля. Бродячие анекдоты чрезвычайно легко пристают к собственным именам. Балакирев – лицо историческое; но в сказания о его проделках внесено много такого, что рассказывается о других шутах. Личность высокообразованного украинского философа Сковороды (ск. 1794) ничего общего не имеет с Наср-единами, Эйленшпигелями и Балакиревыми, но лишь потому, что Сковорода был скромный аскет – странник, к нему народная молва приурочила анекдот, как он сберег платье от дождя, раздевшись донага, – анекдот, обыкновенно связываемый с турецким Наср-едином.

При исследовании анекдотов о глупости представляются две трудности: обилие мотивов на эту тему и, глав-

¹ *Sebillot*. Contes pop. de la H. Bretagn. – S. 219; *Он же*. Litter, pop. de la H. Br. I 96 и в *Revue d. trad. Pop.* IX. – S. 338, 347.

ное, большое их разнообразие и разрозненность. Мне как автору приятно не то, что мне удалось собрать и сгруппировать довольно большой материал. При большом усердии и располагая более свободным временем на этом пути, можно достичь значительно более крупных результатов. Мне приятно сознание, что мне удалось установить внутреннюю логическую и историко-литературную связь между многими мотивами и представить их в большинстве в надлежащей последовательности. Правда, не везде это мне удалось, и некоторые главы висят, так сказать, в воздухе, без внутренней связи с другими главами; но полного успеха весьма трудно достичь при изучении пестрого калейдоскопа народной словесности вообще, а мотивов о глупости – в особенности.

Настоящее исследование о крупном отделе народной словесности и его многочисленных разветвлениях, на наш взгляд, бросает некоторый свет на всю народную словесность, до некоторой степени характеризует ее международный характер и внутреннюю связь различных ее форм и родов: от мелкого анекдота до обширных повестей и песен.

В историко-литературном отношении настоящий наш труд облегчает решение сложных вопросов о влиянии западных фавлю, фацеций, новелл и немецкого Тилля Эйленшпигеля на русскую народную словесность.

В историко-культурном отношении на таком общесравнительном исследовании, как настоящее, раскрывается вся справедливость и глубокая основательность замечания английского ученого Клоустона, что народные сказания имеют великую силу над национальным вкусом и нравами; сравнительное исследование народных сказок не только обогащает наш ум, но и расширяет наши симпатии, дает нам видеть лучше, чем что-либо иное, общее братство всего человеческого рода.

Из этнографической экскурсии 1901 г. по Ахтырскому уезду Харьковской губернии

Предисловие

По поручению предварительного комитета 12-го Археологического съезда я предпринял несколько поездок по Ахтырскому у. с целью собрать материалы для этнографической выставки.

Этнография – область широкая. Все формы народной и общественной жизни заслуживают внимания и изучения; но т. к. для всеобщего широкого обхвата нужны большое время и большие средства, то волей-неволей приходится делать выбор. Принимая во внимание господствующий археологический интерес, я выискивал преимущественно такие местности, где рассчитывал найти наиболее остатков бытовой старины и такие предметы, которые вышли или выходят из народного употребления. Одновременно я стремился представить данные современного народного быта, чтобы старое и новое шли рядом и одно другое взаимно поясняло. В таком направлении составлено несколько сравнительных параллельных коллекций.

Мои материалы <в этой части очерков народного быта. – *Ред.*> распадаются на предметы и наблюдения. Первые, собранные для этнографической выставки, будут представлены с объяснениями в предварительный комитет. Вторые относятся к социально-экономическим явлениям народного быта и не могут быть экспонированы, т. к. в большинстве представляют путевые заметки по личным наблюдениям без претензий на полноту содержания или непогрешимость в истолковании явлений народной жизни. Предварительно я должен выразить чув-

ство искренней благодарности лицам, которые помогали мне в собрании этнографических материалов. Таких лиц было много: земские врачи, священники, учительницы. Везде я находил милых, ласковых и отзывчивых людей, которые оказывали мне гостеприимство, брали на себя поручения и заказы. Без их просвещенного содействия я во многих случаях оказался бы в беспомощном положении. Народу нет ни малейшего дела ни до археологии, ни до этнографии. Все идет у него своим чередом; все течет в свое время, своей обычной колеей. Заберется, положим, заезжий этнограф в село: никого он не знает, и его никто не знает. В таких случаях личное участие и посредничество отдельных лиц из местных жителей получают большое значение и большую цену. С их помощью, при их содействии можно проникнуть в глубь народной жизни, разыскать сведущих людей из крестьян, опросить, сделать заказы. Как ни бедны наши провинциальные заолустья интеллигентными людьми, но, к счастью, такие есть; встречаются они во всех сословиях, в разных служебных и общественных положениях, и личное знакомство с ними часто бывает весьма поучительным в смысле ознакомления с людьми и краем.

Отношение крестьян к этнографическим разысканиям исполнено подозрений и недоразумений. В интересах дела необходимо соблюдать с ними большую осторожность и осмотрительность. В сущности, крестьяне правы в тех случаях, когда высказывают нерасположение к вторжению посторонних лиц в их бытовую обстановку. При некоторых условиях изучения, например при фотографировании двора, жилища, со стороны интеллигентов, вероятно, было бы более противодействия, чем со стороны крестьян. Но крестьяне в своей подозрительности заходят иногда слишком далеко, и некоторые их опасения и подозрения трудно заранее

предусмотреть. Так, в одном великорусском селе крестьяне очень враждебно отнеслись к женщине, которая по нашему заказу приготовила нам местные женские костюмы, оригинальные по форме и богатые по украшениям. Любопытно, что мотивом тут было опасение нового обложения: узнают там, в городе, что наши бабы так щеголяют – и прибавят податей. В другом малорусском селе при фотографировании на ярмарке группы одна пожилая женщина закрыла лицо платком из опасения сглаза. При опросах относительно курганов и городищ у крестьян, очевидно, пробивается подозрение в желании раздобыть клады, которые рисуются в народном воображении в самых фантастических формах.

Нужно, впрочем, оговорить, что и среди крестьян можно найти весьма полезных помощников и сотрудников на почве личного доверия и расположения. Не углубляясь в значение и цели исследования, такие люди легко идут по проторенной для них дорожке за личностью исследователя.

Предлагаемые вниманию читателя путевые заметки и этнографические очерки первоначально печатались, по мере накопления, в «Южном крае» 1901 и 1902 гг. В настоящем отдельном издании они дополнены и распределены в другом – более систематическом – порядке.

У великороссов в селе Люджа

В северо-восточном углу Ахтырского у. среди сплошного малорусского населения находится интересный в этнографическом отношении великорусский оазис: села Люджа, Верховлюджа, Пожня, Дерновое, Ницаха и Поляное. Время возникновения этих поселений в точности неизвестно. Архиепископ Филарет в «Историко-статистическом описании Харьковской епархии», при-

нимая во внимание наиболее старые документы на земельные владения, полагает, что «первое заселение земель Пожни надобно относить ко времени царствования Алексея Михайловича», т. е. к половине XVII столетия. Есть документальное указание на построение церкви в Пожне в 1660 г., что указывает на более раннее возникновение великорусских поселений данного района. В одном акте 1686 г. село называется уже Старая Люджа. В течение столетий великороссы живут рядом с малороссами в общих природных и экономических условиях, не смешиваясь с ними, в национальном обособлении, но не без взаимных влияний, причем, как будет далее отмечено, малорусское влияние берет сильный перевес.

Для ознакомления с этим оазисом я выбрал с. Люджа, в 15 верстах от Боромли, верстах в 6 от Тростянца, — село довольно большое, с храмом и школой.

Нужно, однако, оговорить, что по одному селу нельзя делать какие-либо общие выводы или заключения относительно этнографического состава всего оазиса. Для такого рода выводов необходимо детальное изучение всех входящих сел со стороны языка, одежды, поверий и обрядов. Вместо предполагаемого единства может обнаружиться разнообразие, если принять во внимание, что в старое время, в XVII столетии, московское правительство, а позднее — в XVIII столетии — крупные помещики заселяли свободные земли разными сведениями или крестьянами с других далеко отстоящих своих имений.

Из Боромли в Люджу ведут три дороги: краткая, гористая и плохая — на Криничное, длинная — шляхом в объезд на Радомлю и наиболее удобная — средняя, но дорога эта версты на 4 идет по владениям тростянецкой экономии, частью — лесом, и лесные сторожа не дают здесь проезда. Мы благополучно проскользнули по этой запо-

ведной дороге, подвязав колокольчики, и не жалеем, что выбрали этот путь. Превосходно укатанная и тщательно выровненная дорога лентой тянется среди густого леса; кроны высоких деревьев сходятся наверху и разливают в жаркий летний день вокруг себя прохладу; проехать по лесной дороге – истинное удовольствие.

Люджа уже в 1689 г. называлась селом, и теперь она имеет вид чистого села, без каких-либо выходящих из общего серого уровня построек. Вид села не лишен местами живописности. Избы расположились по скатам холмов, кое-где идут в лощинах. Общий вид дворов и изб ничем не отличается от соседних малорусских сел. Телеги – также ничего особого сравнительно с малорусскими возами не представляют, и в этом отношении великороссы при всей их обособленности подчинились влиянию малороссов¹.

Приехали мы в Люджу 1 июля, в день Косьмы и Дамиана – местного храмового праздника. Все население толпилось в церкви, у церкви и на ближайшей маленькой площади под горкою, где наскоро были разбиты несколько ярмарочных балаганов с красным товаром и дешевенькими сладостями.

Дом священника небольшой, несколько сумрачный и сыроватый. Просторный церковный двор разбит вдоль

¹ Влияние это можно подтвердить, между прочим, на почве сравнения слов. Так, малорусский воз имеет следующие части и названия: *драбина, полудрабки, щабли, ручка, передок, задок, решетка, пидтоки, пидгерстя, жабка, оплин, снусоголове, люшня, вись, чека, колесо, обид, спицы, колодка, рифа, утулки, шина, зависок, пидисок, рвант, оглобля, отосы и шворень*. Великорусская телега при наружной тожественности имеет те же части и почти те же их названия: *оглобли, отосы, колеса, обод, спицы, колодка, чека, полудрабок, люшня, подтоки, подгерец, шворень, драбина, загвоздка, подоски*. Если считать некоторые термины общерусскими, то для частного малорусского влияния останутся такие заимствования, как термины: *подтоки, подгерец, полудрабок*.

на две части: с одной стороны идут дворовые постройки, с другой – пестрым ковром расстилаются цветы. За цветником стоит церковь – небольшая, но светлая и чистая; за церковью по скату холма поднимается прекрасная дубовая роща с большими, старыми, ветвистыми и тенистыми деревьями. В конце рощи приютилась пасека.

Выстояв обедню, посмотрев на крестный ход вокруг церкви, на пеструю толпу разодетого по-праздничному народа, мы спустились с горки вниз на ярмарку. Тут открылась пестрая и живая картина народного быта. Главным ее украшением были женские костюмы: старинные, живописные, с разными богатыми украшениями. Мы сняли с них фотографии и, кроме того, приобрели для этнографической выставки коллекцию одежд. Как много выигрывают эти жалкие узенькие улочки, эти кривобочные бедные хатки, когда видишь возле них стройных и красивых женщин в ярких, украшенных золотом и серебром, оригинальных одеждах и еще более оригинальных головных уборах! Великороссиянки, в похвалу им будет сказано, крепко берегут свой старозаветный костюм и не идут на дешевые и гнилые фабричные изделия. Священник Петр Ковалевский в описании с. Люд-жа, напечатанном в № 3 «Харьковских епархиальных ведомостей» 1869 г., говорит: «Здесь народ вообще трудолюбивый, предприимчивый, энергичный и с благородством в характере, в особенности женщины». И ныне, по-видимому, женщины выдвигаются как консервативный элемент, сохраняющий старину в одежде. Мужчины начинают поддаваться. Так, круглые войлочные шапки, так называемые яломки, начинают отступать перед картузами. Вообще мужской костюм луджанский напоминает обычный великорусский мужской костюм. Длинная рубаха ниже колен у молодых парней окаймляется красной каймой или вышивкой в подоле.

Женский костюм состоит из следующих частей: *Головной убор*: у девушек – «строчка», у замужних женщин – «сорока». Строчка состоит из довольно узкой повязки на лбу, вышита золотом или серебром, темя открытое, на спину спускается лента. Сорока – сложный и дорогой убор. Сначала на голову надевают кичку из грубого полотна, причем кичку стягивают на голове так сильно, что невестам, впервые подвергающимся тому на свадьбах, делается дурно. Сверху кички надевают вышитую сороку – вроде колпака разнообразной пестрой отделки – крестиками, полосками и проч. Сорока спускается на затылок расшитой полосой. Цена дорогая – 10, 12, 15 руб. Богатые молодницы рисуются своими головными уборами; в праздник в церковь надевает один, на ярмарку – другой и т. д., переменяя их на показ. Наверху сороки находится толстая кисть с бахромой; на ушах к серьгам прикрепляются круглые кисти из черного гаруса. Поверх сороки замужние женщины набрасывают еще легкую белую кисею – т. н. «дымку», которой иногда оборачивают голову, как чалмой.

Сорочка из белого холста, длинная, с кумачевыми наплечниками и с «манжетами», т. е. с широкими цветными лентами в конце рукавов, из красной и синей материи, вершка в два длины.

Юбка у девушек – обыкновенная клетчатая панева из домашнего сукна с узорной каймой в подоле, у замужних женщин – из черного сукна с золотой каймой и очень оригинальный репей, или панева с вставкой широких цветных полос, у богатых – пестрого и дорогого рисунка, у людей среднего достатка и бедных – попроще. Репей обходится дорого – около 10 руб.

Обувь у мужчин – обыкновенные сапоги и лапти, у женщин – башмаки-черевики с обязательными «пончо-хами», т. е. белым войлоком, плотно облегающим ногу

до колена, причем эту обувь женщины носят летом в самые жаркие дни по требованию обычая.

Из местных обычаев заслуживает внимания интересный традиционный порядок выезда «по груши». До известного срока, пока плоды не поспеют вполне, никто их не рвет: всякий провинившийся подвергается взысканию. Староста объявляет, что такого-то числа будет дано разрешение ехать «по груши». Мужики запрягают с утра возы и, как только раздастся клик «по груши», стремглав мчатся в лес, обгоняя друг друга, со свистом и гиком. Выезжают и старые и малые. Кто первый возьмется за дерево или бросит на него свою вещь, тот считается собственником фруктов. Дня два или три крестьяне проводят в лесу и набирают большое количество кислиц и груш, которые затем сушат в особых сушильнях – очень плохих, так что фрукты пропитываются дымом от горящих внизу головешек. В результате получаются хорошие сборы, которые не только удовлетворяют годовой домашний спрос, но идут в продажу, так что при хорошем сборе семья получает прибыли несколько десятков рублей. В крестьянском обиходе это хороший заработок, а еще лучше, что такой традиционный обычай поддерживает дисциплину, заставляет выждать срок и пользоваться им, не нарушая общих интересов.

Любопытно, что о грушевом промысле говорит и священник Ковалевский в «Харьковских епархиальных ведомостях» 1869 г. № 3. «С 29 августа до половины сентября люджане и верхолюджане целыми семьями выезжают в окрестные леса и собирают там груши. Грушевое дерево считается здесь заповедным: никто его не рубит ни на какую нужду. Собранные груши сушат в лесу на особо устроенных сушках и высушенными привозят домой». В 60-х годах, по словам священника Ковалевского, высушивалось ежегодно до 20 тыс. пудов, которые кроме

местного употребления шли в продажу в Харьков и далее – в губернии Екатеринославскую и Херсонскую.

Среди крестьян есть свои знаменитости, есть один знахарь с темной репутацией, есть более интересный крестьянин – сват, смастеривший около сотни свадеб. Со слов этого своего рода специалиста записано подробное описание местных свадебных обрядов и песен. Описание это будет напечатано в специальном издании. Здесь достаточно отметить, что люджанская свадьба, за немногими исключениями, усвоила малорусский ритуал и в особенности – малорусские свадебные песни. Расплетение косы молодой, приготовление коровая, перезва – все идет по малорусскому обряду. Своеобразный характер имеет лишь обыкновение развешивать по углам избы хлебные снопы, вымолот их на свадьбе и передача зерна невесте.

Песни малорусские в легкой переделке, например песня:

Убирайся, тещенька, убирайся,
В сафьяны сапожки обувайся,
Топчи враги под ноги.
А сопостаты – под пяты,
Чтоб наши подковки гремели,
Чтоб наши враги понемели.

По-малорусски: «Щоб наши пидковки брязчали, щоб наши вороги мовчали». Все прочее почти дословно сходно.

Кое-какой материал для сравнений дает описание люджанских свадебных обычаев в статье священника Ковалевского в «Харьковских епархиальных ведомостях» – материал, впрочем, скудный. Священник Ковалевский о песнях совсем умолчал. Замечательно, говорится в этой статье, что на свадьбах в Людже нет музыкантов, а все

девицы и женщины поют и пляшут, по их поговорке, «свои языки, свои музыки». Ковалевский отмечает любопытный обычай, что дочери богатых крестьян, которых родители не хотят отдать за бедняка, по любви ночью уходят со своими вещами в дом жениха-бедняка, и тогда родители жениха и невесты улаживают дело по соглашению. Такие случаи, впрочем, были редки.

Если судить по Людже, великорусский оазис, по-видимому, во многом подчинился украинской национальности в бытовой обстановке, песнях, поверьях и обрядах. Единственное яркое обособление – в женских костюмах.

О некоторых ущербах народного быта и морали

Моральная и бытовая обстановка крестьян Ахтырского у. – довольно тихая и мирная. Встречаются, разумеется, отдельные порочные лица – поджигатели, конокрады, но как печальное исключение; такими порочными элементами народ очень тяготится и обнаруживает большое удовольствие, когда их выдворяют из села и ссылают. В ахтырских селах еще можно ночевать с незапертыми дверями.

При всем том по временам всплывают такие явления, которые указывают на ослабление традиционного нравственного порядка, в частности на огрубение и разнузданность молодежи. Так, в одном большом и бойком селе в начале прошлого августа парубки из шутки и озорства бросили в колодезь 17-летнюю девушку, возвращающуюся в сумерки вместе с несколькими подругами с поденной работы в соседней экономии. Дело было на большой проезжей улице. Девушка была вытащена сбежавшимися крестьянами и довольно счастли-

во отделалась легкими ушибами. Меня заинтересовал этот курьезный случай, и я съездил к пострадавшей на дом, причем ознакомился с обстановкой очень бедной крестьянской семьи. Хата стоит в конце села, на пустынной улочке. Во дворе нет никаких построек, даже нет ворот. Ни коровы, ни лошади: ездить некому и возить нечего. Семья ограничивается одним перелазом. Хата в два крошечных окна. Хозяин – запивающий плотник – заваялся на стороне. Семья состоит из матери, двух взрослых дочерей-девушек и подростка-сына. Вся тяжесть заработка лежит на бедных девушках. Пострадавшая при падении в колодезь получила ушибы, промокла в холодной воде и несколько дней не могла пойти на работу от боли в глазах и в боку. Как мне передавали, провинившиеся парубки – все народ великовозрастный: одному – 23 года, двум другим – лет по 20. Такая разнузданность и грубость резко противоречат с симпатичными чертами украинского парубка старинных народных песен, в которых наряду с несомненной идеализацией много бытовой правды. По-видимому, современные старики-крестьяне правы в их жалобах на ослабление семейных нравственных уз и родительского авторитета. Местами обнаруживается уклонение осторожных стариков от сельских сходов, где верховодит молодежь. Характерное замечание по этому поводу высказал мне один старик: «Будь солодким – проглынут, будь гирким – проклянут».

Старинные устои нравственной дисциплины под разнообразными влияниями потеряли прочность, а новые еще не выяснились или крайне случайны. Самым могучим новым фактором обещает быть женское образование; но оно теперь еле просачивается в сельской буржуазии и почти незаметно в смысле развития педагогической морали.

В народной жизни в настоящее время идут глубокие внутренние изменения, которые нельзя вполне проследить или урегулировать по чрезвычайному разнообразию мелких, неуловимых и при всем том – важных подробностей. Одной из главных причин ослабления моральной дисциплины нужно признать глубокие изменения в экономической жизни народа. Не входя в подробное обсуждение этой важной стороны народной жизни, мы здесь только заметим, что на ослабление нравственных устоев повлияло ослабление или полное исчезновение народных промыслов, в частности исчезновение чумачества и почти полное прекращение пчеловодства.

Чумачество, некогда господствовавшее в Ахтырском у., с проведением железных дорог стало анахронизмом и прекратилось. В то время как на стороне, в городах, как грибы, росли разные акционерные предприятия, мелкая крестьянская промышленная и торговая деятельность, кустари и чумаки шли на убыль, к изнеможению и вымиранию. Мелкая крестьянская промышленность где удержалась, сошла на роль приказчика, а масса народа – на степень рабочего.

Чумацкий промысел не только давал хороший заработок, но и вносил в народную жизнь нравственную дисциплину, выносливость, любовь и привычку к порядку. Множество сохранившихся чумацких песен прекрасно рисуют ту суровую школу нравственной выдержки и терпения, которую проходил чумаки старого времени, и нет ничего удивительного, что из этой трудовой школы выходили крепкие, закаленные люди, которые скопили деньги, не отделяясь от родных условий, и под черной от дегтя сорочкой сохраняли доброе сердце, открытое для бедных односельцев. Теперь молодой парень идет на заработки на железную дорогу в ремонтные рабочие или на сахарные заводы, где в одну неделю насмотрится

и наслышится много такого, что не может действовать воспитательно, а лет 40 или 50 назад тот же парубок шел по необозримым степям за чумацким возом под строгим надзором старшего атамана. Теперь рабочий возвращается из завода или чугулки по субботам с гиком и свистом; иногда первым делом посещает монопольку и бьет свою жену, а лет 40 назад неаккуратного рабочего, не исполняющего артельных правил, старики учили в степи при молчаливом согласии артели валки. В результате вырабатывались люди сильного характера и нравственного порядка, которые не только не допускали дурных поступков, но не позволяли и дурных слов.

Значительное влияние на убыль народной морали оказывает происходящее на наших глазах почти полное исчезновение пчеловодства. У кого были сотни колодок – остались десятки; а где были десятки – от пасеки не осталось и следа. Старики еще кое-как держатся; но как только они переселяются на кладбище, на пасеке появляется гнилая курушка и на месте ульев остаются только кучи закуренных мертвых пчел. Трудно теперь держать пасеки – все равно без подкорма пчелы пропадают. Главное – не с чего им, бедным, брать. Все вырублено и распаханно: ни липовых лесов, ни зеленых облогов. Вся взятка держится на цветущей гречихе, но при ежегодных засухах и гречиха оказывается плохой опорой. Остаются только одинокие ярко-красные цветы будяков по узким полевым обмежкам; пчеловодство погибает быстро и бесследно.

А между тем с этим симпатичным промыслом неразрывно связано много нравственных начал. «Аще кто пожелает иметь у себя пчел, – говорится в одной старинной рукописи, – подобает тому человеку быть во всякой чистоте, удерживаться от пьянства и быть податливому в церковь, милостивому к нищим и странствующим».

Можно считать вполне доказанным, говорит известный немецкий пчеловод, барон Берлапш, что пчеловоды, за весьма редкими исключениями, – хорошие люди. Да оно и понятно: пчеловодство есть нечто столь чистое и благородное, что люди с низкой душою им заниматься не станут. Оно облагораживает человека и приучает к спокойным и прилежным занятиям. В семействах пчеловодов всегда царствуют мир и довольство, само собою разумеется, что под таким влиянием воспитываются и дети. В жизни пчел простой человек склонен находить для себя много поучительного и назидательного: в их трудолюбии, любви к порядку, преданности своей семье, в их своего рода гражданских добродетелях.

Превосходная характеристика нравственного значения пчеловодства в жизни крестьян дана профессором А. Е. Зайкевичем в следующих строках:

«Крестьянская обстановка мало дает материала для духовных наслаждений, она слишком скупа на них, а между тем потребность в них присуща человеческой натуре и чувствуется тем сильнее, чем природенные способности и духовный склад выше. Казалось бы, странно утверждать, а между тем это, несомненно, верно, что в значительной мере этим неудовлетворенным в жизни стремлениям удовлетворяет пасаека. Кто посещал наши крестьянские пчельники, всматривался в жизнь и моральный склад их обладателей, тот наверно согласится со мною. Приютившись где-нибудь на светлой полянке леса, в степи, в балке, в разрытом кургане или же в селе, в уединенном садике, за высокой тростниковой изгородью, покрытой хмелем и ползучими травами, пасаека представляется совершенно особым миром. Две-три развесистые яблони и кудрявые вишни, под сенью которых всегда найдется часто выцветший от солнца и дождя лик Зосимы и Савватия, покровителей пчел,

тонкий аромат цветущей мяты, любимой пчелами и засеваемой заботливой рукой пасечника, запах воска и свежего меда и нескончаемый, навевающий спокойствие гул пчел придают этому маленькому миру большую прелесть. В этом миниатюрном мире, чуждом страстей и тревог, свойственных крестьянской обстановке, в его ароматной тиши простой человек морально бодрее и освежается. Здесь он близок к спокойной, почти ласкающей его природе; здесь он, присматривая за пчелами, наблюдает их, по-своему мудрствует и многому у них выучивается; читает Священное Писание, если он грамотный, и подчас усердно молится».

Чумачество и пчеловодство – мужские промыслы; потеря их отражалась преимущественно на мужском населении; но и у женщин есть в этом отношении свои убыли, хотя и не столь крупные, но в совокупности также оставившие свой след в строе жизни. Из женских промыслов почти вполне прекратились выделка плахт, выделка ковров и попон, выделка цветных восковых свечей и некоторых других.

Г-н Твердохлебов в статье о плахотницах Ахтырского у. в 1881 г. говорил, что «спидница не опасная конкурентка плахты», что на ярмарках и в праздники – полное торжество плахты; «молодая женщина в спиднице – редкое исключение». Но прошло 20 лет, и легкая ситцевая спидница совсем одолела солидную старозаветную плахту. Ныне и в Ахтырке плахты стоят на пути к полному исчезновению, а к северу, например в Боромле, совсем вышли из употребления. Не помогло плахтам, что одно время на них возник был спрос в городах на обивку мебели, экипажей, дорожки и т. п. Такие эфемерные явления не могут заменить прекращения массового народного спроса. Ремесленный человек вообще в Малороссии считается «поважным

чоловиком». Плахотницы не составляли в этом отношении исключения. «Это, – так их описывал г. Твердохлебов, – серьезные, ласковые, приветливые, скромно сознающие свое достоинство “паниматки”. Важно сидит она за своей работой, в белой сорочке с шитыми мережкой или заполючью рукавами, “повагом” вдумчиво перекидывает на станке свой човник со стороны на сторону, то молчаливо, то напевая одну из тех песен, “про котори богато де-хто вже позабував”. Верстак стоит под образами, подле окошка; на стене – шитые рушники, моточки шерсти, бумаги. За образами заткнуты васильки, ласкавец, гвоздики с чернобривцами. Нигде ни пылинки: повсюду чисто, уютно. От всей этой скромной обстановки веет тихой памятью все более и более забываемой старины...». Понятно, что в такой старине было нечто моральное, хорошее, нечто такое, что вносило в бытовую обстановку начало внутреннего благородства и нравственной дисциплины.

Подобный характер имел вышедший коцарский промысел. В «Топографическом описании Харьковского наместничества» 1788 г. сказано: «Работа женского пола заключается в делании ковров разной меры и цены». И краски, и материал были местного происхождения и местной обработки. Впоследствии с любовью говорили об этом промысле Квитка и Топчиев. Г. Ф. Квитка говорит, что коцарки составляли краски из местных полевых цветов и окрашивали ими получаемую от домашних овец шерсть, из которой потом и ткали ковры фантастическими узорами. Знание узоров переходило из рода в род, от матерей к дочерям. Ковры по доброкачественности, красоте и дешевизне пользовались славой. Уже в 50-х годах этот промысел склонился к упадку и почти совсем прекратился. Конкуренция ковров фабричного производства, вздорожание материала, наконец, общее

экономическое оскудение доконало коцарский промысел, а вместе с ним исчезли и связанные с ним знания, представления и понятия нравственного порядка.

Церковные свечи домашнего приготовления вытеснены сосредоточением свечного производства в руках духовной власти. Кустарное производство восковых свечей представляется ныне невозможным и запретным. Кое-где еще сохранилось искусство изготовления цветных свечей. Мы нашли его в одном селе и представили в предварительный комитет Археологического съезда 12 свечей разных форм и разного рисунка. Работала их нам по заказу пожилая женщина по старой традиции, в патриархальной обстановке, в чистой хате, украшенной иконами и рушниками.

Все исчезнувшие и исчезающие промыслы – чисто народные; даже чумачество нельзя отнести к отхожим промыслам, потому что чумак всегда крепко держался своей социальной среды, и потому потеря этих промыслов – тяжкая; новые промыслы не могут ее заменить в смысле экономическом и моральном, т. к. в большинстве отвлекают работника от семьи, от его родного села и ставят в такие условия, которые тяжело отзываются на здоровье и нравственности вроде корчевки леса, копки буряков, железнодорожного ремонта и прочего неблагодарного труда. Особенно невыгодны в нравственном смысле такие новые женские занятия, как работа на сахарных плантациях, иногда в дурную, сырую погоду, среди испорченных и грубых экономических служащих. При таких условиях из ремесленного и рабочего человека уж никоим образом не может вырабатываться человек «поважный», т. е. уважаемый, солидный, с нравственной выправкой, а вырабатывается большей частью человек грубый, наглый и высокомерный, который из шутки может обругать, а из озорства – бросить в колодезь.

Один уважаемый ученый, по объезде с научной целью многих городов и сел Харьковской губ., писал мне в июле 1901 г.: «Наши села летом куда веселее выглядят, чем зимою; но все же какое однообразие, какая бедность! А эти глухие, захолустные города, как, например, Змиев! Какие это бедные культурные уголки! Это скорее большие деревни, чем города, как мы привыкли понимать последние, соединяя с названием города представление о центре культурной жизни для известной области. Внешняя обстановка дома, улицы, площади – хороший показатель того, что этой культуры в них мало. Когда же ты проснешься, деревенская Россия, и заживешь истинно культурной жизнью?»

Когда? По всей вероятности, пробуждение деревенской России произойдет тогда, когда у нее выработается своя интеллигенция, которая будет дорожить удобствами жизни и культивировать их на месте собственными силами.

Кое-какую опору представляет земство; но и эта опора очень скромная, как можно убедиться, например, при рассмотрении земской сметы денежных и натуральных повинностей Ахтырского у. У меня под руками смета на 1898 г. Из общей суммы доходов и расходов в 147 тыс. с небольшим выделяются две несомненно производительные статьи: на медицину – 31 тыс. и школы – 23 тыс. Затем следуют цифры более чем скромные. Так, «на общие меры по распространению образования среди населения» ассигновано всего 100 руб. Тут и пособие комиссии народных чтений, и издание народных книг, и устройство сельских библиотек и пр. Есть еще интересная рубрика под заглавием: «Расходы по содействию экономическому благосостоянию». Тут на первом месте стоит такая задача: «Мероприятия по улучшению естественных условий сельскохозяйственной деятельности, регулирование

водного хозяйства, закрепление песков, искусственные лесонасаждения, истребление вредных насекомых и пр.» Ассигновки – 110 руб. – сто десять рублей на весь уезд! Оказывается, что по этой графе земство еще в 1895 г. ассигновало 100 руб. на посадку шелюги для укрепления песков и 10 руб. – на вознаграждение за истребление волков. В 1896 г. издержано из этой суммы всего 102 руб., так что получилось даже сбережение в 8 руб. Можно подумать, что два рубля ушло на какого-нибудь последнего серого могикана. Далее идет целый ряд прекрасных рубрик: учебные и промышленные мастерские, склады кустарных произведений, выставки готовых изделий, опытные поля, учебные фермы, семенные хозяйства, питомники, и проч., и проч., и везде стоит печальная черточка – знак, что никаких ассигновок тут нет и что все эти прекрасные рубрики представляют *pia desideria*¹.

При таком характере сметы невольно возникает сожаление о бедности земских средств – сожаление тем более основательное, что земство при всех его недочетах представляется крупным фактором народного развития. Со стороны земства может идти инициатива, которой нет в самих селах, богатых лишь мужиками. Со стороны земства при всей его очевидной бедности может идти кое-какое материальное воспособление в действительно необходимом деле улучшения экономического благосостояния.

Судя по краткому сметному исчислению Ахтырского земства на окладных листах на 1902 г., заметно улучшение, причем кое-что выпадает уже и на «содействие экономическому благосостоянию». В 1901 г. смета утверждена в сумме 182 049 руб. 60 коп., причем сборов с земель, лесов, промышленных заведений и городских недвижимых имуществ ожидается к поступлению

¹ *Pia desideria* (лат.) – добрые намерения, пожелания. – А. К.

116 392 руб. 44 коп., остальная сумма – 65 952 руб. 6 коп. – покрывается остатками от сметных назначений, сборами с торговых документов, судебными сборами и проч. Из суммы 182 049 руб. 60 коп. имеет быть употреблено:

1. На участие в расходах Правительственных учреждений – 16 385 р. – коп.

2. На содержание земского управления – 19 943 руб. 59 коп.

3. На устройство и содержание мест заключения – 793 руб. – коп.

4. На дорожную повинность – 5841 руб. 96 коп.

5. На народное образование – 38 819 руб. – коп.

6. На общественное призрение – 2487 руб. 40 коп.

7. На медицинскую часть – 45 929 руб. 13 коп.

8. На ветеринарную часть – 5320 руб. – коп.

9. На расходы по содействию экономическому благосостоянию – 9075 руб. – коп.

10. На уплату долгов – 900 руб. – коп.

11. На содержание принадлежащих земству недвижимых имуществ – 1363 руб. – коп.

12. На отчисление на образование оборотного и неприкосновенного капиталов – 27 692 руб. 52 коп.

13. На образование запасной суммы – 7500 руб. – коп.

Набоячное мастерство

Набойщики встречаются в разных селах, малорусских и великорусских, но не в большом числе, как последние могикианы исчезающего промысла. Можно встретить их на ярмарках, на базарах, где они под открытым небом набивают за маленькое вознаграждение нехитрые узоры на полотне. Мы встречали набойщиков в Боромле, в Лебедине. В первой половине прошлого столетия значительное число набойщиков было в с. Андреевка

Змиевского у. В 1880 г. здесь было всего двое и по два в Балаклее, в г. Змиеве¹. Кроме набивки холста набойщики старого времени производили еще торговлю набивным холстом, развозили его по ярмаркам на своих повозках. Теперь такая торговля прекратилась и весь приход набойщика ограничивается задельной платой.

Набивной холст шел у малоруссов и великоруссов на штаны общеизвестного рисунка в синие полоски или клеточки; но в последние годы большинство крестьян стали и в этом отношении пользоваться дешевыми фабричными материями. В старое время набойки применялись к скатертям, простыням, к бумажным обоям; но все эти производства совершенно исчезли по невозможности конкурировать с гораздо более красивыми, разнообразными и дешевыми фабричными изделиями. Ныне набойчатый холст идет только на штаны да на подкладку. Недостаток заработка побудил набойщиков обратиться к другим более прибыльным занятиям.

Каждый мастер-набойщик есть в то же время и резчик узоров на деревянных досках, на которых производится набойка. Доска эта имеет в длину 14 вершков, в ширину – 12, а в толщину – вершок. Рисунки вырезаны на обеих сторонах, так что на одной доске можно печатать материю лишь двумя узорами. Число рисунков не велико: 4, 6, 8, что предполагает 2, 3, 4 доски. Названия (ныне в Лебедине): полосатка, полосатка в два смушка, горошек, квиточки. Самая набивка производится на обыкновенном столе. Успешность работы зависит от ловкости и усердия мастера. В день мастер может выбить до 500 аршин холста. Набивка краски по доске производится небольшими четверугольными подушечками, и затем холст нажимается по доске катком деревянным

¹ Мандрыкин в «Харьковских ведомостях». – 1880. – № 398. – *Примеч. авт.*

с утолщением в середине. Обычные краски – лазурь и белила. В старину, когда изготовлялись и обои, в употреблении были и другие краски. Краска готовится растиркой в смеси с конопляным маслом. Меряют холст на локоть или на аршин. Плата очень устойчивая: еще в 1880 г. в Змиевском у. за аршин платили 2 коп., так ныне в Лебединском за локоть платят 2 коп., но при сравнительном вздорожании жизни очевидно, что в этой маленькой плате скрывается одна из главных причин прекращения выбоечного мастерства.

У гончаров

Пятнадцать лет тому назад почтенный исследователь промыслов Ахтырского у. А. Д. Твердохлебов в 3-м выпуске «Трудов комиссии по исследованию кустарных промыслов Харьковской губернии» отметил в виде общего заключения: «Современный гончар – бедненький, большей частью приниженный мужичок, мало или вовсе безграмотный. Ни ростом он не взял, ни внешностью не выглядит. На вид не больной, но и не совсем здоровый. Многие жалуются на ревматизм, на отек ног; “чадиемо часто и в хати, и в глинищи, – говорят гончары, – от свинцу иноди становятся у роти тисненько”...» С тех пор гончары не выросли, не разбогатели и не вошли в силу и здоровье. И теперь они, за единичными исключениями, выглядывают и бедненькими, и приниженными, в особенности боромлянский гончар, к которому, собственно, и относились приведенные слова г. Твердохлебова. Я ознакомился с гончарами во многих пунктах и вполне зажиточного нашел только одного, да и тот в последнее время занимался более каменщицкими подрядами, чем собственно гончарным промыслом. Только у этого хозяина я нашел хорошее, вполне бла-

гоустроенное подворье, с двумя большими горнами, с особым помещением для просушки сырой посуды. У громадного большинства горшки выделываются и сушатся в общем жилом помещении, что поддерживает постоянную сырость, от которой страдают не только живущие в хате, но и самые хаты.

Г-н Твердохлебов упадок гончарного промысла объясняет вздорожанием топлива и пророчит переход гончаров к печным и кирпичным работам. Пророчество это в значительной степени оправдалось. В особенности заметен упадок гончарного промысла в Ахтырке: и число гончаров уменьшилось, и производство стало весьма однообразным в интересах удовлетворения лишь элементарной потребности в посуде.

Упадок гончарного промысла идет рука об руку с упадком в народе художественных интересов. В самой природе оскудели художественные элементы: реки обмелели, леса вырублены. Одновременно в быту все художественное пошло на убыль и исчезло, например старые живописные костюмы, писанки, вышивки, мережки, песни. Произошло почти полное опустошение народной эстетики. Можно проехать целые улицы, нигде не встретив ни малейших следов резьбы по дереву или раскраски, чего-либо орнаментированного или приукрашенного. В немногих местах и немногие предметы сохранили еще черты старинных эстетических требований. Старинные гончары выпускали иногда замысловатые и красивые изделия, например свадебные графины со львами, рюмки-тройчатки и проч.; но ныне такие предметы уже не в ходу: выделкой их никто не занимается. Горшок везде принял однообразный вид: лишь у одного гончара в Сумах мы встретили украшение боковых сторон красивыми полосками. Глечик также обезличился; но в Межириче по желтому

фону проводят еще белую каемку, да в Котельве дают красивую геометрическую орнаментацию, отчасти напоминающую древнеклассические формы. Рынки, жаровни, банки совершенно безличны. Одни лишь миски местами удержали орнаментацию по поливу. Наиболее красивым поливом (глазурь) и разнообразными украшениями растительного и животного типов отличаются миски гончаров маленького села Млинки под Котельвой (гончар Федор Гайдара).

Гончарные изделия ахтырцев и боромлян однообразны и грубы. В настоящее время пальма первенства в этом отношении принадлежит котелевцам. В базарные дни в Котельве, на площади, красуются ряды разнообразных гончарных изделий, в одном месте – желтые, в другом – серые, дымчатые, в третьем – исключительно синеватого полива с разнообразной гладкой и сравнительно довольно чистой глазурью. Выбор большой. Тут можно найти и вазочки для цветов, и банки для варенья по ничтожной цене.

Повсеместно еще удерживаются старые названия. Золильниками называются самые большие горшки, заменявшие в старину чугуны при заливке белья в жлуктах. Далее идут, постепенно уменьшаясь, пидворотень, плоскун, стовбун, пидворотнево горшатко и махиточка. Размер приблизительно такой, что в золильник входит около ведра воды, а в махиточку – один или два стакана. Вместо того деления мисок по величине, которое отмечено было А. Д. Твердохлебовым в Котельве 15 лет тому назад (простая – мелкая, шленка – средняя и полька – глубокая), мы встретили новые: простая большая миска, двойничок, тройничок, четверничок и пятеричок (в пять раз меньше). Местами возникли новые термины, например в Боромле название «широканчик» для небольшого широкого горшечка.

Внешняя обстановка быта гончара осталась прежняя, описанная уже г. Твердохлебовым. Хата обыкновенная, мужичья. Стол, лавы, пил, полыця, мысник, гончарный круг – вот и вся их мебелировка. На покути – иконы; на стенах – лубочные картины или зеркальце, завешанное рушником. Окна плохо освещают хату. Глина и просыхающая посуда сообщают комнатному воздуху тяжелый, удушливый запах; сырой земляной пол понижает температуру. Работа нечистая. Гончар кладет на круг кусок сырой смоченной глины, причем грязные руки тут же обтирает о свою холщевую нижнюю одежду, которая в течение нескольких часов делается совершенно мокрой и глинистой. При такой житейской обстановке процент смертности в семействах гончаров превышает обычную норму. Особенно вредное влияние оказывает традиционное приготовление полива без предохранительных мер. На поливо при всех окрасках идет свинец, расплавленный в комнатной или горновой печи, и затем, после просушки, обращенный в мелкий порошок. Таким порошком осыпают вымазанную дегтем внутренность посуды. Вдыхание свинцовой пыли вредно действует на организм. Гончары жалуются на онемение пальцев, отеки в ногах, головную боль, одышку. Уже А. Д. Твердохлебов отметил эту невыгодную сторону гончарного промысла. Одновременно профессор И. П. Сокальский в «Статистическом листке» рекомендовал ту простую предосторожность, какую усвоил один старый гончар Купянского у.: дыхание через губку, прикрывающую нос и губы. «Передаем этот факт к общему сведению, – писал И. П. Сокальский. – Может быть, эта испытанная мера предосторожности распространится между гончарами и спасет кому-нибудь жизнь». Увы! От малоизвестного «Статистического листка» до «общего сведения» оказалась «дистанция

огромного размера», и мы нигде не нашли указаний, чтобы добрые советы доброжелательных исследователей гончарного промысла дошли по назначению.

Если не считать вырабатываемых в Ахтырке игрушек – детских кувшинчиков и горшочков, пористых изделий нигде нет, и спроса на них, очевидно, ни малейшего. Пористые кувшины имеют то удобство в летнее время, что вода в них всегда холодная. Пористость понижает температуру находящейся внутри сосуда жидкости на несколько градусов (около 5°) ниже окружающего воздуха. В некоторых жарких странах, например в Египте, пористые кувшины выделываются на заводах, причем пористость достигается посредством примеси к глине золы.

Особое положение среди гончаров Харьковской губ. по широкой популярности занимает Федор Романович Падалка в Межириче Лебединского у. Произведения его фигурировали на многих выставках. В Лебедине и в Сумах их можно встретить во многих домах в числе предметов украшения. Среди окрестного крестьянства имя Падалки также хорошо известно как имя хорошего гончара, но произведения его по дороговизне и непригодности не идут в народную массу, и среди гончаров не вызывают подражания.

Межирич – большая живописная слобода вблизи Псла – тянется узкой полосой у цепи приречных гор, раскрашенных прослойками разноцветных песков. Чем ближе к Лебедину, тем горы становятся красивее по вышине и яркости красок. Издали Межирич очень красив. Село растянулось на много верст, местами виднеются белые клетки песку, местами выступают красноватые скалы гор или зеленые сады. В середине села находится довольно большой холм, разделяющий село на два конца: северный и южный. На этом холме стоят церковь и

базарные лавки. Материал получается на месте, и материал хороший. Жилище Падалки находится в конце села. Издали виднеется беловатая скатерть песку; к дому Падалки приходится подъезжать по песку; тем более странное и неприятное впечатление получается, когда вдруг из-за угла открывается среди песков множество больших черных кладбищенских крестов. Подворье Падалки почему-то находится на кладбище. Постройки неважные: небольшой домик, где живет семья Падалки и где вместе с тем сушится сырая посуда, покрыт железом; амбарчик и сарай покрыты черепицей. Подворье небольшое и, в общем, бедное, тем более бедное, что у Падалки оказывается гончарная школа. Слышали мы ранее об этой школе и ожидали найти нечто достаточно благоустроенное, но из осмотра на месте и расспросов самого Падалки оказалось, что в течение нескольких лет существования «школы» полный курс учения окончил всего один ученик, и ныне в обучении состоят всего два ученика, из которых один, парень лет 15, был налицо. Школа, очевидно, неважная, и больших от нее плодотворений ждать нельзя. А между тем Падалка – человек уже пожилой, около 50 лет, болезненный, и опыт его личной жизни мог бы пригодиться, тем более что это человек с искрой, с художественным вкусом. С любовью относясь к делу, он охотно давал объяснения и в этом отношении приятно выделялся из массы гончаров, которые смотрят на свое ремесло безнадежно и уныло. Бодрому настроению Падалки помогло просвещенное к нему внимание и содействие графини В. В. Капнист. Межирич находится в 4 верстах от имения графа В. А. Капниста – Михайловки – одного из самых живописных уголков Харьковской губ. Графиня В. В. Капнист оценила художественные наклонности скромного и простого гончара и поддержала его советами, указаниями и образцами.

Многие вещи сделаны по моделям графини. Показывая мне в складе свои произведения, Падалка так и делил их на два разряда: «Це от моего ума, а це графинины». От «моего ума» – обыкновенные, простые изделия, кувшины, курушки (для ладана), горшки и проч.; «графинины» – изящные поливянные цветочки в виде дельфина, подсвечники-лебеди, пепельницы-драконы и проч. Изделия Падалки «от своего ума» также носят отпечаток изящного вкуса; так, например, кувшинам дана хорошая закругленная форма, на горлышках положены простые, но изящные полоски. Цена этим вещам дешевая; но, переходя к изделиям, внушенным графиней, Падалка сразу с копеек переходит на рубли и расценивает эти предметы очень дорого, что, впрочем, нельзя ставить ему в вину, т. к. ему самому такие изысканные вещи обходятся дорого при простой обычной обстановке его работы. Как ни хороши некоторые привилегированные изделия Падалки, все-таки нужно признать, что они не могут выдержать конкуренции с широко поставленным фабричным производством. По чистоте глазури и по сравнительной дешевизне фабрика обгоняет и подавляет.

Курьезно, что в Межириче у Падалки, да и в других местах, например у боромлянских гончаров, на кувшинах всегда начерчивается маленький крестик. На других гончарных изделиях крестиков не делают. Обычай писать крестики на кувшинах обусловлен базарным спросом. Такие кувшины охотно раскупаются бабами, которые в крестике усматривают талисман от порчи молока ведьмами. Среди густого облака суеверий, облегающего крестьян, поверья о ведьмах держатся чрезвычайно прочно, и всякая порча молока ныне, как и в старину, объясняется тем, что «видьма походыла».

Много интересных гончарных изделий старого времени исчезло без следа и памяти, не находя опоры в

спросе со стороны крестьян, ослабевших в экономическом и эстетическом отношениях.

Лет 15 назад на базарах и ярмарках можно было еще найти так называемые куманцы – поливяные кувшины характерной формы, плоские, с отверстием в середине; жидкость помещалась в окружающем отверстии кольце сосуда красиво и оригинально. Теперь таких кувшинов не работают.

Тут кстати можно припомнить интересную «откупную» кубышку на харьковской сельскохозяйственной выставке 1880 г. Доставлена она была из Мерефы. В кубышке – два отверстия и два помещения; одно из отверстий (в обыкновенном месте) имеет связь с помещением, предназначенным для воды в размере одного стакана; другое (боковое, потайное, не видимое под «ухом» кубышки) имеет связь с помещением, в которое может быть налито до трех стаканов водки. Единственный экземпляр, оставшийся от того давно прошедшего времени, когда – до въезда в город – нужно было подвергаться осмотру объездчиков на заставах, устраиваемых винными откупщиками. Боковое отверстие (под «ухом» кубышки) затыкалось пробкою и замазывалось глиною. Из главного отверстия при осмотре на заставе кубышки лилась чистая вода. Интересный образчик почти детской хитрости для обхода закона в прежнее время, перед которым хитрости нашего времени – положительно грандиозная работа.

Интересны еще вышедшие из употребления глиняные тройные свадебные рюмки, связанные между собой полым ободочком. Во все три рюмки наливалась водка, а свадебный гость все их тянул из одной.

Интересны далее старинные свадебные гончарные львы, служившие одновременно подсвечниками и графинами.

Все это теперь повывелось и бесследно исчезло. Богатые люди обзавелись фабричными изделиями, а бедные посократили свои эстетические вкусы почти до полного их упразднения.

На ярмарке

Полвека назад талантливый исследователь украинских ярмарок, известный впоследствии публицист И. С. Аксаков дал мастерскую характеристику великорусских и малорусских купцов. С тех пор многое изменилось, и в исследовании Аксакова многое устарело; но некоторые общие черты в его отзывах и суждениях об украинском купечестве сохраняют еще свежесть и правдивость.

Аксаков считает великорусское купечество не только более подвижным, но и более щедрым и тароватым. «Великорусский купец, – по его словам, – странным образом соединяет в себе жадность к деньгам с расположением к мотовству. Он стремится доставить себе разные удобства и приятности жизни, разумеется, с купеческой точки зрения, например любит щеголять лошадьми, упряжью, экипажем, большой охотник строить дома¹. В гульбе под пьяную руку он бывает иногда очень щедрым. Этой черты нет в купце малороссийском. Его бережливость похожа на скардность; богатый не только не выставляет на вид своего богатства, но прикидывается бедняком и вообще не склонен к благотворительности». В течение полувека малорусские торговцы умножились и разбогатели, но, по-видимому, в этом отзыве Аксакова сохранило основание его замечание о слабости благотворительности. И в настоящее время сельская буржуазия,

¹ Позднее купечество, в особенности московское, стало выдвигаться на поприще просвещения и меценатства. – Н. С.

за редкими исключениями, щедростью не отличается; она не доросла до идеи общественного служения. В узком эгоизме она свысока смотрит на простого крестьянина и пускает в ход примитивные формы личной наживы.

Аксаков, по личным наблюдениям, отметил хорошую черту старого украинского торговца из простых крестьян – почти полное отсутствие запроса: «Малороссиянин почти никогда не торгуется, а держится при продаже одной определенной цены, которая, разумеется, условливается торговыми обстоятельствами, но большей частью назначается с честной умеренностью. “Что стоит (такая-то вещь)?” – спрашивает покупатель. “Тридцать шагив”, – отвечает флегматически, сидя, малороссиянин. “Бери гривенник!” – спускает круто покупатель-великоросс, привыкший торговаться. “И то гроши”, – спокойно отвечает малоросс и отворачивается в сторону». Так рисует Аксаков старый торг, и теперь такая обрисовка не потеряла бытового значения, но исключительно в приложении к первому производителю, к кустарю. Настоящие торговцы-посредники усвоили уже другой тон, более развязный, с запросами и обходцами, по обычному кулацкому типу.

При несомненном и очевидном кулацком построении сельской буржуазии начинает просвечивать одна симпатичная черта – стремление дать детям образование. В приложении к сыновьям прогрессивное и очищающее начало знания часто заглушается кулацкими наклонностями: наторелые в грамоте сынки быстро обгоняют своих отцов по безнравственной приспособляемости к местным источникам эксплуатации и наживы. В смысле нравственной культуры более надежд дает женское образование. Выдвигающиеся из сельской буржуазии образованные девушки поддерживают спрос на книжку и живой интерес к народному театру.

Село имеет свои рынки: в больших селах бывают ежедневно базары, кроме воскресных дней, причем наибольшей оживленностью отличаются осенние, по сбору продуктов, в сентябре, и наименьшей – летние, в жнива, когда масса народная отвлечена полевыми работами.

Чуть ли не во всех селах бывают ярмарки, большей частью в храмовые праздники, в маленьких селах – по одной в году, в больших – две, три или четыре ярмарки в году, в малом виде – однодневные, в крупном масштабе – двух- и трехдневные. В громадном большинстве сельские ярмарки ничтожны. На храмовой площади или на выгоне разбиваются несколько легких палаток; торг идет 3-4 часа, и затем все убирается, и к вечеру от утренней толпы не остается никаких следов, кроме кучи ярмарочного сора. Но и эти эфемерные ярмарки вносят в крайне однообразную сельскую жизнь оживление. Ярмарка для крестьянина – своего рода клуб, где он присматривается к людям. На ярмарках отчасти поддерживаются общественные связи и знакомства с местными экономическими условиями. Крестьянин идет на ярмарку не только чтобы купить или продать, но и развлечься.

Большие ярмарки заслуживают особого изучения как показатели местных экономических и социально-этнологических отношений. Тут можно уже проследить районы культурных или экономических связей.

Мы для изучения взяли одну маленькую ярмарку – полудневную как *minimum* и другую большую трехдневную в виде ярмарочного *maximum*'а. Первая, по своей ничтожности, ничего не дала, кроме общего знакомства с местными костюмами и типами; вторая оказалась более интересной. Мы думаем, что описание отдельных больших ярмарок с числовыми данными кроме общего значения по определению размера ярмарочных оборотов послужит еще к выяснению условий,

которые так или иначе отзываются на развитии благосостояния народа и края.

Петропавловская ярмарка в Боромле тянется три дня: с 27 по 29 июня; 27-го идет расташовка, 28-го – торговкой, 29-го – всем прочим, преимущественно мануфактурными изделиями.

На скотской ярмарке в продажу идет преимущественно местный мелкий скот и местные маленькие, слабосильные лошади. Крестьяне часто продают или перепродают лошадей без всякой надобности. Посредниками являются цыгане – обычные конские барышники. В полном ходу могоарычи, хлопанье по рукам, продажа через полу. Распивание могоарычей обязательно, что выразилось в утрированной народной поговорке: «Старцы мыльцами (т. е. нищие костылями) менялись, та й то три дни могоарыч пылы».

В распределении товаров заметна разумная последовательность и планомерность. В одном ряду идут гончарные изделия, окна, фабричная посуда, иконы, бакалейные лавки, чайные, в другом – мануфактура, галантерея, картузы, обувь, в третьем – изделия из дерева, колеса, дуги, скрыни и т. д. На окраине – черный товар: деготь и рыба.

В значении увеселительном иногда появляются странствующие гимнасты или простонародная комедия; но это редко. Обычное развлечение – чай, слепцы-лирники и слепой музыкант на фисгармонии.

Экономические отношения определяются названиями городов, откуда привозятся товары. Боромля лежит в треугольнике между Сумами, Ахтыркой и Лебедином, почти в равном расстоянии от всех трех, около 40 верст, и главными поставщиками ярмарочных товаров являются эти города. Но наезжают и более отдаленные торговцы: например из Борисовского монастыря приезжают

торговцы иконами, из Груни Полтавской губ. – стекольщики, из Мирополя и Борисовки – продавцы рушников, из Беловодска Старобельского у. – платошницы. Любопытно, что из великорусского села Козлей Львовского у. появляются продавцы глиняных свистунов; с таким скромным товаром они разъезжают по всей Малороссии и Новороссии, спускаются к Одессе (товару у торговца – один воз), продается здесь остаток с возом и лошадьё, и затем торговец возвращается на родину в Курскую губ. по железной дороге. Свистуны из хорошей глины, белые, с красной и синей раскраской, представляют большей частью всадников и птичек и дают сильный звук.

Показателем экономического положения края служат количество и качество привозимого на ярмарки товара. Так, в данном примере на первое место выступает московская мануфактура, представляемая мелкими местными и приезжими, преимущественно лебединскими торговцами: целых 25 балаганов с товаром на сумму всего около 35 тыс. руб. Количество большое, по размерам ярмарки, в зависимости от большого местного спроса. Старая прочная самодельщина исчезла, и в ход пошло все покупное.

Второй по количеству привоза ярмарочный товар – кожи в сыром виде и обувь, всего 40 навесов, на сумму около 8 тыс. руб. общей стоимости. Обувь однообразная: обыкновенные черные сапоги-чоботы и башмаки-черевики. В Котельве на базаре еще можно найти «чернобривцы» – сапоги с зелеными или красными голенищами (халявами) и черными головками. Но в Боромле и на ярмарке таких сапог не бывает. Еще реже сапоги с халявами из желтого сафьяна.

Сапоги с красными головками – так называемые «сапьянцы» – совсем вышли из употребления, да и «чернобривцы», очевидно, доживают последние дни.

Мужские картузы и женские платки представлены почти одинаково: 16 балаганов с шапками и картузами на сумму около 2 тыс. руб. и 15 узлов с платками на сумму тоже около 2 тыс. руб., и те и другие – привозные. Старинные мужские брыли (соломенные шляпы) и старинные женские парчевые очипки совсем вышли из употребления и из продажи. В 60-х годах в Ахтырщине еще ходили летом в брылях, как видно из одной статьи в «Основе» 1862 г. На осенних ярмарках еще появляются в продаже выходящие из употребления теплые шапки-капелюхи с меховыми наушниками, которые в теплое время поднимаются и шнурком связываются поверх шапки. Развозят их по ярмаркам ахтырские шапочники.

Не перечисляя всех товаров в подробности, что сделано нами в особой таблице для выставки, здесь отметим только, что выражает эволюцию народных промыслов.

Стекольщиков с готовыми окнами – шесть возов, причем растворчатые окна начинают вытеснять подъемные.

Скрыни и сундуки доставляются кустарями из Сыроватки Сумского у. и из Котельвы Ахтырского у. Простая белая скрыня на ножках вышла из употребления. На пути к полному исчезновению стоит большая котелевская скрыня синей раскраски с цветами. Их вытесняет модный желтый сундук на колесах – подражание комоду.

С иконами – пять лавок; в каждой лавке – от 50 до 70 пар по 1 руб. 50 коп. за пару, шаблонного ахтырского и борисовского письма. Изредка попадаются неудачные попытки на оригинальность, но сельское духовенство при содействии полицейской власти немедленно устраняет все, что выходит из пределов общепринятого иконописания.

Оставляя в стороне скромные балаганы посудные, галантерейные, бакалейные, скобяные и др., проходя мимо многочисленных навесов с черным товаром и ры-

бой, нельзя не остановиться перед веселенькими навесами с рушниками. Всех навесов – шесть; в каждом – товару от 300 до 500 руб. Рушник играет важную роль в жизни народа как украшение, как обрядная обстановка. Есть рушники простые и рушники «килковые», большие, которые вешают у икон или вокруг зеркала на колючке, откуда и название – «килковые». Простой килковый рушник домашней работы можно купить за рубль, среднего достоинства кролевецкий или борисовский, тканый – за 3 руб. 50 коп.; встречаются еще изредка изящно вышитые гарусом и шелками старинные рушники, но такие как редкость на ярмарку не попадают. Рушник – необходимая обстановка свадьбы; рушниками перевязывают сватов, дарят гостям, оборачивают коровой и т. д. Во время похорон также употребляется рушник. Когда хоронят девушку или молодую женщину, крест перевязывают рушником. Рушники этого рода идут в пользу церкви. Когда их накапливается много, их продают по 15 коп. за аршин. Ярмарочные торговцы рушниками принимают у крестьян холст для отделки на рушники без расписок или обязательств и через год на новую ярмарку доставляют заказ.

В текущем году было 75 возов с колесами из Чернетчины и Сыроватки; боромлянские крестьяне предпочитают покупать колеса на ярмарке в Буймерах Лебединского у., считая их более прочными.

Все торговцы платят налог за место или от воза от 10 коп. (гончары, колесники) до 3 руб. (мануфактура и чайные), большею частью копеек 20 или 30.

Есть на ярмарках всякие товары и нет только одного – книги. Странное дело: в селах теперь есть и школы, и читальни, значит, есть грамотные люди, а книжки купить негде – тем более странно, что еще в 1862 г. была сделана попытка распространения книги на ярмарке.

Имеем в виду статью Гавриша в «Основе» 1862 г. Доброжелательный народник из студентов Харьковского университета с разрешения начальства употребил пять дней на ярмарочную торговлю книгами: два дня – в Каплуновке, где продано было им книг на 12 руб., и 3 дня – в Ахтырке, где продано на 17 руб. 20 коп. Торг, очевидно, неважный; но и подбор книг был слишком односторонний, и выбрать при тогдашней бедности народно-просветительной литературы было трудно. Наконец, импровизированный интеллигентный торговец отвлекался разными посторонними наблюдениями и засматривался на деревенских красавиц, причем одну описал так: «Що за гарна! Чорнявенька, кароока, кругловыденька, чернобрывенька, тришки кирпатенька, губки и зубки гарнесеньки; погляд – як искра, голосок тыхий, спивучий, любенький».

В настоящее сухое, прозаическое время, не вдаваясь в такие нежности, можно было бы организовать книжную торговлю на более практических началах, наверное, с бóльшим коммерческим интересом и с пользой для просвещения, если преследовать широкие просветительные цели, пуская в продажу лучшие народные издания.

В этнографическом отношении ярмарки дают мало материала, и даваемый ими материал – крайне пестрый, ненадежный и непрочный. На сельские ярмарки свозят товар из ближайших торговых центров – товар, большей частью заваливающий и бракованный. Здесь много искусственного и сборного; часто нет того, что характерно для местности, для села, что скромно скрывается от большой толпы. Ярмарка получает тогда серьезное этнографическое значение, когда она служит предметом изучения из года в год, когда является возможность проследить колебания цен, спроса и предложения в связи с общими и местными бытовыми условиями.

Интеллигентное доброжелательство немного может взять с ярмарки, но многое может ей дать. Ярмарками можно воспользоваться для распространения знаний, для выставки и продажи образцовых кустарных изделий, для сельскохозяйственных улучшений. Большую пользу и удовольствие могли бы принести подвижные образовательные панорамы, передвижные выставки и музеи. И маленькие организации этого рода в селе были бы встречены с радостью и внесли бы в захолустья большое оживление. Выставка, музеев – громкие названия, но, применяясь к скромным сельским условиям, эти учреждения на первое время могли бы ограничиться небольшим количеством наглядных пособий и коллекций, немногими лучшими русскими и заграничными изданиями религиозного, исторического и бытового содержания, портретами великих людей, моделями и картинами по географии, ботанике и зоологии. Крестьяне очень любят картинки, а теперь даже среди русских изданий стали появляться хорошие вещи, например дешевые хромофотографии с картин Рафаэля, Леонардо да Винчи, Дольчи, Бруни. Во всяком случае, в будущем передвижные музеи найдут ход и в села – чем скорее, тем лучше, тем больший размах получит то громадное колесо народного просвещения, на которое теперь возлагаются большие надежды, которое должно перемолоть народные бедствия и выработать общее благоустройство.

Ласоци

По сельской мерке ласоцами являются «кныши, вареньки и всяки лагоминки»¹, равно как:

¹ Лагоминки или легоминки – от франц. legumes – зелень, овощи.

Буханчыкы пшеничны билы,
Кислицы, ягоды, коржи
И всяки разны вытребеньки
(Котляревский).

Во «всяких разных вытребеньках» чувствуется потребность на всех стадиях культуры. Везде человек стремится усладить чем-нибудь свою бедную жизнь и внести разнообразие в свое скучное повседневное существование. С праздниками повсеместно связаны разные ласощи – большие или маленькие – в зависимости от средств, вкусов и привычек. Каждый народ, каждый человек в частности понимает лакомство по-своему. Известен анекдот о пастухе-малороссе, который высшим счастьем считал такое состояние, когда можно всегда есть сало. Свиное сало для малоросса – лучшее лакомство, сало хорошее, в белом куске или в красивых ломтиках. Ступенью ниже, у индейцев Северо-Западной Америки и у эскимосов, большим лакомством считается китовый и тюлений жир, в особенности в начале разложения. Известны картинки пиршества диких народов на выброшенном морем ките. Люди, как насекомые, облепливают мертвое чудовище, устраивают в нем углубление, целыми семьями вползают в труп и с жадностью поглощают сырое мясо и сало. Далее вниз от такого лакомства, кажется, нельзя идти; но сравнительное народоведение открывает еще более низменные вкусы, еще более своеобразные лакомства. Так, тагалы на Филиппинах любят насиженные яйца; африканские бушмены с удовольствием поедают червей, гусениц, ящериц, змей, даже таких змей, от которых, говорят, заимствуют яд для отравы стрел. На некоторых островах Великого океана откармливают собак для угощения знатных лиц; употребляют их в пищу лишь в торжественных случаях.

Некоторые народы едят как лакомство землю – крайний предел, далее которого вниз нельзя идти. Новогвинейцы поглощают большие количества зеленоватого жировика. Новокаледонцы из особой глины, содержащей магнезию и железо, готовят пирожки, которые, подсушив, сохраняют просверленными на веревке.

Начиная от таких грубых лакомств человечество с ходом цивилизации поднималось все выше. Древние классические народы знали уже изысканные яства и тонкие лакомства. Специалисты-кондитеры выступают в Средние века первоначально при дворах итальянских владетелей. В настоящее время кондитерское производство в виде изготовления разных печений, конфет, кремов, мороженого, шоколада, плодовых вин и пр. получило чрезвычайно широкое развитие. В Западной Европе (Вене, Дрездене и др.) существуют специальные кондитерские школы, издаются специальные руководства и пособия. Несмотря на весьма разнообразные фальсификации и подделки, от таких сомнительных первобытных лакомств, как глиняные пирожки, не осталось никаких следов в бытовом обиходе культурных народов.

Обращаясь, в частности, к малорусским ласощам, преимущественно в современном проявлении их среди крестьян Ахтырского у., нам – странное дело! – придется идти не от низших форм к высшим, как следовало бы ожидать по общей прогрессивной истории кондитерского производства, а наоборот – от высших форм к низшим, т. к. в пределах украинского простонародного обихода обнаруживается убыль и оскудение ласощей в связи с убылью и оскудением народного питания вообще, а последнее обусловлено убылью и оскудением природных производительных сил страны и материальным обеднением простого народа. Покойный профессор Н. Я. Аристов в исследовании своем о промышленности

Древней Руси высказал мнение: «Пища русского народа в древнюю пору была более разнообразна, чем в последующую... В раннее время народ питался преимущественно мясной пищей, чувствовал себя обеспеченнее и довольнее в этом отношении, чем в последнее время, когда исключительно почти употреблял пищу растительную». Еще с большим основанием положение это применимо к малоруссам старого времени (до половины прошлого века) и малоруссам современным, пищевое довольствие которых заметно уменьшилось и ухудшилось в силу разных неблагоприятных экономических условий: малоземелья, уничтожения лесов, упадка промыслов, в частности – упадка пчеловодства. В высохших речонках почти исчезла рыба, в вырубленных лесах исчезла дичь, мимоходом истреблены фруктовые деревья; даже кур во многих дворах перестали держать с вздорожанием хлеба. Старые меды и разнообразные медовые продукты отошли в область преданий. При искусственных сахарных ценах потеря старых медовых лакомств получила для народа тяжелое значение. Для обеспеченных и богатых классов оказываются возможными разные лакомства; для массы ласощи стали дорогими, и в этом отношении произошло крайнее различие стремлений и возможности их удовлетворения. Около 100 лет назад малорусские города и села славились своими ласощами: Киев – смаженными орехами, Лубны – сладкими короваями, Полтава – «пряжеными пундыками», Ахтырка, Боромля, Новомосковск – бубликами, Харьков – сластенами и маковниками, но затем постепенно все эти национальные ласощи стали исчезать, в городах – заменяемые фабричными продуктами, в селах – почти без всякой замены. В то время как кулинарное и кондитерское искусства в верхних классах общества достигли большего совершенства, простонародная пища пошла

в оскудение и «всяки разны вытребеньки» вышли из обыкновенного обихода. Нет меда – по упадку пчеловодства; нет молока – по упадку скотоводства; почти нет куриных яиц, т. к. скудные сельские запасы этого рода скупаются барышниками и сбываются ими куда-то в Германию. При таких условиях почти ничего не остается для местных ласощей и лагоминок.

Если обратиться к художественной литературе, изображающей малорусский быт, то у Квитки и Гоголя можно найти много ласощей, но в большинстве случаев в гиперболической окраске, особенно у Гоголя. Ближе к действительности, притом к харьковскому быту старого времени, стоят обрисовки Квитки, его «бублейницы», базарные торговки «з пырижками, з печеным мясом, з вареными хляками, горохвяныками и усякими ласощами, чего тилько душа забажа на сніданя» («Салдацкий патрет»); далее разные «медянычки, родзынки (изюм), чорнослыв, кавьяр (икра) стовбци» («Пархимово сніданне») и др. Мелкая, но интересная черта, что у Квитки неоднократно в числе крестьянских лакомств оказывается «кавьяр», т. е. черная осетровая икра, впоследствии сильно вздорожавшая. Еще в половине прошлого столетия, накануне проведения Курско-Харьковско-Азовской железной дороги, фунт икры в Харькове стоил от 30 до 40 коп., а ранее – и того дешевле; продукт по дешевым ценам доставлялся чумаками, и не только у крупных, но и у мелкопоместных дворян икра стояла бочонками.

Вслед за кавьяром вышли из обихода маковники и сластены, и мы их уже не находили ни на ярмарках, ни на базарах, где лет сорок назад они еще процветали. Маковники приготавливались таким образом: сначала варили мед, снимая с него пену, затем клали в мед мак и снова варили до большой густоты. Сладкую гушу

сваливали из тазика на стол, смоченный водой, и после того как она остывала, резали на тонкие кусочки; в маковники иногда вкладывались лесные орехи. Изготовление сладен происходило на базаре, на глазах покупателя. Г. Ф. Квитка в «Салдацком патрете» описывает его таким образом: «Вот и сладенница с печкой, скажи только, сколько нужно сладен, и она снимет тряпку, прикрывающую горшок с готовленным тестом, поплюнит пальцы, чтобы тесто не приставало, ущипнет кусочек теста, та на сковородку его в олию (конопляное масло) “аж шкворчить! та зараз и пряжет и подае, а вже олиєю не скупытця, бо так з пальців и тече”...»

Бублики и вареники выходят из употребления, особенно вареники – слишком дорогие для современного крестьянина. Бублики встречаются еще повсеместно, но большей частью грубые и невкусные. Нет тех бубликов, о которых с удовольствием упоминал Гоголь, вспомним хотя бы *девиз* в «Старосветских помещиках», которые расхваливал Квитка, вспомним, как в «Добре робы» уплетает их судья, получивший бублики в виде взятки. Талантливый поэт и этнограф Манжура поместил в одной провинциальной газете целую статью, какие вкусные бублики в Новомосковске пекла недавно баба Хмарыха и как другие бублейницы после ее смерти не могли поддержать промысла на высоте. И в Харькове в старое время были свои знаменитые бублейницы, например Котчиха под Холодной горой, нажившая на бубликах несколько домов.

В больших селах (например, Боромле) в лавочках продаются баранки городского фабричного изделия. Они или развешиваются на низках под потолком, покрыты пылью, засижены мухами, или сохраняются в бочках рядом с рыбой и дегтем и получают специфический запах своих соседей.

Самым устойчивым и наиболее распространенным крестьянским лакомством оказываются пироги. Без пирогов у крестьянина нет праздника. Пироги из темной домашней пшеничной муки, очень крупные, в добрый мужицкий кулак, с начинкой из картофеля, гречневой каши, изредка с мясом или сыром. В зажиточных семьях пироги пекутся каждое воскресенье. На рождественских святках с пирогом в руках пишут кресты на окнах и дверях. И теперь местами сохраняется такой рождественский обычай. В домах зажиточных хозяев с большой семьей на щедрый или богатый вечер (31 декабря) хозяйка готовит много пирогов, паляниц, кнышей. Все печенье она кладет на стол, зажигает лампаду и курит ладаном. Отец семейства становится на покути, т. е. за столом в переднем углу, за кучей пирогов. Дети входят гурьбой в хату и вступают с отцом в такой символический диалог:

Дети. Де ж наш батько?

Отец. Хиба ж вы мене не бачыте?

Дети. Не бачымо, тату.

Отец. Дай же, Боже, щоб и на той рик не побачылы.

В этих словах выражается желание, чтобы и в будущем году было такое же изобилие всего, как в настоящем. Характерно тут выражение наличного достатка и скромное довольство существующим благополучием, без запроса новых благ. Житейский опыт умудрил народ в том смысле, что крестьянин входит в оценку текущего момента и при благоприятных условиях стремится фиксировать и закрепить его в виду неизвестного и таинственного будущего.

У зажиточных крестьян ныне в ходу так называемые «дымчатые коржи» из хорошей пшеничной муки на яйцах, сверху присыпанные сахарным песком, коржи тонкие, выпуклые и большие, в картуз величиной.

В районе сахарных заводов значительное распространение получил так называемый «жареный мед», ничего общего с пчелиным медом не имеющий. Это черная сахарная патока – очень сладкая, приторная и противная. Черная патока получается как отброс сахарных заводов. Она сбывается по очень низкой цене вследствие того, что извлечение из нее сахара (около 50%) обыкновенными способами – сгущением и выкристаллизованием – представляется невозможным, а химическими способами – неудобным.

В некоторых селах возникло изготовление пряников из черной патоки и темной пшеничной муки. На вид они похожи на медовые пряники. Продаются на ярмарках и базарах на возах по 2 и 3 коп. за фунт.

Размножившиеся в последнее время по селам лавчонки распространяют дешевые фабричные продукты – конфеты, в которых более крахмалу, чем сахару, фигурные цветные пряники, крахмальные, слегка подсахаренные, с красной окраской шишки и т. п. Есть в небольшом запасе и сравнительно хорошие конфеты и пряники харьковских и сумских фабрик.

Бедные крестьяне несут в лавочки копеечки, чтобы получить горсть сахарного песку или несколько кусочков сахару. При недостатке они идут по пути, проторенному уже высшими классами: делают закупки в городе, варят варенье из домашних фруктов и т. д. С улучшением материального быта простого народа села пойдут по части ласощей по одному пути с городами.

Сельское врачевание

Сельское врачевание распадается на две категории: знахарское и научное. Первое идет на убыль; второе крепнет и развивается под содействием земской медицины.

Подойти к знахарям трудно, ныне – труднее, чем в прошлые годы, когда знахари чувствовали за собой более силы и были более смелы. Малорусские знахари как верное отражение народного характера проникнуты недоверчивостью и как люди «себе на уме» – не идут на откровенную беседу.

Лет 60 тому назад харьковский писатель и отличный знаток местного народного быта Г. Ф. Квитка в альманахе Башуцкого «Наши» (СПб., 1841) поместил рассказ «Знахарь»¹. «Великое дело знахарь! – так начинает Квитка свой рассказ. – Почетнее его нет не только в том селении, где он живет, но и в целом околотке. Что ваш атаман, что ваш голова! Да чего! Сам пан-писарь волостной перед знахарем – ничто!» Далее в рассказе отмечено, как знахарь влияет на решения волостного схода, как его все, старые и малые, побаиваются. Не только сельское начальство, все помещики уважают его. Возят его для лечения больных в бричках, а случается – и в коляске четвернею. «Сам откупщик придите поклонимся к знахарю». Разумеется, тут не без литературных прикрас и преувеличений; но Квитка, судя по всему складу и направлению его литературного творчества, не мог многое выдумать и, по своему обыкновению, опирался на действительную бытовую обстановку.

Если мы обратимся от квиткинского знахаря к знахарю современному, то увидим, что современный знахарь стал сравнительно со своим предком малой величиной. Большинство знахарей, по-видимому, специализировалось на лечении отдельных болезней. Ныне есть знахари, к которым обращаются при укушении бешеными животными, знахари для лечения от укушения змеи, от зубной боли и др. Знахаря по-прежнему остерегаются; иногда знахарь за свои мнимые или действи-

¹ Рассказ переиздан: *Квитка Г. Ф. Собр. соч. Т. IV. – 1890. – Н. С.*

тельные заслуги пользуется почетом; но такого страха, какой возбуждали знахари в старое время, каким они окружены и ныне во многих великорусских селах, среди малороссов незаметно. Постепенно село освобождается от колдовства и знахарства. Народная школа и военная служба, поднимая умственный уровень населения, вносят начала сомнения и критики и подрывают старое традиционное мистическое мирозерцание.

У знахарей, кроме того, появились неприятные для них соседи – земский врач и фельдшер. Земская медицина отобрала видную долю их врачебной практики. Но у народного знахарства есть свои исторически накопленные капиталы, с которыми оно еще долго может прожить; на его стороне народные привычки, главное – полная доступность и умение приспособляться к среде и, что еще важнее, обладание в отдельных случаях действительными врачебными средствами.

«Мы, ученые доктора, – писал в 1859 г. один врач, – приняв искусство и наблюдения других стран, не будем забывать своего родного... будем сближаться с народом, выскажем ему свою привязанность; тогда он с откровенною душою откроет нам заветные тайны предков, которыми он дорожит и хранит их у самого сердца. Без любви же и привязанности он ничего нам не скажет и не откроет». Народная медицина, действительно, открыла кое-что целебное, когда к ней подошли с любовью и сумели отделить пшеницу от плевел. Достаточно отметить здесь два важных целебных народных средства от водянки живота: настойку из горицвету (*Adonis vernalis*) и тертые тараканы (*Blatta orientalis*).

Горицвет растет повсеместно, преимущественно на меловых горах. Крестьянские девушки употребляют желтые цветочки горицвета для украшения головы. В научной медицине *Adonis vernalis* употребляется как

сильное мочегонное средство. В простонародном обиходе горицвит употребляют от разных болезней, чаще всего от брюшной водянки. По словам одной бабки, его готовят таким образом: в поливяный горшок кладут несколько корешков горицвиту, наливают водой и варят в печи до тех пор, пока пятая часть уварится. Настойку эту пьют чашками, как чай, по утрам и вечерам. Через десять дней прибавляют несколько новых корешков – обыкновенно четыре. Зелье сохраняют в холодном месте не более трех дней, чтобы не портилось, и снова варят.

Многие травы у крестьян пользуются целебной славой, что выражено уже в громких названиях «золототысячник», «дивосыл» и др.

В некоторых местах Ахтырского у. употребляют следующие травы с лечебными целями: настойку из зверобоя (*Hypericum L.*) пьют от геморроя. Деревей (*Achillea*) повсеместно употребляется от желудочных болей, чаще всего женщинами. Золототысячник, трилистник, дивосил и коровяк употребляют при боли в груди, в виде чайного навара. Перцовка в ходу от самых разнообразных болезней. Водку, настоенную на корешках калгана, женщины пьют после родов. Шафран употребляется женщинами как abortивное средство. Маковые головки варят и наваром поят при бессоннице. Затем в ходу разные «декохты» – настойка очень темного происхождения. Специальностью одной недавно умершей бабки было лечить «декохтом». Дав солидную дозу этого подозрительного пойла, бабка на три дня пряталась, т. к. пациенты ее в первые три дня по принятии «декохта» чувствовали себя очень скверно и приходили в такое возбужденное состояние, что жизнь бабки была в опасности.

Употребление трав с лечебными целями у крестьян не ограничивается приемом внутрь. Есть травы, в кото-

рых купают больных детей. Есть травы, которыми только подкуривают. Есть, наконец, такие травы, которые только держат в хатах или в коровниках, в значении амулета от дурного глаза и колдовства; но все это уже клонится к упадку, забвению и полному исчезновению.

Я имел случай познакомиться лично лишь с двумя «дидами».

Специальностью одного было лечение от зубной боли; к другому обращаются при укусе бешеными животными. Первый «дидок», недавно скончавшийся в глубокой старости, жил в небольшой хате, всегда чисто убранной, с множеством икон в переднем углу. Больной являлся с «благодарностью». Крестьяне-малороссы в этом отношении деликатны, и даже бедняки не ищут у своих «дидов» бесплатной помощи. Обыкновенно мужчины приносили булочку и 5 или 10 коп., женщины – десяток яиц или пару цыплят. Знахарь производил свои заговоры три раза: утром, вечером и в следующее затем утро. Поставив пациента рядом с собой перед образом, он читал молитвы, по временам сплевывал, дул пациенту в рот, обводил пальцем по десне.

Весьма популярен другой знахарь. Он пользуется почетной известностью не только в своем селе, где общество приняло на себя уплату всех его повинностей и выдает ему вознаграждение, но и по соседству верст на 20. Он лечит как животных, так и людей от водобоязни двумя травами, которые дает в порошок. Людей, укушенных бешеными животными, он сначала осматривает, причем главным образом осведомляется о прыще под языком, и затем поит отваром из трав. Лет 20 назад я был свидетелем, как несомненно бешеная собака вбежала в хату и нанесла крестьянину глубокие раны. Она была убита тут же на месте пострадавшим. Дидок лечил и вылечил. Вообще, этот человек с заслугами, и если теперь

при существовании прививок к нему обращаются лишь по традиции, по привычке, то в недавнее время, до прививок, он представлял полезную величину.

Земская медицина пускает в народе глубокие корни. Население привыкает к врачам, начинает относиться к ним с доверием и ищет у них помощи. Но еще крепко держится архаическая точка зрения на лечение как на своего рода колдовство, та мысль, что врач должен сразу вылечить и данное им лекарство должно представлять быстродействующее средство. Систематического продолжительного лечения крестьяне не понимают и не признают; при долгом лечении они плохо выполняют советы врача.

В числе новых симпатичных и полезных земских мероприятий по части «благосостояния» нужно отметить первые в текущем году опыты учреждения сельских яслей в некоторых наиболее населенных пунктах.

Среди крестьян часто свирепствуют болезни; особенно тяжело приходится женщинам и детям. По глубокому невежеству крестьяне не берегут ни своего здоровья, ни здоровья своих ближних, например спят на сырой земле, на низких местах, пьют первую попавшуюся под руки воду, не сознают опасности инфекций. Оттого болеет и гибнет масса народа. Старики и старухи держатся крепче: они осторожны, опасливы, предусмотрительны. Но люди цветущего здоровья легко сходят в могилу: один поднял тяжесть не по силам, другая вскоре после родов зимой пошла на реку стирать белье; там подвела ночевка на бураках в холодную осеннюю ночь; крестьянин вообще часто попадает в тяжелую для здоровья обстановку, даже летом промокает, дрогнет в поле, в лесу, на дожде, на холодном ветру, за сохой, на попасе. Детям грозит в деревне много смертельных опасностей от кислой соски, инфекций и пр.

Года два назад в одном большом селе летом была сильная эпидемия кори. Болезнь неопасная, особенно в жаркое время, но требует ухода и заботливости. Крестьяне любят своих детей и, за редкими исключениями, подчиняются советам, стараются их выполнять, и если во время этой коревой эпидемии было много тяжелых осложнений и смертных случаев, то, главным образом, от невежества и дурно направленного усердия. Старухи бабы, на попечении которых были больные дети, поили их холодной водой (дать больному «холодной водычки» – народная форма ласки и услуги), и дети умирали от воспаления легких. Родители брали больных детей с собой на жнива, везли их по солнцу, и у них развивалась болезнь глаз. Если бы с разных сторон (не от одного врача – один в поле не воин, а от многих лиц) путем разъяснений и объявлений было оповещено, что нужно оберегать коревых детей от холодной воды и яркого света, масса зла была бы устранена или смягчена. Такие элементарные советы быстро были бы восприняты и легли бы в основу народной гигиены. Посредством накопления таких элементарных сведений и привычек шло бы гигиеническое воспитание народа, медленное, но последовательное и фундаментальное улучшение его горемычной санитарной обстановки.

Земские врачи окружены со всех сторон народом невежественным и суеверным, обременены разъездами и письменными отчетностями. При возможном облегчении их труда сбереженный запас сил и энергии можно направить в другую сторону, например на организацию в населенных пунктах курсов по гигиене, на подготовку низших служителей, сестер милосердия, сиделок, на распространение в народной массе элементарных сведений об уходе за больными и об оказании первой помощи в экстренных случаях до прибытия

врача. Такого рода знания в селе крайне необходимы, хотя бы малые и разбросанные знания; в такие просветы прорвутся лучи сравнительно большого знания и начнут разгонять тот глубокий мрак, который густой пеленой покрывает народный быт и от которого страдают не одни крестьяне, но и все соприкасающиеся с ними общественные элементы.

Народная темнота чревата всевозможными опасностями. Помню, как я беседовал с крестьянами в холерный год о том, что нужно заботиться о чистой воде, что холерные заболевания развиваются там, где загрязнена вода микробами, причем о самих микробах говорилось как можно осторожнее, яснее и понятнее. В глаза крестьяне для вежливости со всем соглашались, поддакивали, кивали головами, но за глаза они, большей частью, признавали все сказанное панскими выгадками, и понятно, что им очень странно было слышать о возможности вреда от воды той самой криницы, из которой пили их отцы и деды, и в особенности странным, даже смешным, с крестьянской точки зрения, представлялся совет пить переваренную воду; у солидного, взрослого крестьянина при одном слове «переваренная вода» пробегала на лице легкая улыбка, которую он спешил скрыть, чтобы не обидеть пана. Переходя из уст в уста, разговоры о переваривании воды при наилучших намерениях в глубоко невежественной среде начинают осложняться нелепой и опасной догадкой, что вода неспроста стала испорченной, что ее кто-то испортил, и тут всплывают разные соображения, кто мог испортить воду, возникают дикие и опасные предположения.

Картина изменяется, когда в селе оказывается некоторое число умственно подготовленных людей – из торговцев, отставных солдат, отдельных грамотеев. Стоит двум-трем лицам войти в курс дела и применить советы

на деле, как начинает работать могучая сила примера и подражания. Невежество страшно и опасно, когда оно сплошное и поголовное, но стоит только его несколько разредить, как новизна валом повалит. Пусть в этом стремлении к новизне неизбежно всплывут недочеты, преувеличения и промахи; но жизнь, тронувшись раз с мертвой точки застоя и апатии, начинает пробиваться в разных местах и в разнообразных формах.

Значение земских врачей возросло бы, если бы повсеместно деятельность их была направлена, главным образом, в сторону крестьянских нужд и потребностей, при широкой гласности, если бы были, например, уставлены местные совещания в главных населенных пунктах в известные сроки, с приглашением местной интеллигенции и сельских властей и наиболее видных и влиятельных крестьян. Такого рода совещания особенную пользу могли бы принести в местностях, где обнаруживаются эпидемические заболевания или когда среди самого местного населения обнаруживаются попытки к лучшему устроению своего быта, когда, следовательно, есть возможность поддержать слабые ростки добра, укрепить их, направить и оформить.

Поэзия и проза сельской жизни

Миром и тишиной веет от малорусского села, если посмотреть на него в хороший летний вечер со стороны, с какого-нибудь пригорка, в располагающей и ласкающей природной обстановке. В синеве вечеряющего неба замирают последние трепещущие напевы жаворонка. Вдали мирно идут возвращающиеся с поля стада, побрякивая погремушками. Мирно с разных сторон плывут возы с хворостом, с сеном, со снопами; им навстречу поднимаются из труб беловатые струйки дыма,

которые для возвращающихся с поля служат приятным знаком, что дома готовится ужин. Среди зеленых верб, разбросанных на выгонах и в огородах, и среди желтоватых соломенных крыш отчетливо выделяется стройная белая колокольня местной церкви. Как символ мира и благодати она высоко возносится над скромными человеческими жилищами.

В тихий летний вечер кажется, что и в душе людей там, за зелеными вербами, у подножия белой церковной колокольни, царят мир и тишина; кажется, что там можно найти отдых от волнений и тревог городской жизни, крепкие нравственные устои и прочные традиции народной морали. Заезжий горожанин легко и охотно поддается оптическому миражу и с увлечением уносится в мир радужных фантазий, распространяя обманчивые вечерние солнечные краски на всю обстановку народного быта и мирозерцания. В действительности в селе мало душевного мира, и здесь идет борьба интересов и страстей с разнообразными обидами.

Давно уже малорусские писатели отметили наклонность малороссов к судебным процессам. С годами наклонность эта лишь усиливалась и развивалась вследствие экономических и социальных причин, главным образом, вследствие малоземелья и ослабления традиционной морали.

В некоторых местностях, например в пределах Ахтырского у., особенно в северной его части, в последние годы обнаруживается чрезвычайное вздорожание земли. Пахотная десятина среднего достоинства лет пять назад шла от 120 до 200 руб., причем сумма в 200 руб. считалась уже весьма большой. Ныне платят по 300 и 350 руб. процентов за пахотную и по 600 и 700 руб. – за сенокосную. Причины такого вздорожания земли весьма разнообразны, общие для всей России, и

местные – большая густота населения, развитая заводская промышленность, дающая хорошие заработки, несомненное присутствие среди крестьян значительного числа лиц со сбережениями, выгодное и безопасное помещение которых представляет разные затруднения. Для коммерческих, ремесленных или промышленных предприятий нет ни умения, ни опыта; правда, в эту сторону тяготеет крестьянство, и отдельные лица пускают сбережения внаем лугов под свекловичные плантации, скупают и развозят мед, перепродают лошадей – операция цыганская и не совсем чистая. Но такие предприятия – случайные, и на некоторых легко прогореть. Приобретая и самостоятельно обрабатывая землю, крестьянин получает значительную и сравнительно наиболее верную прибыль, возложив на свою землю надежды и упования, смотрит на нее, как на опору семьи и потомства; потому он тщательно оберегает купленную ниву и... охотно прихватывает у соседа. У людей зажиточных обнаруживается иногда болезненная склонность к захватам и пригораживанию всего того по соседству, что охраняется не особенно зорко и не особенно решительно.

Чаще всего страдают так называемые обмижки, т. е. пограничные полевые полосы, вершка в четыре шириной, покрытые обыкновенно зеленой травой, полосы ничтожные по величине, но важные в аграрно-юридическом отношении. Зеленеющими лентами они стоят на страже личной и общинной собственности, среди ежегодно распахиваемых нив. Земельная алчность прежде всего набрасывается на обмижки, которые подвергаются распашке и бесследно исчезают в нивах хищников. Вместо устойчивого обмижка проводится плугом борозда, затем еле заметная борозденька с разными искривлениями в сторону податливого соседа.

В последние годы всплывает новый источник сельских пререканий, свидетельствующий о деморализации: сдача внаем наделов сразу двум, даже трем лицам, с забором от всех денег.

Приезжает крестьянин и мирно вспахивает нанятую ниву, затем является другой и находит нанятую им ниву уже вспаханной, бранится и засеивает в предположении забрать хлеб; наконец, является третий, воочию убеждается в обмане, изрекает поток проклятий и вооружается твердым намерением в следующем году забрать весь сбор. На следующий год, лишь только начнется жнива, в праздник, пораньше, с поля уже ползут несколько нагруженных снопами возов; кто-то из троих крестьян поспешил убрать и свезти спорный хлеб; в результате – запутанное судьбище между несколькими хозяевами.

Кроме того, столкновения происходят иногда на сенокосах, при уборке пайков, когда косарь, воспользовавшись случайным отсутствием соседей, смахнет у них малую толику, а смахнуть так легко при ширине пайка в ручку, т. е. на один размах косы, при постановке тынов по огородам, при семейных разделах и т. д.

Крестьяне относятся друг к другу недоверчиво и часто враждебно. Чувство зависти и недоброжелательства к своему собрату у них легко вспыхивает при малейшем его экономическом выделении.

Чувство зависти, быть может, потому еще сильно развивается среди крестьян, что в селе все знают друг друга и все учитывают, отчасти потому, что в сельском быту успехи часто приобретаются не культурными заслугами, какие, по условиям быта и среды, встречаются очень редко, но большей частью ловкостью и хитростью.

Внутренняя вражда сельских элементов в значительной степени обусловлена стремлением отдельных

лиц выйти из традиционных рамок и войти в колоссальный круг мирового общения. Инстинктивно отстаивая старые формы, патриархальное большинство косо смотрит на отщепенцев и недоверчиво относится к прокладываемым ими новым путям – далеко не всегда чистым и безопасным. Но колесо культурного общения катится быстрее и быстрее, и народный традиционный быт трещит по всем швам. В старое время обособлял лишь один монастырь; это обособление оправдывалось высшими духовными целями, а в настоящее время – такая масса обособляющих влияний, что и перечислить их трудно, и влияний огромной силы, экономических и социальных.

* * *

Культурный европейский Запад и с грехом пополам культивируемый азиатский Восток, фабрики, заводы, города, железные дороги, школа, печать, военная служба, общение с разными колонистами и многие другие воздействия выносят из глубины народа тысячи отщепенцев, обособившихся от власти земли и от власти традиционной народной речи. Люди этого рода всеми силами стремятся уйти из села и пристроиться к новым формам жизни в виде жандармов, кондукторов, стрелочников, приказчиков, подрядчиков, прислуги и т. д. При этом, обыкновенно, наделы сдаются внаем, недвижимое имущество распродается и, вообще, все корабли для возвращения к старому быту уничтожаются.

Полный разрыв с родным краем и переселение в город, пожалуй, полезны для обеих сторон, крестьян и отщепенцев, при современных условиях быта. Оставаясь на родине, наиболее энергичные отщепенцы делают кулаками. В шляпе котелком, с золотой цепочкой и

опустошенной душой, без веры и без поэзии, без идеалов культурной среды, узкие поклонники наживы и капитала, такие субъекты скупают с разными обходами лучшие дома, базарные лавки, дворянские земли, вырубают сады и рощи, выпускают пруды, чтобы иметь более выгодные сенокосы, отравляют реки отбросами со своих заводов, развращают нравы примером своей «привольной» жизни. От их деятельности, за редкими исключениями, остается только большая кочерга черту и нет ни малейшей свечки Богу любви и милосердия.

Основной пружиной происходящих изменений служит практический интерес. Нигде так ярко не обнаруживается материальный характер современного социального и экономического развития, как в селе. В городах примешиваются разные влияния и течения, так что городская жизнь скрашивается разнообразными идеализмами, фантазиями и утопиями. На однообразно серой почве народного быта доминирует хлебное начало в виде пропитания, заработка или наживы.

В городах при всех излишествах и недочетах бьющей в них жизни альтруистическая деятельность более возможна и чаще встречается, чем в селах. В больших городах выработался уже значительный контингент людей, которые живут лучшими своими чувствами благодаря возможности участвовать в реальных формах их осуществления.

В селе почти нет почвы для развития гуманитарных начал широкого общественного характера, несмотря на вопиющие нужды; другими словами, нет ничего такого, что давало бы людям возможность разобраться в бытовой обстановке, проникнуться лучшими симпатиями и сплотиться в добрых целях. Вместо того много данных противоположного характера, вырабатывающих то прямолинейное кулачество, которое не

признает даже фигового листочка формальной благотворительности.

Вообще, идиллическое настроение при виде мало-русского села не может долго удержаться. С прикосновением к холодной и суровой действительности оно сильно ослабевает, удерживаясь лишь там и сям, как последний луч летнего солнечного заката или последний замирающий в отдалении звук свирели.

А все-таки приятно отдохнуть в летний вечер вдали от городского шума, в ласкающей тишине сельского уединения, прислушиваться к дрожащей песне жаворонка, к легкому скрипу плывущих в отдалении возов; приятно следить за причудливыми вечерними очертаниями зеленых верб и думать, что и среди людей, живущих там, за зелеными вербами, царят благоденствие, мир и любовь.

В таком настроении нет самообмана, нет даже повода сказать словами поэта:

Тьмы низких истин нам дороже
Нас возвышающий обман.

Среди моря мелких крестьянских настроений и взаимных пререканий встречаются счастливые семейные острова, полные внутреннего мира, с материальным достатком, завоеванным честными путями на почве труда и благоразумия.

В августе я побывал в одном таком оазисе, и теперь о нем приятно вспоминать.

Среди холмистого села извивается застроенный домами длинный овраг, который к устью, с одной стороны, изгибается в виде горного кряжа значительной высоты, давая живописный полукруг, а с другой – незаметно входит в низменную долину, усеянную дворовы-

ми постройками и вербовыми гаями. У подножия гористой части идут дворы крестьян, живописные, уютные, отлично защищенные от холодных ветров с севера, северо-востока и северо-запада.

Среди крестьян, в общем зажиточных, выдвигается один хозяин – отличный садовод и пчеловод, старик 75 лет – седой, круглолицый, полный и румяный. В семье его зовут старым дедом, потому что с ним живет молодой дед – его сын 54 лет, у которого есть женатые дети и внуки. Все мужское население грамотное, любит грамоту и уважает книгу.

Двор длинный и узкий; ворота деревянные с железным навесом; передняя часть двора – под садом и пасекой старого деда, затем идет собственно двор с хатой, сараем и колодцем, ниже по спуску – клуня, еще ниже – другой сад с пасекой молодого деда, омшаником, огородом и, наконец, наискосок – прикупленная полоска недавно приобретенного пустопорожнего места в 400 кв. саженей, засаженная сахарными бураками, с новыми садовыми посадками.

Верхний садик спускается террасами, причем на верхней террасе, наиболее открытой, посажен виноград. В садиках находится много яблоневых и грушевых деревьев отличных сортов, больших и ветвистых. Над домом возвышаются три высокие ели; из-за густой их зелени еле виднеется соломенная крыша. В нижнем саду – три высокие сосны, которым хозяин насчитывает до 40 лет, собственных посадок. Во дворе перед домом – глубокий колодезь с воротом. Везде разбросаны грядки цветов, особенно много возле хаты; любителем цветов оказывается старый дед.

Хата большая, в несколько комнат на деревянном некрашеном полу. На окнах – занавески, на подоконниках – цветы, на столах – тонкие вязаные скатерти.

Оба передних угла уставлены иконами, правый – в золоченых киотах, левый – из белой фольги, по стенам со всех сторон – картины религиозного и исторического содержания и две хромолитографии – премии к «Ниве», которую хозяин выписывал два года. Наряду с иконами в рамке за стеклом стоят два деревянных позолоченых креста. Молодой дед приготовил их загодя для себя и для своей жены – патриархальная предусмотрительность на случай смерти.

Семейные отношения – прочные и патриархальные. Старый дед, очевидно, пользуется большим уважением и авторитетом. Везде обнаруживается хозяйственный глаз; но вместе с тем видно также художественное чутье и любовь к изящному, к природе. Это видно из той заботливости, с какой старый дед ухаживает за цветами, кроме того, видно было из слов молодого деда, как хорошо бывает у них во дворе весной в месячную ночь. Разговорившись на эту тему, крестьянин с тоном несомненной искренности говорил, что в такую ночь он не узнает своего двора – точно другой, гораздо более прекрасный. В этом случайном признании обнаружилась чуткая художественная натура, не заглохшая от тяжести лет и трудовой жизни.

При здоровой земледельческой основе жизни частные нестроения и взаимные пререкания отходят на второй план, как назойливо неизбежное зло жизни, и на первом плане стоят хорошая проза в виде хозяйственной распорядительности и хорошая поэзия в виде устойчивой поэтической восприимчивости нравственной выдержки в пожизненном трудовом деле серьезно и честно исполнения религиозных, общественных и семейных обязанностей.

Старый дед в юности попал в такую «пригоду», о которой он и теперь любит рассказывать, вставляя

свой рассказ в добродушную юмористическую оправу. Приехал он в Харьков с купцом на ярмарку, пошел бродить по улицам и остановился в восхищении перед одним домом, откуда неслась музыка. Вдруг к нему выбежал человек с салфеткой в руке и предложил послушать музыку поблизости. Повел он парня коридорами, через залы, бесцеремонно втолкнул в какую-то дверь и запер на замок. Осмотрелся наш любитель музыки и увидел, что стоит на высоком балконе, выходящем в глухой двор. Смутно ему стало в новой обстановке ввиду очевидного обмана, но как уйти? Вблизи он заметил толстую веревку, ящик с жидкой известью. Он залез в этот ящик и спустился по веревке во двор, который оказался также запертым. Сбросил он тогда побелевшие от извести чоботы, перелез через забор и бежал без оглядки от городской музыки.

Этот пустой случай имеет знаменательное значение. Можно опасаться, как бы весь простой народ не попал под замок на балкон, увлеченный городской музыкой, обманутый лакеями цивилизации. Опасность тем более серьезная, что возникает сомнение: удастся ли так же благополучно простонародной массе, пожертвовав сапогами, уйти в родной край, в объятия здорового сельскохозяйственного строя жизни и заняться богоугодным пчеловодством, радостным садоводством, разводить душистые цветы и разгуливать в лунные ночи по собственному благоустроенному двору? Как бы то ни было, село в настоящее время все более и более теряет свои поэтические достоинства и проникается прозаическими недостатками, причем под влиянием дурной прозы происходит опустение души и оскудение сердца – того самого сердца, про которое поэт-гуманист недавно еще говорил: «Золото, золото, сердце народное».

Современное изучение кобзарства

Считать всю пользу, принесенную бывшим в Харькове 12-м Археологическим съездом, разумеется, нет никакой возможности, по разнообразию связанных с ним явлений. Несомненно только, что польза большая и, несмотря на значительное число журнальных отчетов, далеко еще не выясненная в главных своих частях. Несомненно, что и Харькову, в особенности Харьковскому университету, Археологический съезд пригодился во многих отношениях, преимущественно в деле расширения знаний и накопления ценных коллекций по этнографии и археологии. К несчастью, Харьковский университет, по своей хронической тесноте и бедности, не может в достаточной степени воспользоваться собранными материалами; два своих новых музея – археологический и этнографический – университет вынужден держать на положении двух складов, для всех закрытых, по неудобству помещения и нагроможденности материала. Все это тем более досадно, что есть силы, есть сведущие люди, которые могли бы рассортировать все собранное богатство, могли бы установить его в системе, согласно с современным положением науки, могли бы осветить своими объяснениями, и не достает лишь материальных средств; досадно тем более, что людей этих и сил не так много и были годы, многие годы, когда их совсем не было, – имеем в виду, например, кафедру по истории искусства, которая ныне в Харькове занята ученым выдающегося трудолюбия и больших познаний, после того как была вакантной около 30 лет, имеем в виду многих местных специалистов по русской истории, археологии и архивоведению, когда еще так недавно в Харькове обнаруживались по этой части большие недочеты, а в 60-х го-

дах русская история не читалась в университете по несколько лет, за неимением сведущих людей.

Достойно сожаления, что значительные запасы умственной и нравственной энергии остаются без применения, и как это ни странно, в приложении преимущественно к университету, по причинам весьма разнообразным, в числе которых теснота помещений играет немаловажную роль.

Харьковский Археологический съезд дал большой толчок изучению репертуара и быта кобзарей и лирников и, по-видимому, послужит исходным пунктом в деле улучшения их социального и профессионального положения. В этом отношении харьковским Археологическим съездом и его достоуважаемым председателем графиней П. С. Уваровой сделано много, и результаты этой плодотворной работы с каждым годом все более и более обнаруживаются и в научной литературе, и в самой жизни. В данном случае в отношении кобзарей и лирников наука и жизнь, древность и современность пошли рука об руку, и предвидятся серьезные приобретения не только в области знаний, но и в сфере бытового добра и справедливости. Намечены пути для облегчения участи многих сотен несчастных слепцов, добывающих себе скромные средства к жизни музыкой и пением. Обратились к их подсчету, к изучению их материального положения, заговорили об устройстве для них специальной музыкальной школы, которая, с одной стороны, должна сохранить лучшие мотивы их песен и мелодий, с другой – поднять их технику и вместе с тем заработок и облегчить им усвоение музыкального кобзарского и лирницкого репертуара.

Еще до открытия в Харькове Археологического съезда уважаемый профессор Н. П. Дашкевич, председатель киевского Общества Нестора летописца, выразил пожелание, чтобы харьковский съезд занялся кобзаря-

ми. Предварительный комитет издал специальную программу для собирания сведений о кобзарях и лирниках. Частью по этой программе, частью независимо от нее разными лицами предприняты были соответствующие описания, большей частью изданные в «Трудах Предварительного комитета». Во время самого съезда было прочитано несколько рефератов о кобзарях и лирниках и, благодаря усердию г. Хоткевича, устроен был общедоступный кобзарский и лирницкий концерт, о котором в свое время были подробные сообщения в местных газетах. Главное, съезд постановил возбудить перед Министерством внутренних дел просьбу об оказании покровительства кобзарям и лирникам как хранителям старины в ее лучших музыкальных и поэтических остатках. Начало было положено: интерес к кобзарям возбужден, дело изучения пошло расти, а с ним стали отчетливо обнаруживаться и благотворные последствия ходатайства о покровительстве.

В научном отношении лучшим плодом харьковского Археологического съезда по части изучения кобзарства представляется вышедшее недавно исследование профессора М. Н. Сперанского о кобзарях и лирниках, по данным на съезде материалам, преимущественно о талантливом молодом кобзаре Пархоменко, который известен по участию в концерте в Харькове. Профессор Сперанский подробно останавливается на репертуаре Пархоменко. Вообще, как свод материалов в строго научном распорядке и освещении книга профессора Сперанского производит хорошее впечатление и несомненно принесет значительную пользу.

Благодаря доброжелательству и энергии графини П. С. Уваровой, ходатайство о покровительстве кобзарям и лирникам получило успешное направление. Министр внутренних дел В. К. Плеве запросил сначала

графиню П. С. Уварову относительно статистического материала. Графиня Уварова обратилась за справками в некоторые южнорусские ученые общества, ранее собиравшие сведения, и в частности поручила мне составить докладную записку с соответствующей фактической мотивировкой состоявшегося на Археологическом съезде постановления, что и было мною исполнено. Я препроводил свою объяснительную записку П. С. Уваровой, и графиня дала делу дальнейшее движение, а что дело это подвигается, прямым доказательством тому служит полученная мной обстоятельная работа Киевского губернского статистического комитета о кобзарях и лирниках Киевской губ. в 1903 г., составленная по поручению Министерства внутренних дел на основании материалов, собранных мировыми посредниками и полицейскими чиновниками. Материалы эти отредактированы опытным лицом, г. Доманицким, снабжены им маленькой объяснительной статьей при кратком предисловии г. Н. Василенко. В данном труде Киевского статистического комитета я с удовольствием нахожу оправдание и подтверждение той мысли, которую я развил в докладной записке, а здесь я, между прочим, говорил, что, по моему мнению, ученые Общества не располагают соответствующим материалом о кобзарях, не могут одновременно производить исследования в огромном районе всей Южной России и не обладают такими средствами, чтобы широко поставить собирание материалов, и что в этом отношении само Министерство внутренних дел располагает гораздо большими средствами для собирания соответствующих статистических сведений одновременно во всех губерниях с малорусским населением, причем нельзя сомневаться в том, что для систематизации и изучения собранного материала в южнорусских историко-филологических

обществах найдется достаточно ученых сил. На деле так и вышло: большой материал по Киевской губ. собран органами Министерства внутренних дел, а разработан киевскими учеными. В издании киевского статистического комитета есть один большой пробел: полное умолчание о репертуаре кобзарей и лирников, что и не входило в программу, присланную Министерством; но статистический комитет обещает восполнить этот пробел последующими изучениями. Репертуар кобзарей и лирников, действительно, требует уже особого исследования, по особой программе, и людьми со специальной ученой подготовкой; такая задача, разумеется, не могла входить в цели министерской программы, рассчитанной всецело на выяснение основных вопросов: кому, в каком числе и в чем можно оказать «покровительство».

Поскольку поручение Министерства внутренних дел, наверное, распространено на все губернии с малорусским населением, то и изданная Киевским статистическим комитетом книга может послужить пособием относительно распределения материала.

В 1881 г., по сведениям Киевского попечительства для призрения слепых, на огромное число слепых в Киевской губ. в 4221 человека, занимающегося игрой на лире, показано лишь 13. И вот, несмотря на признаваемый всеми упадок кобзарства и лирничества, в 1903 г., по подсчету Статистического комитета, кобзарей и лирников в Киевской губ. оказалось 289. Нужно думать, что киевская статистика 20 лет назад сама страдала слепотой. Из 289 человек – только три кобзаря и 286 лирников. Впрочем, эти цифры подлежат большому сомнению, т. к. лица, собиравшие материал, по-видимому, плохо отличали кобзарей от лирников, тем более что и в самой жизни народной обнаруживается иногда смешение их. Данные относительно числа

кобзарей в других губерниях так мало заслуживают доверия, точнее, составлены по таким ограниченным районам и в такой степени случайно, что нет никакой возможности строить на них какие-либо выводы до нового расследования вроде киевского. Так, в Харьковской губ. насчитано всего 32 бандуриста и лирника, но насколько сомнительна эта цифра – видно из того, что один лишь И. М. Хоткевич в небольшом районе двух уездов – Харьковском и Богодуховском – и некоторых прилегающих к ним местностях насчитал 28 бандуристов и 37 лирников. Очевидно, что тут точных сведений нет, и обстоятельный опрос по всей губернии может дать совсем неожиданные цифры. Если киевскую мерку приложить ко всем губерниям с малорусским населением, то выйдет около 2 тыс. кобзарей и лирников – число немалое, и, следовательно, вполне уместно дальнейшее настойчивое изучение их положения и вполне были бы уместны немедленные меры по части улучшения их быта, прежде всего учреждение бесплатной профессиональной школы для усвоения кобзарства и лирничества, в лучших мелодиях и с наилучшими техническими приемами. Это будет со стороны образованного общества достойной отплатой бедным слепым народным музыкантам за то, что они в своей несчастной темноте вынесли из глубины прошлых времен предания и песни, исторические и религиозно-нравственные, в значительной степени содействовавшие развитию мягких и гуманных чувств в массе безграмотного простого народа. Один из мировых посредников, дававших ответы на министерскую программу, замечает, что в глазах сельского люда лирник – не простой нищий-попрошайка; он прежде всего несчастный, предназначенный судьбой на служение Богу, благочестивый горемыка, и если у крестьян такой гуманный взгляд, то

интеллигенция должна добавить к нему литературные и исторические мотивы и поставить этих несчастных в возможно лучшие условия жизни, открыть им доступ в специально для них приспособленную музыкальную школу, поднять их вкус, улучшить технику их ремесла и облегчить пути для добывания средств к жизни всеми возможными для слепца способами.

В защиту праздников

В печати и в правительственных сферах в настоящее время разрабатывается вопрос о сокращении числа праздников. В многочисленности праздников усматривается большое зло, подрыв экономического благосостояния. По газетным сообщениям, готовится какой-то законопроект сокращения числа праздников. Сомнительно, однако, чтобы в этой широкой области народной жизни можно было достичь крупных результатов посредством бюрократического вмешательства. Россия велика; много в ней местных особенностей и глубоко укоренившихся народных привычек. Может быть, лучше не вмешиваться во внутреннюю жизнь народа и предоставить ему самому считаться с его праздниками; может быть, лучше не создавать только искусственно для народа новых праздников и не подогревать в нем искусственно старых, предоставив все дело сокращения естественному ходу жизни: росту просвещения, благотворным, рациональным воздействиям близкого к осуществлению всеобщего обучения, вообще народному и общественному творчеству. Праздники были и будут; но, вероятно, праздники будущего будут не совсем похожи на праздники прошлого и настоящего: время и просвещение внесут свою переоценку.

Хотя праздников много, но народ далеко не так празден, как это может казаться. У народа много полупраздников. В этом отношении в селах господствует чрезвычайное разнообразие: иногда не работают только до полудня, иногда допускается одна работа и не допускается другая. К слову сказать, эта любопытная сторона народной жизни очень мало изучена. Хотя русская этнографическая литература богата, но в ней имеется крупный пробел – недостаток сведений о поверьях, обычаях и обрядах экономического и социального характера.

Обращаясь собственно к малорусскому народу, нужно заметить, что 300 лет назад поляки хотели навязать ему григорианский календарь и гнали православные праздники, но ничего из этого не вышло. Разумеется, теперь трудно допустить возможность повторения таких экспериментов, хотя бы и с целью насаждения трудолюбия. Несомненно, все останется у народа надолго еще по-прежнему: будут первая, вторая и третья Пречиста, первый и второй Спас, Петра и Полу-Петра, хотя бы в крестовых календарях их и не было.

С праздниками в народе и в значительной мере в интеллигентном обществе связаны религиозные и поэтические воспоминания, подчас вынесенные с детских лет, в художественной дымке далекого и милого прошлого, иногда в сочетании с дорогими семейными и личными воспоминаниями; все это требует осторожного и деликатного отношения к такому сложному, интимному миру общественной, семейной и личной жизни.

Полтора года тому назад украинский философ Сковорода писал: «Жизнь не то значит, чтобы только есть и пить, но быть веселым и куражным (т. е. бодрым), – и далее: – утешение и кураж, кураж и сладость, сладость и жизнь – есть то же». Русская жизнь так бедна и бесцветна, так печальна, что ее и праздни-

ки мало скрашивают; но все-таки они отчасти вносят утешение и кураж, кураж и сладость – необходимые для жизни элементы.

О народном развлечении

В последнее время много говорят об организации в селах различных разумных развлечений для народа. Дело трудное. Где найти людей с широким пониманием и организаторским талантом? Как в настоящее трудное время направить их внимание в эту сторону? В какой мере они могут быть ограждены от обычного в таких случаях заподозрения в потрясении основ? Где найти средства для осуществления самых благих целей при напряженности разных благотворительных сборов и при все растущей дороговизне? Разумеется, «надежды юношей питают, отраду старцам подают» – надеяться никому не воспрещается, не только молча, но, как в данном случае, даже гласно, в печати.

Нелегкое это дело – «насаждение разумных развлечений», и, пока кто-то будет его насаждать, хорошо было бы по возможности оградить от разрушения те «разумные» развлечения, которые еще кое-где сохраняются у народа исстари или были насаждены его старыми, ныне уже забытыми друзьями из близкой ему, родной интеллигенции.

В печати было, например, отмечено, что во многих местах Южной России полицейскими и учебными начальствами воспрещалось пение колядок – мягких, высоконравственных религиозных песнопений, кое-где удержавшихся от далекой старины, с именами Христа, апостолов и ангелов. Не запрещать их надо, а всемерно поддерживать, развивать, распространять, издать сбор-

ники лучших напевов, привлечь сельское население, сельскую интеллигенцию, сельское духовенство к организации любительских хоров – и не только для колядок, но и для других лучших народных песен – дум, духовных стихов, псалмов.

В печати были указания, что в селах часто разгону подвергаются вечерние уличные собрания молодежи – досветки, посиделки, вечерницы; но собрания эти являются органической потребностью народного быта, отражением жизненной необходимости человеческого общения, содружества и любви, и не разгонять их нужно, а позаботиться о том, чтобы они получили разумное и культурное направление в форме игры, спорта, пения, музыки и даже... чтения, хотя бы только книг, получивших одобрение со стороны ученого комитета Министерства народного просвещения и Святейшего Синода.

В печати, например в журнале «Украинская жизнь», имеется много указаний на устранение из сел малорусских спектаклей, которые при их простоте и доступности стали привлекать к себе внимание крестьян и давали часто им большое разумное развлечение. Кому или чему может вредить украинский сельский театр? Даже вопрос такой ставить как-то странно, т. к. никому и ничему вредить он не может, или, точнее, если и может чему действительно несколько вредить, то одной водке, если она снова вырвется на широкий простор русской земли.

Народ, бесспорно, имеет право пользоваться теми же развлечениями, что и интеллигенция, но большой еще вопрос, насколько разумными развлечениями пользуется в настоящее время интеллигенция и многие ли из современных драматургов, музыкантов и тцецов-декламаторов заслуживают, чтобы с чистой совестью предложить их деревне. Вместе с тем, естественно, возникает мысль: нельзя ли использовать и разработать для

народа то, что он сам создал, с чем сроднились его мысли и чувства, его наилучшие старые и новые литературные и музыкальные средства?

О грехах и грешниках (Из сельских наблюдений)

Кратковременный всероссийский пост прошел. В древней Руси в годину народных бедствий бывали такие экстренные посты в значении всеобщего замаливания грехов. В старое время посты были строгие, основательные. Мясо было во всеобщем употреблении, и отказ от употребления мяса был главным последствием поста. Все сословия были одинаково религиозны и церковны. Города постились так же искренно и усердно, как и села. Грех и покаяние повсеместно понимались на один лад. Так было в «ти рати и в ти полки». Ныне между столицей и городами, городами и селами большое различие в мировоззрении, чувствах, понятиях, пошли другие люди, другие песни и другие посты. Кто знает, как постились в Петрограде и в других больших городах великие грешники, большие и маленькие Мясоедовы? Будем надеяться, что все покаются: и взяточники, и казнокрады, и предатели – да так покаются, что более уж не будут препятствовать ни заготовке снарядов для армии, ни подвозу угля для бедного населения.

В селах постились мало по той простой причине, что тут и без того почти всегда постят, а теперь при дороговизне мяса и наличности поспевших овощей господствует вполне вегетарианская пища. Невольными постниками были дети, которым не давали молока; уж кто-кто, а эти крикливые эсдеки если и не каялись в своих грехах, то, во всяком случае, постились.

Как бы то ни было, грех ныне живет в городах, там обделываются всякие дела и делишки, там вьют себе теплые гнезда всякие плуты и плутишки. В селах ныне греха совсем мало. Единый их большой грех – выпивка – устранен. Село ныне обрабатывает свои поля тяжелым трудом женщины; оно безропотно в тиши оплакивает своих погибших на поле брани детей, оно настроено вообще тревожно и печально.

Синодальный пост усилил эту печаль и тревогу, дав почву для разных опасений. «Треба готовиться к смерти, – говорила мне на днях одна простая женщина. – Це ж був пист перед смертью; придут нимци и убиватимуть». Беженцы подсказали это настроение, а необычный пост его укрепил.

Замечание простой женщины не так наивно, как это может показаться с первого взгляда; в нем есть два любопытных элемента: один очень старый – сближение поста и говения с мыслью о смерти, элемент глубоко народный. Говеют для очищения от грехов; старые люди говеют по несколько раз в году в предвидении близкого смертного часа. Простая женщина в своем замечании исходила из традиционного народного религиозного мирозерцания. Другой элемент новый, нарождающийся и укрепляющийся, – это отождествление немца с убийцей. Год тяжелой войны, постоянные ежедневные устные и печатные сообщения о жестокостях немцев, по-видимому, прочно закрепили за ними славу профессиональных грабителей и убийц. Германский премьер Бетман-Гольвег признал в рейхстаге, что немцы теперь не сентиментальничают; бельгийские и другие их подвиги вплоть до резания ушей и носов и прикалывания раненых довершили в сознании народов их новый образ.

У народа золотое сердце. В годину тяжкой войны это сердце горит ярким светом добра и на позициях, и

в деревенской глуши. Пользуясь Божьим даром – хорошим урожаем хлеба, – оно открыто для добра и милостыни. В то время как в городах берут и дерут; чем крупнее города, тем более берут и дерут – на хлебе, мясе, угле и пр. повыше и поболее – сколько берут, покажут когда-нибудь Государственная Дума и гласные следственные комиссии, в селах только дают, и готовы дать с открытым сердцем. Как-то при мне проезжали через село беженцы – жалкие, истомленные, в грязной изодранной одежде, с кучей бледных детей – бедные цепляются за жизнь по закону природы, требующей жизни. Крестьяне выносили им хлеб, молоко, фрукты, платки. В селе появилась группа беженцев, в том числе гимназистка седьмого класса со старухой-теткой, потерявшая в дороге отца и мать. Приехала с узелками, связкой гимназических книг и пустой клеткой для птички. Подошел к ней знакомый мне бедный крестьянин и бесплатно предложил им свою хату.

Счастлив тот, кто ныне сможет запрятаться в хату и забыть все переживаемое. Тяжело тому, по настоящим временам, у кого нет хаты для души, кто чувствует и сознает, как из-под его ног уходит твердая почва, перед кем будущее стоит во всей своей грозной, таинственной неизвестности.

РАЗДЕЛ 4 О ПИСАТЕЛЯХ И ЭТНОГРАФАХ

Князь Владимир Федорович Одоевский

Князь В. Ф. Одоевский – одна из самых светлых и благородных личностей в знаменитой плеяде деятелей 40-х годов. Его проникательный ум обнимал почти все главные стороны духовного развития современного ему общества. Выдающейся чертой его богатой духовной природы была глубокая и деятельная любовь к людям. Одоевский любил «отцов» и «детей», богатых и бедных, высокообразованных и тех, кого судьба лишила грамотности, и всем посильно служил, словом или делом, всем сумел предложить подходящую умственную пищу. Он издавал философско-литературные статьи, удовлетворявшие духовным запросам выдающихся умов его эпохи, посредством литературных вечеров сближал деятелей науки и искусства на почве просвещения, писал статьи для народа и для детей, устраивал благотворительные учреждения для столичного пролетариата. Везде он являлся звеном соединения умственных работников и энергичным двигателем общественного и народного просвещения.

Цель наша – восстановить по печатным источникам в духовном сознании современного образованного

общества светлый образ князя В. Ф. Одоевского, вывести его имя из странного и непонятого забвения, в котором оно находится в настоящее время¹.

Князья Одоевские вели свой род от Рюрика. По прямой линии они происходили от славного страдальца за русскую землю – князя Михаила Всеволодовича, замученного Батыем 20 сентября 1246 г. С разделением Руси на московскую и литовскую и князья Одоевские разделились на две ветви – московскую и литовскую, нередко враждовавшие между собою. Князья Одоевские были ревностными слугами московских государей и пользовались их милостями. В смутное время Одоевские были воеводами в Новгороде и Вологде. Иван Никитич Одоевский-Меньшой разбил и взял в плен Заруцкого. Воспоминание о нем сохранилось до настоящего времени в народных разбойничьих песнях, где он называется Никитою Федоровичем². В царствование Алексея Михайловича князь Никита Иванович Одоевский пользовался большим расположением царя. Талантливый род Одоевских сумел удержаться на надлежащей высоте и после петровских реформ. При Елизавете Петровне большой известностью пользовался кн<язь> Ив<ан> Васильевич Одоевский, действительный тайный советник, сенатор и президент вотчинной коллегии. Сын его, Федор Иванович Одоевский, скончался в чине статско-

¹ *Примечание.* В настоящее время я разыскиваю неизданные статьи и письма князя В. Ф. Одоевского и собираю воспоминания о нем. Буду весьма благодарен лицам, которые помогут мне добрым советом или полезным указанием, где и у кого я могу узнать подробности о жизни князя В. Ф. Одоевского. Все, что соберу, издам с объяснениями отдельной книгой. Адрес: Николаю Федоровичу Сумцову, в г. Харьков, на Малогончаровскую ул., собственный дом.

² *Аристов Н. Я.* Об историческом значении русских разбойничьих песен // *Филологические записки.* – 1874. – Вып. IV. – С. 29–31.

го советника. Последняя отрасль знаменитого рода – князь В. Ф. Одоевский – был внуком елизаветинского вельможи. Современником князя В. Ф. Одоевского был известный поэт-декабрист А. И. Одоевский (1804–1839), однофамилец князя В. Ф. Одоевского¹.

Князь В. Ф. Одоевский родился в 1803 г.² В развитии Одоевского важную роль играло его пребывание в московском университетском Благородном пансионе. Здесь заложены основания его умственной и нравственной деятельности. Душою пансиона был Антон Антонович Прокопович-Антонский – человек мягкий, гуманный, склонный к мистицизму, по своему времени – отличный педагог. В течение 33 лет (1791–1824) он был директором пансиона. Какими педагогическими принципами руководствовался Прокопович-Антонский – видно из его книги «О воспитании». Антонский придавал воспитанию огромное значение. По его словам, воспитание определяет характер и нравственный склад человека. Судьба народа зависит от воспитания молодых людей. Согласно господствовавшим в начале нынешнего столетия в обществе педагогическим взглядам, вся суть воспитания поставлялась в доброй нравственности, в «образовании сердца». И Прокопович-Антонский находил, что утончение ума без образования сердца – злейшая язва. На первый план он выдвигал религиозно-нравственное воспитание и утверждал, «что дни благоденствия народов были вместе днями торжества религии»³.

¹ Подробности о роде князей Одоевских см.: Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Т. 1–29. – М., 1852–1877. – Т. IV. – С. 161; Т. V. – С. 109, 110, 124, 345; Т. VI. – С. 84; 241; Т. VIII. – С. 154; Т. IX. – С. 19, 29, 104; Т. X. – С. 135, 154, 361; Т. XI. – С. 50, 109, 110, 166, 169, 200, 322, 362; Т. XII. – С. 208, 243, 345, 350.

² Правительственный вестник. – 1869. – № 50 (формулярный список князя Одоевского).

³ Прокопович-Антонский А. А. О воспитании. – М., 1818. – С. 5.

Антонский стоял в самых близких, сердечных связях с учениками пансиона. Его педагогические идеи переходили к ученикам, горячо ими воспринимались и пропагандировались.

В силу господствовавших течений общественной мысли в конце царствования Александра II, отчасти под влиянием религиозно-мистического умонастроения самого директора пансиона, в пансионе во время пребывания в нем Одоевского господствовало религиозно-мистическое настроение, далекое, впрочем, от фотиевского обскурантизма и ханжества. В этом настроении преобладала сторона мечтательная, филантропическая, та сторона, которая немного ранее нашла превосходное выражение в Дружеском Ученом обществе. Религиозно-мистическое настроение Прокоповича на воспитанниках пансиона отразилось различно. В Инзове – знаменитом впоследствии покровителе А. Пушкина – это настроение укрепило честность, благочестие, доброту, в Магницком развило лицемерие, ханжество. Были случаи, что студенты пансиона бросали заведение и поступали в монастырь¹. Одоевский слегка подчинился пансионской мистике, что сказалось в его ученических речах. Так, в 1821 г. в «Разговоре о том, как опасно быть тщеславным» Одоевский, очевидно, *in verba magistri*, высказал мысль, что «религия должна сопровождать человека на всем пути его жизни»². В 1822 г. Одоевский на публичном акте произнес речь о том, что все знания и науки тогда только доставляют нам истинную пользу, когда они соединены с чистою нравственностью и благочестием³. Девятнадцатилетний оратор в присутствии

¹ Сушков Н. В. Московский университетский благородный пансион. – М., 1858. – С. 58 и след.

² Речь, разговор и стихи. – М., 1821. – С. 18–29.

³ Там же. – М., 1822. – С. 13.

своего благочестивого начальства развивал мысль, что «науки должны быть назидательны и религиозны».

Воспитанники пансиона обнаружили большую склонность к занятиям философией, живо интересовались русской литературой и любили музыку.

Князь Одоевский слушал <лекции> в пансионе профессора Павлова. В 1821 г. Павлов возвратился из-за границы и начал читать в пансионе лекции о природе. На вопросы, что такое природа, как можно ее познать, даровитый профессор с пластической ясностью излагал учение Шеллинга и Окена. Впечатление, произведенное лекциями Павлова на учеников, было сильно и плодотворно. Лекции эти развивали в молодом поколении интерес к немецкой философии. Увлечение философией выразилось у Одоевского в «Речи» 1822 г. Здесь Одоевский так превозносит могущество философии: «Философия – наука всеобщая, имеющая влияние на все другие. Науки заимствуют от нее свои силы, как планеты от источника света – солнца... Философия – мерило, которое мы можем применять ко всем нашим познаниям; оно только может определить верность или неверность наших мнений... Философия, столь необходимая в жизни политической, равно полезна и в жизни частной, семейственной... Водворять мир и спокойствие между миллионами – то же, что водворять их в семействе, потому что ход ума везде одинаков, различны лишь отношения».

«Русский язык был главным, любимым предметом в пансионе, – говорит Погодин, – и русская литература была главной сокровищницей, откуда молодые люди почерпали свои познания, образовывались. И в этой школе образовался слог, развился вкус у Одоевского, равно как и у его товарищей, старших и младших»¹. То обстоятель-

¹ Голос. – 1869. – № 171.

ство, что Общество любителей российской словесности имело заседания в торжественной зале пансиона и что на заседания Общества допускались воспитанники старших классов пансиона, должно было немало содействовать развитию в них литературных наклонностей. Они видели и слышали знаменитых писателей – Карамзина, Жуковского и др. Всякое чтение в Обществе вызывало у студентов живые споры и суждения. Начальство пансиона побуждало студентов к литературной деятельности. Оно предлагало им темы для публичных речей и затем печатало эти речи, чем сильно подогревало литературное самолюбие юных ораторов, вызывало их к соревнованию в искусстве сочинительства, закрепляло у них привычку к литературной деятельности.

Благородный пансион оказал на Одоевского благотворное влияние еще в том отношении, что развил в нем любовь к музыке. Одоевский с благодарностью вспоминал о пансионском учителе музыки Шпревиче, который познакомил его с музыкой С. Баха – тогда едва известной в Москве¹.

Выходя из пансиона, Одоевский обратился к публике со следующими словами в честь науки: «Науки полезны, необходимы, спасительны для всякого гражданского общества... Они столько же беспредельны, как самая природа; они – ее искусственное начертание и объяснение тайных средств ее; их пределы – пределы вселенной; их последняя цель при подножии престола Всевышнего»².

Эта вера в науку, эта любовь к науке – своего рода аттестат духовной зрелости для Одоевского, а для благородного пансиона – аттестат его нравственной чистоты, свидетельство его превосходного влияния на учащихся.

¹ Русский архив. – 1864. – С. 810.

² Речь. – 1822.

Одоевский окончил курс пансионских наук в 1822 г. с золотой медалью, с золотыми мечтами и надеждами, с верою в светлое будущее.

По выходе из пансиона Одоевский сблизился с литературным кружком Раича. Раич известен как издатель альманахов («Северная лира», «Галатейя»), переводчик «Георгик» Виргилия, «Освобожденного Иерусалима» Тасса и «Неистового Орланда» Ариоста и как воспитатель Ф. И. Тютчева. Литературный кружок Раича состоял из Погодина, Ознобишина, Путяты и др. На одном из литературных собраний у Раича Одоевский прочел свой перевод первой главы натуральной философии Окена, где говорится о значении нуля, в котором успокаиваются плюс и минус¹.

В 1822–1823 гг. Одоевский под псевдонимом Фалалея Повинухина поместил в «Вестнике Европы» несколько «Писем к Лужницкому старцу». Здесь он говорит о дурном воспитании женщин, вредном влиянии иностранных гувернеров, мотовстве дворян, притеснении крестьян разорившимися помещиками, главным образом о невежестве «большого света». В «Письмах к Лужницкому старцу» вошла статья под заглавием «Дни досад» – картинка московских нравов – интересная как комментарий к «Горю от ума» Грибоедова². Оба сочинения написаны приблизительно в одно время. Арист Одоевского отчасти напоминает Чацкого. «Дни досад» понравились Грибоедову. Он через редакцию «Вестника Европы» узнал об авторе, познакомился с Одоевским и довольно близко с ним сошелся. Сходство в убеждениях и одинаково сильная любовь к музыке сблизили молодых писателей. Грибоедов писал Одоевскому, что высоко ценит свойства его

¹ Русский архив. Т. 2. – 1874. – С. 258.

² Вестник Европы. – 1823. – № 9. – С. 15–18.

ума и дарования¹. Одоевский, в свою очередь, вполне признавал за Грибоедовым большое литературное дарование. Связь между ними не прекращалась до самой смерти Грибоедова.

Одновременно со сближением с Грибоедовым Одоевский близко сошелся с другим сторонником шишковского направления в языке и литературе – В. Кюхельбекером. В 1824 г. они общими силами издали альманах «Мнемозина» в четырех книгах². С легкой руки Карамзина, издавшего в конце прошлого столетия два альманаха – «Аглая» и «Аониды», альманахи сильно размножились, особенно в 20-х годах. Они восполняли собой слабую журналистику и по цене, и по содержанию были более доступны читающей публике, чем журналы. Лучшим альманахом в 20-х годах была «Полярная звезда» Рылеева и Бестужева, вышедшая в 1823–1825 гг. в трех книгах. Насколько популярно было это издание, видно из того, что «Полярная звезда» 1825 г. в течение трех недель разошлась в количестве 1500 экз.³ «Мнемозина» по содержательности мало уступала «Полярной звезде», но распространенность ее была ничтожна. У «Мнемозины» было всего 157 подписчиков, преимущественно из лиц превосходительных и высокопревосходительных. Погодин и Белинский, однако, свидетельствуют, что молодежь полюбила это издание. Да и нельзя было его не полюбить. Тут писали А. Пушкин («Демон», «К морю»), Баратынский («Леда», не вошедшая в полные собрания стихотворений Баратынского по слишком большой чувственности), князь Вяземский («Вечер», «Май»), князь А. Шаховской (отрывки из комедии «Аристофан»), Павлов (превосходная статья

¹ Русский архив. – 1864. – С. 809.

² Четвертая книга вышла в начале 1825 г.

³ Отечественные записки. Т. 130. – 1860. – Май. – С. 133–144.

«О способах исследования природы»), Н. А. Полевой («Спутники жизни»). Большинство статей в «Мнемозине» принадлежат издателям. Главной целью издателей альманаха, по словам Одоевского, было «распространение новых мыслей, блеснувших в Германии, чтобы обратить внимание русских читателей на предметы в России малоизвестные, по крайней мере, заставить говорить о них; положить предел нашему пристрастию к французским теорикам, наконец, показать, что не все предметы исчерпаны, что мы, отыскивая в чужих странах безделки для своих занятий, забываем о сокровищах, вблизи нас находящихся»¹. Что же это были за сокровища? Лучший ответ на этот вопрос находится в помещенной во 2-й книге «Мнемозины» статье Кюхельбекера «О направлении нашей поэзии, особенно лирической, в последнее десятилетие». Кюхельбекер желает пересадить на русскую почву лучшие стороны немецкого романтизма, именно стремление к свободе и изучение народа. Высказывая благодарность Жуковскому за то, что он освободил русскую литературу из-под ига французской словесности, точнее – Лагарпова «Лицея», Кюхельбекер восстает против подчинения русской литературы немецкому владычеству. «Всего лучше иметь поэзию народную, – замечает он. – Вера праотцев, нравы отечественные, летописи, песни и сказания народные – лучшие, чистейшие, вернейшие источники для нашей словесности».

В «Мнемозине» Одоевскому принадлежат 18 статей: «Старики, или Остров Панхай», «Листки, вырванные из “Парнасских ведомостей”», «Афоризмы из различных писателей по части современного германского любомудрия», «Елладий, картина из светской жизни», семь апологов, характер, «Радуга – цветы – ино-

¹ Мнемозина. Кн. 2. – 1824. – С. 233.

сказания», «Следствия сатирической статьи», «Секта идеалистико-элеатическая», отрывок из словаря истории философии и три полемические статьи, направленные против Булгарина и Воейкова. Сатира молодого писателя повторяет новиковские темы обличения, находившие, впрочем, оправдание в современной Одоевскому действительности. Сатира Одоевского ограничивается франтами, модницами, псовыми охотами и т. п.

«Листки» заключают в себе устав гениального скопища, состоящего из гениев, под-гениев, гениальных переписчиков и гениальных рассыльщиков. Для гения не требуется ни обширных познаний, ни глубокого ума. Гениев так много, что Аполлон не знает, что делать с ними. Гениальные писари рабски подражают гению, величают его преобразователем отечественного языка. В благодарность гений называет их людьми с дарованиями. Диаметралью противоположно гениальному скопищу стоит ультра-словесник. Он торжественно заявляет, что ничего нового нельзя придумать. В заключение Полимния устами автора возвещает, что скоро наступит конец предрассудкам и ясное солнце (т. е. философия), восходя со стороны древних тевтонов, озарит бесконечное пространство знаний. Намеки Одоевского слишком ясны, чтобы их не отгадать. Гениальное скопище – Арзамас; преобразователь языка – Карамзин: под-гении – люди вроде Макарова – талантливого последователя карамзинской реформы слога; ультра-словесник – Шишков. «Арзамас» замолк в 1817 г., «Беседа» Шишкова – в 1818 г., но споры, вызванные этими литературными обществами, не улеглись и во время «Мнемозины».

В «Афоризмах» в зачаточном состоянии находятся философские идеи, которые десять лет спустя были превосходно развиты Одоевским в «Русских ночах» –

идеи о недостаточности одного опытного знания, об отношении вещественного к отвлеченному как частного к целному, о равенстве всех конечных высшему идеалу, об абсолютной истине как тождестве идеального с реальным, о том, что цель науки – сама наука и т. п. Афоризмы произвели в обществе благоприятное для молодого их автора впечатление. Известный ученый Велланский читал их, по его собственному признанию, «с величайшим удовольствием»¹.

В полемических статьях Одоевского сказывается мягкость и доброта его характера. Булгарин и Воейков придирались к «Мнемозине» по самым пустячным поводам: по поводу обертки, опечаток, отдельных слов. Воейков находил непростительной грамматической ошибкой Кюхельбекера выражение «по мне». Булгарин издевался над выражениями «лакомая девушка», «земляки все его знали»². Одоевского тяготил спор с людьми, прибегавшими к брани и доносам. В последней книжке «Мнемозины» Одоевский писал: «Я молод, не произвел ничего еще такого, что могло дать мне право даже на название автора; если суждено мне быть хорошим писателем, то брань ваша не достигнет меня; суждено мне быть дурным сочинителем – никакие похвалы г. Булгарина не спасут меня от забвения. Теперь же оканчиваю навсегда журнальные перебранки: они мне наскучили... Я и так довольно унижал себя, по молодости входя в сношения с людьми, которые рассуждать не в состоянии, а шуток не понимают и не стоят»³. Через шесть лет Одоевский вспомнил о своих препирательствах с Булгариным и Воейковым.

¹ Русский архив. – 1864. – С. 805.

² Булгарин Ф. В. Маленький разговор о новостях литературы. – 1824. – № XIV. – С. 25.

³ Мнемозина. Кн. 4. – С. 227–228.

Как горько иногда ему приходилось, видно из следующих его слов: «В эту позорную эпоху нашей критики литературная брань выходила из границ всякой благопристойности; литература в критических статьях была делом совершенно посторонним: они были просто ругательство, площадная брань площадных шуток, двусмысленностей, самой злонамеренной клеветы и обидных применений, которые часто простирались даже до домашних обстоятельств сочинителя; разумеется, в этой бесславной битве выигрывали только те, которым нечего было терять в отношении к честному имени. Я и мои товарищи были в совершенном заблуждении; мы воображали себя на тонких философских диспутах портика, или академии, или, по крайней мере, в гостиной; в самом же деле мы были в райке: вокруг пахнет салом и дегтем, говорят о ценах на севрюгу, бранятся, поглаживают нечистую бороду и засучивают рукава; а мы выдумываем вежливые насмешки, остроумные намеки, диалектические тонкости, ищем в Гомере или Виргилии самую жестокую эпиграмму против врагов наших, боимся расшевелить их деликатность... Легко было угадать следствия такого неравного боя. Никто не брал труда справляться с Гомером, чтобы постигнуть всю едкость наших эпиграмм. Насмешки наших противников в тысячу раз сильнее действовали на толпу читателей, и потому что были грубее, и потому что менее касались литературы»¹.

Сочинения Одоевского, помещенные в «Мнемозине», – первые, еще робкие шаги писателя молодого и неопытного. Сочинения эти свидетельствуют о благотворности тех руководящих нравственных начал, которые благородный пансион давал своим питомцам. В «Мнемозине» Одоевский обнаружил мягкость нрава,

¹ Одоевский В. Ф. Сочинения. Т. II. – 1844. – С. 7.

честность в убеждениях, склонность к серьезному философскому мышлению.

С выходом в свет последней книжки «Мнемозины» Одоевский умолк на несколько лет, нужно думать, под влиянием того впечатления, которое на него должно было произвести событие 14 декабря. Тяжелый удар, сокрушивший тогда почти всю передовую молодежь, должен был тяжело отозваться на мягком Одоевском.

В 1826 г. Одоевский переселился в Петербург и определился здесь на службу в Ведомство иностранных исповеданий Министерства внутренних дел, которым тогда заведывал Д. И. Блудов.

В 1828 г. Одоевский участвовал в комитете для пересмотра цензурного устава и здесь проводил ту мысль, что сокрытие истины лишь задерживает исправление зла. Через 30 лет Одоевский в записке о цензуре развивал свои прежние либеральные мнения о свободе печати. Он указывал правящим сферам, что при цензурных строгостях между публикой и литературой возникает условный язык, за хитростями которого никакая цензура не уследит¹.

При графе Блудове Одоевский служил до 1846 г. Он был членом редакции Журнала Министерства внутренних дел, исполнял разные специальные поручения министра, требовавшие особенных знаний, например приведение в однообразие мер и весов, улучшение пожарной части в Петербурге и др.

В первые годы служебной деятельности Одоевского имело место одно событие, в высшей степени характерно рисующее нравственную высоту Одоевского. Петербургская городская дума предложила одному аристократу звание гласного. Важная особа нашла для себя унижительным вмешаться в толпу граждан и возвратила думе предложение с надменным указанием на свою родови-

¹ Русский архив. Т. 7. – 1874. – С. 11–39.

тость. Узнав об этом, князь Одоевский, первый в России аристократ по рождению, сам просил городской совет принять его в гласные думы, что советом, разумеется, было исполнено весьма скоро и охотно¹.

Конец 20-х и начало 30-х годов прошли у Одоевского в ревностном самообразовании. В это время Одоевский усердно изучал философию. «Милый мой мудрец! – писал к нему Грибоедов 10 июня 1825 г. – Сердечно радуюсь твоим занятиям. Не охлаждайся. Они всякой жизни придают значение»². Одоевский впоследствии с восторгом вспоминал о своем юношеском увлечении философией, о том, как томила его душевная жажда, как он горячими устами припадал к источнику мыслей и упивался его магическими струями³.

Наклонность к философским занятиям в русском обществе начала развиваться с 60-х годов прошлого столетия.

Образцами философского умствования был Вольтер и энциклопедисты, в особенности Вольтер. Г-н Полторацкий в «Материалах для словаря русских писателей» насчитывает до 140 переводов Вольтера на русский язык, вышедших в XVIII и XIX вв. Вольтера издавали тогда даже в провинции (в Козлове). По словам митрополита Евгения, письменный Вольтер был тогда столько же известен, как и печатный. Что же касается печатных изданий, официальные цензурные сведения за 1797 г. показывают, что «сочинения Вольтера ввозились тогда в великом множестве и находились во всех книжных лавках»⁴. Последовавшее в конце XVIII столетия в пра-

¹ Московские ведомости. – 1869. – № 50.

² Русский архив. – 1864. – С. 812.

³ *Одоевский В. Ф.* Сочинения. Т. II. – С. 19.

⁴ *Веселовский А. Н.* Западное влияние в новой русской литературе. – 1883. – С. 59.

вительственных сферах охлаждение к просветительным идеям революционных философов задержало дальнейшее распространение этих идей в России.

Пересаженный в 10-х годах из Германии в Россию романтизм сильно развился в 30–40-е годы. Вместе с романтизмом воспринята была и немецкая философия. И то и другое было перенято лишь отчасти, в бледной и неясной копии, что не мешало, однако, возникновению ревностного поклонения германскому любому-дрию. Все ничтожные брошюры, выходившие в Берлине и других губернских и уездных городах немецкой философии, где только упоминалось о Гегеле, выписывались, зачитывались до дыр, до пятен, до падения листов в несколько дней. Чрезвычайное увлечение философией имело свою невыгодную сторону. «Молодые философы наши, – замечает Герцен, – испортили себе не одни фразы, но и понимание; отношение к жизни, к действительности сделалось школьное, книжное; это было ученое понимание простых вещей, над которым так гениально смеялся Гете в своем разговоре Мефистофеля со студентом».

Не следует упускать из виду и хорошей стороны увлечения философскими занятиями. Эти занятия развивали высшие духовные интересы, будили мысль, закачивали ее в горниле сильной логики и, дав ей таким образом силу и устойчивость, облегчили тем самым для нее переход от беспредельных витаний в области беспредметных умствований в сферу живой практической критики общественного строя.

В особенности в 30-х годах сильно было влияние философии Шеллинга на образованную русскую молодежь. К шеллингистам принадлежат Павлов, Велланский, Веневитинов, в особенности Одоевский.

Одоевского увлекли шеллинговы идеи о природе как видимом теле бессмертного разума, о бессилии чистого опыта в определении всего существующего, о необходимости внутреннего духовного откровения для познания природы, о поэтическом творчестве как самом существенном проявлении внутреннего духовного откровения, о назначении каждого народа сыграть на сцене всемирной истории свою особенную роль. Последняя идея была главной причиной возникновения славянофильства и западничества как определенных философско-политических учений. Кроме Шеллинга Одоевский был знаком с Платоном, Спинозой и Гегелем, которых изучал в подлиннике.

Исходя из шеллинговой мысли, что наука есть стройный организм, живущий в душе человека, причем отделы знаний, как история, химия, философия – лишь части этого организма, Одоевский занимался и науками естественными, физикой, химией и даже алхимией. В книжных шкафах Одоевского можно было найти Альберта Великого, Парацельса, Раймунда Люллия. Иногда Одоевский углублялся в огромные фолианты средневековых алхимиков и читал их мудреные рассуждения о первой материи, о всеобщем электре, о душе солнца, о звездных духах и т. п. Его привлекала смелость замыслов алхимиков и их склонность одухотворять мир внешний. «Мы обрезали крылья воображения, – говорит он, – мы составили для всего системы, таблицы; мы назначили предел, за который не должен переходить ум человеческий; мы определили, чем можно и должно заниматься... Но не в этом ли беда наша? Не оттого ли, что предки наши давали больше воли своему воображению, не оттого ли и мысли их были шире наших и обхватывали большее простран-

ство в пустыне бесконечного, открывали то, что нам век не открыть при нашем мышинном горизонте»¹.

Свои философские идеи Одоевский распространял двояким способом – посредством литературных вечеров и печатных сочинений. Литературные вечера в первой половине настоящего века были весьма обычны в столицах и в провинции. Многие литературные произведения этого времени прежде своего появления в печати были прочитаны на литературных вечерах. Здесь молодые таланты находили поддержку и одобрение. Здесь они могли услышать и узнать много такого, чего в книгах не было и не могло быть. Особенно благотворно должны были действовать на молодые таланты литературные вечера Одоевского. У него собиралось самое разнообразное общество: поэты, ученые, композиторы, живописцы. На вечерах господствовала большая свобода. Вечера бывали по субботам. Возникновение их относится к началу 20-х годов. «Князь Одоевский принимал каждого литератора и ученого с истинным радушием и протягивал руку всем, выступавшим на литературное поприще. Один из всех литераторов-аристократов он не стыдился звания литератора, не боялся открыто смешиваться с литературною толпою и за свою страсть к литературе терпеливо сносил насмешки своих светских приятелей...»² Литературные вечера Одоевского посещали Жуковский, Пушкин, Гоголь, Кольцов, Крылов, князь Вяземский, Плетнев, Глинка, Грибоедов, Белинский, Герцен, И. Киреевский, Лермонтов, Даль, графиня Растопчина, Максимович,

¹ *Одоевский В. Ф.* Пестрые сказки с красным словом, собранные Иринеем Модестовичем Гомозейкою – магистром философии и членом разных ученых обществ, изданные В. Безгласным. – СПб., 1833. – С. 9.

² *Паняев И. И.* Литературные воспоминания // Современник. Кн. I. – 1861. – С. 125.

князь Шаховской, Сахаров, граф Соллогуб, Панаев, Башуцкий, Погодин, Воейков, Каратыгин, Серов, Даргомыжский, графы Виельгорские, Потулов и другие деятели науки и искусства. Граф Соллогуб¹ и А. Гатцук², указывая на благотворное значение литературных вечеров князя Одоевского, выдвигают на первое место его значение как соединительного звена между представителями литературы и искусства; выдвигают даже в ущерб собственной его литературной деятельности, которая при этом как бы отодвигается на второй план.

Одоевский писал под сильным влиянием романтизма. Русский романтизм, насколько он выразился в сочинениях Жуковского, Бестужева-Марлинского, Н. Полевого, Одоевского, состоял в крайнем преувеличении значения личности в истории и в презрительном отношении к «толпе», обществу, в стремлении к свободе поэтического творчества и в прославлении народности. В действительности романтики, за исключением Одоевского, плохо понимали, в чем состоит народность. Когда явились сочинения Гоголя, романтики их не поняли, увидели в них низкие слова и житейскую грязь.

В петербургский период общественной и литературной деятельности князя Одоевского, продолжавшийся с 1826 по 1862 г., его умственный и нравственный склад обнаружился вполне. В это время вышли в свет лучшие сочинения Одоевского. В Петербурге развилась его широкая и благотворная филантропическая деятельность. Здесь же получила развитие и его учено-музыкальная деятельность, расцвет которой относится к половине и концу 60-х годов, когда Одоевский жил уже в Москве.

С переездом в Петербург Одоевский близко сошелся с А. Пушкиным. Тесные дружеские отношения меж-

¹ Голос. – 1869. – № 72.

² Газета А. Гатцука. – 1879. – № 8.

ду Одоевским и Пушкиным ни разу не прерывались до самой смерти последнего. В одном письме к Пушкину Одоевский подвергает строгому разбору «Капитанскую дочку». Пушкин в письме к Одоевскому откровенно высказывал, что ему не понравилось в «Сильфиде» и «Зизи». С выходом в свет «Современника» Пушкина Одоевский сделался постоянным его сотрудником. Предназначенная для первой книжки «Современника» статья Одоевского «Разговор недовольных» была вежливо отклонена Пушкиным. Во 2-й книге Одоевский поместил небольшую статью «О вражде к просвещению», в которой высказал мнение, что литература часто проводит мысли, вредные просвещению; в 3-й книге – небольшую статью «Как пишутся у нас романы», где доказывал, что романисту кроме наблюдения над жизнью необходимо поэтическое дарование¹. По предложению Пушкина, Одоевский написал фантастический рассказ «Сильфида», напечатанный в 1-й книге «Современника» в 1837 г., вышедшей уже после смерти Пушкина. Пушкину, ознакомившемуся с «Сильфидой» в рукописи, рассказ этот не понравился.

В 1836 г. Одоевский написал небольшую статью «О нападениях петербургских журналов на Пушкина», напечатанную лишь через 28 лет в «Русском архиве»². Одоевский защищает своего знаменитого друга от грубых нападений литературных зоилов и указывает на трудолюбие и образованность как на его отличительные черты.

Могучая личность Пушкина не могла не повлиять на Одоевского. Пушкин побуждал Одоевского к литературной деятельности и, быть может, несколько регулировал его деятельность своими советами и указаниями.

¹ Современник. Кн. III. – 1836. – С. 48–51.

² Русский архив. Т. 2. – 1864. – С. 824–831.

По смерти Пушкина Одоевский в течение 1837 г. еще участвовал в «Современнике» вместе с князем Вяземским, Жуковским, Плетневым и Краевским.

В 1833 г. Одоевский издал «Пестрые сказки» – числом восемь. Пять сказок были перепечатаны в 3-м томе «Сочинений» издания 1844 г. Не перепечатывались более «Реторта», «Новый Жоко» и «Просто сказка». В том виде и в том порядке, как сказки вышли в 1833 г., они довольно понятны и интересны. По изданию 1844 г. их трудно понять. Погодин¹ и Белинский² находили «Пестрые сказки» непонятными, особенно сказку «Игоша».

«Реторта» – XIX век с его мелкими интересами, с его материализмом. Даже чертенок, подогревающий реторту, удивляется пошлости людей XIX века. «День-деньской, – говорит он, – варишь-варишь, жарить-жарить, а много-много, что выскочит из реторты наш же брат чертенок, не вытерпевший людской скуки»³.

Следующие за «Ретортой» сказки уясняют причины, вызвавшие опошление общества. «Сказка о мертвом теле» представляет наклонность русских дворян Савелиев Жалуевых оставлять свое тело и превращаться в иностранных недорослей Цверлей-Джон-Луи. В «Новом Жако», по-видимому, Одоевский хотел выразить мысль, что современному человеку при всех его несомненных приобретениях в удобствах материальной обстановки недостает свободы и братской любви к ближнему. «Игоша» представляет постепенный процесс развития в душе ребенка мифа. В «Сказке о том, по какому случаю коллежскому советнику Ивану Богдановичу Отношенье не удалось в Светлое Воскресенье поздравить своих начальников с праздником» можно видеть намек

¹ Голос. – 1869. – № 171.

² Белинский В. Г. Указ. соч. Т. IX. – С. 53.

³ Одоевский В. Ф. Пестрые сказки... – С. 23.

на крайнее пристрастие русских людей к картам, пристрастие, отчасти обусловленное слабым развитием образованности, недостатком серьезных, умственных интересов. Смысл «Просто сказки» темен. По-видимому, Одоевский тут намекает на литературных льстецов. «Сказка о том, как опасно девушкам ходить толпою по Невскому проспекту» заключает в себе обличения недостатков женского воспитания, указывает на поверхностность женского образования.

В 1834 г. Одоевский напечатал небольшой рассказ «Княжна Мими», в котором развивает мысль о недостаточности женского образования и воспитания. «Канва, танцевальный учитель, немножко лукавства, *tenez vous droite*, да два-три анекдота, рассказанные бабушкой, как надежное руководство в сей и будущей жизни – вот и все воспитание». Неудивительно, что в результате такого воспитания является неумение выражаться по-русски и склонность к модничанью и сплетничеству.

В «Пестрых сказках» Одоевский провел некоторые, нужно признать, неудачные изменения в знаках препинания, именно: ограничил употребление запятой и ввел оборотный вопросительный знак (¿) в начале вопросительных предложений, сохранив при этом общепринятый конечный вопросительный знак.

В 30-х годах Одоевский увлекся педагогией детей с 6-летнего до 10-летнего возраста (детей у Одоевского не было). Он приготовил по этому предмету большое сочинение «Наука до науки», небольшая часть из которого напечатана под заглавием «Опыт о педагогических способах при первоначальном образовании детей». Статья эта показывает, что Одоевский был основательно знаком с литературой элементарной педагогики. Он признавал следующие психологические основания педагогики: «В каждую минуту душевной деятельности дей-

ствуют три главных деятеля: 1) врожденные идеи, или, лучше сказать, предзнания, истекающие сами собой из глубины души, 2) сознание, которое убеждает нас в их существовании, указывая на связь их с предметами вне человека, и 3) разумение, которое, по выражению Лейбница, есть не что иное, как “последование истин”¹. Мы родимся с врожденными идеями, как семя рождается со влечением образоваться в растение, и до них, наоборот, мы не можем дойти механическим отвлечением, но доходим лишь посредством жизненного процесса, точно так же, как из растения выделяется снова семя не механическим путем, но посредством органического процесса. Человеку невозможно довольствоваться своими бессознательными мыслями и побуждениями, ибо, оставленные без действия, они могут погибнуть, как семя непосеянное; они должны необходимо войти в область сознания и разумения, как семя в недра земли. Здесь условия успеха как в том, так и в другом случае могут быть различны до бесконечности; семя не дает ничего противоположного своему существу; семя пшеницы не производит яблока, и наоборот; но может и не выйти, заглухнуть, произвести растение с плодом и без плода, сильное или слабое, способное или не способное к прививке; это зависит от окружающих обстоятельств: то же и в человеке. Жизнь врожденных идей или предзнаний в области сознательного разумения есть вся жизнь человека и жизнь всего человечества в его поступательном движении.

Учебный предмет педагогики – дать пищу врожденным идеям человека; ее единственно верная метода – приучить умственные силы ребенка к сопряжению понятий, посредством которого он мог бы сам переходить от известного к неизвестному, от частного к общему и

¹ Отечественные записки. Т. 43. – 1845. – С. 130–146.

от общего к частному; первый прием педагогики – укрепить умственные силы ребенка над тем, что ребенок уже знает, но в чем не отдает еще себе отчета; затем: сообщить ему новые понятия, хотя неполные, но верные, и постепенно приучить его самого видеть связь между ними и пополнять пробелы, остающиеся необходимо во всяком преподавании... Способы усовершенствования педагогики зависят, во-первых, от общего усовершенствования всей области наук, во-вторых, от положительных наблюдений над процессом умственного развития человека – почти с его рождения».

В 1834 г. вышла первая детская сказка Одоевского «Городок в табакерке». За ней последовали другие, напечатанные большей частью в «Детском журнале». В 1871 г. Д. Ф. Самарин издал все детские сказки Одоевского в т. III «Библиотеки для детей и для юношества». Белинский признавал за Одоевским удивительную способность писать для детей¹. Достоинства Одоевского как детского писателя заключаются в умении приноравливать сюжеты к детской фантазии, в живости и увлекательности рассказа, в ясности изложения и простоте языка. К детским сказкам Одоевского враждебно отнеслись славянофилы. «Все наше просвещение, – говорит Хомяков, – отправлялось от глубокого убеждения в своем превосходстве и в нравственной ничтожности той человеческой массы, на которую оно хотело действовать. Всякий член общества думал так же, как изящный повествователь нашего времени, что любая девочка из любого общественного заведения (намек на “Сиротинку” Одоевского) может и должна произвести духовный переворот во всякой общине русских дикарей»². К. Аксаков в «Московском сборнике» 1849 г., не называя Одоевского прямо по име-

¹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. В 13 т. Т. XI. – 1841. – С. 180, 542.

² Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. I. – 1861. – С. 59.

ни, относит его в разряд тех писателей-аристократов, которые берутся писать повести из простонародной жизни, вовсе не зная простого народа¹. Лучшее доказательство художественного достоинства детской сказки состоит в том, что дети и взрослые читают ее с большим удовольствием. Такого рода сказки есть у Одоевского; например коротенькая, но в высокой степени гуманная и прелестная по изложению сказка о жителе Афонской горы².

Одновременно с выходом в свет первых детских сказок Одоевский издал «Сборник детских песен», который был неблагосклонно встречен критиками. По отзыву Белинского, стихи плохи³. Одоевский никогда не писал стихов, и настоящий опыт доказал лишь его несостоятельность в стихосложении. Сборник более не издавался и в настоящее время составляет библиографическую редкость.

В 1837 г. Одоевский в «Литературных прибавлениях к «Русскому Инвалиду»» поместил статью об игре Каратыгина в роли Гамлета. Знаменитый трагик дорожил мнением Одоевского⁴.

В 1839 г. Одоевский участвовал в предпринятой Краевским покупке «Отечественных записок» Свинына, которые в руках нового редактора высоко поднялись благодаря критическим статьям Белинского и философским и беллетристическим статьям Герцена⁵.

Сближение князя Одоевского с М. А. Максимовичем началось еще в 1824 г. Первая книга, изданная Мак-

¹ Пыпин А. Н. Характеристики литературных мнений от 20-х до 50-х годов. Исторические очерки. – 1873. – С. 321.

² Одоевский В. Ф. Сказки и рассказы для детей дедушки Иринья. – 1841. – С. 141–143.

³ Белинский В. Г. Указ. соч. Т. XI. – С. 182.

⁴ Русский архив. – 1864.

⁵ Современник. Кн. II. – 1861. – С. 651.

симовичем, «Зоология», вызвала у князя Одоевского весьма сочувственную рецензию в «Сыне Отечества». Мало того, Одоевский отыскал самого Максимовича, познакомился с ним, ввел его в круг литераторов и весьма радовался его научным и литературным успехам.

В 1833 г. Максимович издал «Книгу Наума». Это была первая попытка в нашей литературе представить полезное и вместе привлекательное чтение для простого народа. «Я от вашей “Книги Наума” без ума от восхищения, – писал Максимовичу Одоевский. – Она вообще прекрасна. Вы совершенно попали в тон, необходимый в сем роде книг. Мне и в голову не входило, что можно сделать краткую географию столь замечательною для простолудина, как сделал ее Наум. Появление вашей книги произвело во мне радость, которой я давно уже не испытывал при появлении русских книг; она хороша и сама по себе, и с прекрасной целью, и вовремя». Одоевский предлагал Максимовичу совместные работы по изданию книг для народа, брал на себя издержки издания, предоставляя все выгоды Максимовичу¹. Неизвестно, как отнесся к этому предложению Максимович. Дело совместного издания народных книг не состоялось. Но добрая мысль уже запала в душу Одоевского, и он привел эту мысль в исполнение через 10 лет.

В 1843 г. Одоевский и Заблоцкий издали первую книжку «Сельского чтения». В 1848 г. вышла последняя книжка, четвертая. «Сельское чтение» выдержало множество изданий; так, первая книжка – 11, вторая – 7. Число разошедшихся экземпляров громадно.

¹ Киевская старина. Кн. IV. – 1883. – С. 843. В письме к Максимовичу от 10 июня 1833 г. Одоевский упоминает о своей статье «Краткое понятие о химии», напечатанной в кн. 2 «Журнала общепользных сведений», а в другом письме без хронологической пометы говорит о двух своих ненапечатанных статьях: «Сцене из Петра Пустынника» и «Детской книжке».

И в настоящее время «Сельское чтение» – превосходное чтение для простого народа. В 40-х годах это издание было единственным и исключительным. В «Сельском чтении» говорят с крестьянином на языке, вполне ему понятном, о предметах, для него близких и интересных. Материал, доступный для народного понимания, обработан весьма тщательно. В одних статьях излагаются правила нравственности, подкрепленные искусно подобранными примерами назидательного свойства; в других статьях изложены полезные для крестьян практические сведения. Одоевскому в «Сельских чтениях» принадлежат 18 статей: «Что крестьянин Наум твердил своим детям, наставляя их на добро», «Что такое чертеж земли, иначе – план, карта, и на что все это пригодно», «О том, что дядя Ириней видел в своей печке», «Кто такой дедушка Крылов», «Что такое чистота и к чему она пригодна», «Что такое выставка сельских произведений», «Врачебные советы» и др. Широко и многосторонне понимал Одоевский идею народного образования. Вполне гуманно, человечно смотрел он на крестьянина как на разумное существо и не отказывал ему в какой-либо отрасли знания. Он предлагал крестьянину не одни наставления об опрятности, не одни сведения об овцах, лошадях, коровах, полезных и вредных насекомых. Исходя из той мысли, что крестьянину как человеку ничто человеческое не может быть чуждо, Одоевский знакомил его с книгопечатанием, историей русской литературы, устройством локомотива и т. п. Немногие могли оценить гуманный и патриотический подвиг Одоевского: мог оценить Белинский, Максимович, Квитка, Даль, еще пять-шесть выдающихся умов – и только. Крепостники смотрели на Одоевского с насмешкой, как на чудака, измышляющего какую-то литературу для их холопов. Славянофилы принципи-

ально отвергали интеллигентную литературу для народа, усматривая в ней неуважение к народной мудрости и подозревая влияние гнилого Запада.

В 1844 г. вышло собрание сочинений Одоевского в трех частях. Произведения 20-х годов сюда не вошли, за исключением «Санскритских преданий» – двух небольших рассказов, написанных в 1824 г. Большая часть статей, вошедших в собрание сочинений, была написана в 30-х годах и первоначально помещена в журналах «Современник», «Отечественные записки», «Библиотека для чтения» и «Северные цветы».

В первой части находятся «Русские ночи» – ряд превосходных статей, обнаруживающих все своеобразные черты литературной деятельности Одоевского. Чтобы сделать свои философские мысли понятными для читателя, Одоевский пользуется и химией, и медициной, и математикой. От пророческого тона он нисходит к легкой шутке – везде смесь и пестрота. Везде видно сердечное убеждение в истинности изложенных мнений; везде видно искусство от простого предмета восходить до мысли сильной и глубокой. <...>

В сочинениях Одоевского обнаруживается удивительная начитанность: «Когда вы читаете “Русские ночи” Одоевского, – говорит Скабичевский, – вас невольно поражает универсальность и обстоятельность знаний этого человека по самым разнообразным отраслям. Можно положительно сказать, что до него и после него вы немного найдете в России людей, которые обладали бы таким обширным энциклопедизмом»¹.

К числу выдающихся черт сочинений Одоевского следует еще отнести целомудренность мыслей и картин и склонность оправдать человека. Нужно сравнить описание первой брачной ночи у Одоевского и Сенковского,

¹ Отечественные записки. Т. 193. – 1870. – Ноябрь. – С. 8.

чтобы убедиться в деликатности первого. Стоит прочитать в «Княжне Мими»¹ слова Одоевского в оправдание злого нрава старой девы, чтобы убедиться в том, что Одоевский не бросал камня в порочного человека². Он находил, что «всякое страдание может измеряться лишь организацией того существа, которое оно поражает»³.

Замечательная особенность Одоевского состоит в том, что он не дает готовых выводов, а вместе с читателем мало-помалу, шаг за шагом анализирует каждую мысль, каждое явление, и вывод получается результатом как бы обоюдного труда. Одоевский признавал непопулярность такого приема литературной работы. Зато мало на свете сочинений, действие которых было бы так благотворно на умственную самодеятельность читателя, как действие «Русских ночей».

Форма сочинений Одоевского, понимаемая как рамка, в которую он вставлял свои мысли, большею частью не оригинальна. Из иностранных писателей Гофман имел на Одоевского весьма сильное влияние. Графиня Растопчина называла Одоевского Hoffmann II⁴. В 20-х и 30-х годах сочинения Гофмана пользовались в России большим почетом. Несколько литературных вечеров носили название серапионовских⁵. Некоторые писатели посещали винные погребки, следуя примеру Гофмана, который любил проводить время в пивных⁶. Внешняя форма «Русских ночей», несомненно, навеяна серапионовскими собраниями. Как у Гофмана четыре брата со-

¹ Ср.: *Одоевский В. Ф.* Сочинения. Т. II. – С. 23; *Сенковский О. И.* Собрание сочинений. Т. II. – 1858.

² *Одоевский В. Ф.* Сочинения. Т. II. – С. 303–304.

³ Там же. – С. 48.

⁴ Русский архив. – 1864.

⁵ Современник. Кн. II. – 1861. – С. 634.

⁶ Там же. – С. 45.

бираются вместе и каждый из них рассказывает какую-нибудь длинную историю, так у Одоевского поступают четыре молодых человека, не связанных, правда, узами семейного родства, но, тем не менее, близких между собою по духовным интересам. Giambatista Piranesi нарисован под непосредственным влиянием гофманского Серапиона. В обоих лицах изображено тихое, спокойное сумасшествие. И Пиранези, и Серапион помешаны на предметах возвышенных. Сумасшествие того и другого одинаково возбуждает в читателе жалость и сострадание. Обоих писатели заставляют рассуждать весьма логично. Оба служат доказательством того положения, что между здравою и безумною мыслью трудно провести строгую разграничительную линию¹. «Последний квартет Бетховена» подвергся влиянию другого гофмановского сумасшедшего – Креспеля. В «Последнем квартете Бетховена» Одоевский, между прочим, развил мысль Гофмана, что «беспокойная и странная деятельность художников и поэтов, кажущаяся в иных случаях сумасбродной, на самом деле весьма естественна как проявление их глубокой натуры, которая спешит выразить в действии то, что в нас только мысль»². «Сильфида» и «Саламандра» Одоевского представляют поэтическое развитие следующего места из сочинений Гофмана: «...Земля, воздух, вода и огонь наполнены существами более высшими, но и более ограниченными, чем человек. Я не стану тебе объяснять сущности гномов, сильфов, ундин и саламандр.

Духи эти постоянно жаждут соединения с человеком, а зная, что люди всегда боятся такого знакомства,

¹ Полное собрание сочинений Гофмана, переведенных и изданных под редакцию Н. В. Гербея и А. Л. Соколовского. – СПб., 1873–1874. В 4 т. Т. I. – С. 18–34; *Одоевский В. Ф.* Сочинения. Т. I. – С. 40–45.

² Полное собрание сочинений Гофмана... Т. I. – С. 34–64; *Одоевский В. Ф.* Сочинения. Т. I. – С. 156–173.

они употребляют всевозможные хитрости, чтобы достичь своей цели и сгубить излюбленного ими человека. Хитрый дух садится то в цветок, то в стакан воды, то в пламя свечки, то в какую-нибудь блестящую вещицу и терпеливо ждет случая добиться своего... Союз с духом представляет всегда большую опасность уже потому, что дух, связавшись с человеком, отнимает у него весь разум, сверх того, жестоко мстит ему за каждое малейшее оскорбление»¹. «Письма к графине Растопчиной о привидениях, суеверных страхах, обманах, магии, кабалистике, алхимии и других таинственных науках» формой, а быть может – и замыслом, обязаны «Тайнам или замечательной переписке автора с различными лицами» Гофмана². Музыкальное образование Себастьяна Баха под руководством старшего брата Христора в изложении Одоевского напоминает музыкальное образование гофмановского Теодора³.

Из иностранных писателей кроме Гофмана на Одоевского влияли Гете и Жан-Поль Рихтер. Талант Ж.-П. Рихтера был сродни таланту Одоевского. Поэтический дидактизм – отличительная особенность произведений обоих писателей.

Замечательно сходство по форме между некоторыми сочинениями Одоевского и Сенковского. «Княжна Мими» (1834) Одоевского напоминает «Всю женскую жизнь в нескольких часах» (1833) Сенковского⁴. В обоих рассказах представлена злая клеветница, от интриг

¹ Полное собрание сочинений Гофмана... Т. IV. – С. 301; *Одоевский В. Ф.* Сочинения. Т. II. – С. 104–287.

² *Одоевский В. Ф.* Сочинения. Т. III. – С. 307–359; Hoffmann's Schriften. Erster Band. – Stuttgart, 1839. – S. 218.

³ *Одоевский В. Ф.* Сочинения. Т. II. – С. 219–234; Полное собрание сочинений Гофмана... Т. I. – С. 76.

⁴ *Одоевский В. Ф.* Сочинения. Т. II. – С. 287–355. *Сенковский О. И.* Собрание сочинений. Т. III. – С. 344–346.

которой в рассказе Одоевского гибнет молодая дама, а в рассказе Сенковского – девушка, институтка. «Похождения одной ревизской души» (1834) Сенковского имеют в иных местах сходство со «Сказкой о мертвом теле» (1833) Одоевского¹. «Живой мертвец» (1839) Одоевского весьма напоминает «Записки домового» (1835) Сенковского. В обоих рассказах в странствованиях по земле покойников раскрывается их порочная жизнь². Я не думаю, чтобы Одоевский и Сенковский в чем-либо подражали друг другу. Несмотря на то, что оба они были образованнейшими и ученейшими людьми своего времени, их умственный и нравственный склад представлял непримиримые противоположности, и понятно, что они один другого терпеть не могли. Одоевский, дружелюбно относившийся ко всем писателям, всегда чуждался Сенковского. Мелочный и злой эгоист Сенковский ненавидел Одоевского. Одоевский обвинял Сенковского в своекорыстии, мелком скептицизме, непонимании русского языка и русских писателей. Сенковский зло издевался над сочинениями Одоевского. Сходство нескольких произведений Одоевского и Сенковского объясняется общей избитой формой романтических произведений. Чтобы заинтересовать читателя, писатели облекали свои мысли и наблюдения в фантастические образы и в таком виде представляли их на благоусмотрение публики. Сам Сенковский, несмотря на то, что называл романтизм бессмыслицей, смешным, безвкусным, уродливым и ложным³, не говорил о современных литераторах и

¹ Сенковский О. И. Собрание сочинений. Т. III. – С. 65; Одоевский В. Ф. Пестрые сказки... – С. 29–53.

² Одоевский В. Ф. Сочинения. Т. III. – С. 99–140; Сенковский О. И. Собрание сочинений. Т. III.

³ Одоевский В. Ф. Сочинения. Т. I. – С. 412 и 421.

ученых, не нарядив их предварительно в костюм мертвецов, демонов или чертей.

«Во все эпохи, – говорит Одоевский в предисловии к “Русским ночам”, – душа человека стремлением необоримой силы невольно, как магнит к северу, обращается к задачам, коих разрешение скрывается в глубине таинственных стихий, образующих и связующих духовную жизнь и жизнь вещественную. Ничто не останавливает сего стремления – ни житейские печали и радости, ни мятежная деятельность, ни смиренное созерцание. Сие стремление столь постоянно, что иногда, кажется, оно происходит независимо от воли человека, подобно физическим отправлениям. Проходят столетия; все поглощается временем: понятия, нравы, привычки, направление, образ действия; вся прошедшая жизнь тонет в недостижимой глубине, а чудная задача всплывает над утопшим миром»¹.

Такова, между прочим, задача человеческой жизни. «Зачем мы живем?» – спрашивает Одоевский у читателя. Решение этого вопроса он облегчает тем, что дает ему правильную постановку. Истина не передается, говорит он. Определение жизни должно выговорить в собственной душе. Его нельзя передать другому; можно лишь навести, и то в таком случае, когда этот другой путем самостоятельной работы внутреннего самоопределения дошел до приблизительно подобных результатов. Одоевский человека, ищущего разрешения загадки жизни, ободряет уверением, что не напрасно человек ищет той точки опоры, где могли бы примириться все его желания, где все вопросы, его возмущающие, могли бы найти ответ, все способности – получить стройное направление. Для его счастья необходимо одно: светлая, обширная аксиома, которая

¹ Там же. – Предисловие 3.

обняла бы все и спасла бы его от муки сомнения; ему нужен свет незаходимый и неугасаемый, живой центр для всех предметов, – словом, ему нужна истина, но истина полная, безусловная... Если существует влечение, то должен быть и предмет привлекающий, предмет одного сродства с человеком, к которому тянется душа человека, как предметы земной поверхности притягиваются к центру земли; потребность полного блаженства свидетельствует о существовании сего блаженства; потребность светлой истины свидетельствует о существовании сей истины, а равно и то, что темнота, заблуждение, сомнение противны природе человека; стремление человека постигнуть причину причин, проникнуть в средоточие всех существ – потребность благоговения – свидетельствуют, что есть предмет, в который доверчиво может погрузиться душа; словом, желание жизни полной свидетельствует о возможности такой жизни, свидетельствует, что лишь в ней душа человека может найти успокоение.

Грубое дерево, последняя былинка, каждый предмет грубой вещественной природы доказывают существование закона, который ведет их прямо к той степени совершенства, к которой они способны; с начала веков естественные тела развивались стройно и однообразно и всегда достигали до полного своего развития.

Неужели высшая сила лишь человеку дала одно безответное желание, неудовлетворимую потребность, беспредметное стремление?¹ Задача человека – подниматься от земли, не оставляя ее². В возвышенных парениях своей души он не должен упускать действительность.

Символом неудовлетворимых стремлений крайнего идеализма у Одоевского служит неаполитанский ар-

¹ *Одоевский В. Ф.* Сочинения. Т. I. – С. 17 и 18.

² Там же. – С. 156.

хитектор Giambattista Piranesi. В необузданных порывах своей творческой фантазии Пиранези потерял всякое чувство меры, необходимо присущее истинно художественному таланту. Гениальными проектами Пиранези восхищался Микеланджело; но никто не брался за их осуществление. Проекты были чересчур колоссальны. Гений Пиранези задыхался от непрактичности, неприменимости, невозможности осуществить замыслы. Пиранези является безумцем. Он желал соединить сводом Этно с Везувием для триумфальных ворот, которыми начинается парк проектированного им замка.

Но горе человечеству, когда оно ограничивается узкими интересами земли. Пренебрежение высшими духовными стремлениями ведет к гибели. Одоевский не допускает возможности полного материализма. По его словам, человек так далек от всякого совершенства, что не может даже совершенно оскотиться¹. Одоевский казнит смертью общество, отказавшееся от высших духовных интересов. Он жестоко нападал на Бентама, учению которого приписывал чересчур материалистический характер. «Город без имени» – тенденциозное и потому одностороннее развитие теории Бентама, что польза есть основное начало всех человеческих отношений – как политических, так и моральных. «Сохрани нас Бог, – говорит Одоевский, – сосредоточить все умственные, нравственные и физические силы на одно материальное направление, как бы полезно оно ни было: будут ли то железные дороги, бумажные прядильни, сукновальни или ситцевые фабрики. Односторонность есть яд нынешних обществ и тайная причина всех жалоб, смут и недоумений; когда одна ветвь живет за счет целого дерева – дерево иссыхает»².

¹ Там же. – С. 12.

² Там же. – С. 59.

Одоевский придавал чрезвычайно важное значение искусству в жизни частной и общественной. В душе он был художник. Он был чуток к прекрасному, где бы оно ни проявлялось, в природе, картине, литературном произведении, здании, статуе или симфонии. В определении значения эстетического образования для самобытной деятельности духа Одоевский следовал Шеллингу. Шеллинг в эстетическом чувстве видел непонятное начало, которое невольно соединяет предметы с познаниями. Эстетические воззрения Шеллинга господствовали в 30-х и 40-х годах в русской литературе. Надеждин, например, говорит об эстетическом образовании следующее: «Эстетическое образование есть довершение и венец нашей жизни: без него наша человеческая природа вызреть не может. Оно должно оканчиваться поэзией жизни, которая есть не что иное, как полное, гармоническое развитие всех струн человеческого бытия нашего. Не будь этого развития – струны сии никогда не издадут полных и светлых звуков. Вся жизнь наша превратится тогда в протяжную монотонию, хладную и мрачную. В наших действиях слышен будет тяжелый скрип механической работы: наши познания будут отзываться унылою пустотою чахлого педантизма. Без эстетического образования мы не можем вполне наслаждаться блаженством человеческого бытия нашего!..»¹

Одоевский признавал четыре общечеловеческих элемента: потребность истины, любви, благоговения и силы, или власти². Человеку дана привилегия творить особенный мир, где он может соединять основные элементы в какой хочет пропорции, даже в их настоящем естественном равновесии; этот мир называется искус-

¹ Отечественные записки. Т. 193. – 1870. – Ноябрь. – С. 46.

² Одоевский В. Ф. Сочинения. Т. I. – С. 380.

ством. В этом мире человек может найти символы того, что совершается или должно бы совершаться внутри и вокруг него; но зодчие этого мира часто вносят и в него ту несоразмерность между стихиями, которою они сами страдают, не замечая того; другие же счастливицы бессознательно так строят этот мир, что в нем отражается неожиданно та гармония, которая звучит в душе самих зодчих¹. «Мир искусства бесконечен»².

В области искусства Одоевский первое место отводит поэзии и музыке. «Поэзия всех веков и всех народов, – говорит он, – есть одно и то же гармоническое произведение; всякий художник прибавляет к нему свою черту, свой звук, свое слово: часто мысль, начатая великим поэтом, договаривается самым посредственным; часто темную мысль, зародившуюся в простолюдине, гений выводит в свет немерцающий; часто поэты, разделенные временем и пространством, отвечают друг другу, как отголоски между утесами»³. Человек не может отделаться от поэзии. «Она как один из необходимых элементов входит в каждое действие человека, без чего *жизнь* этого действия была бы невозможна; символ этого психологического закона мы видим в каждом организме; он образуется из углекислоты, водорода и азота: пропорции этих элементов разнятся почти в каждом животном теле: но без одного из этих элементов существование такого тела было бы невозможно; в мире психологическом поэзия есть один из тех элементов, без которых *древо жизни* должно было бы исчезнуть: оттого даже в каждом промышленном предприятии человека есть *quantum* поэзии, как, наоборот, в каждом чисто поэтическом произведении есть

¹ Там же. – С. 382.

² Там же. – С. 252.

³ Там же. – С. 212 и 213.

*quantum*¹ вещественной пользы»². «Поэзия, – по словам Одоевского, – досказывает жизнь»³. «Не все досказывается мертвою буквою летописца; не всякая мысль, не всякая жизнь достигает полного развития, как не всякое растение достигает до степени цвета и плода; но возможность сего развития тем не уничтожается; умирая в истории, оно воскресает в поэзии»⁴. Поэт «читает букву века в светлой книге всевечной жизни, провидит естественный путь человечества и казнит его совращение»⁵. Оттого Одоевский и называет поэта «первым судьей человечества»⁶. «Ни история, ни теория поэзии не создают поэзию»⁷. «Она зарождается от непосредственного чувства, природного дарования. Поэту необходимы знания. Ему полезно иногда нисходить до внешней природы, чтобы увериться в превосходстве своей внутренней и легче уловить ее вечные законы. Поэту необходимо также иметь убеждения, потому что для читателя вовсе не безразлично, как поэт относится к тем или другим явлениям мира физического и нравственного»⁸.

Воззрение Одоевского на музыку так же широко и цельно, как и воззрение его на поэзию. Он говорит, что есть высшая степень души человека, которой он не разделяет с природою, которая ускользает из-под резца ваятеля; которую не доскажут пламенные строки стихотворца – та степень, где душа, гордая своею победою над

¹ Курсив В. Одоевского.

² *Одоевский В. Ф.* Сочинения. Т. I. – С. 58.

³ Там же. – С. 5.

⁴ Там же. Предисловие. – С. V.

⁵ Там же. – С. 31.

⁶ Там же. – С. 31.

⁷ Там же. – С. 30.

⁸ Там же. – С. 172.

природою, во всем блеске славы смиряется пред Вышнею Силою, с горьким страданием жаждет перенести себя к подножию Ее престола и, как странник среди роскошных наслаждений чуждой земли, вздыхает по отчизне; чувство, возбуждающееся на этой степени, люди назвали невыразимым; единственный язык этого чувства – музыка; одни ее беспредельные, безграничные звуки обнимают беспредельную душу человека¹. Замечательны слова Одоевского, что «все различие между людьми есть только различие страданий»² и что «музыка есть по преимуществу выражение человеческих страданий»³. Каждая мысль, выразившаяся в музыкальном произведении, по мнению Одоевского, – одно лишь звено в бесконечной цепи мыслей и страданий, а минута, когда художник нисходит до степени человека, есть отрывок из долгой болезненной жизни неизмеримого чувства, каждое выражение которого, каждая черта родилась от горьких слез Серафима, заклепанного в человеческую одежду, и часто отдающего половину жизни, чтобы только минутку подышать свежим воздухом вдохновения⁴. Особенно много горя выражает музыка Бетховена⁵. В доказательство важности гуманизирующего влияния музыки Одоевский указывает на обстоятельство, что, по исследованиям филантропов, «лишь те из преступников склонны к исправлению, в которых оказывается расположение к музыке»⁶. Одоевский обвиняет современников в непонимании настоящих достоинств музыки. «Гимнам, выражающим внутреннее человека, материальный дух

¹ Там же. – С. 249, 250.

² Там же. – С. 109.

³ Там же. – С. 82.

⁴ Там же. – С. 166.

⁵ Там же. – С. 170.

⁶ Там же. – С. 363.

времени придал характер контраданса, унизил его выражением небывалых страстей, выражением духовной лжи, облепил бедное искусство блеском, руладами, трелями, всякою мишурою, чтоб люди не узнали его, не открыли его глубокого смысла! Случилась странность: все, что музыканты писали в угождение духу времени, для настоящей минуты, для эффекта, ветшает, надоедает и забывается... Россиниевский блеск уже погас! А между тем живет старый Бах! Живет дивный Моцарт».

В «Русских ночах» Одоевский неоднократно высказал мысль, что между чувством и мыслью, с одной стороны, и их выражением – с другой – лежит целая пропасть, которую не может наполнить даже музыка при всей ее способности передавать тонкие ощущения человеческой души. «По моему мнению, – говорит он, – каждый разговор, каждая речь есть обман, в который мы впадаем сами и вводим других; мы думаем, что говорим об одном предмете, когда вместо того говорим о совершенно различных предметах... Мы к данному слову присовокупляем еще какое-то понятие, невыражаемое словами, понятие, сообщенное нам не внешним предметом, но самобытно и, безусловно, исшедшее из нашего духа... Мы говорим не словами, но чем-то, что находится вне слов и для чего слова служат только загадками, которые иногда, но отнюдь не постоянно, наводят нас на мысль, заставляют нас догадываться, пробуждают в нас мысль, но отнюдь не выражают ее... Одно условие понимать друг друга – говорить искренно и от полноты душевной. Когда два или три человека говорят от души, они не останавливаются на большей или меньшей полноте своих слов: между ними образуется внутренняя гармония; внутренняя сила одного возбуждает внутреннюю силу другого; их соединение, как соединения организмов в магнетическом процессе,

возвышает их силу; они оба дружно, с быстротою неисчислимою переходят целые миры различных понятий и согласно достигают искомой цели; если этот переход выразить словами, то по их несовершенству они едва означат лишь конечные грани: точку отправления и точку покоя; внутренняя нить, их связывающая, для слов недоступна. Оттого в живом, откровенном, искреннем разговоре, кажется, нет логической связи, а между тем лишь при этом гармоническом столкновении внутренних сил человека рождаются неожиданно самые глубокие наблюдения, как заметил мимоходом Гете... На этот процесс обыкновенно не обращают внимания, а между тем он так важен, что без предварительного изучения этого процесса всякое философское понятие, выраженное словами, есть не что иное, как простой звук, могущий иметь тысячи произвольных значений; словом, без предварительного изучения процесса выражения мыслей никакая философия невозможна»¹.

¹ *Одоевский В. Ф.* Сочинения. Т. I. – С. 279–282. Далее Одоевский указывает на способность языка изменять значение слова, сохраняя неприкосновенной его форму: «Слово “изящество” то ли значило для людей прошлого века, что для людей нынешнего? Добродетель язычника была бы преступлением в наше время; вспомни употребление слов: равенство, свобода, нравственность. Это мало: несколько сажень земли – и смысл слов переменяется: баранта, вендетта, все роды кровавой мести – в некоторых странах значат долг, мужество, честь». При этом Одоевский замечает: «Буквы природы постояннее букв человеческих: в природе дерево всегда ясно и вполне выговаривает свое слово; дерево, под какими бы именами оно ни существовало в языке человеческого... Дерево было деревом для всякого от начала веков». Рассуждение Одоевского в данном случае не совсем верно. Неизменная в своей сущности внешняя природа постоянно изменяется в сознании человека. Дерево, цветок, радуга выговариваются в душе человеческой путем продолжительной внутренней работы духа. Человек – прежде всего человек, выговаривает ли он слово нравственного мира или мира физического. В обоих случаях слово это изменчиво. Природа тогда только выскажется вполне, когда наступит на земле Царство Божие, другими

«Последний квартет Бетховена» написан Одоевским с целью представить те терзания, которые должен испытывать талант от невозможности выразиться. «Никогда я не мог выразить души своей, – говорит Бетховен. – Никогда того, что представляло мне воображение, я не мог передать бумаге: напишу ли? Играют? Не то!.. Не только не то, что я чувствовал, даже не то, что я написал»¹.

Каждый человек, говорит Одоевский, обращаясь к определению науки, должен образовать свою науку из существа своего индивидуального духа. Следственно, изучение не должно состоять в логическом построении тех или других знаний (это роскошь, пособие для памяти – не более, если еще пособие); оно должно состоять в постоянном интегрировании духа, в возвышении его, другими словами, в увеличении его самобытной деятельности². После такого определения науки становятся понятны многочисленные нападения Одоевского на односторонность научного движения в XIX в. Разобщенность и раздробленность он признавал главнейшими недостат-

словами, когда человечество достигнет полного и всестороннего духовного развития. «Дерево было деревом для всякого от начала веков». Весьма трудно сказать, чем было дерево для человека в начале веков. Несомненно только, что в глубокой древности дерево представлялось человеку не совокупностью нескольких веществ, развивающихся по непреложным законам и химически разложимых, но страшным духовным существом, которому ничего не стоит явиться перед изумленными глазами человека в виде многорукого гиганта или существом слабым, тихим, которое способно говорить и плакать. Дерево сначала выговаривалось в душе человека как самостоятельное духовное существо, способное мыслить и чувствовать; потом оно стало выговариваться несколько иначе; человек отнял у него право на самостоятельность. Дуб, сосна потеряли значение духовных индивидуумов и подчинились одному родовому духовному существу – дубовому, сосновому, которое путем естественного упрощения перешло в лешего – единственного властителя лесов. – Н. С.

¹ Там же. – С. 163.

² Одоевский В. Ф. Сочинения. Т. I. – С. 287.

ками западной науки. По его словам, «скоро изучение незаметного насекомого завладеет названием науки»¹.

От дробления науки происходит бессилие человека над природой. В доказательство этой мысли Одоевский предлагает читателям на разрешение ряд вопросов, замечательных для характеристики Одоевского как многостороннего ученого. Например: скажите мне, сделайте милость, химический состав тех или других веществ, употребляемых в пищу, какое может иметь влияние на организм человека и, следовательно, на один из источников общественного богатства? – Извините, это не моей части: я занимаюсь лишь финансовою наукою. – Скажите, нельзя ли объяснить некоторые исторические происшествия влиянием химического состава веществ, в разные времена употреблявшихся в пищу человеком? – Извините, я не могу развлекаться изучением истории. Я – химик. – Скажите, действительно ли изящные искусства, и в особенности музыка, имеют такое сильное влияние на смягчение нравов и какой именно род музыки? – Помилуйте, ведь музыка – так, забава, игрушка; когда мне ею заниматься? Я – юрист. – Но можете ли мне объяснить значение обрядов, которые наблюдались в древности жрецами Цибелы или земли? – Извините, филология до меня не касается. Я – агроном².

Кроме односторонности и разрозненности Одоевский указывает еще на один, по его мнению, существенный недостаток современного научного движения, именно – на преобладание в научных исследованиях опыта, «не согретого верою в провидение и в совершенствование человека»³. В «Последнем самоубийстве» он представил, до какой нелепости может прийти в практическом

¹ Там же. – С. 309.

² Там же. – С. 347–352.

³ Там же. – С. 100.

применении философская теория, построенная путем чисто логическим¹. Сочинение это есть не что иное, как своеобразное развитие одной главы Мальтуса – именно той, в которой Мальтус поставил вопрос о соответствии средств с потребностями. Известно, что Мальтус решил этот вопрос в смысле неблагоприятном для цивилизации. Одоевский возмущался теориею Мальтуса и называл ее «последнею нелепостью в человечестве»².

В основании всех рассуждений Одоевского в «Русских ночах» о науке лежат те же идеи, которые им высказаны в 1824 г. в «Афоризмах». И там, и здесь Одоевский требует, чтобы в научных занятиях соблюдалось присутствие высшей, обобщающей философской идеи. И там, и здесь он одинаково признает тесную связь наук между собою. В обоих случаях он руководился идеями германской философии, преимущественно философии Шеллинга.

Одоевский всю свою жизнь стоял за просвещение, где бы оно ни встречалось – у русских или у иностранцев. «Невежество – не спасенье», – говаривал он. У людей необразованных – те же страсти, что и у образованных, «то же честолюбие, то же тщеславие, та же зависть, то же корыстолюбие, та же злоба, та же лесть, та же низость, только с тою разницею, что все эти страсти здесь сильнее, откровеннее, подлее, а между тем – предметы мельче. Скажу более: человека образованного развлекает самая его образованность, и душа его, по крайней мере, не каждую минуту своего существования находится в полном унижении: музыка, картина, выдумка роскоши – все это отнимает у него время на низости... Я понял... отчего безнравственность так тесно соединена с невежеством»³.

¹ Одоевский В. Ф. Сочинения. Т. I. – С. 100–112.

² Там же. – С. 28.

³ Там же. Т. II. – С. 110.

Для характеристики благородной личности князя Одоевского, прошедшего много жизненных испытаний и видевшего на своем веку бездну порочных людей, весьма важно его убеждение, что безнравственность происходит от невежества и что само несчастье в значительной степени зависит от него. Инсарский в своих воспоминаниях об Обществе посещения бедных говорит, что членам Общества случалось сталкиваться с такою грязью и развратом, что приходилось невольно усомниться в доброкачественности человеческой природы и спросить, не происходит ли более невежество от безнравственности, нежели безнравственность от невежества¹. Светлый ум Одоевского удержал при всех обстоятельствах лучшее понятие о людях.

В обширной области наук Одоевский первое место отводил философии. «В храме философии, – говорит он, – как в высшем судилище определяются те задачи, которые в данную эпоху разрабатываются в низших слоях человеческой деятельности». С течением времени мирозерцание Одоевского становилось все более ясным. Выступив врагом опытной философии Бэкона, сторонником учения о самопознающем духе и врожденных идеях, Одоевский в конце своей жизни, в 60-х годах, пришел к заключению: «Закон природы выражает только окончательный вывод опытов, произведенных до известного времени. Аксиома $2 \times 2 = 4$ есть не что иное, как сокращенная формула опытного наблюдения над тем, как образуется число четыре. В нас нет идей самобытных. То, что мы называем идеей, есть вывод из понятий, кои в свою очередь суть вывод из разных ощущений. Например, порок не есть нечто самобытное, как и болезнь, но повторение преступлений или проступков, происходящее от ненормального состояния духов-

¹ Русский архив. – 1869. – С. 1021.

ного или телесного организма». Окончательный поворот Одоевского на сторону полного признания опыта как все решающего элемента в сфере знания выразился в следующих его словах: «Абсолютная истина может найдаться лишь в опытном наблюдении или, если угодно, в формуле, которою это наблюдение выражается»¹. Спиритизм не нашел в старике Одоевском сторонника. Одоевский думал, что нет ни одного спиритического явления, которое нельзя было бы объяснить известными естественными законами, изложенными в любом учебнике физики или физиологии².

Одоевский был нелестного мнения об истории. По его словам, наука эта не знает, к чему идет и чем может быть. Она накладывает камень на камень, не зная, какое выйдет здание, свод, или пирамида, или просто развалина, да еще и выйдет ли что-нибудь³. «Нет нелепости, которой бы нельзя подкрепить указаниями на нелицемерные скрижали истории, и чем они нелицемернее, тем удобнее гнутся под всякие выводы. Отчего это странное, безобразное явление? – все от одной причины: оттого, что историки, как метеорологи, думали возможным останавливаться на второстепенных причинах, – думали, что ряд фактов может их привести к какой-нибудь общей формуле!..»⁴ «Вы знаете также, что в нашем веке аналитическая метода в большом ходу; я не понимаю, как никто до сих пор не догадался приложить к истории того же способа исследований, какой, например, употребляют химики при разложении органических тел; сначала доходят они до ближайших начал тела, каковы, например, кислоты, соли и др., наконец,

¹ Русский архив. Т. 2. – 1874. – С. 322–327.

² Там же. – С. 293.

³ *Одоевский В. Ф.* Сочинения. Т. I. – С. 357.

⁴ Там же. – С. 359.

до самых отдаленных его стихий, каковы, например, четыре основных газа; первые различны в каждом органическом теле; вторые – равно принадлежат всем органическим телам. Для этого рода исторических исследований можно было бы образовать прекрасную науку с каким-нибудь звучным названием, например “Аналитической этнографии”. Эта наука была бы в отношении к истории тем же, что химическое разложение и химическое соединение в отношении к простому механическому раздроблению и механическому смешению тел, а вы знаете, какое различие между ними: вы раздробили камень; каждая частица камня остается камнем и ничего нового вам не открывает; наоборот, вы можете собрать все эти частицы вместе, и будет лишь собрание частиц камня – не более; напротив, вы разложили тело химически и находите, что оно состоит из элементов, которых бы вовсе нельзя было предполагать по наружному виду тела; вы соединяете эти элементы химически и получаете снова разложенное тело, по наружному виду непохожее на свои элементы... Почему знать! Может быть, историки посредством аналитической этнографии дойдут до некоторых из тех же результатов, до которых дошли химики в физическом мире; откроют взаимное сродство некоторых элементов, взаимное противодействие других, способ уничтожать или мирить сие противодействие; откроют ненароком тот чудный химический закон, по которому элементы тел соединяются в определенных пропорциях и в прогрессии простых чисел, как один и один, один и два и т. д., может быть, наткнутся на то, что химики в отчаянии называли каталитическою силою, т. е. превращение одного тела в другое посредством присутствия третьего, без явного химического соединения... даже приблизятся, может быть, и к основным элементам. Конечно, идеальной це-

лью аналитической этнографии было бы восстановить историю, т. е., открыв анализисом основные элементы народа, по сим элементам систематически построить его историю; тогда, может быть, история получила бы некоторую достоверность, некоторое значение, имела бы право на название науки, тогда как до сих пор она – только весьма скучный роман, исполненный жалких и неожиданных катастроф, остающихся без всякой развязки, и где автор беспрестанно забывает о своем герое, известном под названием человека»¹.

Несмотря на враждебное отношение к материализму и экспериментализму, Одоевский и в 40-х годах занимался усердно естественными науками. Он предсказал дарвиновскую теорию развития органической жизни. В «Последнем самоубийстве» читаем: «Вскоре между толпами явились люди – они, казалось, с давнего времени вели счет страданиям человека – и в итоге выводили все его существование. Обширным адским взглядом они обхватывали минувшее и преследовали жизнь с самого ее зарождения. Они вспоминали, как она, подобно татю, закралась сперва в темную земляную глыбу и там, посреди гранита и гнейса, мало-помалу, истребляя одно вещество за другим, развела новые произведения, более совершенные, потом на смерти одного растения она основала тысячи других; и истреблением растений она размножила животных; а каким коварством она приковала к страданиям одного рода существ наслаждению, самое бытие другого рода. Они вспоминали, как, наконец, честолюбивая, распространяя ежечасно свое владычество, – она все более и более умножала раздражительность чувствования и беспрестанно в каждом новом существе, прибавляя к новому совершенству новый способ страдания, достигла, наконец, до человека,

¹ Одоевский В. Ф. Сочинения. Т. I. – С. 370–372.

в душе его развернулась со всею своею безумною деятельностью и счастье всех людей восстановила против счастья каждого человека»¹.

Воззрения Одоевского на мироустройство не чуждо поэтического мистицизма. «Во всех организмах, – говорит он, – есть какой-то таинственный будильник, который напоминает им о необходимости питать свои элементы; оттого растение тянется цветком к солнцу, корнями жадно ищет земляной влаги». Животное посредством голода узнает о необходимости усвоить себе некоторое количество азота...²

В конце «Русских ночей», в «Эпилоге», высказаны славянофильские мнения о гниении Запада, об особенной исторической миссии русского народа – мнения, вызвавшие строгую критику Белинского³.

В начале «Эпилога» Одоевский говорит, что скептицизм в Западной Европе убил веру, науки и искусства. Позднее, в 50-х годах, Одоевский переменяет свое мнение о значении отрицания в истории цивилизации. Он признал, что отрицание голословного авторитета или авторитета недостаточно выясненных фактов есть дело великое, к которому способны лишь гении, и есть первое условие успехов науки⁴. «Отличительный характер нашего времени, – говорит Одоевский в “Эпилоге”, – не есть собственно скептицизм, а желание выйти из скептицизма, чему-либо верить, чего-либо надеяться, желание, ничем не удовлетворяемое и потому мучительное до невыразимости. Куда ни обращает свой взор друг человечества, везде он видит разрушение; все опровергнуто, все поругано, все осмеяно; нет жизни в науке, нет

¹ Там же. – С. 105.

² Там же. – С. 378.

³ *Белинский В. Г.* Указ. соч. Т. IX. – С. 55–61.

⁴ *Русский архив.* Т. 2. – 1874. – С. 334.

святыни в искусстве; нет мнения, которого противное не было подтверждено всеми доказательствами, возможными для человека. Такая несчастная эпоха противоречия оканчивается тем, что называется синкретизмом, т. е. соединением в безобразную систему, вопреки уму, всех самых противоречащих мнений»¹.

Кроме синкретизма отличительным характером западного общества Одоевский считает самую страшную, все разъедающую ложь. Ложь охватывает западного человека с первого дня рождения и сопутствует ему на всем его жизненном пути. Люди убивают друг друга и уверяют при этом в своем искреннем почтении и преданности, толкуют о желании народа, а имеют в виду желание нескольких спекуляторов, венчаются и нарочно опускают при совершении обряда то, без чего брак при случае может почесться небывалым, проповедуют с кафедры истины, сами не зная, в чем они состоят, провозглашают любовь к человечеству и продают жен и детей и т. д.²

Науки вместо того, чтобы стремиться к тому единству, которое одно может возратить им их мощную силу, науки раздробились в пух летучий, общая связь их потерялась, нет в них органической жизни: старый Запад, как младенец, видит одни части, одни признаки – общее для него непостижимо и невозможно... Искусство уже не переносится в тот чудный мир, в котором, бывало, отдыхал человек от грусти здешнего мира... Религиозное чувство на Западе? – Оно было бы давно уже забыто, если бы его внешний язык еще не остался для украшения, как политическая архитектура, или иероглифы на мебели, или для корыстных видов людей³. Литература Запада свидетельствует только нео-

¹ *Одоевский В. Ф.* Сочинения. Т. I. – С. 308.

² Там же. – С. 319–323.

³ Там же. – С. 309–310.

долимую тоску, отсутствие всякого верования, отрицание без всякого утверждения. Промышленность Запада опирается на нищете и преступлении¹.

Одоевский находит необходимым привести западно-европейское просвещение в настоящую оценку, чтобы удобно было определить, что должно из него заимствовать. «Мы поставлены на рубеже двух миров, прошедшего и будущего, мы новы и свежи; мы непричастны преступлениям старой Европы... Все должны оживить мы – вписать наш дух в историю ума человеческого, как имя наше вписано на скрижалях победы». Одоевский убеждает западные народы смотреть на русский народ без страха. Запад найдет в России частью свои собственные силы, сохраненные и умноженные, частью силы собственно русские, славянские, Западу неизвестные.

Силы эти, по определению Одоевского, заключаются в следующем: 1) чувство силы, выразившееся в обрусении инородцев; 2) всеобъемлющая многосторонность духа, нашедшая прекрасное выражение в Ломоносове и постоянно высказывающаяся в удивительной восприимчивости русского народа; 3) чувство любви и единства; 4) чувство благоговения и веры, 5) существование веры в счастье не одного большинства, но всех и каждого; 6) в присутствии в простом народе чувства общественного единения; 7) в том, что народ начал свою литературную жизнь сатирою (?), т. е. строгим судом над самым собою; 8) в естественном понимании музыкальной гармонии помимо тонического изучения.

Одоевский в 40-х годах не был последовательным славянофилом, да и самое славянофильство в это время было в зародыше. Славянофильский «Московский сборник» вышел в 1845 г., да и тут славянофильство не вполне выразилось. Коран славянофильства, известное пись-

¹ Там же. – С. 325.

мо И. В. Киреевского к графу Комаровскому о характере просвещения Европы и его отношении к просвещению в России, было написано в 1852 г. До этого времени лишь Хомяков высказывался достаточно определенно, но высказывался в небольших статьях.

В сочинениях Одоевского 40-х годов находятся два существенных противоречия развившемуся позднее славянофильству. Во-первых, Одоевский высоко ставил преобразовательную деятельность Петра Великого и вполне одобрял ее. Во-вторых, он умалчивал о Православии как национальной особенности русского народа и не видел в вероисповедании необходимого условия исключительного развития.

В 50-х и 60-х годах Одоевский совершенно оставил свои славянофильские мнения. Он преклонился перед богатой европейской наукой, сделался поклонником Запада, всецело перешел в лагерь западников. В «Набросках и отрывках», написанных в 50-х и 60-х годах в тиши кабинета, высказано, между прочим, следующее мнение: «Народность есть слово довольно бестолковое по своей неопределенности и гораздо точнее и скромнее заменяется словом “народный обычай”, т. е. сопряжение разных физиологических, климатических и других обстоятельств, имевших при недостаточном умственном развитии влияние на распространение разных народных поверий, частью всегда разумных, частью разумных вчера, частью бессмысленных с самого зарождения. Что все эти обстоятельства при одинаковой обстановке действуя на поколение за поколением получают некоторую оседлость – в том нет сомнения; но есть ли в том путь – вопрос другой... Просвещением, – говорит Одоевский в другом месте “Набросков”, – вырабатывается достоинство человеческое вообще; полупросвещение – лишь национальность, т. е. отри-

цание общечеловеческих прав»¹. В «Набросках» Одоевский с насмешкой говорит о славянофилах: «А что толкуют славянофилы о каком-то допотопном славяно-татарском просвещении, то оно пусть при них и остается, пока они не покажут нам русской науки, русской живописи, русской архитектуры в допетровское время; а как, по их мнению, вся эта допотопная сушь сохранилась лишь у крестьян, то мы можем легко увидеть сущность этого допотопного просвещения в той безобразной кривуле, которою наш крестьянин царапает землю, на его едва взбороненной ниве, в его посевах кустами, в неумении содержать рогатый скот, на который, изволите видеть, ни с того, ни с сего находит чума, так, с потолка, а не от дурного ухода, в его курной избе, в его потасовке жене и детям, в особой привязанности свекров к молодым невесткам, в неосторожном обращении с огнем и, наконец, в безграмотности». В другом месте читаем: «А наши умники, кто вовсе считает и грамоту делом бесполезным, кто хочет держать наших умных, но вполне невежественных поселян на Часовнике! Какой нехристь будет отвергать и религиозную, и нравственную пользу Часослова и Псалтыри! Но какой неуч будет считать их достаточными для геологических, минералогических, ботанических, вообще для физических сведений, к уразумлению промышленных выгод, вообще предметов, от коих зависит благосостояние, даже безопасность страны»².

Во второй и третьей частях собрания сочинений Одоевского находятся его собственно литературные статьи числом 25. «К сожалению, повести – не по моей части», – писал Одоевский графине РаSTOPчиной. Большая часть повестей Одоевского написаны в духе крайнего ро-

¹ Русский архив. Т. II. – 1874. – С. 279–281; т. VII. – С. 42.

² Там же. Т. II. – С. 286, 296.

мантизма, туманны, фантастичны и скучны. Из бытовых рассказов Одоевского интересны: 1) «История о петухе, кошке и лягушке»¹, представляющая живую картинку старой городской жизни, картинку в чисто гоголевском духе; 2) «Княжна Мими»² – довольно интересный образ озлобленной старой девы; 3) «Черная перчатка»³, где изображены недостатки воспитания молодежи; 4) «Необойденный дом» – любопытная переделка народного предания о человеке, засыпающем на многие годы и потом просыпающемся (у Пушкина в прелестном стихотворении «И путник усталый на Бога роптал»).

Сочинения князя Одоевского оказали влияние на современников. Белинский говорил, что избранная молодежь с восторгом читала некоторые рассказы Одоевского и говорила о них с тем важным видом, с каким обыкновенно неопиты говорят о таинствах своего учения⁴. Г-н Скабичевский в первых произведениях Герцена усматривает влияние Одоевского⁵. Нельзя не обратить внимание на значительное сходство «Записок доктора Крупова» с тем, что говорится в «Русских ночах» Одоевского на с. 35–37 (здесь высказывается мнение, что между здравой и безумной мыслью нельзя провести верной, определенной черты). Влияние Одоевского на славянофилов также не подлежит сомнению. Он многое высказал впервые из того, что впоследствии подробно и обстоятельно развивали И. Киреевский, Д. Хомяков и К. Аксаков.

О том, как современники Одоевского отнеслись к собранию его сочинений, как поняли их и оценили,

¹ *Одоевский В. Ф.* Сочинения. Т. III. – С. 141–161.

² Там же. Т. II. – С. 287–355.

³ Там же. – С. 17–50.

⁴ *Белинский В. Г.* Указ. соч. Т. IX. – С. 46.

⁵ Отечественные записки. Т. 193. – 1870. – С. 16.

ответ должен дать разбор критиков. Во всех крупных журналах и газетах появились отзывы о сочинениях Одоевского, именно: в «Отечественных записках», «Современнике», «Литературной газете», «Финском вестнике», «Маяке» и «Библиотеке для чтения». Наиболее дельный и основательный отзыв сделан Белинским в «Отечественных записках»: «Некоторые из произведений князя Одоевского, – говорит Белинский, – можно находить менее других удачными: но ни в одном из них нельзя не признать замечательного таланта, самобытного взгляда на вещи, оригинального слога. Что же касается до его лучших произведений, они обнаруживают в нем не только писателя с большим талантом, но и человека с глубоким, страстным стремлением к истине, с горячим и задушевым убеждением, человека, которого волнуют вопросы времени и которого вся жизнь принадлежит мысли»¹. В «Современнике» было замечено, что сочинения Одоевского заслуживают всеобщего внимания, даже изучения, что душа автора растворена любовью к общему благу, к просвещению и нравственности². «Литературная газета» нашла, что сочинения Одоевского проникнуты живою и умною мыслью, согреты чувством, блещут умом, талантом и образованностью³. «Финский вестник» признал сочинения Одоевского капитальным приобретением для искусства, по прелести языка и верности в изображении страстей⁴. Похвалил князя Одоевского и «Маяк»⁵, этот жалкий журнальный обскурант старого времени. Один Сенковский разобрал Одоевского в «Библиоте-

¹ Там же. – 1844.

² Современник. Т. 36. – 1844. – С. 233–235.

³ Литературная газета. – 1844. – № 36.

⁴ Финский вестник. – 1845. – № 1. – С. 35–51.

⁵ Маяк. – 1844. – XVII. – С. 7–29.

ке для чтения», назвал его человеком, помешанным на дюжине пошлостей, пустым говоруном¹.

Издав в свет собрание сочинений, Одоевский почти совсем прекратил литературную деятельность. Во второй половине 40-х и в 50-х годов он почти ничего не писал. В это время (1846–1861 гг.) он состоял помощником директора Публичной библиотеки барона М. А. Корфа и, кроме того, заведывал Румянцевским музеем. Но не служебные занятия отвлекли Одоевского от литературной деятельности. Он предался всецело деятельности филантропической. Одоевскому принадлежит первая мысль об основании детских приютов. Ему же принадлежит и редакция устава этих учреждений². В 1844 г. его заботами была основана в Петербурге Елисаветинская больница для малолетних детей³. Самое блестящее развитие филантропической деятельности князя Одоевского падает между 1846 и 1855 гг., когда он состоял председателем Общества посещения бедных. В это время имя князя Одоевского сделалось популярным среди бедного населения столицы.

Общество посещения бедных возникло в 1846 г. Оно имело целью удостовериться в настоящем положении жителей Петербурга, обращающихся с просьбою о пособии к разным благотворительным лицам, и организовать правильную помощь действительно нуждающимся.

Помощь, по уставу Общества, оказывалась в следующем виде: 1) престарелых, увечных больных, сирот и детей бедных родителей помещали в учрежденные Обществом благотворительные заведения или хлопотали о помещении их в посторонние благотворительные учреждения и на счет частных лиц; 2) прочим неиму-

¹ Библиотека для чтения. Т. 66. – 1844. – С. 1–9.

² Московские ведомости. – 1869. – № 50.

³ Народная школа. – 1869. – № 5.

щим доставляли вспомоществование деньгами, одеждою, дровами и т. п. Вольным оказывалось врачебное пособие в их жилищах чрез медиков Общества с безденежным отпуском лекарств.

Члены Общества разделялись: а) на членов-благотворителей, б) на членов-посетителей, в) на членов-распорядителей.

Члены-благотворители вносили в пользу Общества ежегодно известную плату или содействовали ему безвозмездно и постоянно своими трудами.

Члены-посетители обязаны были хотя бы один раз в месяц посещать, по назначению Распорядительного собрания, бедных столицы. Члены-распорядители составляли Распорядительное собрание, и один из них назначался председателем. При самом учреждении Общества князь Одоевский единогласно избран был председателем.

Почетным попечителем Общества сначала состоял герцог Лейхтенбергский, а после его смерти в 1852 г. — великий князь Константин Николаевич. Собрания Общества, особенно в первое время его существования, были многочисленны и блестящи. Все, что было замечательного и умного в Петербурге, принадлежало Обществу. Почти весь аристократический мир стоял в его списках; не было ни одного литератора или журналиста, который не был бы членом Общества; его поддерживали финансовые знаменитости; лучшие доктора предлагали ему свои услуги. Огромный список членов Общества украшался именами Императорской фамилии, и первым между ними стоял Наследник Цесаревич, Александр Николаевич. Распорядительное собрание прибегало к самым разнообразным мерам, чтобы привести средства Общества в блестящее положение. Устраивались балы, концерты, спектакли, картинные выставки,

беспроигрышные лотереи. В бойких местах выставлялись кружки. Неудивительно, что дела Общества шли великолепно. На его попечении состояли 15 тыс. бедных семейств столицы. Были учреждены три рукодельных, детский ночлег и при нем школа, Кузнецовское женское училище, общая квартира одиноких престарелых женщин, семейная квартира, лечебница для проходящих и магазин¹, где по дешевым ценам продавались бедным предметы первой житейской необходимости.

Блестящая деятельность Общества посещения бедных продолжалась недолго. Она возбудила неудовольствие в правительственных сферах. Сначала запрещено было участвовать в Обществе военным, отчего Общество потеряло многих полезных деятелей. В 1848 г. Общество посещения бедных было присоединено к Императорскому Человеколюбивому обществу, попечителем которого состоял петербургский митрополит, а помощником попечителя – известный А. С. Норов. В 1855 г. Общество посещения бедных совсем закрылось.

Общество посещения бедных лучшими сторонами своей деятельности обязано князю Одоевскому. Самый устав общества был им составлен². «Князь Одоевский, – говорит Инсарский, – приносил часто толстые тетради, которые ему редко удавалось прочесть от начала до конца. Начинались возражения, и все на него обрушивалось. Сдержанного напора он решительно не был в состоянии. Если он говорил и прекрасно, то никак не внушительно. Бурные прения кончались тем, что к трем часам ночи князь клал свою недочитанную тетрадь в портфель и, нисколько не злобствуя, привозил в следующее заседание другую тетрадь, которую большею частью постигала та же участь. Кротость и доброта его

¹ Русский архив. – 1869. – С. 1006 и след.

² Русский архив. – 1874. – С. 267.

умеряли все, и мы любили и уважали его бесконечно, хотя каждый из нас грубил ему и нападал на его произведения самым бесцеремонным образом. Я не могу без восторга говорить об этой ангельской личности. Находясь долго в самых близких с ним отношениях, я получил к нему глубокое благоговение как к беспремерному идеалу добра и чести... Для князя Одоевского Общество составляло семью, которой он предался всей душой, всеми материальными и моральными силами. Одна чистая любовь к добру и людям руководила отношениями его к Обществу, точно так же, как она была основанием всех действий этого образцового христианина и человека¹. По словам Путяты, принимавшего деятельное участие в делах Общества, князь Одоевский предался Обществу от души и в полном смысле слова был его душой. Он посвятил ему все оставшееся от служебных занятий время и все средства, которыми мог располагать при весьма ограниченном достатке своем. Им держалась внутренняя связь Общества; он соглашал мнения и смягчал столкновения². По собственному признанию покойного князя, он принес Обществу посещения бедных в течение девяти лет в жертву все, что мог принести, – труд и любовь. «Эти девять лет, – говорит он, – поглотили мою литературную деятельность всю без остатка»³.

Князю Одоевскому принадлежала мысль об основании лечебницы для проходящих. В 1848 г. он издал в пользу Общества «Прошедшее в настоящем» – небольшое извлечение из «Русских ночей», именно «Город без имени» и часть «Эпилога» (с. 308–314).

Когда было открыто гонение на Общество, для Одоевского наступило тяжелое время отстаивать любезное

¹ Русский архив. – 1869. – С. 1006 и след.

² Там же. – 1874. – С. 265.

³ Там же. – С. 313.

учреждение. Много страдания должна была вынести добрая натура князя в непосильной борьбе с врагами Общества. Каждое предприятие Одоевского в пользу Общества встречало тупое противодействие. Ему приходилось иногда хлопотать не о дозволении устроить концерт или спектакль с благотворительною целью, а о дозволении просить на то дозволение у генерал-губернатора. «Мы должны, – писал Одоевский Инсарскому, – употреблять паровую машину, чтобы поднять соломинку»¹.

С присоединением Общества посещения бедных к Человеколюбивому обществу Одоевский начал сильную, хотя и бесплодную борьбу с канцелярией последнего. На бумаги Человеколюбивого общества, поступавшие в Общество посещения бедных, Одоевский смотрел как на личное оскорбление и не отвечал на них до последней возможности. Как ни сильны были противники, Одоевский не унывал и не оставлял места председателя. По закрытии Общества в 1855 г. барон М. А. Корф на отношении великого князя Константина Николаевича сделал следующее заявление о деятельности князя Одоевского в покойном Обществе: «Зная близко не только служебную, но и домашнюю жизнь князя и ценя вполне его заслуги по содействию мне в устройении Императорской публичной библиотеки и Румянцевского музея, я с сим вместе много лет был свидетелем того добросовестного и бескорыстного усердия, скажу даже, совершенного самоотвержения, с которыми он, не щадя сил, трудился на пользу бедных и неимущих в Обществе, им созданном, и в нем одном находившем главные элементы своей жизни»². Великий князь, согласно отзыву барона Корфа, представил Одоевского к награждению каким-нибудь особенным знаком монаршего благово-

¹ Русский архив. – 1869. – С. 1029.

² Русский архив. Изд. 2-е. – 1870. – С. 927–931.

ления. Проведав об этом, Одоевский написал великому князю весьма замечательное письмо, в котором отказывался от награды за свою деятельность в Обществе посещения бедных. «Мне, русскому человеку, дорога всякая монаршая милость, и по моей действительной службе я не был ею оставлен; но я всегда отклонял от себя всякую награду по благотворительным учреждениям; ибо в моих глазах занятия сего рода в сравнении со службою – не что иное, как всякое другое житейское занятие; там – святой долг; здесь – просто добрая воля и удовлетворение внутреннему влечению. То, что я делал, сделал бы всякий другой при тех обстоятельствах, в которые я был поставлен»¹.

Денежные средства Одоевского были весьма ограничены. В Выборгской губ. он имел небольшую мызу, Ронгас – «кусочек камня посреди воды»². Мыза не приносила дохода³. Одоевский жил получаемым за службу жалованьем. Из того немногого, что он получал, он весьма немалую часть уделял бедным⁴. «Сам весьма скудный в средствах, – говорит Инсарский, – он положительно готов был отдать свою рубашку ближнему»⁵. Свидетельство это подтверждают В. А. Соллогуб⁶ и А. И. Кошелев⁷. Одоевский ходатайствовал по делам Кольцова⁸ и Фета⁹, хлопотал о разрешении напечатать

¹ Там же. – С. 927.

² Там же. – 1869. – С. 1030.

³ Современные известия. – 1870. – № 54.

⁴ Московские ведомости. – 1869. – № 50.

⁵ Русский архив. – 1869. – С. 1015.

⁶ Голос. – 1869. – № 72.

⁷ В память о князе В. Ф. Одоевском // Заседание Общества любителей российской словесности. – 1869. – 13 апреля.

⁸ Русский архив. – 1864. – С. 833–838.

⁹ Голос. – 1869. – № 171.

«Мертвые души» Гоголя¹, принимал деятельное участие в постановке на сцену «Жизнь за царя» М. И. Глинки², покровительствовал известному граверу Серякову³, поддерживал г. Пятковского на первых порах его служебной и литературной деятельности⁴.

В 1850 г. Одоевский предпринял путешествие за границу. Он посетил Францию, Германию и Швейцарию; за границей изучал музыку. В Париже Одоевский познакомился с Шеве и основательно усвоил его цифровую методу музыкального обучения⁵. В 1857 г. он издал за границей брошюру на французском языке в опровержение ложных мнений иностранцев о России. В 1858 г. ездил в Веймар депутатом от Публичной библиотеки на юбилей Шиллера.

Путешествие за границу помогло Одоевскому отрешиться от прежнего славянофильства, раскрыло ему богатство европейской культуры, высокую степень западной гражданственности и должно было несколько успокоить его после тех беспокойств и неприятностей, которые ему причинила деятельность в Обществе посещения бедных.

За год до переселения Одоевского в Москву, в 1861 г., произошло великое событие освобождения крестьян из-под крепостной зависимости. В бумагах князя сохранилось небольшое стихотворение, написанное им по поводу этого события:

Тобой свершилося желанное веками;
Возрадовалась Русь, довольна и горда,

¹ Русский архив. – 1864. – С. 840, 841.

² Там же. – С. 840, 841.

³ Русская старина. Т. XIV. – 1875. – С. 344.

⁴ Исторический вестник. Т. IV. – 1880.

⁵ День. – 1864. – № 40.

И празднует народ... молитвой и слезами
Великий первый день свободного труда¹.

В 1864 г. вышло «Довольно» Тургенева. «Полно метаться, полно тянуться, сжаться пора, – писал Тургенев. – Пора взять голову в обе руки и велеть сердцу молчать. Полно нежиться сладкой негой неопределенных, но пленительных ощущений; полно бежать за каждым новым образом красоты; полно ловить каждое трепетание ее тонких и сильных крыл. Все изведено, все перечувствовано много раз. ... Устал я. Что мне в том, что в это самое мгновение заря все шире, все ярче разливается по небу, словно раскаленная какою-то всепобедною страстью? Что в том, что в двух шагах от меня, среди тишины, и неги, и блеска вечера, в росистой глубине неподвижного куста соловей вдруг сказался такими волшебными звуками, точно до него на свете не водилось соловьев и он первый запел первую песнь о первой любви? – Все это было, было, повторялось, повторяется тысячу раз и как вспомнишь, что все это будет продолжаться так целую вечность – словно по указу, по закону – даже досадно станет!.. Строго и безучастно ведет каждого из нас судьба, и только на первых порах мы, занятые всякими случайностями, вздором, самими собою, – не чувствуем ее черствой руки. Пока можно обманываться и не стыдно лгать, можно жить и не стыдно надеяться. Истина, неполная истина – о той и помину быть не может; но даже та малость, которая нам доступна, – замыкает тотчас нам уста, связывает руки, сводит нас на нет. Тогда одно остается человеку, чтобы не погрязнуть в тине самозабвения... самопрезрения: спокойно отвернуться от всего, сказать: довольно, и, скрестив на пустой груди ненужные руки, сохранить последнее,

¹ Русский архив. – 1871. – С. 186.

единственно доступное ему достоинство, достоинство сознания собственного ничтожества»¹.

Прочитал это грустное размышление Одоевский, шестидесятилетний старик, и написал в 1865 г. возражение на «Довольно», написал «Недовольно», полное юношеской веры в истину и красоту². Одоевский возражает по пунктам тургеневского «Довольно».

I. «В минуту внезапной усталости художник вымолвил слово “Довольно!” – широкое и коварное слово. Как! – взял он у нас родное русское слово, в своих произведениях приучал нас читать самих себя, – и вдруг ни с того, ни с сего художник говорит: “Будет с вас! Довольно!”. Нет; так легко с нами он не разделается! Своей умною мыслью, своею изящною речью он закабалил себя нам – нам принадлежит каждая его мысль, каждое чувство, каждое слово; они наша собственность, и мы не намерены уступить ее даром...

II. Приходит на ум и другое. Да выговорились ли суть этого слова? Здесь не одна ли буквенная оболочка, под которой зародилось другое, новое слово? Не впервые буквам обманывать людей вообще, а в особенности художников... Человек роет землю, подумаешь – могила; ничего не бывало! Он просто сажит дерево. Дерево отцвело, плод свалился, падают пожелтевшие листья – прощай, дерево!.. Ничего не бывало; плод осеменил землю, листья прикрыли его – да прорастет зародыш!

III. “Довольно”, потому что все изведено, потому что “все было, было, повторялось, повторяется тысячу раз: и соловей, и заря и солнце”. – Что, если бы какая чудодейная сила потешила художника и, в угоду ему, ничто бы в мире не повторялось? Соловей бы пропел в по-

¹ Тургенев И. С. Собрание сочинений в 12 т. Т. VII. – С. 50–52.

² Беседы Общества любителей российской словесности. Т. I. – 1865. – С. 65–84.

следний раз, солнце не взошло бы завтра, кисть навсегда бы засохла на палитре, порвалась бы последняя струна. Замолк бы человеческий голос, наука выговорила бы свое последнее слово? – Что же затем? Мрак, холод, бесконечное безмолвие и ума, и чувства... О! Тогда человек действительно получил бы право сказать: “Довольно!”, т. е. дайте мне опять тепла, света, речи, пения соловья, шелеста листьев в полумраке леса, дайте мне страдание, дайте простор моему духу, развяжите его деятельность, хотя бы в ней была для меня отрава словом, воссоздайте неизменяемость законов природы!

Пусть снова возникнут предо мною неразрешенные вопросы, сомнения, пусть солнце будет ровно отражаться и в безбрежном море, и в капле утренней росы, повисшей на былинке.

IV. В самом ли деле мы когда-нибудь стареемся? Этот вопрос подлежит еще большому сомнению. То, что я думал, чувствовал, любил, выстрадал вчера, за 20, за 40 лет, – не состарелось, не прошло бесследно, не умерло, но лишь преобразилось: старая мысль, старое чувство отзывается в новых чувствах: на мое новое слово, как сквозь призму, ложится разноцветный оттенок бывшего... Наконец: неужели художник заперт в художественной сфере? Неужель та могучая творческая сила, что дана ему при рождении, не должна проникать и за пределы этой сферы? – “Я сегодня уж слишком заработался, – говорит Питт. – Дайте мне другой портфель”. Такие слова может, даже обязан, привести каждый свыше одаренный человек – будь он художник, ученый, служака, промышленник. Даровитая организация эластична: она не имеет права вкопать свой талант в землю; она должна пустить его в куплю, где бы ни привелось, – а работы на земле много, да и работа неотложная, многосторонняя; всех зовет она – и юного и старого; на всех ее хватит, и все ей

нужно, и часто именно то, чем Господь одаряет художника: без эстетической стихии ничто не спорится; одной механикой и дельной мышеловки не состроишь.

V. Правда, после дня настает ночь, после борьбы – усталость. Как мягка, как отрадна та метафизическая постель, которую мы стелем себе, собираясь на покой! Как привольно протянуться в ней, убаюкивая себя мечтами о тщете человеческой жизни, о том, что все скоротечно, что все должно когда-нибудь кончиться: и силы ума, и деятельность любви, и чувство истины – все, все – и бие-ние сердца, и наслаждение искусством, природою; что всему конец – могила. Не все ли равно: немного позже, немного раньше? – Эти минуты сторожит злейший из врагов человеческих, хитрейший из льстецов: духовная лень, и злой дух много напевает нам таких песен. Но, к счастью, против злого духа восстает наш ангел хранитель: любовь! Любовь всеобъемлющая, всечующая, всепрощающая, ищущая делания, ищущая всезнания как подготовки к своему деланию.

VI. Прочь уныние! Прочь метафизические пеленки! Не один я в мире, и не безответен я пред моими собратиями – кто бы они ни были: друг, товарищ, любимая женщина, соплеменник, человек с другого полушария. То что я творю – волею или неволею, приемлется ими; не умирает сотворенное мною, но живет в других жизнью бесконечною. Мысль, которую я посеял сегодня, взойдет завтра, через год, через тысячу лет; я привел в колебание одну струну, оно не исчезнет, но отзовется в других струнах гармоническим гласовным отдаением. Моя жизнь связана с жизнью моих прапрадедов; мое потомство связано с моею жизнью. Неужели что-либо человеческое может быть мне чуждо? Все мы – круговая порука.

VII, VIII, IX, X, XI. Как в мире науки, так и в мире чувства минуты любви, вдохновения, слово науки, даже

просто доброе дело не покидают нас и среди самой горькой душевной тревоги, – но светлой полосой ложатся между наших мрачных мечтаний. Благословим эти минуты. Они не только были, они нам присущи; они живут в самом нашем отрицании.

XII. Кто имеет право сказать: “в последний раз” и, подобно зверку, опуститься вглубь и заснуть? Да и во сне будут мерещиться “и солнышко, и травка, и голубые ласковые воды” – и наяву мы невольно будем искать их. Есть в духе человека потребность и думать, и чувствовать, как в пчеле-работнице потребность строить ячейку. Для чего, для кого пчела строит ее? Для чего она наполняет ее медом, собираемым с опасностью для жизни? Может быть, не она воспользуется этой ячейкой, этим медом – воспользуются другие, ей неизвестные существа, воспользуется царица и ее новое племя. Но как заметил, кажется, Кювье, пчела носит в себе образ ячейки, геометрический призрак; осуществить этот образ, этот призрак есть непреодолимое призвание пчелы; в исполнение этого призвания должно быть вложено особого рода наслаждение – и без него жизнь пчелы осталась бы неудовлетворенною.

XIII. Судьба – что это за дама? Откуда она вышла? Где живет она? Любопытно было бы о том проведать. По свету бродит лишь ее имя вроде того исполинского морского змея, о котором ежегодно писали в газетах, но который еще не потопил ни одного корабля и на днях обратился в смиренного моллюска. Никто еще не подвергался такой напраслине, как судьба-невидимка. Все мы больны одною болезнью: неприложением рук, но мы как-то стыдимся этой болезни и находим удобнее сваливать продукты нашей лени на судьбу, благо она безответна. С “самозабвением и самопрезрением” далеко не уйдешь; нужна во всех случаях жизни известная доля самоуве-

ренности: в битве ли с жизнью, в битве ли с собственной мыслью. Надобно уметь прямо смотреть в глаза другу и недругу, и успеху и неудаче. Но скажут: что за радость жить целый век настороже! Пожалуй, уподобишься тому чудаку, описанному у Гофмана, который и в ясную погоду ходил с зонтиком, а на зонтике был приделан громовой отвод, потому что, рассуждал чудак, были случаи громовых ударов и при безоблачном небе. Пограничная линия между разумным и смешным весьма тонка и неопределенна, но из этого не следует, чтобы ее не было и чтобы человек был не в силах стать по ту или по сю сторону этой линии. Все зависит от умения обращаться с жизнью, от смысла, который мы придаем ее явлениям.

XIV, XV. Слова! Слова! Но под словами мысль, а всякая мысль есть сила, действует ли она на другую мысль, приводит ли в движение материальные силы. Неужель наука и искусство напрасно проходят по миру?

Вообразим себе, что в одну несчастную минуту собрались бы высшие и низшие деятели нашего времени и, убедившись в тщете жизни человеческой, т. е. в тщете науки и искусства, общим согласиём положили: прекратить всякую ученую и художественную деятельность — чем бы эта попытка кончилась? Во-первых, стало бы на сем свете немножко скучнее, а во-вторых, такой попытке никогда не удастся. И наука, и искусство появились бы вновь, но в каком-либо искаженном виде, ибо нельзя убить стихию человеческого организма — столь же важную, как и все другие стихии, не истребив самого организма... Человеку каменного века простительно было бы горевать о тщете человеческой жизни; но мы, проследившие работу человека от каменной эпохи до нашей, мы, сознающие святую связь между наукой, искусством и жизнью... имеем ли право предаваться унынию и взывать к бездействию?

Красота – есть ли дело условное? Мне кажется, этот вопрос и существовать не может. Вопрос не в красоте того или другого произведения, а в чувстве красоты, а это чувство, эта потребность суть стихии, общие всем людям. Что нужды, что китаец любит картину без перспективы или исследованием звуков, для нас непонятным, – дело в том, что он любит, что он находит удовлетворение своей потребности изящного...

XVI. Еще раз – не погибает ничто: ни в деле науки, ни в деле искусства; проходят, сокрушаются временем их вещественные проявления, но дух их живет и множится. Правда, не без борьбы достается ему эта жизнь, но самая эта борьба, записанная историей, есть для нас назидание и ободрение на дальнейшее подвижение (прогресс)... Наука... спокойным, ровным, но непрестанным шагом идет по земле, рассыпая свои милости направо и налево. Зиждательница градов и весей, она поднимается и в чертоги, не обходит ни утлой хижины, ни кельи ученого труженика, ни судейской камеры. Всюду она охраняет, живет, укрепляет. И таково свойство ее благодетений, что они не быстро проходят, как многое в подлунном мире; каждый шаг науки есть новый деятельный центр, новое солнце, от которого и свет, и тепло, и радуга... Исчисление все более и более разрастающихся успехов науки обыкновенно прерывается вопросом, так сказать, домашним: стали ли мы от того счастливее? На этот стародавний вопрос осмелюсь отвечать решительным “да!” с условием: слову “счастье” не придавать фантастического смысла, а видеть в нем, что есть в самом деле, т. е. отсутствие или, по крайней мере, уменьшение страданий. Разве не возвысилась средняя жизнь в Европе, т. е. не большее ли число лет мы можем и прожить сами, и видеть живыми дорогих нашему сердцу? Разве не счастьем считать возможность в несколько минут пе-

ремолвиться с друзьями, с родными, отдаленными от нас огромным пространством? Сколько семейных тревог, сколько душевных терзаний успокоилось мгновенным словом электричества? Роскошь быстрого движения, под защитой от бурь и непогоды, удобство изустного сближения между людьми, возможность без больших издержек присутствовать при великих исследованиях, выводах, торжествах науки, наслаждаться далекими от нас произведениями искусства или природы – не сделалось ли ныне доступнее большему числу людей? Но где же в нескольких строках исчислить все добро, разлитое наукою почти во всех пределах земного шара! Дело в том, что с каждым открытием науки одним из страданий человеческих делается меньше – это, кажется, не подвержено сомнению. Я слышу возражение: а война, говорят мне, а способы истребления людей, добытые у науки же, разве не увеличили массу страданий другого рода, но все-таки страданий?.. Возражение сильно, – но, однако, можно ли обвинять науку? Можно ли обвинять огонь за то, что он хотя и греет и освещает, но с тем вместе и производит пожары? Можно ли обвинять и солнце, и оптика, если полоумный наведет зажигательное стекло на стог сена, и стог загорится? Кто виноват, если данные, выработанные наукой до сих пор, лишь в весьма малой степени входят в государственное, общественное и семейное дело?.. Наши общественные науки не только далеко отстали от естественных, но, сказать по правде, находятся еще в младенческом состоянии... В науке ли причина войны? Наука ли подготавливает ее? Нет! Наука говорит другое: она нещадно колеблет пьедестал военных подвигов; она доказывает цифрами, что все многосложные причины переселений, войн, набегов, грабежей, вообще насильственного движения народов, как равно и внутренних переворотов, сводятся к одной

основной и весьма прозаической причине: к истощению почвы, к потребности себя пропитать... Будет время, когда силы ума и тела будут тратиться не на взаимоистребление, а на взаимосохранение: данные, выработанные наукою, проникнут во все слои общества – и вопрос о продовольствии действительно уподобится вопросу о пользовании водою и воздухом...

XVII. Но оставим космополитическую сферу и приложим нашу мысль к тому, что нам ближе, к дорогой нам всем России. Скажем ли мы ей слово: “Довольно!”? С 19 февраля 1861 г. все силы России подвинулись. Наука развивается медленно, но все шире и шире. Поселянин начинает понимать свое неведение и необходимость из него выйти. Земство, как бы ни были трудны первые шаги его, начинает проявлять свою самобытность и прилагать здравый смысл русского человека к многообразным условиям общественного быта, осложненного вековыми недоразумениями. Наконец, гласным независимым судом образуется опора не только для внутреннего и внешнего доверия, но и училище нравственности, всем доступное... Все великое дело (19 февраля 1861 г.) сгинет, если не найдет достойных делателей, и нужно их не один и не два. Есть ли возможность предаться бездействию и сказать: “Довольно!”?

Не беда, что мы стареемся, и в последние минуты мы не скажем России, как гладиаторы римскому кесарю: “Умирая, мы с тобою раскланиваемся”, но припомним: “Go a head, never mind, help yourself!” – что по-русски переводится: “Брось прохладушки, неделанного дела много!”¹.

В 1865 г. в Московском дворянском собрании обнаружилось стремление местного дворянства наверстать

¹ «Недовольно» изложено в сокращении.

утраченное помещичье право приобретением какого-то политического протектората над другими сословиями. Это стремление, сейчас же подхваченное и раздутое посвоему газетою «Весть», возбудило против себя ожесточенную оппозицию со стороны князя Одоевского. Князь Одоевский немедленно по прочтении статьи, помещенной в «Вести», написал против нее сильное возражение, которое за многими подписями должно было появиться в газетах, но не появилось по случаю прекращения «Вести». Одоевский счел неприличным настаивать на печатании своей статьи, следуя пословице «лежащего не бьют», и за свою деликатность был наказан тем, что крепостники белокаменной столицы распространили на его счет много сплетен, выдали его чуть не за доносчика, который хотел подслужиться правительству и затормозить общественное развитие¹.

Вот дословное содержание протеста князя Одоевского: «В № 4 (14 января) журнала “Вести” помещена статья, содержащая в себе будто бы предположение большинства московского дворянского собрания о разных предметах, относящихся не до польз и нужд оно-го московского дворянства, но до всего дворянства и даже до всего нашего государственного устройства. Имея честь принадлежать к русскому дворянству, мы, нижеподписавшиеся, опасаемся, чтобы молчание с нашей стороны не было сочтено знаком согласия на такое предположение, которое по его содержанию, а еще более – по речам, высказанным для истолкования его смысла, мы находим и несвоевременным, и несообразным как с настоящими потребностями России, так равно с ее историей, с ее политическим и народным бытом и с ее местными и естественными условиями. Посе-

¹ *Пятковский А. П.* Биография князя Одоевского // Исторический вестник. Т. IV. – 1880. – С. 698.

му считаем долгом заявить, что, по нашему глубокому убеждению, дело дворянства в настоящую минуту стоит в следующем. 1) Приложить все силы ума и воли к устранению остальных последствий крепостного состояния, ныне с Божиею помощью уничтоженного, но бывшего постоянным источником бедствий для России и позором для всего ее дворянства. 2) Принять добросовестное и ревностное участие в деятельности новых земских учреждений и нового судопроизводства и в сей деятельности исчерпать ту опытность и знание дел земских и судебных, без которых всякое какое бы ни было учреждение осталось бесплодным за недостатком способных исполнителей. 3) Не поставлять себе целью себялюбивое охранение одних своих сословных интересов исключительно, не искать розни с другими сословиями пред судом и законом, но дружно и совокупно со всеми верноподданными трудиться для славы государя и пользы всего отечества. 4) Пользуясь высшим образованием и большим достатком, употреблять имеющиеся средства для распространения полезных знаний во всех слоях народа с целью усвоить ему успехи наук и искусств, насколько то возможно для дворянства. Наконец, вообще, содействовать искренно и честно, с доверием и любовью, тем благодатным преобразованиям, которые ныне уже предначертаны мудрым нашим государем, не нарушая их естественного хода и постепенного развития безвременным и несправным вмешательством»¹.

В 1866 г. Одоевский, не упускавший из виду ни одного серьезного государственного вопроса, весьма живо отнесся к зарождавшейся тогда в Москве тюремной реформе. Бывший рабочий дом преобразовывался под руководством графа Соллогуба в исправительную тюрьму, в которой применялось уже начало исправления

¹ Там же.

арестантов посредством правильно организованного труда. «Грустно подумать, – писал по этому поводу Соллогубу князь Одоевский, – что у нас еще надобно доказывать необходимость труда, уничтожение нар, разделение полов и т. п. злоупотребления, дурной выбор людей, это особая статья, везде возможная, но что меня бесит – наша страстная лень, которая мешает думать о вещах, которые сами на думанье напрашиваются. Если бы Фурье пожил у нас, то не написал бы своей системы гармонизации страстей, зане в страсти лени, в страсти ничегонеделания он бы нашел такой элемент, который уничтожает все другие...»¹

С 1862 г. Одоевский делил свое время между занятиями в сенате, где он был первопреседательствующим, и кабинетными занятиями древнерусской музыкой. В Москве он сошелся с любителями и знатоками древнерусского искусства – Буслаевым, Филимоновым, Потуловым, священником Разумовским, Безсоновым. Одоевскому по древним нотным рукописям, если не ошибаемся, при содействии Потулова и Разумовского, удалось открыть ключ к пониманию старинных крюковых нот и таким образом восстановить древние церковные напевы. Одоевский написал несколько небольших брошюр о древней русской музыке и собрал значительное число старинных нотных рукописей, поступивших после его смерти частью в московскую музыкальную консерваторию, частью в Румянцевский музей².

В 1867 г. по случаю 50-летнего юбилея барона Корфа Одоевский написал в честь юбилея небольшую книжку, где указывал на заслугу Корфа в деле введения в России стенографии. Книжка носит заглавие: «Воспоминание

¹ Пятковский А. П. Указ. соч. – С. 700.

² Вестник Общества древнерусского искусства. Т. IV–V. – 1874. – С. 36–39; Безсонов П. А. Калики переходные. V. – С. 8.

помощника директора В. Ф. Одоевского». В книжке всего 9 страниц. Воспоминание издано в двух экземплярах, из коих один отдан юбиляру, а другой положен в Публичную библиотеку на хранение. Из «Воспоминания» видно, что Одоевский знал стенографию.

Незадолго до смерти Одоевский посещал публичные лекции профессора Любимова по физике. В 1868 г. он написал по поводу этих лекций небольшую статью и издал ее в виде отдельной брошюры. Лекции Любимова названы здесь делом добрым и умным¹. Он высказывает сожаление, что нельзя было сделать лекции бесплатными, и предлагает устроить складчину для открытия бесплатных публичных лекций, причем говорит, что 100 человек с членским взносом по 10 руб. или 200 человек со взносом по 5 руб. с человека могли бы вполне обеспечить лекции с материальной стороны. По словам Одоевского, в России все есть: и непочатые естественные богатства, и разнообразие климатов, и народ оказывается понятливым и восприимчивым к знанию. Недостает знания, науки, книжного учения. При развитии знания ученые люди появятся во всех концах русской земли, возникнут общедоступные библиотеки, физические кабинеты, химические лаборатории. На фабриках, железных дорогах, пароходах машинистами будут преимущественно русские люди. Простой мужик будет управлять локомотивом и приспособлять его к местному делу. Расширятся все земские силы. Земледелец зашибет лишний рубль. Государственные доходы увеличатся, и образуются, возникнут новые средства в подмогу науке.

Это было последнее слово Одоевского за просвещение, последнее его воззвание о деятельной любви к ближнему.

¹ Публичные лекции профессора Любимова. – М., 1868. – С. 22.

Князь В. Ф. Одоевский скончался 27 февраля 1869 г. после непродолжительной болезни. «Князь Одоевский, — скажем в заключение словами графа Соллогуба, — оставил по себе прекрасную память как человек, как общественный деятель, как писатель, как ученый, как музыкант. Выше всего стоял он как человек, и прочие заслуги были только последствием его исключительно благородной, любящей, кроткой и неутомимо деятельной натуры».

К истории сочинений Григория Федоровича Квитки

Квитку нельзя ставить в ряд лучших представителей русской литературы 30-х годов; но нет никакого основания и унижать его, как делал известный острослов Сенковский и крайний западник Белинский. Русские повести и драмы Квитки неудовлетворительны, хотя и в них попадается кое-что небезынтересное. Квитка — лучший провинциальный писатель в прозе. Его малороссийские повести заслуживают полного внимания и расположения южнорусских людей, преимущественно харьковцев, т. к. в повестях этих, в безыскусственных и нравственно чистых чертах, воспроизведены многие существенные стороны и явления местного народного быта.

Труд г. Данилевского о Квитке — труд весьма почтенный, составленный внимательно и заботливо, касается более внешней стороны жизни этого писателя, чем жизни внутренней. Не указан процесс выработки в душе писателя энергических и общественно полезных Тихонов Брусов и сердечных Оксан и Марусь. С внутренней стороны, со стороны содержания и мотивов рассказов, видоизменений чувства, их проникающего, сочинения Квитки не исследованы. Сделаны указания

на предшествовавшие Квитке южнорусские литературные явления, но из них ничего нельзя почерпнуть. Квитка не учился писать у своих литературных южнорусских предшественников и, кажется, очень мало их знал и мало ими интересовался. Более занимали и привлекали его сочинения Карамзина и Жуковского. У этих корифеев старинной русской литературы он кое-чему поучился и им кое в чем подражал. Настоящим наставником Квитки была современная ему жизнь, преимущественно жизнь крестьянская, наблюдаемая без предубеждения и без предрассудков. Он старался живо писать в конкретной форме личности и положения, которые подсовывала ему текущая жизнь. Как художник-реалист он возводил выдающиеся по характеру личности народа в литературные типы. В обрисовке многих положений он не идет далее искусного фотографа, снимающего точные снимки с находящихся перед его глазами предметов. В следующих повестях Квитки фотографически верно народной действительности описаны свадебные обряды: «Маруся», «Козир-дивка», «Божия дети» и в оперетке «Сватанье»; в повести «Маруся» изображены похороны; в повести «Панна Сотниковна» нашло место подробное описание рождественских праздников с относящимися к ним обрядами, поверьями и играми; в повести «Пан Халявский» обрисованы вечерницы; в повести «От тоби и скарб» – народные увеселения в день Светлого Христова Воскресения; в повестях «Божия дети» и «Панна Сотниковна» находятся замечания о народной музыке; в небольшом рассказе «Пидбрехач» художественно воспроизведено первое действие важной в жизни крестьянина семейной драмы – свадьбы, так называемое сватанье, змовлины; в повестях «Пархимово сніданне» и «Салдацкий патрет» изображена сельская ярмарка. Во всех этих случаях Квитка талантливо срисовывал и за-

носил на бумагу проходившие перед его глазами явления народной жизни. И в других сочинениях Квитки пробиваются черты замечательного личного знакомства с простонародной жизнью. В оперетке «Сватанье на Гончаривци» дивчина Уляна говорит: «Будто бы паны и брешут? Вони сего не вмиють и над дивками не будуть гнушаться. Вони письменни», – черта народного воззрения на грамотного человека как на человека сравнительно с людьми темными более нравственного – воззрения, так сказать, поставляющего в обязанность письменному человеку некоторую нравственную выдержку и чистоту поведения. «Ви пани, – говорит Тихон Брус правительственному комиссару в повести “Добре роби – добре и буде”, – и все хочете по-панськи робити. Ви, як торгуєтесь, то мов приказуете, щоб уси знали, що ви суть пан; а ми просимо, та просимо, та молимо, и за тим рублем, або за копою та ми й день лишній живемо, и лишню чарку пьемо и все робимо, як бы пидлеститись, та хоть що-небудь виторговати, бо нам своеи трудовои копийки жалко». В «Перекати-поле» старуха-мать печалится о бедственном положении своего сына, обремененного большой семьей. «Невистка день и нич робить, а я звалилась соби на лихо... тут пишли дити; хлопчикови вже шостий годок; попав у ревизию; треба за его зносити; дивчаток двое, робити ще не им, а исти просят, треба годувати, та все ж то дай, усе дай! А в тебе, синочку, одни руки, не надаси». В «Пидбрехаче» родители девушки остались очень довольны словами свата, что рекомендуемый им жених «у господарстви не дуже кому дає воли, сам усим орудує и що хоче, те и робить». Все это черты, к которым нечего прибавить. В статье «Украинцы» Квитка говорит, что язык украинский гораздо «очищеннее» малороссийского. «Много коренных малороссийских слов здешними (т. е. харь-

ковскими) жителями совсем не употребляются, и они даже не понимают их значения» – рассуждение не совсем верное, но свидетельствующее вместе с его статьей «О правописании малороссийского языка» о внимательном отношении к особенностям южнорусского языка. Есть основание думать о трудовой выработке языка, который в малороссийских повестях Квитки отличается замечательной простотой и ясностью.

Каким путем создавались сочинения Квитки? Квитка обладал небольшим художественным дарованием; в молодости он его вовсе не обнаруживал; уже в зрелых годах он выступил на поприще литературной деятельности и лучшие свои произведения написал, когда жизнь его клонилась уже к закату. Ему, по-видимому, более дано тщательное, трудолюбивое изучение народной жизни, чем природное литературное дарование. Все лучшие его произведения возникли большею частью как результат внимательного отношения к окружающим явлениям и лишь отчасти, в очень малой части – как плод свободного творчества.

По словам одного харьковского старожила, Квитку в воскресные и праздничные дни всегда можно было встретить на базаре. Здесь он изучал народное слово и подмечал тонкие оттенки народной мысли. Следует заметить, что харьковский базар 50 лет назад действительно представлял народное собрание. Евреев тогда Харьков не знал. Мещанство не отделялось резко от крестьянства. Малорусская речь господствовала в городе и его окрестностях. Типическая южнорусская личность старого времени, писарь Григорий Туз, прекрасно обрисованный г-жой Пассек во II томе «Воспоминаний из дальних лет», в существенных особенностях своей исключительной натуры попал в «Конотопську видьму» и в некоторые великорусские повести Квитки. Очевидно, Квитка на-

блюдал подобного субъекта; нет никакого повода предполагать, чтобы он лично знал пассаковского Туза.

Квитка старался понять современную ему южно-русскую жизнь путем изучения прошлого Малороссии, как об этом свидетельствуют его небольшие полуисторические, полулитературные статьи о Харькове, о Голловате, о татарских набегах.

Кстати, можно сделать указание на одно, не лишнее интереса, и, сколько помнится, не замеченное г. Данилевским печатное свидетельство, что Квитка изучал этнографски Малороссию. В XI т. «Маяка» 1843 г. в отделе «Материалы» помещена довольно большая статья К. Сементовского о малороссийских народных праздниках с превосходными дополнениями и замечаниями Срезневского, Костомарова и Метлинского. Перечисляя печатные, весьма немногочисленные, источники, Сементовский замечает, что недостаток материалов он наполнил замечаниями и наблюдениями собственными и сообщенными ему некоторыми любителями малороссийской старины. «Многоуважаемый писатель наш, Г. Ф. Основьяненко, – замечает Сементовский, – подарил нас заметками о поверьях и обычаях поселян Харьковской губернии». Из этого сборничка, переданного Сементовскому в начале 40-х годов и лишь отчасти им напечатанного, вероятно, кое-что попало и в малороссийские повести Квитки.

Слободско-украинское дворянство в произведениях Г. Ф. Квитки

Квитка-Основьяненко выступил на литературное поприще в зрелых годах, со сложившимися и окрепшими убеждениями. Как человек крайне скромный, постоянно скептически относившийся к своему литера-

турному дарованию, Квитка, прежде чем стать в ряды писателей, внимательно всматривался в окружавшую его общественную среду, изучал ее, определял существенные стороны современной ему действительности и правдиво, верно, с любовью к человеку, с уважением к печатному слову и с крепкой верой в его благотворное значение в общественной жизни излагал на родном ему малорусском языке в художественных повестях свои наблюдения над житьем-бытьем малорусского народа, дворян, мещан, в особенности крестьян как наиболее типичных выразителей малорусской народности. От его зоркого глаза не ускользали тонкие житейские отношения. Он подмечал помыслы землевладельцев-дворян, улавливал светлые и добрые проявления душевного настроения закрепощенного крестьянина, усматривал тонкие черты горести обездоленного судьбою сельского горемыки, пытливым взором проникал во взволнованное первою любовью сердце девушки. Вообще, Квитка хорошо знал все слои старинного харьковского населения времени Александра I. Квитку считают знатоком жизни малорусского крестьянина, причем вполне основательно вывод этот основывают на его задушевных малорусских повестях. Но Квитка основательно изучил и быт дворян, что видно из его русских сочинений, составляющих в настоящее время библиографическую редкость.

Группируя многочисленные заметки о дворянах, помещиках, разбросанные в русских и малорусских повестях Квитки, нельзя не прийти к заключению, что старинный помещик-крепостник заключал в себе много антипатичного и отталкивающего. Квитка не был врагом крепостного права: по своим убеждениям он был более оптимист, чем пессимист; как писатель сентиментальной и романтической школ он склонен был

придавать несколько розовый оттенок общественным отношениям, и при всем том старинное слободско-украинское дворянство в сочинениях Квитки носит мрачный колорит. Это группа людей, большею частью ленивых и малообразованных, иногда капризных и жестоких. Нужно заметить, что у Квитки встречаются помещики-благотворители, например Твердов, Скромнов, Добрый пан. За исключением Доброго пана, главного действующего лица в повести «Добрый пан», представляющего кое-какие живые черты, все остальные благодушные квиткинские помещики-дворяне совершенно бесцветны. Это нравственные сентенции в лицах, обычные в старинной сентиментальной литературе резонеры, выразившие личное мнение доброжелательного и благонамеренного писателя о том или другом предмете. Гораздо лучше, полнее и живее очерчены автором помещики-хищники. У Квитки встречаются Выжималов, Драчугин, Кожедралов, Плутовкин, Жиломотов. Уже одни фамильные прозвания достаточно говорят, что это за люди. В «Преданиях о Гаркуше» выведен помещик-скряга, бледный литературный предшественник гоголевского Плюшкина и салтыковского Иудушки. Гораздо более отвратительной представлена в «Похождениях Столбикова» помещица-хищница. Она устраивает в своем имении школу для детей, чтобы обратить на себя внимание местного начальства, что ей и удастся. Она прослыла любительницей и покровительницей просвещения. Губернатор пишет ей благодарственные письма. В действительности «просветительница» обирает своих крестьян, учителям вместо заслуженного ими денежного вознаграждения выдает заемные письма. По ее мнению, «мужик хамово колено, создан для работы; сколько у него ни возьми, он приобретет снова». Помещик-хищник раскрывался во всем

блеске, когда попадал в исправники или опекуны. Квитка не находит для них другого названия, как Ненасытин, Жиломотов. Исправник Ненасытин в «Дворянских выборах» расправляет свои мускулы на крестьянских физиономиях, несмотря на то, что волостные головы приносят его влиятельной жене Матрене в дар вино, кур, поросят, хлеб, тальки, прядево на гноты, зеленый горошек, цыплят, яйца, орехи-мышеловки, сушеные грибы, полотенца, перья для подушек, деньги. В «Похождениях Столбикова» опекун Жиломотов является к малолетнему Столбикову с ватагой приятелей. Заняв хорошо убранную гостиную, они обратили ее в кабак, залили полы вином, на дорогие ковры набросали костей. Столбикову не было другого имени, как щенок. Дворовые люди кормили его из милости. Квиткинские чиновники или бьют за то, что не дают взятку, как бьет Ненасытин, или, как Скромнов, бьют за то, что подносят взятку, но непременно бьют.

Жены дворян-помещиков невежественны и мелочны. Одна поклоняется Петербургу; другая все совершенства находит в своем хуторе. Одна превозносит образование, подразумевая под словом «образование» уметь болтать по-французски, играть на рояли, выводить замысловатые па в котильоне. Другая грамоту считает нелепостью, выдуманной злонамеренными людьми для того, чтобы расстраивать здоровье. В домашнем быту, в обыденной жизни помещицы придерживаются простоты, в особенности в costume: башмаки на босую ногу, юбка, платочек на голову – вот и домашний костюм старинной помещицы средней руки. Голова замужних женщин всегда была покрыта. По глубокому убеждению Фенны Степановны Шпак, замужняя женщина, не покрывая голову, призывает гнев Божий, который выражается в неурожае хлеба и болезнях.

Когда наезжали гости, вся дворня, весь дом – от барина до последней собаки – приходил в движение. Барыня спешила нарядиться в чистое платье и новый чепчик; барышни умывались, надевали чистые чулки и чесали голову. Выходя замуж, слободско-украинская дворянка большею частью отказывалась в пользу мужа от своей имущественной собственности. Фенна Степановна об имени, полученном в приданое от родителей, в разговоре с мужем иначе не говорила, как «ваше имя», доказывая тем, что когда я ваша, то не имею собственного ничего. За исключением Анисьи Ивановны Халявской, все квиткинские помещицы очень чадолюбивы и превосходные хозяйки.

Дети помещиков до поступления в школу проходили своеобразное домашнее воспитание, часто коверкавшее на всю жизнь их умственный и нравственный склад. Школа не только не исправляла недостатки, вынесенные учениками из семьи, но знакомила их вдобавок с такими пороками, которых они не успели усвоить в родительском доме. Квитка чуть ли не первый из русских писателей заговорил об отцах и детях. В «Пане Халявском» он постоянно сопоставляет прежних и теперешних юношей, причем слова «теперешний» следует отнести приблизительно к 20-м и 30-м годам. Главной заботой пани Халявской было наполнить желудок своих детей до невместимости. Она накладывала съедобное горой на тарелки и строго взыскивала с нянек, если дети не опоражнивали их дочиста. Паничи Халявские утром ели молочную кашу (чай в начале нынешнего века среди мелкопоместных дворян был мало распространен); в полдень они кушали блины, пироги или пампушки; немного спустя обедали, обыкновенно борщ с откормленной птицею – чудеснейший борщ, свиным салом заправленный, забеленный сметаною, затем сле-

довала пшенная каша, облитая коровьим маслом, гусь или индюк, и в заключение – сласти: пастила, повидло, яблоки, орехи и т. п. К вечеру паничи «подвечерковали», т. е. кушали холодное жаркое, оставшееся от обеда, и в конце концов ужинали. Не ведая о стеснительной гигиене, старосветские украинские паничи на сон грядущий уничтожали квасок, колбасу, сдобные на молоке галушки или плавающие в масле и облитые сметаной вареники. Насколько желудок обременялся пищей, настолько мозг – суевериями и предрассудками. В «Герое очаковских времен» Ромаша в детстве уже воспринимает от матери поверья, что в ущерб луны нельзя начинать важное дело, что понедельник – несчастный день, что в пятницу не следует работать. Он боялся колдунов и ведьм, дурного глаза, несчастных встреч. С малых лет он был окружен бабусями – особого рода старушками, знающими нашептывания и заговоры. Они оберегали панича от недоброго глаза и снимали «уроки».

Первым наставником помещичьих детей почти всегда был дьяк или священник местной церкви. Паничи Халявские обучались у пана дьяка Кнышевского, Столбиков – у священника отца Филиппа.

Кнышевский по субботам производил генеральное сечение – так называемые субботки, что не помешало, однако, укреплению среди учеников убеждения в глупости учителя. Собственным дворянским умом без содействия пана дьяка паничи дошли до искусства соблазнять несовершеннолетних девушек и предметом первых опытов экспериментальной физики избрали 15-летнюю дочь Кнышевского Феодосию. Когда Петрусе Халявскому исполнилось 16 лет, в дом приглашен был священник и прочитана молитва. Петрусь сделал три поклона отцу и матери и принял от них благословение на бритье бороды, причем от отца получил бритву, а от

матери – кусок греческого мыла и полотенце, вышитое разноцветными шелками. В заключение обряда бранобрития Петрусь получил из рук отца рюмку водки. От Кнышевского паничи перешли к Игнатию Галушкинскому, который поступил в дом Халявских на следующих условиях: стол с господами, кроме банкетов, жить в паничевской комнате, для постели – войлок и подушка, в зимние вечера – одна свеча на три дня, в месяц раз позволение прокатиться на таратайке со знакомым священником не далее семи верст, черкеска с барских плеч и по пяти рублей в год от ученика. Он должен был обучать хлопцев российскому чтению, церковной и гражданской печати, письму и латинскому языку. Вышло так, что вместо латыни Галушкинский приучил паничей к пьянству и хождению по вечерницам. От Галушкинского паничи перешли в городскую школу. Заботливые родители снабдили их съестными припасами для продовольствия и подарков школьному начальству, дали хлопца Юрка для прислуживания, бабуся для приготовления кушаньев и девку, на обязанности которой лежало еженедельно мыть паничам голову и ежедневно заплетать им косы. Галушкинский преподавал им правила, как они должны были держать себя в школе относительно начальства и товарищей: перед начальством они должны стоять с благоговением, избрав собою – ? – знак вопросительный, переносить наказание в мере, числе и виде, какое соблаговолит назначить мудрое правосудие начальника, и ни в чем ему не противоречить, хотя бы он полдень называл полночью, а глагол – именем существительным, преклоняться и перед помощником, потому что часто помощник бывает глагол действительный, а начальник – точка, знак сильный, но безгласный, учителей уважать только в глаза, перед товарищами держать себя по-шляхетски,

как знак – ! – «удивительный», не красть на рынке, не пьянствовать. Начальник школы, прочитав письмо отца Халявских, поданное Галушкинским, спросил: «Ну что ж?» – «Сейчас», – ответил Галушкинский и начал действовать. Первоначально он внес три головы сахара и три куска выбеленного тончайшего домашнего холста. Начальник сказал меланхолически: «Вписать их в синтаксис». Галушкинский поклонился, вышел и вскоре возвратился, неся три сосуда с коровьим маслом и три мешочка отличных разных круп. Реверендиссимо, подняв голову, сказал: «Они могут быть и в пиитике». Галушкинский втащил три бочонка с вишневою, терновкою и сливянкою. Начальник даже улыбнулся и сказал: «Впрочем, вписать их в риторику».

Столбиков, выучившись грамоте у доброго священника о. Филиппа, поступил во французский пансион Филу. Французы – воспитатели русского юношества, гувернеры и гувернантки – в сочинениях Квитки являются невежами и пошляками. Таковы мусье Филу в «Похождениях Столбикова», m-me Torehon в «Украинских дипломатах» и m-lle Ламбо в «Харьковской Ганнусе». Филу обманывает родителей внешним блеском заведения. Программа занятий – обширная; экзамены – торжественны. В действительности ученики занимаются крайне мало. Невежа и безбожник Филу превращает, однако, уроки в небольшие церковные праздники. Ученики усваивают хорошо разговорный французский язык, танцы и отчасти музыку. В арифметике они не идут далее умножения, закона Божия не проходят (Филу находит этот предмет неудобопостигаемым), истории, географии и рисованию не учатся (Филу считает их бесполезными). Ученики рано начали заигрывать с дочерью Филу, для которой игра эта не прошла благополучно: пришлось ей под благовидным предлогом удалиться

к тетушке. Как видно, пансион Филу был из рук вон плох; но в нем, как, вероятно, во многих французских пансионах в России, носилась уже мысль, сделавшаяся с конца прошлого столетия неотъемлемым достоянием французской нации, – мысль о праве человека свободно устраивать свою судьбу. Пересаженная на русскую почву, мысль эта много теряла; но и в бледном своем виде она вызывала негодование. Когда Столбиков заметил впоследствии одному полковнику: «В пансионе мне объяснили, что человек рожден свободным, должен избрать занятие по своей воле, а не по прихоти...», полковник не дал ему докончить фразу и закричал: «Молчать! Если ты еще занесешь эту чепуху, а мне донесут о том, то я тебя своими руками удуш!»

Квитка различает две эпохи в истории женского образования; в прежнюю эпоху, приблизительно в конце прошлого столетия, воспитана – значило вскормлена, вспоена, не жалея кошту, и оттого девка полная, крупная, что называется, кровь с молоком; образована – значило, что она имеет во что нарядиться и дать себе образ или вид замечательный; в эпоху более позднюю, приблизительно в первую четверть текущего столетия, воспитание и образование состояли в знании иностранных языков, танцев и музыки и в умении хорошо держать себя в обществе, понимаемом в узком, старинном смысле случайного собрания гостей. В «доброе старое время» девушки до 12–15 лет считались детьми и ходили иногда в одной сорочке, перехваченной поясом. Так, Софийка Халявская впервые надела корсет и юбку по истечении 14 лет. Пазинька Шпак до 12 лет ходила в детской рубашечке с поясом из широкой атласной розовой ленты. Фенна Степановна, мать ее, ходила в таком легком костюме до 15 лет. Они окружены няньками, бабусями, сказочницами, шутихами. Об образовании де-

вушек вообще мало заботились. «Ум в супружестве для жены не нужен; это аксиома, – заявляет Трушко Халявский. – Если бы и случилось жене иметь частичку его, она должна его гасить и нигде не показывать; иначе к чему ей муж, когда она может рассуждать». Понятно, что подобное мнение о значении женского ума в семейной жизни не могло вызывать в дворянской среде стремления к образованию девиц. Женщину любили как нежную подругу, уважали как заботливую мать и хорошую хозяйку-домоправительницу. Ей отводили область чувства; в характере и уме ей отказывали. Ей никто не мешал любить, если проявляемая любовь не выходила за пределы захолустного общественного мнения, не нарушала ограниченный кодекс нравственных правил околотка. Небрежное отношение к умственному развитию девиц имело следствием, что, по словам Квитки, «весь женский пол не только сами, чтобы рассуждать, да и тех не любят, кои рассуждают». Пазинька Шпак служит представительницей старинных барышень, получивших домашнее образование, без гувернанток; она может прочесть роман; она умеет надирать любовную записочку; главное, она великая мастерица на разные печения, соленья и варенья. Можно быть уверенным, что Пазинька по выходе замуж будет хорошая «мужняя» жена и чадолюбивая мать. Евжени Опецковская представляет образец барышни, воспитанной на новомодный некогда французский лад. М-me Torehon выучила ее говорить по-французски, читать безнравственные романы и восторгаться офицерами. Французское воспитание не дало ей ничего хорошего общечеловеческого; оно только лишило ее того хорошего национального, что есть в Пазиньке – малоразвитой, слабохарактерной, но честной и доброй. Можно безошибочно сказать, что Евжени в замужестве

уподобится Анисье Ивановне Халявской, которая во время приезда офицеров прогоняет мужа в деревню хозяйничать, а детей – в школу учиться.

Отношение господ к прислуге в повестях «Панна Сотниковна», «Божия дети» и «Украинские дипломаты» просто и мягко. Побои редки и незначительны. Горничные живут с барышнями почти одною жизнью. Прислуга, по сочинениям Квитки, принимала живое участие в интересах помещицкой семьи и была ей весьма предана.

Квитка впервые сделал попытку представить в литературе «развивателя» в повести «Ложные понятия». Сын казака Омелян Григорьевич, обучившись в Хороле, потом в Харькове, пробирается в дворянство. Он имя Омелян изменил в Эмиля, облекся в сюртук, надел очки, стал курить сигары. Водевильные куплеты и винцо составляют главное его развлечение. В 18 лет он изучил людей, познал их неблагодарность и невежество. Он находит, что чистые понятия и здравые идеи живут лишь в новом поколении, в молодежи, что стариков не следует уважать, т. к. единственное их преимущество состоит в том, что они на своем долгом веку много съели и много выпили, что предки – поголовное дурачье. Похищение чужой собственности вовсе не дурно, если оно совершенно для блага человечества; соблазн замужней женщины – дело хорошее, честное, если она имеет дурного мужа. Эмиль перед двоюродной сестрой, красивой девушкой, развивает мысль, что брак – глупая, варварская церемония; женщина должна следовать велению благодетельной природы; самое священное родство – любовь...

Малорусское дворянство уже и во время Квитки, т. е. полвека назад, далеко стояло от простого народа по языку, нравам, привычкам, и если кто-либо из дворянской среды делал шаг к сближению с крестьянином, то это являлось столь странным, что крестьянин первый

сторонился и уходил от пана подальше. В «Харьковской Ганнусе» добродушный пан предлагает в большую грязь девочке, продающей пироги, сесть рядом с ним на дрожках. «Отце ще, – почти закричала девочка. – Разве можно мне ездить с панами на дрожках?» В трогательной драме «Щира любовь» офицер Зорин желает жениться на крестьянской девушке Галечке. Она горячо его любит, но ни за что не соглашается выйти за него, потому что она «неривня». «Не однакови зирочки на небесах, – поэтически объясняет она причину отказа. – Не однакови и деревья по садкам. Не буде вишенька цвисти яблунovým цвитом; не прийме березонька липового листочка; не розбере соловейко иншої пташечки, як тильки з свого роду. Усему свий закон, а чоловікови ще найбільш того».

Петр Васильевич Иванов

В глухом уездном городишке Харьковской губ., в маленьком домике на маленьком пенсионе живет в настоящее время одинокий старик, почти никому лично неведомый за пределами городка, человек с научными заслугами – бывший инспектор народных училищ Петр Васильевич Иванов. Его знают по старым его трудам натуралисты. Его хорошо знают и ценят по новым его трудам этнографы и фольклористы.

Петр Иванов не стоял так близко к украинскому народу, чтобы изучить его язык и работать главным образом в направлении этого основного принципа; но, как человек широко образованный, чуткий и наблюдательный, он не был равнодушным зрителем народной жизни, подходил к ней близко, любовно вынес из ее среды громадную массу разнообразных сведений и наблюдений и внес такие богатые вклады для изучения Украи-

ны, что его почтенное имя по всей справедливости в отношении этого круга знаний должно быть отмечено с большой признательностью, особенно в настоящий момент, когда Петру Васильевичу исполнилось ровно 70 лет и вместе с тем истекает 25-летие со времени появления в печати его первого этнографического труда в «Киевской старине» в 1882 г.

Хотя П. В. Иванов как этнограф, собиратель и исследователь выступил поздно, 45 лет, но за 25 лет он проявил обильную и ценную научную производительность, блестящим юбилейным украшением которой служит только что появившаяся в печати объемистая книга о жизни и поверьях крестьян Купянского уезда.

Бедный украинский народ, обнищавший материально и морально, лишенный школы, чуть не лишенный языка, не может теперь оценить людей, подобных П. В. Иванову, и не может использовать его труды в том направлении, чтобы научное оставить науке, а жизненно-бытовое претворить и переработать быстро на месте в курсе своих собственных национально-культурных интересов. Бессилие изнеможенного народа косвенно отражается в малой жизненности и сухости фольклорного его изучения. Чтобы последнее играло ярким ключом, нужно, чтобы сердце интеллигенции билось в унисон с сердцем народа.

Научная деятельность П. В. Иванова как местного этнографа – маленький мостик между старыми и новыми явлениями народной жизни, для одних – напоминание, для других – пособие и материал для суждения о местных народных настроениях и стремлениях.

П. В. Иванов родился в Чугуеве в 1837 г., учился в Харькове, в 1-й гимназии, служил в Купянске, с 1884 г. в отставке – всегда жил и работал в пределах Харьковщины. В 70-х и 80-х годах вышел ряд его ста-

тей по местной зоологии; тогда Петр Васильевич усердно работал как собиратель-натуралист; с 80-х годов в его лице выступает, главным образом, местный этнограф, работающий самостоятельно и одновременно привлекающий к этому делу множество сотрудников из среды преподавателей низших школ. В Купянском и Старобельском уездах под влиянием П. В. Иванова возникает целая школа собирателей-этнографов, стоящая к селу в близких отношениях, с большой трудоспособностью, выдвигающая несколько отдельных усердных работников и общими усилиями накапливающая огромный этнографический материал, который при хлопотах Петра Васильевича мало-помалу выплывает в печать в московских, киевских и харьковских изданиях в виде целого ряда крупных сборников песен, поверий, легенд и описаний народного быта.

Подробная оценка трудов П. В. Иванова сделана нами в другом, специальном издании (в «Киевской старине» 1893 г.), и не место тут входить в детали. Достаточно поименовать главные сборники, составленные всецело по материалам, извлеченным из местной народной жизни г. Ивановым и его сотрудниками: 1885 г. – «Знахарство, шептания и заговоры»; 1887 г. – «Воззрения на душу и загробную жизнь»; 1888 г. – «Народные представления о внешнем мире»; 1889 г. – «Хата в народных обычаях и поверьях»; 1889 г. – «Сила родительского проклятия»; 1890 г. – «Народные рассказы о кладях»; 1890 г. – «Игры крестьянских детей»; 1891 г. – «Народные рассказы о ведьмах и упырях»; 1891 г. – «Малорусские народные легенды»; 1892 г. – «Народные рассказы о Доле»; 1907 г. – «Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда».

Эти сборники заключают в себе богатый материал для ученых-этнографов, юристов, историков быта, историков литературы. Не лишены они серьез-

ного значения и для утилитарных целей при решении социально-экономических и хозяйственных задач. Разумеется, невозможно сделать точный подсчет, чем и как можно воспользоваться в этом направлении, но, например, детскими играми, описанными П. В. Ивановым, можно воспользоваться с педагогическими целями; многими легендами и сказками может воспользоваться художественная литература; спор о значении в народной жизни праздников получает немалое освещение в обильном календарном материале, из которого видно, что праздники не замыкают доступа света в село, да беда, что света этого в окружности деревни мало и проникает в нее свет очень слабо. Когда-то известный беллетрист-народник Г. И. Успенский сильно увлекался идеей изображения власти земли. В сборниках П. В. Иванова, особенно в <сборнике> «Жизнь и поверья крестьян», ярко выступает эта могучая власть земли, без малейшей литературной прикраски, в простых, спокойных, чуждых каких-либо публицистических целей описаниях быта и поверий.

В заключение настоящей заметки можно пожелать П. В. Иванову как заслуженному труженику на ниве народоизучения здоровой и бодрой старости, в сознании большого труда, понесенного им на общую пользу и заслуживающего общей признательности.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Список основных отдельных прижизненных фольклорно-этнографических и биографических сочинений Н. Ф. Сумцова

1. Очерк истории колдовства в Западной Европе: отрывок из студенческого сочинения «Очерк истории христианской демонологии. 1874». – Харьков, 1878. – [2]. – 34 с.
2. О свадебных обрядах, преимущественно русских: [магистерск. дисс.] – Харьков, 1881. – [4]. – 206, V с.
3. Новейшая поэзия как образовательное средство для крестьян. – Харьков, 1883. – 24 с. – На обл.: 1884.
4. Князь В. Ф. Одоевский. – Харьков, 1884. – [2]. – 63 с.
5. Иоанникий Галятовский. – Киев, 1884. – [2]. – 83 с. – (К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия. [Вып. 2]). – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1884. Кн. 1–4.
6. Иннокентий Гизель. – Киев, 1884. – 44 с. – (К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия. Вып. 3). – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1884. – Октябрь.
7. Лазарь Баранович. – Харьков, 1885. – [4], 183 [5] с. – (К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия. Вып. 1).

8. Иоанн Вышенский: (южнорусский полемист XVII в.). – Киев, 1885. – 29 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1885. – Апрель.

9. Губернские ведомости как пособие при изучении русской истории и этнографии. – Киев, 1885. – 8 с. – Автор указан в конце текста. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1885. – Февраль.

10. Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы. – Киев, 1885. – 20 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1885. – Март.

11. Характеристика южнорусской литературы семнадцатого века. – Киев, 1885. – 18 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1885. – Январь.

12. Хлеб в обрядах и песнях. – Харьков, 1885. – [4], 140 с.

13. Досветки и посиделки. – Киев, 1886. – 24 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1886. – Март.

14. К вопросу о влиянии греческого и римского свадебного ритуала на малорусскую свадьбу. – Киев, 1886. – 24 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1886. – Январь.

15. Коломыйки. – Киев, 1886. – 24 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1886. – Апрель.

16. Малорусская географическая номенклатура. – Киев, 1886. – 34 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1886. – Июль.

17. Малорусские пьяницкие песни. – Киев, 1886. – 26 с.

18. Местные названия в украинской народной словесности. – Киев, 1886. – 34 с. – Отд. из журн. «Киевская старина». – 1886. – Октябрь.

19. Научное изучение колядок и щедривок. – Киев, 1886. – 30 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1886. – Февраль.

20. По поводу пятидесятилетия со дня смерти А. С. Пушкина. – [X., 1887]. – 6 с. – Автор указан в конце текста. – Отд. отт. из газ. «Харьковские ведомости». – 1887. – № 27.

21. Тур в народной словесности. – Киев, 1887. – 26 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1887. – Январь.

22. Исторический очерк попыток католиков ввести в Южную и Западную Россию григорианский календарь. – Киев, 1888. – 38 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1888. – № 5. – С. 235–258.

23. К вопросу о развитии общественных библиотек. – [X., 1888]. – 6 с. – Автор указан в конце текста. – Отд. отт. из газ. «Харьковские губернские ведомости». – 1888. – № 266.

24. Культурный уголок Харьковской губернии: (Поповская академия): [о лит.-худож. кружке А. А. Палицына в его имени в с. Поповка Сумского у. Харьковской губ.]. – Харьков, 1888. – 14,5 с. – Отд. отт. из кн. «Харьковский сборник». – 1888.

25. Станислав Ореховский: [биогр. очерк]. – Киев, 1888. – 20 с. – Отд. отт. из журнала «Киевская старина». – 1888. – Ноябрь.

26. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. – Киев, 1888. – [2]. – 161 с.

27. Ближайшие задачи [Харьковской] общественной библиотеки. – [X., 1889]. – 4 с. – Автор указан в конце текста. – Отд. отт. из газ. «Харьковские губернские ведомости». – 1889. – № 316.

28. Этнографические заметки. – М., 1889. – [2], 23 с. – Отд. отт. из журн. «Этнографическое обозрение». Кн. 3. – 1889.

29. Ворон в народной словесности. – М., 1890. – [2], 26 с. – Отд. отт. из журн. «Этнографическое обозрение». – 1890. – № 1.

30. Женильба свечки: [народный обряд]. – [Киев], 1890. – 16 с. – Автор указан в конце текста.

31. К истории сказаний об искусном стрелке. – М., 1890. – 12 с.

32. Культурные переживания: [Исследования о южнорусском фольклоре с привлечением фольклорного материала всех славянских, а также арийских народов]. – Киев, 1890. – [2]. – 408 с.

33. Отголоски христианских преданий в монгольских сказках. – М., 1890. – 20 с. – Автор указан перед заглавием. – Отд. отт. из журн. «Этнографическое обозрение». – 1890. – № 3.

34. Колдуны, ведьмы и упыри (библиографический указатель). – Харьков, 1891. – [2], 50 с. – Отд. отт. из кн. «Сборник Харьковского Историко-филологического общества». Т. 3. – 1891.

35. Писанки. – [Киев], ценз. 1891. – 49 с. – Автор указан в конце текста. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1891. – Май, июнь.

36. Былины о Добрыне и Марине и родственные им сказки о жене-волшебнице. – М., 1892. – 27 с. – Отд. отт. из журн. «Этнографическое обозрение». – 1892. – № 2–3.

37. Заговоры (библиографический указатель). – Харьков, 1892. – [2], 16 с. – Отд. отт. из кн. «Сборник Харьковского Историко-филологического общества». Т. 4. – 1892.

38. Песни о госте Терентии и родственные им сказки (к истории сказаний о неверной жене). – М., 1892. – 14 с. – Отд. отт. из журн. «Этнографическое обозрение». – 1892. – № 1.

39. Г. Ф. Квитка как этнограф (по поводу пятидесятилетия со дня кончины его). – Киев, 1893. – [2], 25 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1893. – Август.

40. Легенда о грешной матери. – Киев, 1893. – [2], 14 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1893. – Май.

41. Материалы для истории Харьковского университета. – Харьков, 1893. – 16 с. – Автор указан в конце текста. – Отд. отт. из кн. «Записки Харьковского университета». – 1893. Вып. 1.

42. Муж на свадьбе своей жены. – М., 1893. – 27 с. – Отд. отт. из журнала «Этнографическое обозрение». – 1893. – № 4.

43. Памяти И. И. Манжуры [этнографа и поэта]. – Киев, 1893. – [2], 11 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1893. – Октябрь.

44. Современная малорусская этнография. В 2 т. Ч. 1–2. – Киев, 1893–1897.

45. Этюды об А. С. Пушкине. В 5 т. Вып. 1–5. – Варшава, 1893–1897.

46. Дума об Алексее Поповиче. – Киев, 1894. – [2], 20 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1894. – Январь.

47. Легенда о благочестивом живописце. – Киев, 1894. – [2], 5 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1894. – Октябрь.

48. Материалы для истории Харьковского университета. – Харьков, 1894. – 35 с.

49. Народные песни об отравлении змеиным ядом. – Киев, 1894. – [2], 21 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1893. – Ноябрь.

50. Овраги, их закрепление и облесение. – Харьков, 1894. – 24 с.

51. Песни и сказки о живом мертвце. – Киев, 1894. – [2], 19 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1894. – Март.

52. Речь Ивана Мелешка как литературный памятник. – Киев, 1894. – [2], 19 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1894. – Май.

53. О влиянии малорусской схоластической литературы XVII века на великорусскую раскольническую ли-

тературу XVIII века и об отражении в раскольнической литературе масонства. – Киев, 1895. – [2], 13 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1895. – Декабрь.

54. К библиографии старинных малорусских религиозных сказаний. – Харьков, 1896. – [2], 8 с. – Отд. отт. из кн. «Сборник Харьковского Историко-филологического общества». Т. 8. – 1896.

55. Литературная родня рассказа гр. Л. Н. Толстого «Чем люди живы» (легенды о покаянии ангела, преимущественно малорусские). – Харьков, 1896. – [2], 8 с. – Отд. отт. из кн. «Сборник Харьковского Историко-филологического общества». Т. 9. – 1897.

56. Личные обереги от сглаза. – Харьков, 1896. – [2], 20 с. – Отд. отт. из кн. «Сборник Харьковского Историко-филологического общества». Т. 9. – 1897.

57. Опыт исторического изучения малорусских пословиц. – Харьков, 1896. – [2], 11 с. – Отд. отт. из кн. «Сборник Харьковского Историко-филологического общества». Т. 9. – 1897.

58. Организация общественных и школьных библиотек. – Харьков, 1896. – 24 с. – Отд. отт. из кн. «Труды Педагогического отдела Историко-филологического общества». Вып. 3. – 1896.

59. Пожелания и проклятия (преимущественно малорусские). – Харьков, 1896. – [2], 26 с. – Отд. отт. из кн. «Сборник Харьковского Историко-филологического общества». Т. 9. – 1897.

60. Сказания о провалившихся городах. – Харьков, 1896. – [2], 9 с. – Отд. отт. из кн. «Сборник Харьковского Историко-филологического общества». Т. 8. – 1896.

61. К вопросу о составлении руководства для студентов Харьковского университета. – Харьков, 1897. – [2], 7 с. – Отд. отт. из кн. «Труды Педагогического отдела Историко-филологического общества». Вып. 4. – 1897.

62. К вопросу об организации в Харькове детских общественных игр. – [X., 1897]. – 12 с. – Автор указан в конце текста. – Отд. отт. из газ. «Харьковские губернские ведомости». – 1897. – № 135.

63. О том, какие сельские поверья и обычаи в особенности вредны. – Харьков, 1897. – 31 с. – Харьковский издательский комитет при Обществе грамотности. – № 46.

64. Песни о Травине. – Харьков, 1897. – [2], 7 с. – Отд. отт. из кн. «Сборник Харьковского Историко-филологического общества». Т. 10. – 1897.

65. Утилитарная этнография: из личных сельских наблюдений. – [X., 1897]. – 29 с. – Автор указан в конце текста. – Отд. отт. из газ. «Харьковские губернские ведомости». – 1897. – № 234.

66. Эдуард Лабулэ и Жюль Мишле как педагоги и друзья детей. – Харьков, 1897. – [2], 20 с. – Отд. отт. из кн. «Труды Педагогического отдела Историко-филологического общества». Вып. 4. – 1897.

67. Исследования М. П. Драгоманова по фольклору в болгарском «Сборнике за народни умотворения». – Харьков, [1898]. – 12 с. – Автор указан в конце текста. – Отд. отт. из кн. «Записки Императорского Харьковского университета». Вып. 4. – 1898.

68. О мотивах поэзии Т. Г. Шевченко. – Киев, 1898. – [2], 19 с. – Отд. отт. из журн. «Киевская старина». – 1898. – Февраль.

69. Разыскания в области анекдотической литературы. Анекдоты о глупцах. – Харьков, 1898. – [1]. – 200 с. – Отд. отт. из кн. «Сборник Харьковского Историко-филологического общества». Т. 11. – 1899.

70. О подвижных сельских музеях. – Харьков, [1899]. – 8 с. – Автор указан в конце текста.

71. Леонардо да Винчи: исследование профессора Н. Ф. Сумцова. – Харьков, 1900. – [2]. – 200 с.: илл. – библиогр.: «Источники и пособия» (с. 152–183). – Отд. отт. из

кн. «Сборник Харьковского Историко-филологического общества». Т. 12. – 1900.

72. В. А. Жуковский и Н. В. Гоголь: [статьи]. – Харьков, 1902. – [2]. – II, 149 с. – Отд. отт. из кн. «Сборник Харьковского Историко-филологического общества». Т. 14. – 1902.

73. Отношение В. А. Жуковского к Г. Ф. Квитке, Т. Г. Шевченку и М. А. Максимовичу. – Харьков, 1902. – [2], 7 с. – Отд. отт. из журн. «Мирный труд». – 1902. – № 2.

74. Очерки народного быта (Из этнографической экскурсии 1901 г. по Ахтырскому уезду Харьковской губернии): приложение к протоколу заседания Харьковской предварительной комиссии по устройству 12-го Археологического съезда 13 июня 1902 г. – Харьков, 1902. – [2], 57 с. – Отд. отт. из кн. «Сборник Харьковского Историко-филологического общества». Т. 13. – 1902.

75. Пятидесятилетие сборника А. Л. Метлинского «Народные южнорусские песни». – СПб., 1904. – [2], 18 с. – Отд. отт. из «Известий Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук». Т. 9. Кн. 3. – 1904.

76. А. В. Склабовский как поэт и ученый. – Харьков, 1904. – 24 с. – Автор указан в конце текста.

77. Двадцатипятилетие Историко-филологического общества при Харьковском университете. – Харьков, 1904. – [2], 12 с. – Отд. отт. из кн. «Сборник Харьковского Историко-филологического общества». Т. 14. – 1905.

78. Памяти профессора Александра Ивановича Кирпичникова. – Харьков, 1904. – [2], 17 с., 1 л. портр. – Отд. отт. из кн. «Сборник Харьковского Историко-филологического общества». Т. 14. – 1905.

79. О литературных нравах южнорусских писателей XVII ст. // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 9. Кн. 2. – 1906. – С. 257–280.

80. О литературных нравах южнорусских писателей XVII ст. – СПб., 1906. – 24 с. – Отд. отт. из «Известий Отде-

ления русского языка и словесности Императорской Академии наук». Т. 11. Кн. 2. – 1906.

81. Человек золотого сердца: (профессор Егор Кузьмич Редин). – Харьков, 1909. – [2], 63 с., 1 л. портр.

82. Діячі українського фольклору. – Харків, 1910. – 37 с.

83. Старі зразки української народної словесності. – Харків, 1910. – 20 с.

84. Українські співці і байкарі. – Харків, 1910. – 19 с.

85. М. М. Антокольский. – Харьков, 1910. – [1], 29 с., 1 л. портр.: илл. – Отд. отт. из кн. «Сборник Харьковского Историко-филологического общества в память профессора Е. К. Редина». Т. 19. – 1913.

86. Дубы Т. Г. Шевченко. – Харьков, 1911. – [2], 4 с.: илл. – Отд. отт. из кн. «Вестник Харьковского Историко-филологического общества». Вып. 1. – 1911.

87. История в Л. Н. Толстом и Л. Н. Толстой в истории: вступительная речь профессора Н. Ф. Сумцова. – Харьков, 1911. – [2], 8 с.

88. К Всероссийскому съезду художников. – Харьков, [1911]. – 6 с. – Автор указан в конце текста. – Отд. отт. из кн. «Вестник Харьковского Историко-филологического общества». Вып. 1. – 1911.

89. Харьков и Шевченко. – Харьков, 1911. – [2], 9 с. – Отд. отт. из кн. «Вестник Харьковского Историко-филологического общества». Вып. 1. – 1911.

90. Труды Ф. И. Шмидта по истории искусства. – Харьков, 1912. – 10 с. – Отд. отт. из кн. «Записки Императорского Харьковского университета». Вып. 3. – 1912.

91. Злыдни в бочке: к сказаниям о заключенном бесе. – М., 1913. – [2], 10 с. – Отд. отт. из кн. «Сборник в честь 70-летия профессора Дмитрия Николаевича Анучина». – 1913.

92. Обзор содержания проповедей Иоанникия Галатовского. – Харьков, 1913. – 14 с. – Отд. отт. из кн. «Вест-

ник Харьковского Историко-филологического общества». Вып. 4. – 1913.

93. Памяти профессора С. В. Соловьева. – Харьков, 1913. – 14 с.: портр. – Отд. отт. из кн. «Вестник Харьковского Историко-филологического общества». Вып. 4. – 1913.

94. А. К. Погорелко: [некролог]. – Харьков, 1913. – [2], 8 с., 1 л. портр. – Отд. отт. из кн. «Вестник Харьковского Историко-филологического общества». Вып. 3. – 1913.

95. Слово о бездождии: [памятник украинской литературы XVII в.]. – Харьков, 1914. – 9 с. – Отд. отт. из кн. «Сборник Харьковского Историко-филологического общества». Т. 21. – 1914.

96. Современная болгарская археология. – Харьков, 1914. – [2], 8 с. – Отд. отт. из кн. «Вестник Харьковского Историко-филологического общества». Вып. 5. – 1914.

97. Харьковский период научной деятельности И. И. Срезневского. – Пг., 1914. – С. 69–93.

98. Исторично-етнографічна розвідка. – Харків, 1918. – 240 с. – (Культ.-іст. б-ка / Під ред. проф. Д. І. Багалія).

99. Географія України / М. Сумцов, Д. Сумцов. – Харків, 1921. – 140 с.: ілюстр, 1 арк. карт. – Містить ст. М. Сумцова «Ясній пам'яті Д. М. Сумцова».

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ, ЦИТИРУЕМЫХ Н. Ф. СУМЦОВЫМ В НАУЧНЫХ СОЧИНЕНИЯХ

1. *Авдеева К. А.* Записки о старом и новом русском быте. – СПб., 1842.
2. *Андреев В.* Исторические очерки. – Киев, 1877.
3. [*Анимелле Н.* и др.] Быт белорусских крестьян (статья вторая) // Вестник Императорского Русского Географического общества. – 1853. – Ч. 9. – Кн. 5–6.
4. [*Анимелле Н.* и др.] Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник. Вып. 2. – СПб., 1854.
5. *Антонович В., Драгоманов М.* Исторические песни малорусского народа с объяснениями В. Антоновича и М. Драгоманова. Т. I. – Киев, 1874.
6. *Арандаренко Н.* Записки о Полтавской губернии, составленные в 1846 году, в трех частях. – Полтава, 1848, 1849, 1852.
7. *Аристов Н.* Промышленность Древней Руси. – СПб., 1866.
8. *Архангельский А.* Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда // Этнографический сборник. Вып. 2. – СПб., 1854.
9. [*Ауновский, Извощиков, Петровский*]. Свадебные песни // Симбирский сборник. Т. 3. – Симбирск, 1870.

10. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Ч. I–III. – М., 1865–1869.
11. *Афанасьев А. Н.* Сказка и миф // Филологические записки. Вып. I–II. – Воронеж, 1864.
12. *Афанасьев-Чужбинский А. С.* Быт малорусского крестьянина (преимущественно в Полтавской губернии) // Вестник Императорского Русского Географического общества. Ч. 13. Кн. 1–2. Отд. II. – 1855.
13. *Афанасьев-Чужбинский А. С.* Словарь малорусского наречия. – СПб., 1855.
14. *Безсонов П.* Белорусские песни. – М., 1871.
15. *Безсонов П.* Болгарские песни из сборников Ю. И. Венелина, Н. Д. Катранова и других болгар. Вып. 1 и 2. – М., 1855.
16. *Беляев И. Д.* Несколько слов о земледелии в Древней России // Временник Императорского Московского общества истории и древностей Российских. Кн. 22. – М., 1855.
17. *Берлин М.* Очерк этнографии еврейского народонаселения в России // Этнографический сборник. Вып. 5. – СПб., 1862.
18. *Берман И.* Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии Ошмянского уезда // Записки. Императорского Русского Географического общества по отделу этнографии. Т. 5. – 1873.
19. *Богуславский Ф.* Село Юриновка (Новгород-Северского уезда Черниговской губернии) в историческом и этнографическом отношениях // Черниговские губернские ведомости. – 1855. – № 20, 21.
20. *Боплан Гильом Левассер де.* Описание Украины от пределов Московии до границ Трансильвании, составленное Гильомом Левассер де Боплан // Мемуары, относящиеся к истории Южной Руси. Вып. 2. – Киев, 1896.
21. *Будилович А.* Первобытные славяне в их языке, быте и понятиях по данным лексикальным. Ч. I–II. – Киев, 1878–1879.

22. *Бурнашев В.* Крестьянская свадьба в Нижегородской губернии // Отечественные записки. – Т. 26. – 1843. – № 1–2.

23. *Буслаев Ф. И.* О народной поэзии в древнерусской литературе. – М., 1859.

24. *Буслаев Ф. И.* Эпическая поэзия. Статья первая // Отечественные записки. – 1851. – № 7. – Отд. II.

25. *Быковский В.* Свадебные обряды и песни в Пинском уезде Минской губернии // Памятная книжка Виленского генерал-губернаторства на 1868 год. – СПб., 1868.

26. *Ван-дер-Берг.* Египет // Краткая история Востока. Ч. I. – СПб., 1880.

27. *Варшавский Я.* Очерк Северной Белоруссии. Т. 2 // Иллюстрация. – 1846. – № 10.

28. *Веркович С.* Описание быта болгар, населяющих Македонию // Труды этнографического отдела Известий Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Кн. 3. Вып. I. – М., 1874.

29. *Веселовский Н.* Свадебные обряды в Мордвиновской волости Гороховецкого уезда // Труды Владимирского статистического комитета. Кн. 3. – Владимир, 1864.

30. *Вестфаль Р. Г.* О русской народной песне // Русский Вестник. Вып. 9. – 1879.

31. *Воронов П.* Вельские свадебные обряды и причеты // Этнографический сборник. Вып. 9. – СПб., 1862.

32. *Воцель Я. Э.* Древнейшая бытовая история славян вообще и чехов в особенности / Пер. с чешск. – Киев, 1875.

33. *Г-а Н.* Свадебные обряды и песни крестьян Тульской губернии // Москвитянин. Т. 4. – 1853. – № 14. Отд. VII.

34. *Галсан-Гомбоев Лама.* О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Платона Карпини // Записки Императорского Археологического общества. Т. 13. – 1859.

35. [*Галько И.*] Русинське весишя над Збручем // Основа. Южнорусский литературно-ученый вестник. – 1862. – № 4.

36. *Гаркави А. Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. С половины VII века до конца X века по Р. Х. / Собр., пер., объясн. А. Я. Гаркави. – СПб., 1870.

37. *Ген В.* Культурные растения и домашние животные в их переходе из Азии в Грецию и Италию, а также в остальную Европу: Историко-лингвистические эскизы / Пер. с нем. – СПб., 1872.

38. *Гильфердинг А. Ф.* Остатки славян на южном берегу Балтийского моря // Этнографический сборник. Вып. 5. – СПб., 1862.

39. *Глушков И.* Топографическо-статистическое и этнографическое описание города Котельнича // Этнографический сборник. Вып. 5. – СПб., 1862.

40. *Головацкий Я. Ф.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. Кн. 1. – 1866; Кн. 1, 2, 4. – 1871; Кн. 1, 3. – 1872.

41. *Головацкий Я. Ф.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Ч. I–III. – М., 1878.

42. *Грабовский Н. Ф.* Свадьба в горских обществах Кабардинского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 2. – Тифлис, 1869.

43. *Грабовский Н. Ф.* Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушевского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 3. – Тифлис, 1870.

44. *Гуляев С. Н.* Былины, записанные в Сузунском заводе // Известия Императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности Академии наук. Т. 2. – СПб., 1853; прибавления.

45. *Гуляев С. Н.* Этнографические очерки Южной Сибири. 1. Свадебные обряды // Библиотека для чтения. Т. 90. Отд. III. – 1848.

46. *Даль В.* Пословицы русского народа. – М., 1862.

47. [Данилов Кириша]. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е изд. – М., 1818.
48. Д[а]шк[о]в В. Свадебные обряды олончан // Отечественные записки. Т. 5. – 1839. – № 8–9.
49. Дело о семнадцати крестьянах, обвиняемых в сожжении солдатки Игнатъевой, слывшей в среде крестьян колдунью // Современные известия. – 1879. – № 291.
50. Дешко А. П. Свадьба на Угорской Руси // Записки Императорского Русского Географического общества по отделу этнографии. Т. 1. – 1867.
51. Дмитриев М. А. Обряды и обычаи западнорусских крестьян. I. Заручины и свадьба // Гродненские губернские ведомости. – 1867. – № 30, 31.
52. Доброзраков М. Село Ульяновка Нижегородской губернии Лукояновского уезда // Этнографический сборник. Вып. I. – СПб., 1853.
53. Драгоманов М. Малороссийские народные предания и рассказы // Записки Юго-Западного отдела Русского Географического общества. Т. 3. – Киев, 1876.
54. Дрeвлянский П. Белорусские народные предания // Прибавления к Журналу Министерства народного просвещения. Кн. 1. – СПб., 1846.
55. Дринов М. С. Заселение Балканского полуострова славянами. – М., 1873.
56. Дубенский Д. Некоторые черты нравов и обычаев жителей Нерехотского уезда // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. – 1846. – № 2.
57. Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. 4.1. Описание внешнего и внутреннего быта // Труды ЭОЛЕАЭ. Кн. 5. Вып. 1. – М., 1877; 4.2. Народная словесность // Труды ЭОЛЕАЭ. Кн. 5. Вып. 2. – М., 1878.
58. Ефименко П. С. О Яриле, языческом божестве русских славян // Записки Императорского Русского Географического общества по отделу этнографии. Т. 2. – 1869.

59. *Ефименко П. С.* Памятники украинской народной словесности // Черниговские губернские ведомости. – 1859. – № 17.
60. *Ефименко П. С.* Приданое по обычному праву крестьян Архангельской губернии // Записки Императорского Русского Географического общества по отделу этнографии. Т. 3. – 1873.
61. *Ефименко П. С.* Сборник малорусских заклинаний. – М., 1874.
62. *Жаравов А.* Сельские свадьбы Архангельской губернии // Москвитянин. – 1853. – № 13.
63. *Забелин И. Е.* Домашний быт русских цариц. – М., 1862–1869.
64. *Здр-кий П. Э.* Болгаре, поселенцы Новороссийского края и Бессарабии // Москвитянин. Ч. 4. – 1845. – № 12.
65. [*Зеньковский М.*] Некоторые народные малороссийские обычаи Полтавской губернии. Обряды при сватанье и свадьбе // Полтавские губернские ведомости. – 1864. – № 51.
66. *Иваница А.* Домашний быт малоросса Полтавской губернии Хорольского уезда // Этнографический сборник. Вып. I. – СПб., 1853.
67. *Ивановский К.* Свадебные обычаи в Городецко-Николаевском приходе Устюжского уезда (этнографический очерк) // Вологодские губернские ведомости. – 1880. – № 24.
68. Из Тамбова // Современные известия. – 1880. – № 154.
69. *Кавелин К. Д.* Сочинения. Т. IV. – М., 1859.
70. *Калевала.* Финский народный эпос / Пер. Э. Гранстрема. – СПб., 1881.
71. *Калиновский Г.* Описание свадебных украинских простонародных обрядов в Малой России и в Слободской Украинской губернии, также и в Великороссийских слободах, населенных малороссиянами, употребляемых. – СПб., 1777.

72. *Калинский И.* Из церковно-народного русского месяцеслова: месяц август // Душеполезное чтение. – 1871. – № 8.

73. *Каравелов Л.* Памятники народного быта болгар. Кн. 1. – М., 1861.

74. *Караджич Вук.* Срби сви и свуда. Ковчежић за историју, језик и обичаје Србасва три закона // Беч. – 1849. – № 1.

75. *Караджич Вук.* Српске народне пјесме // Беч. – Кн. 1–5. – 1841–1865.

76. [*Касьянов И. А.*]. Свадебные обычаи и песни в Толвуйской волости // Записки Императорского Русского Географического общества по отделу этнографии. Т. 3. – 1873.

77. *Катанский А. Л.* К истории литургической стороны таинства брака // Христианское чтение. – 1880. – № 1–2.

78. *Качановский В.* Памятники болгарского народного творчества. Вып. 1 // Сборник западноболгарских песен со словарем / Собрал Владимир Качановский. – СПб., 1882.

79. *Квашинин-Самарин И.* Очерк славянской мифологии // Беседа. Кн. 4. – 1872.

80. [*Киреевский П. В.*] Песни, собранные П. В. Киреевским. Вып. 1–10. – М., 1860–1874.

81. *Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губернию (статья первая) // Вестник Императорского Русского Географического общества. Т. 20. – 1857.

82. *Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губернию // Этнографический сборник. Вып. 3. – СПб., 1858.

83. *Киртичников А. И.* Святой Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды // Журнал Министерства народного просвещения. – 1878. – № 12; 1879. – № 1, 2.

84. *Княжеский В.* Обычаи болгар при свадьбе, рождении и крещении детей и погребении // Прибавление

к Журналу Министерства народного просвещения. — 1846. — № 3.

85. *Кореповец*. Деревенские свадьбы // Вологодские губернские ведомости. — 1865. — № 9–13.

86. *Костомаров Н. И.* Историческое значение южнорусского народного песенного творчества // Беседа. Кн. 4–12. — 1872.

87. *Костомаров Н. И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. — СПб., 1860.

88. [*Котляревский А.*] О погребальных обычаях языческих славян. Исследование А. Котляревского. — М., 1868.

89. *Котляревский А. А.* Об обычаях у славян при рождении дитяти до его возмужалости // Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. Кн. 1. — 1879.

90. *Котошихин Г. К.* О России в царствование Алексея Михайловича. — Б/м., б/д.

91. *Кохановская*. Несколько русских песен // Воронежская беседа. Кн. 1, 2. — 1861.

92. *Крачковский Ю.* Быт западнорусского селянина. Кн. 4 // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. — 1873.

93. Крестьянские свадьбы в Елабужском уезде // Вятские губернские ведомости. — 1861. — № 2.

94. *Кривошапкин М. Ф.* Енисейский округ и его жизнь. — СПб., 1865.

95. *Кулиш П. А.* История воссоединения Руси. Т. 1–3. — СПб., 1874–1877.

96. [*Купчанко Г. И.*] Песни буковинского народа // Записки Юго-Западного отдела Императорского Русского Географического общества. Т. 2. — 1875.

97. *Лев В.* К этнографии Олонецкой губернии. Статья III. Причитанья и свадебные припевы // Биржевые ведомости. — 1872. — № 292.

98. *Лев В.* К этнографии Олонецкой губернии. Статья IV. Свадебные обычаи и свадьба уводом // Биржевые ведомости. – 1872. – № 297.

99. Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – СПб. – М., 1846.

100. *Лавровский П.* Разбор исследования «О мифическом значении некоторых поверий и обрядов». Сочинение А. Потебни. Кн. 2. – М., 1865 // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. – 1866.

101. *Ландышев Л. М.* Свадебный обычай в селе Заястребье Судогодского уезда // Владимирские губернские ведомости. – 1876. – № 44.

102. *Ландышев Л. М.* Свадебный обычай в селе Заястребье Судогодского уезда // Ежегодник Владимирского губернского статистического комитета. Т. 1. Вып. 2. – 1877.

103. *Леббок Дж.* Начало цивилизации. – СПб., 1876.

104. *Лебедев Н.* Быт крестьян Тверской губернии Тверского уезда. Вып. 1 // Этнографический сборник. – СПб., 1853.

105. *Левченко М. М.* Несколько данных о жилищах и пище южноруссов // Записки Императорского Русского Географического общества. Т. 2. Отд. 2. – 1875.

106. *Лукашевич П.* Малороссийские и червонорусские народные думы и песни. – СПб., 1836.

107. *Львов Н.* Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 3. – Тифлис, 1870.

108. [*Магафи*]. Древнегреческая жизнь. Сочинение профессора Магафи. – СПб., 1879.

109. *Магницкий В.* Песни села Беловолжского Чебоксарского уезда Казанской губернии // Известия и ученые записки Императорского Казанского университета. – 1877. – № 2.

110. *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания // Записки Императорского Русского Географического общества

по отделу этнографии. Т. 2. – СПб., 1869; *Майков А. Н.* Полное собрание сочинений. Изд. 4. Т. 3. – СПб., 1884.

111. *Максимович М. А.* Собрание сочинений. Т. 2. – Киев, 1877.

112. [*Макушев В.*] Сказания иностранцев о быте и нравах славян. Рассуждение Викентия Макушева. – СПб., 1861.

113. *Макушев В.* Задунайские и адриатические славяне: Очерки статистические, этнографические и исторические. – СПб., 1867.

114. *Малыхин Н.* Быт крестьян Воронежской губернии Нижнедевицкого уезда. Вып. 1 // Этнографический сборник. – СПб., 1853.

115. *Мартиновский В.* Черты нравов молдаван. Вып. 5 // Этнографический сборник. – СПб., 1862.

116. [*Махневич*]. Колядки горцев карпатских с верховий Днестра // Известия Императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности Академии наук. Т. 1. – СПб., 1852.

117. *Машкин А. С.* Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда // Этнографический сборник. Вып. 5. – СПб., 1862.

118. *Метлинский А.* Народные южнорусские песни. – Киев, 1854.

119. [*Миладиновы*]. Български народни песни собрани од братя Миладиновци Димитр и Константина и издадени од Константина. – Загреб, 1861.

120. *Миличевич М.* Живот Срба // Гласник Српског ученог друштва. – Кн. 5. – 1867.

121. *Миличевич М.* Живот Срба селака. Друга збирка // Гласник Српског друштва. – Кн. 37. – 1873.

122. *Миллер В.* Очерки арийской мифологии (Левини–Дюскуры). – М., 1877.

123. *Миллер О.* Заключительное примечание к статье И. Бермана «Календарь по народным преданиям в Воло-

жинском приходе Виленской губернии, Ошмянского уезда» // Записки Императорского Русского Географического общества по отделу этнографии. Т. 5. – 1873.

124. *Миллер О.* Опыт исторического обозрения русской словесности. Ч 1. – СПб., 1866.

125. *Можаровский А. С.* Святочные песни, игры и гадания Казанской губернии. – Казань, 1873.

126. *Морачевич И.* Село Кобылья Волынской губернии Новград-Волынского уезда // Этнографический сборник. Вып. 1. – СПб., 1853.

127. *Мюллер М.* Сравнительная мифология // Летописи русской литературы и древности. Т. 5. Отд. 1. – М., 1863.

128. *Назукин И.* Свадебные обряды у обвинских крестьян // Пермские губернские ведомости. – 1875. – № 75.

129. Народы России. Вып. I–III. – СПб., 1878; вып. IV. – 1879.

130. *Небольсин П.* Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. – СПб., 1852.

131. *Нефедьев Н. А.* Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. – СПб., 1834.

132. *Николайчик Ф.* Новые свадебные малорусские песни в общем ходе свадебного действия // Киевская старина. Т. 1–5. – 1883.

133. *Новицкий И.* Народные песни, собранные в Киевской губернии // Киевские губернские ведомости. – 1867. – № 98.

134. [*Номис М.*] Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. В. Марковича і др. / Спорудив М. Номис. – СПб., 1864.

135. [*Носович И. И.*] Белорусские песни, собранные И. И. Носовичем // Записки Императорского Русского Географического общества по отделу этнографии. Т. 5. – СПб., 1873.

136. О свадебных обрядах в Олонецкой губернии // Беседа. Кн. 6. – 1872.
137. Одиссея Гомера / Пер. В. А. Жуковского. – М., 1871.
138. [Олеарий]. О состоянии России в царствование Михаила Федоровича и Алексея Михайловича (третья книга «Путешествия» Олеария) // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, изд. Н. Калачевым. Кн. 4. – СПб., 1859.
139. *Омаров А.* Как живут лаки // Сборник сведений о кавказских горах. Вып. 4. – Тифлис, 1870.
140. *П. Г.* Село Баглачево, его происхождение и обычаи // Известия Императорского Русского Географического общества. Вып. 5. – 1878.
141. *Пассек В.* Очерки России. Т. I–IV. – М., 1842.
142. *Перевлеский П.* Свадебные обряды и обыкновения у крестьян Ярославской губернии // Москвитянин. – 1842. – Ч. 4. – № 8.
143. *Петранович Б.* Обычаи српског народа у Босни // Гласник Српског ученог друштва. Кн. II. – 1870 (свеска 28 старого реда).
144. *Петров Н.* О народных праздниках в Юго-Западной России // Труды Киевской духовной академии. – 1871. – № 9, отд. 5; № 10, отд. 5.
145. *Плосс Г.* Воззрения на ребенка у диких и культурных народов // Знание. – 1877. – № 2. Приложение.
146. *Погодин М. П.* Древняя русская история до монгольского ига. Т. 1–3. – М., 1871.
147. *Попов Л. К.* Из первобытной жизни человека // Природа и люди. Вып. 12. – 1879.
148. *Попович-Липовац И.* Черногорские женщины // Вестник Европы. Кн. 9. – 1879.
149. *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. Кн. 1–3. – 1865.

150. *Потебня А. А.* Переправа через воду как представление брака // Древности: Археологический вестник, издаваемый московским Археологическим обществом. Вып. 1. – 1868.

151. *Предтеченский Я.* О свадебных обрядах г. Чердыни // Пермский сборник. Кн. 1. Отд. 2. – М., 1859.

152. *Преображенский А.* Волость Покрово-Ситская Ярославской губернии, Моложского уезда // Этнографический сборник. Вып. 1. – СПб., 1853.

153. *Преображенский А.* Приход Станиловский на Сити Ярославской губернии, Моложского уезда // Этнографический сборник. Вып. 1. – СПб., 1853.

154. Причитанье невесты из Вологодской губернии // Москвитянин. Ч. 4. – 1841. – № 12.

155. [Р-в Абр.] Свадебные обычаи и песни у крестьян Саранского уезда (Из записок г. Абр. Р-ва) // Пензенские губернские ведомости. – 1864. – № 17, 19.

156. *Разумихин С.* Село Бобровки и окружный его околоток Тверской губернии Ржевского уезда // Этнографический сборник. Вып. 1. – СПб., 1853.

157. [Рейтенфельс Я.] Извлечение из сказаний Якова Рейтенфельса о состоянии России при царе Алексии Михайловиче // Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 23. Отд. 2. – СПб., 1839.

158. *Рогов [Н.]* Материалы для описания быта пермяков // Пермский сборник. Кн. 2. – М., 1860.

159. Руководство для сельских пастырей. – М., 1864.

160. [Сахаров И.] Сказания русского народа о семейной жизни своих предков, собранные И. Сахаровым. Изд. 2. Ч. 1–16. – СПб., 1837.

161. Сборник памятников народного творчества в Северо-Западном крае. Вып. 1, 128. – Вильна, 1866.

162. Свадебные обряды малороссиян слободы Воронцовки Павловского уезда // Воронежская беседа на 1861 год. – СПб., 1861.

163. *Семевский М.* Великие Луки и Великолуцкий уезд // Историко-этнографические заметки о Великих Луках и Великолуцком уезде. – СПб., 1857.

164. *Семенов Д.* Отечествоведение. Россия по рассказам путешественников и ученым исследованиям // Учебное пособие для учащихся. Вып. 1. – СПб., 1864; Вып. 2–3. – 1866.

165. *Серебреников Ф.* Обычаи и обряды крестьян Себежского уезда при крестинах, свадьбах и похоронах // Памятная книжка Витебской губернии на 1865 год. Ч. 1. – СПб., 1865.

166. Синописис. – Киев, 1798.

167. Слобода Трехизбянская // Этнографический сборник. Вып. 3. – СПб., 1858.

168. Слово о полку Игореве. Издано для учащихся Николаем Тихонравовым. Изд. второе, дополненное. – М., 1868.

169. *Смирнов А. Г.* Очерки семейных отношений по обычному праву русского народа // Юридический вестник. – 1877. – № 1–12 (Отдельно: М., 1877).

170. *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1–4. – М., 1837–1839.

171. *Снятков А. А.* О Кике // Филологические записки. Вып. 5. – 1864.

172. *Соколов Г.* Этнографический взгляд на казенных крестьян Тульской губернии // Тульские губернские ведомости. – 1865. – № 12–17.

173. *Сокольский П.* Свадебные обычаи в Ржевском уезде // Этнографический сборник. Вып. 5. – СПб., 1862.

174. *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Т. 1–29. – М., 1852–1877.

175. *Спенсер Г.* Основания социологии. Т. 1–2 / Пер. с англ. – М., 1876–1877.

176. *Сперанский Ф.* Девишник у крестьян Подольской волости Владимирского уезда // Владимирские губернские ведомости. – 1873. – № 40.

177. [*Спрогис Иван*]. Памятники латышского народного творчества. Собраны и изданы Иваном Спрогисом. – Вильна, 1868.

178. *Срезневский И. И.* Дополнения к «Замечаниям о праздниках у малороссиян». Т. 11. Отд. 3 // Маяк. – 1843.

179. *Срезневский И. И.* Исследование о языческом богослужении древних славян // Финский вестник. – 1847. – Ч. 21.

180. *Срезневский И. И.* Мысли об истории русского языка. – СПб., 1850.

181. *Срезневский И. И.* Об обожании солнца у древних славян // Журнал Министерства народного просвещения. – 1846. – № 7.

182. *Срезневский И. И.* Роженицы у славян и других языческих народов // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, изд. Н. Калачевым. Кн. 2, половина 1. – 1855.

183. *Страшкевич К. Ф.* Краткий очерк греческих древностей. 2-е изд. – Киев, 1874.

184. *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. – Харьков, 1881.

185. *Сухомлинов М. И.* О древней русской летописи как памятнике литературном. – СПб., 1856.

186. *Сэйс А. Г.* Ассиро-вавилонская литература. – СПб., 1879.

187. *Терещенко А.* Быт русского народа: народность, жилища, домоводство, образ жизни, музыка, свадьба, времячисление, крещение и пр. Ч. 1–7. – СПб., 1848.

188. *Тиханович П. Б.* Брак и свадебные обряды древних римлян // Пропилеи. Сборник статей по классической филологии. Кн. 4. – М., 1854.

189. [*Тихонравов Н.*] Пять древнерусских поучений // Летописи русской литературы и древности. Т. 5. – М., 1863.

190. *Тихонравов Н.* Некоторые народные предания и поверья во Владимирской губернии // Ежегодник Владимирского губернского статистического комитета. Т. 2. – Владимир, 1878.

191. *Троицкий П.* Село Липицы и его окрестности (Тульской губернии Каширского уезда) // Вестник Императорского Русского Географического общества. Ч. 7. – 1853.

192. *Трунов А. Н.* Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // Записки Императорского Русского Географического общества по отделу этнографии. Т. 2. – 1869.

193. [*Тургенев И. С.*] Первое собрание писем И. С. Тургенева. – СПб., 1884.

194. *Тэйлор Э. Б.* Антропология (Введение к изучению человека и цивилизации) / Пер. с англ. – СПб., 1882.

195. *Тэйлор Э. Б.* Доисторический быт человечества и начало цивилизации / Пер. с англ. – М., 1868.

196. *Тэйлор Э. Б.* Первобытная культура: Исследования развития мифологии, философии, религии, искусства и обычаев. Т. 1–2 / Пер. с англ. – СПб., 1872–1873.

197. *Фаворский И.* Обычаи и нравы малороссийской свадьбы по Астраханской губернии // Волга. – 1864. – № 51.

198. *Фаминцын А. С.* Божества древних славян. – СПб., 1884.

199. *Флоринский В. М.* Русские простонародные травники и лечебники // Казанские университетские известия. Ч. 2. – 1879.

200. *Фридендер Л.* Картины из истории римских нравов от Августа до последнего из Антонинов. Необходимое пособие при изучении римских классиков. Т. I. – СПб., 1873.

201. *Хрущов И. П.* Заметки о русских жителях берегов реки Ояти // Записки Императорского Русского Географического общества по отделу этнографии. Т. 4. – 1869.

202. *Цветаев И. В.* Народные обычаи Абрुцц // Исторический вестник. Т. 4. – 1881.

203. [*Чолаков В.*] Българский народен сборник. Събран, пореден и издаден от Василия Чолакова. – Болград, 1872.

204. *Чубинский П. П.* Труды этнографо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Т. 1–7. – СПб., 1872–1878.

205. [*Чулков М.*] Абевега русских суеверий... сочиненная М. Чулковым. – М., 1786.

206. *Ш-ч.* Свадебные обычаи и обряды простонародья в Борисовском уезде // Минские губернские ведомости. – 1865. – № 23, 26.

207. *Шанаев Д.* Свадьба у северных осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 4. Отд. 3. – Тифлис, 1870.

208. *Шейковский К.* Опыт южнорусского словаря. Т. 1. Вып. 1. – Киев, 1861.

209. *Шейн П. В.* Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями, с приложением объяснительного словаря и грамматических примечаний. – СПб., 1874.

210. [*Шейн П. В.*] Русские народные песни, собранные П. В. Шейном. 4.1. Песни свадебные города Пскова, Псковской, Архангельской и разных губерний, также похоронные. Вып. 7–12 // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. Кн. 1. – 1868. – С. 1–82; кн. 2. – С. 83–244; кн. 1. – 1870. – С. 511–568.

211. *Шеппинг Д. О.* Опыт первоначальной истории земледелия и отношение его к быту и языку русского народа // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. – 1861. – № 4.

212. *Шеппинг Д. О.* Символика драгоценных камней древности // Труды Московского археологического общества. Т. 1. Вып. 2. – М., 1867.

213. *Шерр И.* История цивилизации Германии. 1-я половина. – СПб., 1868; 2-я половина. – СПб., 1869.
214. *Шиллер Ф.* Элевзинский праздник / Пер. В. Жуковского // Новоселье. Ч. II. – 1833.
215. *Щапов А.* Историко-географическое распределение русского народонаселения // Русское слово. – 1865. – № 9.
216. [*Щепкин М. С.*] Два отрывка из записок артиста М. С. Щепкина. – М., 1851.
217. *Щоголев Я. И.* Ворскло. Лирна поэзия. – Харьков, 1883.
218. *Юркевич И.* Приход Остринский Виленской губернии Лидского уезда // Этнографический сборник. Вып. 1. – СПб., 1853.
219. *Юшкевич.* Литовские народные песни // Записки Академии наук. Вып. 12. – 1868.
220. *Ягич В.* О славянской народной поэзии. 4.1. Исторические свидетельства о пении и песнях славянских народов / Сост. Н. Задерацкий // Славянский ежегодник. Сборник статей по славяноведению. – Киев, 1878.
221. *Языков Д.* Изыскание о старинных свадебных обрядах у русских // Библиотека для чтения. Т. 6. – 1834.
222. Языческие жертвоприношения // Современные известия. – 1880. – № 169.
223. *Якушкин Е. И.* Обычное право // Материалы для библиографии обычного права. Вып. 1. – Ярославль, 1875; вып. 2. – 1896; вып. 3. – 1908.
224. *Якушкин Е. И.* Обычное право русских инородцев. – М., 1899.
225. *Яцуржинский Х.* Лирические малорусские песни, по преимуществу свадебные, сравнительно с великорусскими // Русский филологический вестник. Т. 3. – 1880. – № 1.
226. *Augustij C.W.* Denkwürdigkeiten aus der christichen Archäologie. Bd. 1–12. – Leipzig, 1817–1831.

227. *Böttiger C.V.* Aldobrandische Hochzeit. – Dresden, 1810.
228. [*Down A.*] Български народни песни. – Chansons populaires bulgares inédites. Publiques et traduites par Auguste Doaon. – Paris, 1875.
229. [*Erben K. J.*] Prostonarodni èeske' pîsně a ftkadla. Sebral a vydal Karel Jaromir Erben. – Praha, 1862–1864.
230. *Grimm J.* Deutsche Mythologie. Bd. 1–4. – Berlin, 1875–1878 (Göttingen, 1835).
231. *Gubernatis A. de.* Die Thiere in der indogermanischen Mythologie. – Leipzig, 1874.
232. *Hammerle A. J.* Zalzburg. Hochzeitgebräuche. – Zalzburg, 1879.
233. *Hanush I. J.* Die Wissenschaft des slawischen Mythus. – Lemberg, 1842.
234. *Haupt L.* und *Smoler J. E.* Volkslieder der Wenden in den Ober- und Nieder-Lausitz. – Berlin, 1841–1843.
235. Heine's Sämmtliche Werke. – Bd. 15.
236. *Ilic L.* Narodni slavonski obicaji, sabrani i propisani po Luci Ilicu, Oriovcaninu. – Zagreb, 1846.
237. *Kanitz F.* Serbien Historisch-ethnographische Reise-studien aus den Jahren 1859–1868. – Leipzig, 1868.
238. *Klemm G.* Allgemeine Kulturwissenschaft. – Leipzig, 1854–1855. – Bd. 1–2.
239. *Kolberg O.* Lud, jego zwyczaje, sposob zycia, mowa, podania, przyslowia, obrędy, zabawy, piesni, muzyka i tanze... T. 1–8. – Warszawa, 1865–1875.
240. *Kraszewski J. I.* Litwa. Starozytne dzieje, ustawy, wiara, jezyk, obyczaje, piesni, przysrowia, podania i t. d. T. I. Historya do XIII wieku. – Warszawa, 1847.
241. *Kühn A.* Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes. – Berlin, 1859.
242. *Kühn A.* Märkische Sagen und Märchen. – Berlin, 1843.

243. *Kühn A.* Sagen, Märchen und Gebräuche aus Westfalen. – Leipzig, 1859.
244. *Kulda B. M.* Horlivy a vesely Budicek v rodinach krest'anskych. Sesitek II. Svadba... – Brno, 1858.
245. *Liebrecht F.* Zur Volkskunde. – Heilbrom, 1879.
246. [*Lipinski J. J.*] Piosnki ludu wielkopolskiego zebrat i wydat J. J. Lipinski. Czesz pierwsza. – Poznan, 1842.
247. *Mannhardt W.* Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. – Berlin, 1875.
248. *Maury A.* Histoire de Religions de la Grèce antique. T. 1–3. – Paris, 1857–1859.
249. *Mülhause E.* Die Urreligion des deutschen Volkes. – Kassel, 1860.
250. *Nesselman G.* Littawische Volkslieder gesammelt, kritisch bearbeitet und metrisch übersetzt von G. H. F. Nesselmann. – Berlin, 1853.
251. *Nowosielski A.* Lud Ukrainski, jego piesni, bajki... T. I–II. – Wilno, 1857.
252. *Pfahler G.* Handbuch deutscher Alterthümer. – Frankfurt, 1864.
253. *Pictet A.* Les origines indoeuropeennes ou les Aryas primitifs. T. 1–2. – Paris, 1859–1863.
254. *Rajacsich B.* Das Leben, die Sitten und Gebräuche, der im Kaiserthume Oesterreich lebenden Slidslaven. – Wien, 1873.
255. *Reinsberg-Duringsfeld O.* Fest Kalender aus Böhmen. – 1864.
256. *Rossbach A.* Die römische Ehe. – Stuttgart, 1853.
257. *Schoemann G. F.* Griechische Alterthümer. Bd. 1–2. – Berlin, 1855–1859.
258. *Seemann E.A.* Kunsthistorische Bilderbogen. – Leipzig, 1888.
259. *Sumlork (Krolmus) V. S.* Staroceske povesti, zpevy, hry, obyceje, slavnosti a napsvy, ohledem na bajaslovi ces-

koslovanske (Staročeské pověsti, zpěvij, slavnosti, hry, obyčeje, a napěvy ohledem na bājeslovi česko-slovanské). T. 1–2. – Praha, 1845–1851.

260. *Sušil F.* Moravske narodni pisne s napevy do textu vradenymi. – Brno, 1860.

261. *Toeppen M.* Aberglauben aus Masuren. – Danzig, 1867.

262. *Wachsmuth W.* Hellenische Alterthumskunde. Bd. 1–2. – Halle, 1846.

263. [*Weber A. Her. von*] Indische Studien. Zeitschrift für die künde des indischer Alterhums. Bd. 1–18. – Berlin – Leipzig, 1850–1898.

264. *Wolfs J.* Bietrage zur deuten Mithologie. Bd. 1. – Berlin, 1852; Bd.2. – Berlin, 1857.

265. *Wöycicki K. W.* Pieśni ludu Biało-Chorwatów, Mazurów i Rusi znad Bugu... T. I. – Warszawa, 1836; T. II. – 1837.

266. *Wuttke A.* Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. – Berlin, 1869.

267. *Zegota P.* Piesni ludu ruskiego w Galicyi. T. 1–2. – Lwow, 1839.

268. *Zejszner L.* Piesni ludu Podhalan czyli gordei Tatrowych polskich zebrat i wiadomsc o Podhalanach skreslil... – Warszawa, 1845.

269. *Zingerle I. V.* Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler-Volkes. – Innsbruck, 1871.

ПРИМЕЧАНИЯ

Н. Ф. Сумцов оставил обширное наследие: свыше 1000 опубликованных монографий, статей, заметок, рецензий и т. д. и около 70 печатных листов неопубликованных работ как в области этнографии и фольклористики, так и других гуманитарных дисциплин, включая историю литературы, литературоведение, историю искусства, славяноведение.

В настоящем издании большинство сочинений впервые переиздаются в современной орфографии.

РАЗДЕЛ 1 НАУЧНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

В данном разделе публикуются диссертации Н. Ф. Сумцова: магистерская – «О свадебных обрядах, преимущественно русских» и докторская – «Хлеб в обрядах и песнях».

Учитывая, что вторая работа появилась в результате дополнения и расширения одной из глав первой, то во избежание повторений обе даны в сокращении.

Особенно это относится к магистерскому сочинению.

При подготовке публикации изменения коснулись орфографии и пунктуации, которые приближены к современным нормам.

Сохранен авторский разнобой в написании отдельных слов.

Терминология Н. Ф. Сумцова оставлена без изменений.

В своих научных сочинениях автор давал ссылки на источники и литературу различным способом и с различной полно-

той (и в тексте, и в постраничных сносках); порой весьма вольно обращался с источниками (заменял, значительно сокращал или переставлял отдельные слова, переводил орфографию источника на более современную и т. п.).

Библиографические ссылки Н. Ф. Сумцова уточнены редакцией. Раскрыты сокращения названий источников. Все источники и литература, на которые ссылается автор, сведены в библиографию (в конце раздела), основанную на алфавитном принципе со сплошной нумерацией. В тексте в квадратных скобках указывается порядковый номер цитируемого источника и страница. Там, где это необходимо, указан номер тома или выпуска.

Переводы иноязычных текстов даются в подстрочных примечаниях.

Некоторые тексты на славянских языках приводятся без перевода.

Мелкие неточности и опечатки исправлены без специальных оговорок.

Пояснения о некоторых неточностях автора, ведущих к искажению смысла, а также справки даны составителем в постраничных сносках.

О свадебных обрядах, преимущественно русских

Публикуется (в сокращении) по первому изданию: Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских: [магистерская дисс.]. – Харьков, 1881. – [4]. – 206 с.

Хлеб в обрядах и песнях

Это сочинение (докторская диссертация) является расширением и продолжением раздела «Обряды, обычаи и приметы, связанные с хлебом» из магистерской диссертации «О свадебных обрядах, преимущественно русских».

Публикуется (в сокращении) по первому изданию: Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. – Харьков, 1885. – [4]. – 140 с.

РАЗДЕЛ 2
ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ МАЛОРОССОВ
И ВЕЛИКОРОССОВ

Исторический очерк попыток католиков ввести в Южную и Западную Россию григорианский календарь

Публикуется (в сокращении) по единственному изданию: Сумцов Н. Исторический очерк попыток католиков ввести в Южную и Западную Россию григорианский календарь // Киевская старина. – 1888. – № 5. – С. 235–258.

К истории южнорусской иконописи.
Сябры.
Церковные братства

Публикуется по первому отдельному изданию: Сумцов Н. Ф. Культурные переживания: [Исследование о южнорусском фольклоре с привлечением фольклорного материала всех славянских, а также арийских народов]. – Киев, 1890. – [2]. – 408 с.

О влиянии малорусской схоластической литературы XVII века на великорусскую раскольническую литературу XVIII века и об отражении в раскольнической литературе масонства

Публикуется (в сокращении) по единственному изданию: Сумцов Н. О влиянии малорусской схоластической литературы XVII века на великорусскую раскольническую литературу XVIII века и об отражении в раскольнической литературе масонства // Киевская старина. Т. 51. Отд. 1. – 1895. – № 12. – С. 367–379.

[1] Лазарь (Баранович; 1620–1693) – религиозный, политический и литературный деятель Южной России. Приняв монашество, был преподавателем, позднее – ректором киевской

коллегии, с 1657 г. – черниговским архиепископом. Заботился о подъеме образования и об улучшении быта низшего духовенства, об увеличении числа школ и типографий, о восстановлении разрушенных монастырей и церквей. В Новгород-Северске Лазарь устроил типографию, которая при его жизни выпустила в свет около 50 богослужебных и литературных книг на славянском, польском и латинском языке. В 1679 г. новгород-северская типография была перенесена в Чернигов. Любитель церковного пения.

[2] Симеон Полоцкий (Петровский-Ситнианович Самуил Емельянович; 1628–1680) – монах, духовный писатель, поэт, драматург, переводчик; один из предводителей «латинского» направления в просвещении и богословии в Москве 1670-х гг. Был наставником детей Алексея Михайловича от Милославской: Алексея, Софьи и Федора.

[3] Стефан (Яворский Симеон Иванович; 1658–1722) – церковный и государственный деятель, богослов. С 1700 г. – митрополит Рязанский и Муромский; с 1701 г. – экзарх (блюститель патриаршего престола) – в годы, предшествовавшие упразднению патриаршества при Петре I. С 1721 г. – президент Духовной коллегии (Святейшего Правительствующего Синода).

Выступал с осуждением протестантских воззрений и тенденций в Русской Церкви, насаждавшихся Петром I и Феофаном Прокоповичем.

[4] Феофан (Прокопович Елиазар (Елисей); 1681–1736) – архиепископ Новгородский, церковный и политический деятель, сподвижник Петра I в реформах Русской Православной Церкви, писатель и ученый.

О литературных нравах южнорусских писателей XVII столетия

Публикуется (в сокращении) по единственному изданию: Сумцов Н. Ф. О литературных нравах южнорусских писателей XVII столетия // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 9. Кн. 2. – 1906. – С. 257–280.

Отд. отт.: *Сумцов Н. Ф.* О литературных нравах южнорусских писателей XVII столетия. – СПб., 1906. – 24 с.

Писанки

Публикуется по единственному изданию: *Сумцов Н.* Писанки // Киевская старина. – 1891. – Май, июнь.

Отд. оттиск: [Киев], ценз. 1891. – 49 с. – Автор указан в конце текста.

Опыт исторического изучения малорусских пословиц

Публикуется по единственному изданию: *Сумцов Н. Ф.* Опыт исторического изучения малорусских пословиц // Сборник Харьковского Историко-филологического общества. Т. 9. – 1897.

Отд. отт.: *Сумцов Н. Ф.* Опыт исторического изучения малорусских пословиц. – Харьков, 1896. – [2]. – 11 с.

РАЗДЕЛ 3 ОЧЕРКИ НАРОДНОГО БЫТА

Заметка о кобзарях Харьковской губернии

Публикуется по первому изданию: *Сумцов Н. Ф.* Заметка о кобзарях Харьковской губернии // Харьковские губернские ведомости. – 1880. – 26 февраля.

Заметка о некоторых вредных свадебных поверьях и обычаях местных крестьян

Публикуется по первому изданию: *Сумцов Н. Ф.* [Подп.: С-въ]. Заметка о некоторых вредных свадебных поверьях и обычаях местных крестьян // Харьковские губернские ведомости. – 1880. – 18 мая.

К истории слободско-украинского чумачества

Публикуется по первому изданию: *Сумцов Н. Ф.* К истории слободско-украинского чумачества // Киевская старина. – 1884. – Т. 8. – Март. – С. 493–498.

Символика красного цвета

Впервые опубликовано: *Сумцов Н. Ф.* Символика красного цвета // Этнографическое обозрение. – 1889. – Кн. 3. – С. 129–132.

Публикуется (в сокращении) по оттиску: *Сумцов Н.* Этнографические заметки. – М., 1889. – С. 18–21.

Два слова о церковных и монастырских пасеках.

**Церковные свечи домашнего
приготовления (в сокращении).
Цветные кафельные изразцы**

Публикуется (в сокращении) по первому отдельному изданию: *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания: [Исследование о южнорусском фольклоре с привлечением фольклорного материала всех славянских, а также арийских народов]. – Киев, 1890. – [2]. – 408 с.

Деревенские вершины

Из личных наблюдений

Публикуется по первому изданию: *Сумцов Н. Ф.* Деревенские вершины. Из личных наблюдений // Книжки недели. – 1893. – Сентябрь. – С. 97–110.

Два слова о самообразовании

Публикуется по единственному изданию: *Сумцов Н. Ф.* Два слова о самообразовании // Харьковские губернские ведомости. – 1897. – 3 апреля.

**К вопросу об организации в Харькове
детских общественных игр**

Публикуется по единственному изданию: *Сумцов Н. Ф.* К вопросу об организации в Харькове детских общественных игр // Харьковские губернские ведомости. – 1897. – 28 мая.

О мужицком франтовстве
(По поводу одной газетной статьи)

Публикуется по первому изданию: *Сумцов Н. Ф.* О мужицком франтовстве (По поводу одной газетной статьи) // Харьковские губернские ведомости. – 1898. – 31 января.

Бабье лето

Публикуется по первому отдельному изданию: *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания: [Исследования о южнорусском фольклоре с привлечением фольклорного материала всех славянских, а также арийских народов]. – Киев, 1890. – [2], 408 с.

Ворон в народной словесности

Публикуется (в сокращении) по единственному отдельному изданию: *Сумцов Н.* Ворон в народной словесности. – М., 1890. – [2], 26 с.

Отд. отт. из журн.: *Сумцов Н.* Ворон в народной словесности // Этнографическое обозрение. – 1890. – № 1.

Разыскания в области анекдотической литературы
Анекдоты о глупцах

Публикуется (в сокращении) по единственному изданию: *Сумцов Н. Ф.* Разыскания в области анекдотической литературы. Анекдоты о глупцах // Сборник Харьковского Историко-филологического общества. Т. 11. – 1898.

Отд. отт.: *Сумцов Н. Ф.* Разыскания в области анекдотической литературы. Анекдоты о глупцах. – Харьков, 1898. – [1]. – 200 с.

**Из этнографической экскурсии 1901 г.
по Ахтырскому уезду
Харьковской губернии**

Публикуется по первому отдельному изданию: *Сумцов Н. Ф.* Очерки народного быта (Из этнографической экскурсии 1901 г. по Ахтырскому у. Харьковской губ.): прил. к протоколу заседания Харьковского предварительного комитета по устройству 12-го Археологического съезда 13 июня 1902 г. – Харьков, 1902. – [2], 57 с. – Отд. отт.: Сборник Харьковского Историко-филологического общества. Т. 13. – 1902.

Поэзия и проза сельской жизни

Публикуется по первому изданию: *Сумцов Н. Ф.* Поэзия и проза сельской жизни // Южный край. – 1902. – 9, 11 ноября.

Современное изучение кобзарства

Публикуется по первому отдельному изданию: *Сумцов Н. Ф.* Современное изучение кобзарства // *Сумцов Н. Ф.* Из украинской старины. – Харьков, 1905. – С. 143–147.

В защиту праздников

Публикуется по единственному изданию: *Сумцов Н. Ф.* В защиту праздников // Южный край. – 1910. – 31 октября.

О народном развлечении

Публикуется по первому изданию: *Сумцов Н. Ф.* О народном развлечении // Южный край. – 1915. – 4 апреля.

О грехах и грешниках
(Из сельских наблюдений)

Публикуется по первому изданию: *Сумцов Н. Ф.* О грехах и грешниках (Из сельских наблюдений) // Южный край. – 1915. – 5 сентября.

РАЗДЕЛ 4
О ПИСАТЕЛЯХ И ЭТНОГРАФАХ

Князь Владимир Федорович Одоевский

Публикуется (в сокращении) по единственному изданию: *Сумцов Н. Ф.* Князь В. Ф. Одоевский. – Харьков, 1884. – 63 с.
Дозволено цензурою: Киев, 4 ноября 1883 г.

К истории сочинений Григория Федоровича Квитки

Квитка Григорий Федорович (псевдоним – Основьяненко; 1778–1843) – малороссийский писатель.

Публикуется по первому изданию: *Сумцов Н. Ф.* К истории сочинений Г. Ф. Квитки // Харьковские губернские ведомости. – 1880. – 5 марта.

Слободско-украинское дворянство
в произведениях Г. Ф. Квитки

Публикуется по первому изданию: *Сумцов Н. Ф.* Слободско-украинское дворянство в произведениях Г. Ф. Квитки // Киевская старина. Т. 8. – 1884. – Июнь. – С. 201–209.

Петр Васильевич Иванов

Публикуется по первому изданию: *Сумцов Н. Ф.* П. В. Иванов // Южный край. – 1907. – 15 декабря.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
-------------------	---

РАЗДЕЛ 1

НАУЧНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

О свадебных обрядах, преимущественно русских	21
Предисловие	21
Время совершения свадеб.....	26
Черты небесного брака в браке человеческом.....	34
Молитва	42
Значение растительного царства в свадебных обрядах.....	45
Обрядовое употребление сена и соломы	51
Дом и его части в свадебных обрядах	52
Обрядовое употребление на свадьбах стола	59
Обрядовое употребление на свадьбах веника	61
Обрядовое употребление сора	61
Одежда молодых	62
Хлеб в обрядах и песнях	69

Глава I. Хлебные обряды и песни. – Их взаимное отношение. – Метод изучения. – Начало земледелия. – Его историко-культурное значение. – Земледелие у древних народов Востока. – Арии. –

Земледелие у греко-италийцев, германцев и славян. – Древние документальные свидетельства о земледелии в России. – Хлебные растения в древней России. – Рожь и пшеница. – Греча.....	69
<i>Глава II.</i> Обрядовое употребление хлебного зерна и каши в заговорах, на свадьбах, на святках, после родин и похорон. – Хмель как замена хлебного зерна. – Религиозно-мифическое и бытовое значения обрядового хлебного зерна и каши	94
<i>Глава III.</i> Обрядовое употребление хлеба на родинах и крестинах. – Вечерницы. – Калета. – Свадебный хлеб в Великой и Малой России. – Коровай. – Дывень. – Обрядовое употребление хлеба на похоронах.....	113
<i>Глава IV.</i> Хлебные обряды, принадлежащие исключительно определенным временам года и дням. – Святки. – Прижанина. – Крачун. – Масленица. – Блины. – Постовые хлебы. – Встреча весны хлебом. – Купало. – Жатва. – Хлеб в гаданиях и приметах.....	131
<i>Глава V.</i> Положение хлебных песен в народной поэзии. – Хлебные песни у белоруссов, малоруссов и великоруссов. – Их художественное достоинство. – Хлеб в песнях жатвенных, коровайных и колядках. – Хлеб в запевах и в сравнениях.....	151
<i>Глава VI.</i> Религиозно-мифическое значение обрядового хлеба. – Культ солнца. – Белун – покровитель земледелия. – Житные духи. – Хлеб как предмет жертвоприношения солнцу, земле, домовому духу, водяным и растительным духам. – Хлеб как символ небесных светил. – Предметы, получившие освящение по своей близости к хлебу: квашня, борона и пр. – Соль.....	175

<i>Глава VII. Юридическое и бытовое значение хлеба. – Хлеб как внешний знак уполномочения и брачного договора. – Хлеб как выражение пожелания благополучия и богатства. – Хлеб – плата за труд. – Хлеб как угощение и пища.....</i>	198
---	-----

РАЗДЕЛ 2 ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ МАЛОРОССОВ И ВЕЛИКОРОССОВ

Исторический очерк попыток католиков ввести в Южную и Западную Россию григорианский календарь.....	201
К истории южнорусской иконописи	255
Сябры	265
Церковные братства.....	267
О влиянии малорусской схоластической литературы XVII века на великорусскую раскольническую литературу XVIII века и об отражении в раскольнической литературе масонства	271
О литературных нравах южнорусских писателей XVII столетия	285
Писанки	308
Опыт исторического изучения малорусских пословиц...	369

РАЗДЕЛ 3 ОЧЕРКИ НАРОДНОГО БЫТА

Заметка о кобзрях Харьковской губернии	386
Заметка о некоторых вредных свадебных поверьях и обычаях местных крестьян	392
Символика красного цвета	397

Два слова о церковных и монастырских пасеках.....	401
Церковные свечи домашнего приготовления.....	403
Цветные кафельные изразцы	404
К истории слободско-украинского чумачества.....	406
Деревенские вершины.....	412
Из личных наблюдений	412
Два слова о самообразовании.....	424
К вопросу об организации в Харькове детских общественных игр	426
О мужицком франтовстве.....	431
(По поводу одной газетной статьи).....	431
Бабье лето	435
Ворон в народной словесности.....	437
Разыскания в области анекдотической литературы. Анекдоты о глупцах	459
Из этнографической экскурсии 1901 г. по Ахтырскому уезду Харьковской губернии	467
Предисловие	467
У великороссов в селе Люджа.....	469
О некоторых ущербах народного быта и морали ...	476
Набоечное мастерство	486
У гончаров	488
На ярмарке.....	496
Ласощи.....	504
Сельское врачевание	511
Поэзия и проза сельской жизни	519
Современное изучение кобзарства	529
В защиту праздников	535
О народном развлечении.....	537
О грехах и грешниках (Из сельских наблюдений)	539

РАЗДЕЛ 4
О ПИСАТЕЛЯХ И ЭТНОГРАФАХ

Князь Владимир Федорович Одоевский	542
К истории сочинений Григория Федоровича Квитки .	616
Слободско-украинское дворянство в произведе- ниях Г. Ф. Квитки	620
Петр Васильевич Иванов	631

ПРИЛОЖЕНИЕ

Список основных отдельных прижизненных фоль- клорно-этнографических и биографических сочине- ний Н. Ф. Сумцова	635
--	-----

Список источников и литературы, цитируемых Н. Ф. Сумцовым в научных сочинениях	645
---	------------

Примечания	666
-------------------------	------------

Институт русской цивилизации создан для осуществления идей и в память великого подвижника православной России митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева).

Целью Института является творческое объединение ученых и специалистов, занимающихся изучением истории и идеологии русского народа, проведение научных исследований и систематизация знаний по всем вопросам русской цивилизации, истории, философии, этнографии, культуры, искусства и других научных отраслей, связанных с жизнедеятельностью русского народа с древнейших времен до начала XXI века. Приоритетным направлением деятельности института является создание 30-томной «Энциклопедии русского народа» (вышло 14 томов), а также научная подготовка и публикация самых великих книг русских мыслителей и ученых, отражающих главные вехи в развитии русского национально-мировоззрения и противостояния силам мирового зла, русофобии и расизма (вышло более 160 томов).

Редактор Л. А. Попенова
Корректор А. А. Полякова
Компьютерная верстка Д. Е. Поляков
Институт русской цивилизации. Тел.: 8-495-605-25-35

Подписано в печать 22.07.2014 г. Формат 84 x 108 ¹/₃₂.
Гарнитура «Times». Объем 27,3 изд. л.
Печать офсетная. Заказ №
Отпечатано в ОАО «Тверской полиграфический комбинат».

**ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ
ВЫПУСКАЕТ
БОЛЬШУЮ ЭНЦИКЛОПЕДИЮ
РУССКОГО НАРОДА**

Главный редактор О. А. Платонов

Энциклопедия включает следующие тома:

- Русская цивилизация *(вышел)*
- Русское Православие в трех томах *(вышли)*
- Русское государство *(вышел)*
- Русский патриотизм *(вышел)*
- Русское мировоззрение *(вышел)*
- Русский образ жизни *(вышел)*
- Русская география
- Русское хозяйство *(вышел)*
- Международные отношения
- Национальные отношения
- Русская литература *(вышел)*
- Русская икона и религиозная живопись в двух томах *(вышли)*
- Русская архитектура и скульптура
- Русская живопись
- Русский театр
- Русская музыка
- Русская наука
- Русская школа
- Русское воинство
- Памятники Отечества
- Русские за рубежом
- Противники русской цивилизации

Каждый том Энциклопедии посвящен определенной отрасли жизни русского народа и будет завершенным сводом энциклопедических знаний по этой отрасли от «А» до «Я». Читатели могут в зависимости от потребностей подбирать либо полный комплект Энциклопедии, либо необходимые один или несколько томов.

К подготовке издания привлекаются лучшие русские ученые и специалисты, используются опыт и наиболее ценные материалы предыдущих русских энциклопедий и словарей. Критерием подготовки и отбора статей для Энциклопедии являются православные и национальные традиции русской науки, соответствие сделанных оценок национальным интересам русского народа.

Редакция Энциклопедии привлекает к сотрудничеству всех заинтересованных русских людей и организации. Будем признательны за любую помощь в подготовке нашего издания.

Настоящая Энциклопедия является первой попыткой создания всеобъемлющего свода православных и национальных сведений о жизни русского народа. После выхода первого издания Энциклопедии предполагается ее совершенствование и подготовка нового издания.

Приглашаем к сотрудничеству всех русских людей, разделяющих идеи Святой Руси, русской цивилизации.

Будем благодарны за любые отзывы, замечания, поправки и дополнения.

Просим направлять их по адресу: 121170, Москва, а/я 18. Платонову О. А., e-mail: info@rusinst.ru

Электронную версию Энциклопедии можно получить на нашем сайте: www.rusinst.ru.

ВЫШЛИ В СВЕТ КНИГИ, ПОДГОТОВЛЕННЫЕ ИНСТИТУТОМ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ:

СЕРИЯ «РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ»

- Митр. Иоанн. Самодержавие духа, 528 с.
Киреевский И. Духовные основы русской жизни, 448 с.
Гиляров-Платонов Н. П. Жизнь есть подвиг, а не наслаждение, 720 с.
Аксаков И. С. Наше знамя – русская народность, 640 с.
Гоголь Н. В. Нужно любить Россию, 672 с.
Тихомиров Л. А. Руководящие идеи русской жизни, 640 с.
Филиппов Т. И. Русское воспитание, 448 с.
Григорьев Ап. Апология почвенничества, 688 с.
Данилевский Н. Я. Россия и Европа, 816 с.
Хомяков А. С. Всемирная задача России, 800 с.
Самарин Ю. Ф. Православие и народность, 720 с.
Катков М. Н. Идеология охранительства, 800 с.
Булгаков С. Н. Философия хозяйства, 464 с.
Аксаков К. С. Государство и народ, 680 с.
Концевич И. М. Стяжание Духа Святого, 864 с.
Флоровский Г. В. Пути русского богословия, 848 с.
Гильфердинг А. Ф. Россия и славянство, 496 с.
Страхов Н. Н. Борьба с Западом, 576 с.
Мещерский В. П. За великую Россию. Против либерализма, 624 с.
Свт. Филарет митр. Московский. Меч духовный, 720 с.
Зеньковский В. В. Христианская философия, 1072 с.
Ламанский В. И. Геополитика панславизма, 928 с.
Черкасский В. А. Национальная реформа, 592 с.
Достоевский Ф. М. Дневник писателя, 880 с.
Солоневич И. Л. Народная монархия, 624 с.
Валуев Д. А. Начала славянофильства, 368 с.
Фадеев Р. А. Государственный порядок. Россия и Кавказ, 992 с.
Лешков В. Н. Русский народ и государство, 688 с.
Иван Грозный. Государь, 400 с.
Лобанов М. П. Твердыня духа, 1024 с.
Безсонов П. А. Русский народ и его творческое слово, 608 с.
Леонтьев К. Н. Славянофильство и грядущие судьбы России, 1232 с.
Щербатов А. Г. Православный приход – твердыня русской народности, 496 с.
Шафаревич И. Р. Русский народ в битве цивилизаций, 936 с.
Беляев И. Д. Лекции по истории русского законодательства, 896 с.
Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям, 688 с.
Погодин М. П. Вечное начало. Русский дух, 832 с.

Шишков А. С. Огонь любви к Отечеству, 672 с.
Хомяков Д. А. Православие. Самодержавие. Народность, 576 с.
Кошелев А. И. Самодержавие и Земская дума, 848 с.
Черняев Н. И. Русское самодержавие, 864 с.
Победоносцев К. П. Государство и Церковь в 2-х томах, т. 1 – 704 с.; т. 2 – 624 с.
Венелин Ю. И. Истоки Руси и славянства, 864 с.
Преп. Иосиф Волоцкий. Просветитель, 432 с.
Преп. Нил Сорский. Устав и послания, 240 с.
Трубецкой Е. Н. Смысл жизни, 656 с.
Ломоносов М. В. О сохранении русского народа, 848 с.
Митр. Иларион. Слово о Законе и Благодати, 176 с.
Ильин И. А. Путь духовного обновления, 1216 с.
Тютчев Ф. И. Россия и Запад, 592 с.
Святые черносотенцы. Священный Союз Русского Народа, 1136 с.
Шарапов С. Ф. Россия будущего, 720 с.
Св. Иоанн Кронштадтский. Я предвижу восстановление мощной России, 648 с.
Суворин А. С. Россия превыше всего, 912 с.
Меньшиков М. О. Великорусская идея в 2-х томах, т. 1 – 688 с.; т. 2 – 720 с.
Розанов В. В. Народная душа и сила национальности, 992 с.
Архиепископ Аверкий (Таушев). Современность в свете Слова Божия, 720 с.
Иларион Троицкий. Преображение души, 480 с.
Митр. Антоний (Храповицкий). Сила Православия, 688 с.
Соловьев В. С. Оправдание добра, 656 с.
Бердяев Н. А. Философия неравенства, 624 с.
Киреев А. А. Учение славянофилов, 640 с.
Феофан Затворник. Добротолубие, 752 с.
Кожин В. В. Россия как цивилизация и культура, 1072 с.
Миллер О. Ф. Славянство и Европа, 880 с.
Архиепископ Никон (Рождественский). Православие и грядущие судьбы России, 640 с.
Пушкин А. С. Россия! встань и возвышайся!, 976 с.
Князь Александр Васильчиков. Русское самоуправление, 960 с.
Святитель Игнатий (Брянчанинов). Особенная судьба народа русского, 752 с.
Нилус С. А. Близ есть при дверех, 576 с.
Кавелин К. Д. Государство и община, 1296 с.
Белов В. И. Лад. Очерки народной эстетики, 512 с.
Карамзин Н. М. О любви к Отечеству и народной гордости, 736 с.
Аскоченский В. И. За Русь Святую! 784 с.
Будилович А. С. Славянское единство, 784 с.
Повесть Временных Лет, 544 с.
Преп. Серафим Саровский. Стяжание Духа Святого, 480 с.

Ростопчин Ф. В. Мысли вслух на Красном крыльце, 704 с.
Магницкий М. Л. Православное просвещение, 528 с.
Домострой, 448 с.
Уваров С. С. Государственные основы, 608 с.
Муравьев А. Н. Путешествие по святым местам русским, 768 с.
Панарин А. С. Православная цивилизация, 1248 с.

СЕРИЯ «РУССКОЕ СОПРОТИВЛЕНИЕ»

Ильин И. А. Национальная Россия: наши задачи, 464 с.
Нилус С. А. Царство антихриста «Близ есть при дверех...», 528 с.
Шарапов С. Ф. После победы славянофилов, 624 с.
Грингмут В. А. Объединяйтесь, люди русские!, 544 с.
Вязигин А. С. Манифест созидательного национализма, 400 с.
Пасхалов К. Н. Русский вопрос, 720 с.
Платонов О. Загадка сионских протоколов, 800 с.
Платонов О. Почему погибнет Америка, 528 с.
Бутми Г. Кабала или свобода, 400 с.
Жевахов Н. Еврейская революция, 480 с.
Никольский Б. В. Сокрушить крамолу, 464 с.
Величко В. Л. Русские речи, 400 с.
Архимандрит Фотий (Спасский). Борьба за веру. Против масонов, 400 с.
Булацель П. Ф. Борьба за правду, 704 с.
Дубровин А. И. За Родину. Против крамолы, 480 с.
Бондаренко В. Г. Русский вызов, 688 с.
Марков Н. Е. Думские речи. Войны темных сил, 704 с.
Шмаков А. С. Международное тайное правительство, 944 с.
Чванов М. А. Русский крест. Очерки русского самосознания, 608 с.
Осипов В. Н. Возрождение русской идеологии, 720 с.
Нечволодов А. Д. Император Николай II и евреи, 400 с.
Бабурин С. Н. Возвращение русского консерватизма, 832 с.
Крупин В. Н. Книга для своих, 512 с.
Шиманов Г. М. Записки из красного дома, 1024 с.
Жеденов Н. Н. Гроза врагов русского народа, 704 с.
Книга Русской Скорби. Памятник русским патриотам, погибшим в борьбе
с внутренним врагом, 1136 с.
Сенин А. А. Служить правде, 416 с.
Личутин В. В. Размышления о русском народе, 576 с.
Куняев С. Ю. Русский дом, 912 с.
Замысловский Г. Г. В борьбе с ненавистниками России, 720 с.
Проханов А. А. Слово к народу, 896 с.
Хатюшин В. В. Вехи окаянных лет, 608 с.
Ганичев В. Н. О русском, 832 с.
Миронов Б. С. Русский национализм, 560 с.

- Шевцов И. М. Тля. Антисоциалистический роман. Соколы. Воспоминания о деятелях русской культуры., 816 с.
- Тимофей Буткевич, протоиерей. Верую разумеваем, 704 с.
- Любомудров М. Н. Каноны русского мира. Идеология. Культура. Искусство, 816 с.

СЕРИЯ «РУССКАЯ ЭТНОГРАФИЯ»

- Максимов С. В. По Русской земле, 960 с.
- Зеленин Д. К. Русская этнография, 672 с.
- Коринфский А. А. Народная Русь, 944 с.
- Сахаров И. П. Сказания русского народа в 2-х томах, т. 1 – 800 с.; т. 2 – 928 с.
- Ермолов А. С. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах, 880 с.
- Калинский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси, 384 с.
- Риттих А. Ф. Славянский мир. Историко-географическое и этнографическое исследование, 576 с.
- Пассек В. В. Очерки России, 448 с.
- Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях, 1056 с.
- Забелин И. Е. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях, 704 с.
- Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия, 688 с.
- Фаминцын А. С. Божества древних славян, 736 с.
- Терещенко А. В. Быт русского народа в 2-х томах, т. 1 – 944 с.; т. 2 – 864 с.
- Азадовский М. К. История русской фольклористики, 1056 с.
- Снегирев И. М. Русские народные пословицы и притчи, 528 с.
- Шергин Б. В. Отцово знание. Поморские были и сказания, 704 с.
- Сумцов Н. Ф. Народный быт и обряды, 688 с.

РУССКАЯ БИОГРАФИЧЕСКАЯ СЕРИЯ

- Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков. В 3-х томах, т. 1. – 1120 с.; т. 2. – 1120 с.; т. 3. – 1280 с.
- Воспоминания о Михаиле Каткове, 624 с.
- Воспоминания современников о Михаиле Муравьеве, графе Виленском, 464 с.
- Иван Аксаков в воспоминаниях современников, 544 с.

СЕРИЯ «ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ»

- Лебедев С. В. Слово и дело национальной России, 576 с.
- Платонов О. А. Экономика русской цивилизации, 800 с.

- Антонов М. Ф. Экономическое учение славянофилов, 416 с.
- Каплин А. Д. Мироззрение славянофилов, 400 с.
- Романов И. Стратегия восточных территорий, 320 с.
- Евдокимов А. Ю. Биосфера и кризис цивилизации, 480 с.
- Крыленко А. К. Денежная держава, 368 с.
- Черная сотня. Историческая энциклопедия, 640 с.
- Славянофилы. Историческая энциклопедия, 736 с.
- Морозова Г. А. Третий Рим против нового мирового порядка, 272 с.
- Троицкий В. Ю. Судьбы русской школы, 480 с.
- Русские монастыри и храмы. Историческая энциклопедия, 688 с.
- Русские святые и подвижники Православия. Историческая энциклопедия, 896 с.
- Васильев А. А. Государственно-правовой идеал славянофилов, 224 с.
- Игумен Даниил (Ишматов). Просветительская и педагогическая деятельность преподобного Сергия Радонежского, 192 с.
- Сохряков Ю. И. Русская цивилизация: философия и литература, 720 с.
- Олейников А. А. Политическая экономия национального хозяйства, 1184 с.
- Черевко К. Е. Россия на рубежах Японии, Китая и США (2-я половина XVII – начало XXI века), 688 с.
- Виноградов О. Т. Очерки начальной истории русской цивилизации, 544 с.
- Олейников А. А. Экономическая теория. Политическая экономия национального хозяйства. Учебник для высших учебных заведений, 1136 с.
- Каплин А. Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи, 624 с.
- Бухарин С. Н., Ракитянский Н. М. Россия и Польша. Опыт политико-психологического исследования феномена лимитрофизации, 944 с.
- Ягодинский В. Н. Космология духа и циклы истории, 320 с.
- Очерки истории русской иконы, 592 с.
- Мокеев Г. Я. Русская цивилизация в памятниках архитектуры и градостроительства, 480 с.
- Стогов Д. И. Черносотенцы: жизнь и смерть за Великую Россию, 672 с.
- Евдокимов А. Ю. Русская цивилизация: экологический аспект, 672 с.
- Синодикъ, или Куликовская битва в лицах, 736 с.
- Русский государственный календарь, 728 с.
- Пецко А. А. Великие русские достижения. Мировые приоритеты русского народа, 560 с.
- Русская артель, 672 с.
- Русская община, 1376 с.
- Платонов О. А. Русский народ. История. Душа. Победы, 816 с.
- Катасонов В. Ю. Капитализм. История и идеология «денежной цивилизации», 1072 с.
- Минаков А. Ю. Русская партия в первой четверти XIX века, 528 с.
- Кикешев Н. И. Славянская идеология, 704 с.
- Катасонов В. Ю. Экономическая теория славянофилов и современная Россия, 656 с.

Прохоров Г. М. Древнерусское летописание. Взгляд в неповторимое, 416 с.
Катасонов В. Ю. Экономика Сталина, 416 с.
Аверьянов В. В., Венедиктов В. Ю., Козлов А. В. Артель и артельный человек, 688 с.

СЕРИЯ «ТЕРНОВЫЙ ВЕНЕЦ РОССИИ»

Платонов О. История русского народа в XX веке в 2-х томах, т. 1 – 804 с.; т. 2 – 1040 с.
Платонов О. Тайная история масонства, 912 с.
Платонов О. История масонства. Документы и материалы в 2-х томах, т. 1 – 720 с.; т. 2 – 736 с.
Платонов О. Пролог цареубийства, 496 с.
Платонов О. История цареубийства, 768 с.
Платонов О. Святая Русь. Открытие русской цивилизации, 816 с.
Башилов Б. История русского масонства, 640 с.
Шевцов И. В борьбе с дьяволом, 656 с.
Лютостанский И. Криминальная история иудаизма, 992 с.
Платонов О. Тайна беззакония. Иудаизм и масонство против христианской цивилизации, 880 с.
Платонов О. Загадка сионских протоколов, 800 с.
Платонов О. Заговор цареубийц, 528 с.
Платонов О. Николай II в секретной переписке, 800 с.

ПЛАТОНОВ О. А. СОБРАНИЕ ТРУДОВ В 6 ТОМАХ

Платонов О. А. Русская цивилизация. История и идеология русского народа, 944 с.
Платонов О. А. Россия и мировое зло. Труды по истории тайных обществ и подрывной деятельности сионизма, 1120 с.
Платонов О. А. Масонский заговор в России. Труды по истории масонства. Из архивов масонских лож, полиции и КГБ, 1344 с.
Платонов О. А. Разрушение Русского царства, 912 с.
Платонов О. А. Война с внутренним врагом, 1296 с.

Книги, подготовленные Институтом русской цивилизации, можно приобрести в Москве: в Книжном клубе «Славянофил» (Большой Предтеченский пер., 27, тел. 8(495)-605-08-58), в издательстве МОФ «Родная страна» (тел. 8(495)-788-55-74, mofrs@yandex.ru, www.mofrs.ru), в книгоиздательской фирме «Крафт+» (Пр. Серебрякова, 4, тел. 8(495)-620-36-94) и в магазине «Политкнига» (тел. 8(495)-543-87-93, www.politkniga.ru)