

Александр Николаевич Афанасьев

ПОЭТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ СЛАВЯН НА ПРИРОДУ

ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ СЛАВЯНСКИХ ПРЕДАНИЙ
И ВЕРОВАНИЙ В СВЯЗИ С МИФИЧЕСКИМИ СКАЗАНИЯМИ
ДРУГИХ РОДСТВЕННЫХ НАРОДОВ

ТОМ 2

XV. Огонь

В земном огне древнейшие арийские племена видели стихию, родственную с небесным пламенем грозы: огонь, разведенный на домашнем очаге, точно так же прогоняет нечистую силу тьмы и холода и уготовляет насущную пищу, как и молнии, разбивающие темные тучи, дарующие земле теплые и ясные весенние дни и урожаи; и тот, и другие равно наказуют пожарами. Такое сходство их существенных признаков отразилось и в языке, и в мифе. Одним из прозваний бога-громовника в Ведах было Агни = наше огонь (огнь, лит. *agnis*, латт. *ugguns*, лат. *ignis*) — имя, в котором впоследствии стали видеть самостоятельное, отдельное от Индры божество огня. В гимнах Ригведы златозубый и златобородый Агни призывается, как бог грозового пламени; ему присваиваются блестящие молнии и громко мычашие черные коровы (тучи); он разит и пожирает злых демонов, в виде златовласой змеи (молнии) отверзает небо и низводит дождевые потоки; по быстроте его сравнивают с вихрем, по блеску — с сиянием утренней зари¹. И Идра и Агни одинаково олицетворялись в образе сильного быка и одинаково назывались водорожденными — сыновьями или внуками воды, т. е. дождевого облака². В Эдде огонь — существо божественное, брат воды и ветра; от великана Фортриотунна (*Fotriotunn* — *der alte iort-iortnn*), т. е. тучи, родилось трое сыновей: *Hler* (вода), *Logi* (*Loki* — огонь, молния) и *Kari* (ветр, воздух). Локи признавался за искусного кузнеца и владыку карликов — представления, нераздельные с громовником; датская поговорка: «*Locke dricker vand*» (*trinkt wasser*) означает не только: огонь сушит воду, но и молния проливает (пьет из облака) дождь; ютландское выражение о парах, поднимающихся от земли в знойный день: «*Lokke driver idag med sine geder*» (Локи выгоняет сегодня своих коз) приписывает ему выгон на небо летних облаков, известных под именем барашков и Торových коз³.

¹ *Orient und Occid.* 1863, II, 233—8.

² *Die Götterwelt*, 67, 296.

³ *D. Myth.*, 220—2. Русская поговорка: «огонь — царь, вода — царица, воздух — господин» (Послов. Даля, 1029).

Славяне называли огонь Сварожичем, сыном неба-Сварога¹. Об этом божестве находим такое свидетельство у Дитмара, епископа межиборского (†1018 г.): «в земле редарей есть город по имени *Riedegost* (*Riedegast*), треугольный, с тремя воротами, окруженный со всех сторон лесом огромным и священным для жителей. В двое ворот могли входить все, а третьи, что на востоке, меньшие и никому недоступные, ведут к морю. В городе нет ничего, кроме храма, искусно построенного из дерева... Стены его извне украшены чудесною резьбой, представляющей образы богов и богинь. Внутри же стоят рукотворные боги, страшно одетые в шлемы и панцири; на каждом нарезано его имя. Главный из них Сварожич; все язычники чтут его и поклоняются ему более прочих богов»². Тут же хранятся и священные знамена. По мнению г. Срезневского, тот же самый храм, только позднее и, может быть, — перестроенный, описывают Адам Бременский и Гельмольд. У первого читаем: «знаменитый город редарей, Ретра — столица идолопоклонства; в нем воздвигнут большой храм богам, из которых главный *Redigast*. В городе девять ворот, и окружен он со всех сторон глубоким озером; входят в него по деревянному мосту, но это позволено только тем, которые желают принести жертву или получить ответ»³. Слово Редиго(а)ст, приводимое Дитмаром, как название города, г. Срезневский считает за прилагательное Редиго(а)щ⁴; он принимает этот Редигостов город за Ретру, а Редиго(а)ста и Сварожича — за два имени одного божества. В глоссах Вацерада *Radihost* приравняется Меркурию (= Гермесу), в котором чтился молниеносный бог. Согласно с этим значением, и Сварожич и Редигост представляются распорядителями войн; хроники и тому, и другому дают священного коня, по поступи

которого славяне гадали об исходе своих общественных предприятий⁵. Имя Ради-гост до сих пор остается необъясненным; оно, очевидно, — сложное и первую половину своею стоит в родстве с названием рад-уница (рад-оница, рад-овница) — праздник обновляющейся весною природы⁶, издревле получивший значение времени, посвященного чествованию усопших; ибо с воскресением природы от зимней смерти соединялась мысль о пробуждении умерших, об освобождении их из мрачных затворов ада (см. гл. XXIV). Корень рад означает блестящий, просветленный; сравни лат. *radio* — блистать, сиять, *radius* — луч; весна, приводящая светлые дни, называется красною. Слово гость (пол. *gosc*, илл. *goost*, чеш. *host*, готск. *gasts*, англос. и др.-нем. *gast*, лат. *hostis* — чужестранец, неприятель), по мнению Боппа и Миклошича, происходит от санскр. *ghas* — *edere* (*hostia* — жертва); а Пикте указывает на корень *gnash* — *laedere*, *interficere*. В санскрите гость — *goghna*, буквально: тот, который убивает быка или корову или для которого убивается это животное. Обычай древних пастушеских народов требовал убивать для гостя жирного телца; греч. *ξενος*, *ξείνος* — гость от *χτείνω* — убивать⁷. От понятия о пришельце, посетителе слово гость перешло к обозначению всякого чужеродца, ино-

¹ Лет. рус. лит., т. IV, отд. 3, 89, 92; Оп. Румян. Муз., 228.

² «*Interius autem dii staun manufacti, singulis nominibus insculptis, galeis atque loriceis terribiliter vestiti, quorum primus Zuarasici* (имя это встречается и в письме епископа Бруна к Генриху II) *dicitur, et prae ceteris a cunctis gentilibus honoratur et collifur*».

³ Ч. О. И. и Д., год 2, III, ст. Срезнев., 45—46; Макуш., 83.

⁴ Сравни: Быдгош от Быдгост, вещь (вещий) от вещь и др.

⁵ Ж. М. Н. П. 1846, VII, 55-57; Рус. Бес. 1856, I, 20—22. Ходаковский (Р. И. Сб., III, 161) указывает урочище Радогости (Новг. губ.) и пустошь Редбужу; в Моравии есть гора Radgost (Радгошть). — Рус. Бес. 1857, IV, 75; Рус. прост. праздн., I, 134; *Nar zpiewanky*, I, 397.

⁶ Радуница бывает или на Красную Горку или в следующие дни Фоминой недели.

⁷ Пикте, II, 45—46.

земца и торгового человека: как на Руси первостепенных купцов называли в старину гостями (гостиный двор, гостинец — большая проезжая дорога), так в том же смысле употребляются хорутан. *gost*, *gostnik* и чеш. *hostak*¹. Радигост, следовательно, молниеносный бог, убийца и пожиратель туч (небесных коров), и вместе светозарный гость, являющийся с возвратом весны. Земной огонь, как то же пламя, которое возжигается Перуном в облаках, признавался сыном Неба, низведенным долу, в дар смертным, быстролетною, падающею с воздушных высот молниею, и потому с ним также соединялась идея почетного божественного гостя, пришельца с небес на землю. Русские поселяне доселе чествуют его именем гостя (см. ниже, стр. 10). Вместе с этим он получил характер бога — сберегателя всякого иноплеменника (гостя), явившегося в чужой дом и отдавшегося под защиту местных пенатов (т. е. очага), бога — покровителя приехавших из дальних стран купцов и вообще торговли (см. ниже).

Древние мифы приписывают происхождение огня — низведению или похищению его с неба. По индийскому сказанию, одаренный божественными свойствами *Mataricvan* добыл огонь из облачной пещеры и ссудил его одному из старейших жреческих родов *Bhrigu* или первому человеку *Manu*, почему ученые видят в нем другого Прометея; самому Агни дается прозвание *Mataricvan*, и это прямо свидетельствует за их первоначальное тождество. Греческий Прометей, похитивший с неба огонь, как теперь положительно доказано, есть не кто иной, как сам громовник, возжигатель грозного пламени и метатель молниеносных стрел с высокого неба на дольную землю². У немцев ему соответствует Локи, которого уже Я. Гримм с свойственным ему ученым ясновидением сближал с Прометеем и Гефестом; подобно Гефесту, он был низринут с неба и также представляется хромоногим³; подобно Прометею, прикованному к скале (= туче) за похищение небесного огня, Локи был заключен в цепи за свое лукавство (см. т. I, стр. 389). Судорожные движения окованных Локи и Прометея равно производят землетрясение (= гром)⁴. О распространяющемся пламени пожара немцы выражаются: «*es (feuer) los werde, ausbreche, auskomme*» — как бы разорвал цепи⁵. Древнейший способ добывания огня у индийцев, персов, греков, германцев и литовско-славянских племен был следующий: брали обрубок из мягкого дерева, делали в нем отверстие и, вставляя туда твердый сук, обвитый сухими травами, веревкою или паклею, вращали до тех пор, пока не появлялось от трения пламя; вместо деревянного обрубка употреблялась и втулка от старого колеса. Так как гроза, разбивая мрачные тучи, выводит из-за них ясное солнце и как бы возвращает ему свет, то отсюда естественно возникла мысль, что бог-громовник возжигает светильник весеннего солнца, потушенный демонами зимы и мрака⁶. Тот же способ добывания огня, к которому привык человек в своем быту, виделся ему и в небе: в глубочайшей древности создалось верование, что бог-громовник вращает, как бурав, свою молниеносную палицу в ступице колеса солн-

¹ Мысли об истор. рус. яз., 138.

² Кун, 5-8, 17.

³ О хромой ноге, как одном из существенных признаков молниеносного бога, см. гл. XXII.

⁴ D. Myth., 221, 225.

⁵ Ibid., 596.

⁶ Об Илье-громовнике одно поучение на Ильин день говорит: «ныне светозарное солнце небесного круга шествия огненных конь светлостию просвещается радостию пресветлыя памяти огненосного пророка Илии» (Щапов, 14, 18). Возжигаемое в тучах, солнце представлялось как бы вновь нарождающимся, и потому летты называют его дочерью Перкуна. — Germ. Mythen, 142—3.

ца (I, 106—109) или в дереве-туче и чрез то вызывает пламя грозы. Рядом с этим, из представления души — горящим светочем (см. гл. XXIV), из связи весенних гроз с идеею оплодотворения, и наконец из того уподобления, какое проводила фантазия между добыванием огня через трение и актом соития и между дождем и плотским семенем, возникли сказания, что первый человек создан и низошел в этот мир в молнии (см. гл. XIX) и что им-то принесен огонь с неба на землю. Стремительная, «окрыленная» молния олицетворялась обыкновенно в образе быстролетных птиц орла и сокола; тот же образ придавался и богу Агни; отсюда — миф, что златокрылый сокол или сам Агни в виде этой птицы принес на землю искру небесного пламени¹. В одном из старинных апокрифов находим любопытный отголосок преданий о происхождении огня; на вопрос: «како огонь зачася?» здесь сказано: архангел Михаил (замена воинственного громовника архистратигом небесных сил) возжег его от зеницы божией, т. е. от всевидящего ока-солнца (I, стр. 85), и принес на землю; точно так же огонь, похищенный Прометеем, был возжежен им от солнечной колесницы. В Литве в эпоху язычества истукан Перкуна стоял под дубом, а перед ним на жертвеннике горел неугасимый огонь, охранение которого возлагалось на жрецов и вейделоток². Густинская летопись говорит: «ему же (Перкуну), яко богу, жертву приношаху и огонь неугасающий из дубоваго древня непрестанно паляху; аще бы случилось за нерадением служащаго иерея когда сему огню угаснути, такового иерея без всякого извета и милости убиваху»³. Хотя неугасимый огонь чтился литовцами, как особое божество, под именем Знича [сравни: зной, зиять или знеять — блеснуть (сиять), знить — пылать, пахнуть гарью, зноиться — дымиться, зноить — от сильного жара принимать красный цвет]⁴; но что поклонение ему принадлежало к культу громовника — это очевидно из самого возжжения священного пламени при истукане Перкуна. В Литве до сих пор рассказывают, что некогда Перкун, вместе с богом преисподней, странствовал по земле и наблюдал за людьми: сохраняют ли они священный огонь? и при этом наделял богиню жатв, т. е. Землю, неувядаемой юностью (силою плодородия)⁵. У белорусов (Минск, губ.) уцелело такое предание: Жыж (от жечь, жгу, малор. жижа — огонь)⁶ постоянно расхаживает под землею⁷, испуская из себя пламя; если он ходит тихо, то согревает только землю; если же движения его быстры, то производит пожары, истребляющие леса, сенокосы и нивы. Поговорка: «жыж уназдився» означает: стали частые засухи или пожары⁸. Римляне чтили неиссякающий огонь богини Весты, охраняемый девами-весталками; если неожиданно он погасал — это считалось бедственным предзнаменованием для всего государства, и такое печальное событие требовало чрезвычайных жертвоприношений; чтобы возжечь погасший огонь, для этого требовалось новое, чистейшее пламя, которое добывали чрез соединение в одну точку солнечных лучей или чрез трение священного дерева и таким образом как бы сводили его с неба. Веста изображалась или подле пылающего очага, или с горя-

¹ Die Götterwelt, 53, 61—62.

² Черты литов. нар., 9.

³ П. С. Р. Л., II, 257.

⁴ Обл. Сл., 70—71; Доп. обл. сл., 68.

⁵ Рус. Сл. 1860, V, 12.

⁶ Старосв. Банд., 324.

⁷ О молниях, таящихся в тучах, миф выражается, как о небесном огне, заключенном в горах и под землею (см. ниже).

⁸ Приб. к Ж. М. Н. П. 1846, 93—94.

щим светильником в руке. В греческой мифологии богине этой соответствует *Ἑστία*, которая чествовалась, как охранительное пламя очага. На Лемносе, куда, по преданию, Зевс забросил Гефеста и где потому особенно развился культ бога-огневластителя, было в году время, когда на девять дней гасили все старые огни и взамен их привозили на корабле новый с Аполлонова жертвенника из Делоса¹.

Множество доселе живущих в народе примет, поверий и обрядов свидетельствуют о старинном поклонении огню, как стихии божественной и эмблеме грозового пламени. Зажигая вечером лукику, ночник или свечу, простолудины крестятся; если же огонь долго не вздувается, то приговаривают: «святой огонёшек! дайся нам». Будет ли внесена в темную комнату зажженная свеча, ее встречают с крестным знаменем, точно так же, как существует обычай креститься при ударах грома и блеске молнии². Чехи, о которых еще Козьма Пражский заметил: «*hie ignes colit*», называют огонь божьим — *bozi ohen*³. Плевать на огонь — величайшее нечестие: за такое оскорбление святыни — на губах и языке виновного высыпают прыщи, называемые в областных наречиях огник и жижка; детям обыкновенно говорят: «не плюй на огонь, а то огник выскочит!»⁴ Не должно кидать в огонь ничего нечистого — ни соплей, ни калу; парша на теле приписывается действию огня, наказующего за

подобные проступки. Польск. *swąd*, *swedzieć* означают: угар и зуд, вонять гарью и зудить*. Если заметят, что кто-нибудь не у места испражняется, то берут из печи раскаленные уголья и бросают на помет, с полным убеждением, что после этого зад у виновного непременно опаршивеет⁶. Горящую лучину или свечу должно гасить благоговейно: пламя задувать губами, нагар снимать пальцами, а уцелевший остаток бережно класть на место; погасить же огонь как попало, т. е. ударить лучину об пол или затоптать ее ногою — считается большим грехом, за который раздраженная стихия отплатит пожаром в доме нечестивца⁷. Когда метут в печи веником и он загорится — то не следует затаптывать пламя ногами, а залить водою⁸. Кто разводит в печи огонь, тот, по литовскому поверью, обязан совершать это молча и не оглядываясь; не то огонь, карая за нарушение должного благоговения, выйдет из печи и зажжет избу⁹. В Тверской губ. у кого загорится изба, того не пускают в другие жилые дома; напротив, он должен бежать как можно далее от жилья, чтобы отвести за собою пламя, которое, таким образом, представляется преследующею его, живою и мстительною стихиею. Народ дает огню эпитет живого и видит в нем (как ясно свидетельствуют различные предания) существо вечно голодное и всепожирающее. По указанию галицкой пословицы, «огонь святой метится, як го не шануешь»; у сербов есть клятва: «тако ме живи оган(ь) не сажегао!»¹⁰ Между крестьянами Самарской губ. доны-

¹ D. Myth., 577.

² Ворон. Г. В. 1851, 10; Записки Авдеев., 128. В Архангельской губ. думают, что зажигать свечу днем, когда и без того светло, — грех.

³ Громанн, 41.

⁴ Херсон. Г. В. 1852, 17; Приб. к Ж. М. Н. П. 1846, 94; Beiträge zur D. M., гл. 138.

⁵ Записки Археологич. общ., XIII, 240, 248—9; Потебн., 26.

⁶ Записки Авдеев., 301.

⁷ Этн. Сб., II, 126.

⁸ Цебрик., 264.

⁹ Черты литов. нар., 98. У римлян запрещалось прикасаться к огню мечом (Пропилеи, IV, ст. Крюкова, 12).

¹⁰ Архив ист.-юрид. свед., II, ст. Бусл., 44; Срп. н. посл., 298.

не удерживается суеверие, что тушить пожары (чем бы ни были они вызваны) — грешно¹; в других же местностях мнение это прилагается только к строениям, зажженным ударом молнии. Литовцы, когда случится пожар, обносят вокруг загоревшегося здания кусок освященного хлеба и потом бросают его в пламя, чтобы умиловить гневную стихию и приостановить ее разрушительное действие². В Черниговской губ. выносят при пожарах квашню, кладут на нее хлеб-соль, ставят тут же икону и молятся о помилованье. На Волыни, вместо квашни, выносят небольшой стол, накрытый чистою скатертью; на столе кладется хлеб-соль и ставится святая вода; с этим столом знахарка обходит крутом загоревшегося дома и шепчет следующее любопытное заклятие: «ой ты, огню пожаданий, из неба нам зосланный! не росходи ты, як дым, бо так приказав тоби Божий Сын» или: «витаю (приветствую) тебе, гостю! замовляю тебе, гостю! иорданскою водою заливаю тебе, гостю! Пришов Господь в мир — мир его не познав, а святой огонь слугою своим назвав; Господь на небо вознесся, за Господом и слуга (его) святой огонь понесся»³. В старину бросали хлеб-соль в пламя пожара, как это доселе делается у чехов⁴ и в Литве. Во время грозы крестьяне наши, чтобы охранить дом, людей и животных от ее карающей силы, зажигают в избах восковые свечи — крещенские⁵, четверговые или венчальные. С именем Иоанна Крестителя слились древние верования в дождящего Перуна; четверг был день, посвященный громовнику, и особенное почтение воздается этому дню на страстной неделе, как предшествующей празднику весеннего воскресения природы; вот почему свечи крещенская и четверговая получили в народных обрядах символическое значение молниеносного пламени, возжигаемого Перуном. То же значение придано и венчальной свече, так как в летних грозах совершался брачный союз бога-громовника с облачною девою. Вечером в чистый четверг приносят из храма зажженные свечи и коптят ими на притолках и матицах кресты, что, по общему убеждению, предохраняет дома от удара молнии⁶. Соответственно этому, в Германии верят, что молния ни за что не ударит в дом, на очаге которого пылает огонь; потому во время грозы разводят в печи огонь или берут топор (символ громовой палицы) и вонзают его в дверной косяк⁷. Четверговые и крещенские свечи зажигаются и в том случае, когда вспыхнет где-нибудь вблизи пожар: делается это с целью отстоять свой дом от угрожающей ему беды. Но что особенно знаменательно — свечи эти (иногда и подвечечную) зажигают во время трудных родов, чтобы облегчить страдания родильницы⁸; обычай, указывающий на ту плодородящую силу, какая соединялась с молниями, посылающими дожди, а от их небесного пламени перенесена и вообще на огонь. Молодые, возвращаясь домой после венца, переезжают через разложенные в воротах и зажженные снопы соломы — для будущего счастья и плодородия⁹; в некоторых деревнях заставляют их на другой день брака прыгать через огонь, и первую кудель, за которую примется

¹ Самар. Г. В. 1854, 43.

² Черты литов. нар., 94.

³ Волын. Г. В. 1859, 17.

⁴ Громанн, 41.

⁵ Особенно те, которые были прилеплены к чаше с водою, при совершении водосвятия.

⁶ Ворон. Г. В. 1851, 11; Саратов. Г. В. 1851, 29.

⁷ D. Myth., 568; Zeitsch. für D. M., IV, 297.

⁸ Саратов. Г. В. 1851, 29.

⁹ Абеу., 44—45.

молодая, нарочно зажигают ее родичи и знакомые¹. Еще нагляднее выражается эта тождественность огня с грозovým пламенем в следующих поверьях о влиянии его на земные урожаи. На Сретенье, праздник, которому в западных губерниях присваивается название «Громниц», каждый хозяин освящает для себя восковую свечу и хранит ее в анбаре; во время посевов и жатвы свеча эта выносятся на поля (Витебск, губ.). Существует примета: если в чистый четверг свечи, разносимые из церкви по домам, не гаснут на воздухе, то это предвещает большой урожай яровых хлебов. В те дни, когда выезжают унаваживать и пахать землю, крестьяне ни за что не дают из своего дома огня; они убеждены, что у того, кто ссудит чужого человека огнем, хлеб не уродится, и наоборот — у того, кто выпросит себе огня, урожай будет хороший². И во всякое другое время крестьяне неохотно дают огонь, опасаясь неурожая и скотского падежа; если же и дадут, то не иначе как с условием, чтобы взятые горячие уголья, по разведении огня в доме, были немедленно возвращены назад. Кто никогда не отказывает своим соседям в горячих угольях, у того отычется счастье и хлеб в поле не простоит без потравы³. Чтобы очистить просо от сорных трав и предохранить от порчи, все зерна, назначенные к посеву, перепускаются через поломя, т. е. сквозь дым зажженной соломы, или перед самым началом посева вкидывают горсть проса в огонь и верят, что оно уродится «чистое як золото»⁴. Богары, выезжая пахать или сеять, посыпают около повозки пеплом и горячими угольями⁵. Итак огонь — божество, творящее урожаи; погашение его и отдача в чужой дом — знак бесплодия и перехода изобилия в посторонние руки. Когда пекут хлебы, то наблюдают, куда наклонятся они головами (верхушками): если внутрь печи — это предвещает прибыль, а если к устью (к выходу) — убыток⁶. Ради этой связи огня с плодородием и указанного выше сближения его с золотом (I, 102), — с стихией этой нераздельно понятие о даруемом ею богатстве и семейном благосостоянии; народ дает огню названия: богач, богатые⁷. Отсюда объясняется, почему домашний очаг получил значение пената (домового), оберегающего имущество домохозяина и умножающего его доходы.

Кроме влияния на плодородие, огню приписываются те же очистительные и вместе целебные свойства, что и молнии. Противодельствуя мраку и холоду, он прогоняет и демонов всяких бед и болезней, в которых первобытные народы видели порождение темной, нечистой силы. С возжжением огня издревле соединялась мысль о возрождающейся жизни, а с его погашением — мысль о смерти (см. гл. XXIV). Огонь есть самая чистая = светлая, и в этом смысле святая стихия (I, 50), не терпящая ничего омрачающего, в переносном смысле: ничего злого и греховного. Считая за величайшее нечестие сорить хлебом, этим «даром Божиим», крестьяне тщательно собирают рассыпанные крошки и бросают их в пламя очага, как в святилище всесовершенной чистоты; так же поступают они и с крошками пасхи, и с остатками других освященных яств⁸. Одним из обыкновенных прозваний бога Аг-

¹ Р. И. Сб., III, 199. Это возжжение кудели стоит в связи с представлением грозových облаков пряжею (см. гл. XXIII).

² Вест. Р. Г. О. 1853, III, 6; Нар. сл. раз., 163; Совр. 1852, I, смесь, 122; Beiträge zur D. Myth., I, 76: в Западной Европе существует обычай бегать по засеянным полям с возжженными факелами.

³ Этн. Сб., II, 126; Beiträge zur D. M., I, 236; Громанн, 42, 146.

⁴ Рус. Бес. 1856, III, ст. Максимов., 77.

⁵ Показалец Раковск., 52.

⁶ Записки Авдеев., 141.

⁷ Обл. Сл., 4.

⁸ Маяк, XI, 18; Громанн, 41.

ни было очиститель¹; снк. rovaка — огонь образовалось от рû — очищать: это первоначальное, коренное значение сохранилось в латинском *rigus*, тогда как греч. *πῦρ* (др.-в.-нем. *fiur*) — огонь (см. I, 157). Согласно с олицетворением огня у классических народов в женском образе, светоносная чистота богини Весты возбудила нравственное представление о ее вечной, незапятнанной девственности; почему и служить этой богине, смотреть за ее священным пламенем могли только целомудренные девы (весталки)². Очаг требует от людей целомудрия; соединение полов должно быть скрыто от него, дело, физически или нравственно нечистое, наносит ему оскорбление, и человек, сознающий за собою вину, уже не может приблизиться к родному очагу, пока не совершит искупительного обряда. Обращаясь к его пламени, люди спрашивали не только богатства, но и чистоты сердца, умеренности, здоровья душевного и телесного³. Увидать нечаянно огонь ночью признается на Руси за добрую примету: больному это предвещает выздоровление, а здоровому — счастье⁴. Когда у ребенка случится «родимец» или «веснуха», то для прогнания болезни зажигают страстную (четверговую) свечу; от

головной боли заказывают сделать свечу длиною по мерке, снятой с головы, и ставят ее в церкви перед иконою или прибегают к омовению водою, в которую наперед опускаются горячие уголья, и при этом причитывают: «ой, гульк вода! бусь вода! креси огню, жени биду!»⁵ Вода — символ дождя, горячий уголь — молнии, которую Перун высекает из кремня. Чтобы очистить тело от показавшейся сыпи, берут кремень, кресало и высекают над болячками искры (I, 105); а красноватые и синие пятна «сибирки» выжигают раскаленным железом, которое в глубочайшей древности принималось за эмблему Перуновой палицы. На Крещение зажженную в церкви свечою подпаливают у себя виски, чтобы волосы росли густые и красивые, голова бы просветлялась разумом, а сам бы человек был счастлив⁶; в Виленской губ. жгут на голове волоса сретенскою свечою — на счастье и здравие. От лихорадки лечат так: берут освященную вербу (см. ниже в гл. XVIII — о представлении молнии прутком или веткою), делают на ней столько нарезок, сколько было параксизмов, и затем кладут в затопленную печь; когда верба сгорит, должно взглянуть на оставшийся пепел и положить три земных поклона⁷: вместе с уничтоженными огнем нарезками пропадает и самая лихорадка. В случае «сглаза» стараются достать лоскут одежды или клочок волос от того, кто заподозрен виновником болезни, и сожигают на горячих угольях. Больной при этом спрашивает: «что куришь?» Ему отвечают: «курю уроки, призорыки, лихие оговоры!» — Кури да гораздо, чтобы ввек не было!⁸ Если какое животное или птица испугает ребенка, то у первого вырывают клочок шерсти, а у второй несколько перьев и этою шерстью или перьями окуривают испуганного, чтобы предотвратить несчастные последствия⁹. От детской болезни, известной под названиями стень, сухотка и собачья старость, лечат так: когда придет время печь хлеба, то, посадив первую ковригу, посыпают лопату мукою, кладут на нее ребенка и до трех раз

всо-

¹ Ж. М. Н. П. 1845, XII, 137.

² Sonne, Mond u. Sterne, 95.

³ Ф. Куланж, 33—34, 133—4.

⁴ Эта. Сб., II, 57.

⁵ Учен. зап. Моск. универс. 1834, IV, 150.

⁶ Маяк, XVII, 44—45.

⁷ Ворон. лит. сб., 384.

⁸ Карман. книжка для любит. землед., 318—320; Записки Авдеев., 139—140.

⁹ Полт. Г. В. 1846, 41.

ывают в устье истопленной печи; при этом одна баба стоит под окном и спрашивает другую, которая держит лопату: «что печешь?» — Стень пеку, сушец запекаю!¹ Тот же обряд совершается против грыжи и гнетеницы: это называется перепекать болезнь. Южные славяне страдающих «воспалением» поджаривают, словно барашка на вертеле: они устанавливают два больших камня, обвертывают больного в толстые ковры, привязывают его к шести и кладут на камни, по обеим сторонам которых разводят огонь; после того начинают повертывать больного — так, чтобы жар обхватил его везде². Обыкновенно класть хворых детей в печь известно и в Германии³. От насморка и головной боли окуривают пряжею; когда ребенок страдает бессонницею, то берут длинные пряди льну, меряют у дитяти руки, ноги и рост, затем кладут пряди на печную заслонку, зажигают и держат больного над дымом: таким образом болезнь смеривается и сожигается на очаге⁴. На Благовещение и 30-го сентября (по окончании уборки хлеба) сожигают соломенные постели и старые лапти, скачут через разведенное пламя и окуривают свою одежду от болезней и чар; накануне Иванова дня с тою же целью сожигают в лесу старые сорочки и прыгают через костры⁵, о чем упоминает уже Кормчая книга 1282 года: «неции пред храмы своими... или пред враты домов своих, пожар запаливши, прескакают по древнему некоему обычаю»⁶. В Курской губ. если в какой-нибудь семье умирают новорожденные дети, то мать купается на дровосеке, рубит топором снятую с себя сорочку и тут же сожигает ее⁷. Топор — эмблема молний, вода — дождя. В древнейших поэтических представлениях облака уподоблялись небесным покровам (тканям), волосам, шерсти и пряже, и потому в указанных нами обрядах предаются огню именно эти символические предметы: с их сожжением пропадает и болезнь, подобно тому, как в пламени весенних гроз гибнет нечистая сила мертвящей зимы⁸. От огня целебные свойства перенесены на золу и пепел. От лихорадки и других болезней дают пить воду или вино (метафоры дождя), смешанные с золою, которую берут из печи или из церковного кадила⁹. В Польше¹⁰ вокруг постели больного посыпали пеплом из сита (о связи сита с дождем см. I, 290—291).

Но особенно важное значение приписывалось огню, добываемому трением из дерева, так как под тем же образом древнейший миф представлял возжжение богом-громовником небесного пламени грозы. Такой огонь называется на Руси дре-

¹ Хлеб и мука — символы жизни, здоровья: бесплодных жен и больных окуривают артусом, пасхою и свадебным караваем. Название болезни «собачьей старостью» дало повод класть вместе с ребенком в печь щенка; вслед за тем топят щенка в воде и думают, что вместе с ним погибает и самый недуг. — Сахаров, I, 59; О. 3. 1848, т. LVI, 202; Вест. Р. Г. О. 1853, III, 10; в Томской губ. обмазывают ребенка сметаною и дают облизать собаке. — Этн. Сб., VI, 130. Иногда меряют ниткою тень больного

(вероятно, по созвучию с словом *стенъ*) и, закатав ее в хлеб, дают съесть собаке.

² О. 3. 1853, VIII, иностр. литер., 84.

³ D. Myth., 1118.

⁴ Мерить больного — один из древнейших обычаев (см. D. Myth., 1116—7).

⁵ Сахаров., II, 18—19, 36, 59.

⁶ Историч. Христом. Бусл., 384. Татары верили, что огонь противодействует злым умыслам и отымает силу у ядовитых снадобий; иноземных послов и русских князей проводили в шатер хана между двумя разложенными кострами (Собр. путешествий к татарам, Плано-Карпини, 19; История Солов., III, 179).

⁷ Этн. Сб., V, 92-93.

⁸ Наоборот, если достать рубаху или одежду с здорового человека и повесить в горячем воздухе, то вместе с нею истлеет (исхудает и умрет) и ее хозяин (литовское поверье. — Рус. Сл., 1860, V, 27).

⁹ Статис. опис. Саратов. губ., I, 66; Украин. мелодии Маркевича, 107.

¹⁰ D. Myth., 1117.

весным, лесным, новым, живым, лекарственным или *царь-огонь*¹, у сербов *ватра* (в старину — *молния*) жива, живи *огањ*, у чехов *boží oheň*, — точно так же, как дождь, льющийся из тучи, пробуравленной палицею Перуна, назывался живою водою. Пламя это признается спасительным против всяких заразительных и повальных болезней. Огонь, бывший до того в людском употреблении, не считается годным для такого священного дела; как вода, предназначенная для леченья, должна быть непочатая, только что почерпнутая из родника, так и огонь требуется новый, не служивший еще человеческим нуждам. Живым огнем возжигаются купальские костры, через которые перегоняют поселяне скот и сами прыгают — в полном убеждении, что это наделяет здоровьем. Но сверх того к пособию живого огня прибегают всякий раз, как скоро обнаружится сильная смертность между населением или скотский падеж. В первом случае крестьянская община приглашает священника совершить молебен и обойти с иконами и хоругвями вокруг села. При этом добывают новый огонь трением одного дубового полена о другое — также дубовое; добытым огнем зажигают кадило и свечи перед иконами в церкви: думают, что такая жертва особенно приятна Богу. Из церкви огонь этот разносится по избам, где и сберегается, как вернейшее средство против мора. Если случится скотский падеж, то служат в поле общественный молебен с водосвятием, роют канаву и, наполнив ее навозом, кожаными обрезками, шерстью и сухими костями, все это зажигают живым огнем, потом перегоняют через канаву деревенское стадо и окропляют его святою водою. Иногда, вместо канавы, прорывают отверстие в ближайшем из окрестных пригорков — так, что верхний пласт земли остается нетронутым, и сквозь эти ворота прогоняют стадо, окуривая его можжевельником, зажженным от живого огня; в Смоленской губ. окуривают теми травами, с которыми стояли в церкви на Троицын день. Замечательно, что при совершении этого обряда старый огонь везде гасится, и при топке печей и освещении изб другого огня никто не употребляет, кроме добытого трением. В некоторых местностях, чтобы прекратить мор, крестьяне разводят вокруг села курево, поджигая сложенные там и здесь кучи живым огнем; от «сибирской язвы» курево разводится при самом въезде в селение². Болгары 24 декабря (когда на небе снова возжигается свитильник солнца) и в день св. Пантелеймона (о связи этого святого с древним Перуном см. т. I, 243) тушат во всех избах огонь, а вечером берут два сухие полена, трут одно о другое и вызванное таким трением пламя называют божий или святой огонь и разносят по домам; в этот день поселяне не работают из боязни, чтобы гроза не сожгла хлеба³. У германских племен живой огонь известен под именем *das wilde feuer* или *notfeuer* (стар. *notfiur*), т. е. огонь, в котором чувствуется настоящая потребность (*not* — *necessitas*) и который добывается в случае всеобщей нужды — заразы. Рядом с этим объяснением, какое возникло в период сравнительно позднейший, когда был затерян настоящий корень слова, Я. Гримм указывает на другое, древнейшее: в слове *notfiur* (*nodfiur*) он подозревает старинное *hnot(d)fiur* от *hniudan*, др.-вер.-нем. *hniotan*, сканд. *hniodha* — *quassare, terere, tundere*, т. е. огонь, добываемый трением. В Германии огонь этот употреблялся на исцеление больного скота: коров, лошадей и свиней. Когда нападала на до-

¹ Рус. в св. посл., IV, 93; Р. И. Сб., III, 199.

² Этн. Сб., I, 54, 163; II, 28; Иллюстр. 1846, 262; Вест. Р. Г. О. 1853, II, 105; Симбир. Г. В. 1855, 48; Послов. Даля, 1055.

³ Каравел., 248; Московская Газета 1866, стат. Каравелова: «Святки у болгар».

машних животных чума, то крестьяне возжигали *notfeuer*. В назначенный день во всех печах погашали огонь, так что в целой деревне не оставалось ни единой искры. Из каждого дома приносили паклю, солому, хворост и дрова; затем вбивали в землю твердый дубовый обрубок и сверлили в нем отверстие; в это отверстие вставляли деревянный шест, обвитый соломой и обмазанный дегтем, и до тех пор вращали его, пока не показывалось пламя. Вызванное наружу пламя принималось на солому, сухие листья и хворост, и тотчас же возжигался устроенный между двумя загородками костер, через который перегоняли два или три раза все больное стадо¹. Иногда вбивали в землю две дубовые сваи, фута на полтора одну от другой; сверху их делались углубления, в которые вставлялась поперечная балка, толщиною в руку, обмотанная по краям паклею и старым засаленным тряпьем; поперечник этот

обвивался веревкою, за длинные концы которой схватывались поселяне и с быстротою двигали его то в одну, то в другую сторону, пока не являлся огонь и не разгорались тут же набросанные кучи хворосту и соломы, после чего спешили перегонять стадо через пылающий костер. Вместо поперечной балки терли сваи и просто пеньковою веревкою. По окончании обряда все присутствующие бросались на костер, и каждый домохозяин запасался священным огнем, чтобы возжечь его на своем очаге; взятые с собою горячие головни они гасили в воде и клали их в ясли, из которых кормилась домашняя скотина. Сохранились свидетельства (1605 г.), что живой огонь добывался чрез трение колеса: брали тележное колесо, вставляли в его втулку дубовую ось и вращали ее с помощью веревки; костер разводился в воротах, в которые и выгонялось зараженное стадо. Что происхождение описанных обрядов относится к глубочайшей древности — в этом не может быть сомнения; уже в 842 году Карломан запрещал эти «богопротивные» огни. Но важнее всех письменных свидетельств — то, что обряды возжжения живого огня равно совершались у всех индоевропейских народов, не исключая ни кельтов, ни греко-римской отрасли. Римские пастухи перегоняли скот через весенние костры Палилий (Palilia), зажигаемые в честь Палесы (Pales), богини — охранительницы стад².

Такое очистительное значение огня, прогоняющего темную, демоническую силу и вместе с нею все греховное, нравственно нечистое, побудило отдаленнейших предков наших соединить с сожжением мертвых мысль, что усопшие, сгорая на костре, очищаются от всякого зла и неправды и, просветленные божественным пламенем, водворяются в стране вечного блаженства. Руссы объясняли арабскому путешественнику Ибн-Фослану, что они сожигают трупы с целью доставить умершим невозбранный доступ в райские обители³. Верование это в сказаниях о кончине мира сливается с мифическим представлением о той огненной реке, которая потечет в последний страшный день и в которой, по словам Кирилла Туровского, «подобает всякому роду человеческому пройти сквозь огонь», да искушенные огнем очистятся все племена и просветятся тела их, аки солнце⁴. По всему вероятно, здесь же скрывается: во-1-х, зародыш католического учения о чистилище, где души усопших освобождаются действием огня от греховной нечистоты, и во-2-х, корень староверческого догмата о самосожжении, которое

¹ Перегоняли также и гусей.

² D. Myth., 570—9; Die Götterwelt, 198-9.

³ Ibn-Foslan's und anderer Araber Berichte, 21.

⁴ Памят. XII в., 100—1.

раскольники называют «вторым или огненным крещением», т. е., по их мнению, оно так же очищает человека от содеянных им грехов, как крещение — от греха первородного¹.

Вследствие естественных, физиологических условий, определивших первоначальное развитие младенческих племен, славянин по преимуществу был добрым и домовитым семьянином. В кругу семьи или рода (который был тою же семьею, только разросшеюся) проходила вся его жизнь, со всем ее обиходом и родственными торжествами; в ней сосредоточивались самые живые его интересы и хранились самые заветные предания и верования: «имяху бо закон отец своих и преданья»². Свидетельствуя о древнейшем быте славян, Нестор говорит, что они жили родами: каждый род на своем месте — особе, т. е. разъединенно. Отдельный род представлялся сожитием вместе нескольких семей, связанных кровными узами родства и властью одного родоначальника. Поздние остатки такого патриархального быта до сих пор встречаются в некоторых славянских племенах, мало или вовсе не испытавших влияния цивилизации. Родичи помещались в одной избе или, если слишком размножились — в нескольких холодных срубках (клетях), построенных вблизи теплой избы и даже примкнутых к ее стенам. Во всяком случае очаг оставался единый для всех, а приготовляемая на нем пища составляла общую трапезу. Явление это весьма знаменательно. В отдаленное время язычества огонь, разведенный под домашним кровом, почитался божеством, охраняющим обилие дома, мир и счастье всех членов рода; вокруг него создавалась семейная жизнь. От огня, возжигаемого на очаге, обожание должно было перейти и на этот последний: оба эти понятия действительно слились в одно представление родового пената³. Каждый род имел своего пената, которым был единый для всех очаг — знамение духовного и материального единства живущих при нем родичей. Если же род делался слишком велик и распадался на части, то такое раздробление видимым образом выражалось в устройстве нового, особого очага; одно или несколько семейств, отрешаясь от главного рода, выселялись на другое место и основывали свое собственное жилье, свой отдельный очаг.

В этом значении очага кроется объяснение нескольких названий, важных для бытовой археологии славянского племени. Создаваясь в эпоху образования языческих верований, слово запечатлело в себе характеристические черты стародавних воззрений. Скифское божество огня и домашнего крова Tabiti происходит от санскр. tap (tapati) — urere, calefacere (зенд. tap — тоже, tafnu — urens, перс. taftan — сожигать, tapīdan, tabīdan — теплеть, лат. tereo, греч. τάπτω - сожигать мертвых, англос. thefian — разгорячаться, ирл. tebhót — жар, тепло, слав. топить, теплый = топ-лый); от того же

корня тап (скиф. таб), топ образовалось и русс. изба, у Иоанна экзарха болгарского изба, в Несторовой летоп. истъба, истопка, чешс. gístba, gízdba, пол. izdebka, винд. jísra, луж. jsra, spa⁴. Старинная форма «истопка» (= истопа, истопник, истопить) доныне употребительна в различных областных

¹ Полн. историч. известие о старообр., 105—6. К этому воззрению, впрочем, примешивается и мысль о вольном мученичестве за старую веру.

² П. С. Р. Л., I, 6.

³ Народная загадка, означающая печь, огонь и дым, все эти понятия изображает в родственной связи: «мать толста, дочь красна, сын храбер — под облака ушел». — Терещ., VII, 165.

⁴ Пикте, II, 507; Архив ист.-юрид. свед., I, ст. Бусл., 41; П. С. Р. Л., I, 24.

говорах¹. Итак, славянин дал своему жилищу название от того священного в глазах язычника действия, какое совершается на очаге. До сих пор название избы присваивается преимущественно той части жилья, в которой поставлена печь, в отличие от светлицы или клетки; последняя ставится всегда через сени, против избы, и строится холодною — без печи и земляной насыпи над потолком². Точно так же слово дым у Нестора и даже теперь в некоторых деревнях употребляется в значении очага, дома, жилища³; огнище (серб. и др.-болг. огниште, чеш. ohnisko, луж. ognisko), употребляемое во многих славянских наречиях в смысле горна, очага⁴, в лужицком и польском означает сверх того дом, жилье; следовательно, огнищанин, название, встречающееся в Русской Правде, есть владетель очага, дома, глава рода; потому за убийство его взыскивалась двойная вира⁵. Готское auhus — печь (др.-швед. ogn, ofn = ofen, новошв. ugn) Гримм сближает с словом agni — огонь⁶; Шлейхер дает другое объяснение: у древних арийцев очаг состоял из нескольких камней, сложенных посреди жилища; почему др.-инд. astan-tam — печь, чеш. kamna (то же, что рус. каменка) и гот. aihns предполагают основную форму aknas (acnas = astan, слав. камы) — камень⁷. Это название, данное очагу, наводило мысль на молниеносный камень громовника (I, стр. 129) и повело к поэтическому изображению грозовой скалы-тучи пылающею печью (см. гл. XXVI).

Обожание пламени, возжженного на домашнем очаге, было общим у всех индоевропейских народов. Индусы чествовали его под именем Агни, признаваемого главным хозяином дома и господином семьи (grhapati, vícrati); непрерывный спутник человека, он устроит его семейный быт, печется об умножении его богатств, дарует всedневную пищу и под сенью домашнего крова поддерживает дружелюбие, мир и счастье⁸. Древние персы устраивали в своих жилищах алтари, на которых поддерживался вечный огонь и пред которыми совершались ежедневные молитвы; они клали на уголья сухое облупленное дерево, намазывали его жиром, поливали маслом и раздували огонь опахалом; кто раздувал огонь губами или бросал в него что-нибудь мертвое, грязное и нечистое, тот наказывался смертию⁹. У греков ἑστία (= санскр. vastya, лат. Vesta от vas — habitare; снк. vasi, vasa, vasta, vastya, vastu — дом, обиталище; перс. vastâ — огонь, washtî — красота, washî — краснеть¹⁰) означало очаг и богиню возжженного на нем огня и в то же время было почетным титулом

¹ Истопка, истопок, истобок — чердак избы, избка, избочка — небольшая изба, йстопье, истопка — берема дров, достаточное для топки печи; последнее слово означает также две жерди над челом русской печи, где сушат лучину и другие вещи (Обл. Сл., 74, 76), и небольшой сруб с печью без трубы (Новг. губ.).

² Терещ., I, 166, 192; Этн. Сб., II, 16; Зап. морск. офицера, I, 241; Маяк, V, статья: «О старин. расположении домов в сев. краях России».

³ П. С. Р. Л., I, 7; Обл. Сл., 52; дымница — деревня (Архив ист.-юрид. свед., II, ст. Бусл., 95); офен. курёха (от курить) — дом (Вест. Р. Г. О. 1852, V, 59); названия, любопытные по своей живописующей меткости, так как крестьянские избы и доселе большею частью курные (без труб. — Терещ., I, 162—4; Пут. зап. Пасвека, 146—8; Вест. Р. Г. О. 1853, I, 9—10). «Любить тепло — терпеть дым» (Перм. губ.).

⁴ У нас огнище — огонь, разведенный на земле, и место, где выжжен лес; огнища — расчищенное из-под лесу место, то же, что пал, палы (от палить). — Обл. Сл., 137.

⁵ Мысли об истор. рус. яз., 150; Эверс: Древн. рус. право, 365—6.

⁶ D. Myth., 595.

⁷ У. З. А. Н. 1865, I, 44.

⁸ Пикте, II, 384.

⁹ Ч. О. И. и Д. 1864, II, 72 (Страбон).

¹⁰ Пикте, I, 157; II, 238; можно с вероятностью допустить, что корни vas — обитать и vas — светить первоначально роднились между собой.

хозяина дома (ἑστία δέσποινα); иногда и весь дом назывался гестией. Богиня Гестия была первою наставницею в домостроительстве, гением-хранителем всех живущих при ее святилище, представительницею физического и нравственного единства семьи; ей посвящалась одна из комнат в середине дома, где обыкновенно пылал на очаге священный огонь. «Поддержание этого огня днем и ночью вменялось в обязанность каждому домохозяину. Горе тому дому, где бы он потух. Всякий вечер прикрывали уголья пеплом, чтобы не дать им совершенно сгореть; утром, при пробуждении, первою заботою семьи было возобновить огонь. Он потухал только при гибели целого семейства; потухший

огонь, угасшая семья — были у древних выражения однозначные». В старогреческом языке семья обозначалась словом *ἐπίστιον*, что в буквальном переводе значит: находящееся близ очага¹. Но религиозное почитание очага не ограничивалось у греков только тесным кругом домашней жизни. От понятия об отдельном семейном и родовом божестве значение Гестии расширилось до представлений, которые сочетали с нею охранительное и связующее начало всякой политической общины и всего эллинского народа. В честь ее созидались по городам особые здания (пританеи), в которых ставился общественный, государственный очаг с вечнопылающим огнем; там хранились законодательные уставы и союзные договоры; у этого очага народные правители (пританы) обязаны были во все время, пока оставались на службе, совершать ежедневную трапезу. Колонии, выселявшиеся в другие страны, брали с собою огонь с общественного очага и возжигали его на месте нового своего поселения, в чем и выражалась наглядно та тесная родственная связь, которая соединяла их с метрополией. Общий для всех эллинских племен очаг был в Дельфах, и с ним нераздельна была в сознании греков мысль о их народном единстве². Подобное значение у римлян принадлежало Весте, о которой Овидий говорит, как о «живом пламени», и которая признавалась таким же охранительным божеством в отношении целого государства, каким для отдельной семьи был домашний очаг. Весталкам, приставленным наблюдать за огнем Весты, поручалось и хранение пенатов римского народа; сами они пользовались величайшими почестями, и молитвам их приписывалась чрезвычайная сила в умиловлении разгневанных богов. Погашение огня Весты почиталось предзнаменованием страшного бедствия, которое должно пасть на все государство; ибо вместе с тем как угасало ее светлое пламя, народ лишался покровительства вечно бодрствующей, дружелюбной ему богини. В частных домах римлян древнейшей эпохи очаг стоял в передней комнате (*atrium*) и служил для двух целей: на нем приготовляли пищу и на нем же помещали пенатов и ларов — богов, покровителей и защитников дома и семейства; иногда лары хранились где-нибудь подле или позади его — в нише, откуда вынимали их в праздничные дни, ставили на пылающем очаге и совершали жертвенные приношения и возлияния³. У скифов очагом служили два или три камня, которые они, кочуя с места на место, всюду возили с собою, и этот подвижной очаг имел такое же священное значение, как и у народов классических; он почитался защитником домашнего крова, семьи, рода и целого племени; именем *Tabiti* назывался и род, живущий сообща, нераздельно, и весь скифский народ. Верховный владыка — царь или князь скифов в отношении к подвластному ему народу являлся отцом среди огромного семейства, а принадлежащий ему очаг был общим божеством для всего племени; потому клятва царским

¹ Ф. Куланж, 24, 50.

² Преллер: *Griechische Mythologie*, I, 329—333.

³ Проппе, IV, 27.

очагом была у скифов самою торжественною и великою, как у греков клятва Гестией, а у римлян — Вестой¹. Нарушивший ее был преступником против самого божества Табити, и, по народному убеждению (как свидетельствует Геродот), царь, а с ним, разумеется, — и все его подданные несли на себе тяжкую ответственность за такое преступление до тех пор, пока не был отыскан и подвергнут наказанию виновный². То же воззрение, расширившее культ домашнему очагу до пределов народного союза, было присуще и германскому племени, как очевидно из указанного Бергманном сближения скифского *Tab(v)iti* (огонь, очаг, семья, племя) с кельт. *teuta* и готск. *thioth*, *theuth* — племя, сканд. *thiodh* и др.-вер.-нем. *diot* (= *deut-sch*) — народ³. У древних литовцев в каждой избе был свой священный огонь, постоянно поддерживаемый в охрану от всяких бед; но кроме того были и места общественного его чествования. Так святость места Ромова основывалась на уважении народа к неугасимому огню, который горел там при неусыпном надзоре жрецов, обязанных поддерживать его дубовыми ветвями и обрубками из священной рощи. Когда пруссы подчинились владычеству крестоносцев, в собственной Литве образовался отдельный религиозный центр с своим общественным огнем (Зничем), который пылал в храме, построенном в Вильне, и был погашен только с принятием христианства⁴. Согласно с указанными верованиями, огонь сделался знаменем всякого радостного события в семейной, общинной и государственной жизни, что видим еще теперь в возжигании иллюминационных огней в дни семейных торжеств, народных побед и царских праздников.

Следы древнего поклонения очагу находим и между славянами. На Руси существует пословица: «на печке сидел, кирпичам молился»⁵; у сербов: «ко није виђео цркве (или: ко олтару не виде), и пећисеклања»⁶. Не менее интересны сербские клятвы очагом, дышащие глубочайшей древностью: «тако ми се огн иште мојом крвљ(ь)у не угасило!» — «тако ми се огњиште на крсно име мојијем нуњем неуга сило!» — «тако ми шл(ь)еме на огњиште не пануло!» — «тако своје куће жив не видио!»⁷. Когда хотелось бы сказать то, что запрещает приличие, малорусы говорят: «сказав бы, да печь у хати!»⁸ — выражение, указывающее на особое уважение к печи; в великорусских деревнях нескромного рассказчика останавливают замечанием: «для твоей речи не выносить печи!» Плевать на печь и на лежащие в ней горячие уголья считается грехом; если рассыплются сложенные в печи дрова или

выпадет из нее кирпич — это предвестие большой беды домохозяину⁹. У немцев сохранились свидетельства о коленопреклонении пред очагом, о мольбах и жалобах, обращаемых к нему несчастными скитальцами¹⁰; у нас же уцелел заговор, произносимый у печного чела: «ахти мати белая печь! не знаешь ты себе ни скорби, ни без-

¹ Одиссея, XIV, 158—9.

² Геродот, кн. IV, гл. 68.

³ Лет. рус. лит., кн. I, 129, 136.

⁴ Рус. Сл. 1860, V, ст. Костомар., 23, 46.

⁵ Сравни в Посл. Даля, 651: «жилом жить, не чуму (очагу) молиться».

⁶ Перевод: кто не видал церкви или алтаря, тот и печи молится. — Срп. н. послов., 150—1; Архив ист.-юрид. свед., II, ст. Бусл., 26, 116.

⁷ Перевод: да не погаснет мое огнище от моей крови! (или от моего вина, которое пьется на крестное имя); чтобы не пал кнес на мое огнище! чтоб мне не видать живым родимой избы! — Срп. н. послов., 305—9.

⁸ Номис, 116; то же соблюдается и белорусами. — Приб. к Изв. Ак. Н., I, 67.

⁹ Маяк, XVI; Пузин., 164. Не должно садиться на печь, когда пекутся в ней хлебы. — Архив ист.-юрид. свед., I, ст. Кавел., 10.

¹⁰ D. Myth., 595; Сказ. Грим., II, стр. 21, 38.

ни, ни щипоты, ни ломоты; так и раб божий (имярек) не знал бы ни хитки, ни притки, ни уроков, ни призококов...»¹ Здесь мольба шлетя к печи, как целительнице болезней; следоват., ей придается так же целебная, очистительная сила, как и вообще огню. Это свидетельствуется и многими другими народными обрядами (см. выше стр. 13); так от лихоманок в простонародье лечат больного перед печью, окуривая его дымом и приговаривая: з' чадом та з' димом з' нашої хати!»² Иногда дают хворому выпить и умыться наговоренной воды, смешанной с печной золою и угольями; тою же водою смывают у дверей притолки и косяки, чтобы не могли войти в избу лихоманки и другие болести. Прибегают еще к следующему суеверному средству: больной лихорадкою выносит из хаты кочергу (ожог — символ разящей молнии, см. I, 131) и оставляет ее на перекрестке³. В Курской губ. в случае легкой боли в горле трутся им о край печи; от испуга выливают так называемый «переполох»⁴ на печном шестке, причем больного ставят против печи⁵; от простуды приносят с берега реки камень и бросают в печь с приговором: «как камень на бережку у речки был сух, так бы у меня, раба божьего, ноги были сухи, не боялись ни стужи, ни морозу, ни метелицы, и сколь он теперь горяч, так будьте и вы, ноги, горячи!» Тотчас, после родин, нареченная кума должна взять из печи уголь, выйти на перекресток и перебросить его через себя: это предохранит новорожденного ребенка от сглазу⁶. Для того, чтобы водилась скотина, вновь народившегося теленка приносят в избу и прикладывают к печке (Орловск. губ.). Воротившись с похорон, должно приложить ладони к печи или, отодвинув заслонку, заглянуть в ее устье, для охраны себя от губительного влияния Смерти⁷. Очаг есть источник всякого обилия, плодородия и богатства (см. т. I, 103—о горячих угольях, как метафоре золота). С целью сберечь скирды и стога от мышей, знахарь вынимает из них со всех четырех сторон по снопу или по клоку сена, кладет все это в печь и зажигает раскаленную кочергою; зола, полученная от сожженных снопов или сена, высыпается в скирды и стога с заклятиями⁸. Чтобы куры несли больше яиц, бабы выгребают в чистый четверг из печей золу, приносят в курятники и там посыпают (Курск. губ.) или с тою же целью курят на печном шестке хлебными отрубями, смешивая их с золою, и заставляют птицу нюхать это курево⁹. Гряды, назначенные для посадки капусты, осыпают золою, собранною из печи в чистый четверг и в Светлую седмицу, и верят, что это предохранит капусту от червей (Тамбов. губ.). В Малороссии принято сеять огородные овощи тотчас после того, как истопится хата, чтобы гряды были так же полны, как полны в то время стоящие в печи горшки¹⁰. В Германии при посадке капусты хозяйка должна вспрыгнуть на очаг и произнести: «haupter wie mein kopf, blatter wie mein schurz une dorschen wie mein bein!» (сравни т. I, стр. 19)¹¹. Если

¹ Архив ист.-юрид. свед., II, отд. 6, 51.

² Номис, 161.

³ Изв. Ак. Н., III, 207.

⁴ Т. е. топят олово и по формам его угадывают, что именно было причиною испуга.

⁵ Эти. Сб., V, 89, 91.

⁶ Маркевич., 89.

⁷ Иллюстр. 1846, 171; Геогр. Известия 1850, III, 338; О. З. 1848, т. LVI, 205; Моск. Вedom. 1854, 131: тех, которые несли мертвеца, осыпают пеплом; Илич, 314—5: те, которые зарывали усопшего, должны умыть свои руки и бросить через себя горячий уголь.

⁸ Сахаров., II, 9; Ворон. Г. В. 1851, 12.

⁹ О. З. 1848, V, смесь, 152.

¹⁰ Рус. Бес. 1856, I, 66.

¹¹ D. Myth., 1189.

вылезет из горшка поставленная в печь каша, то наблюдают: в какую сторону она вышла? если к

задней стороне печи — это предвещает счастье, а если к устью (к выходу) — бедность и разорение; то же поверье распространяется на хлебы и святочные куличи, смотря по тому, куда они наклонились верхушками — к заду или устью печки¹. В Славонии хлебные зерна, назначенные для посева, посыпают пеплом и кропят водою². По пламени очага, по расположению горящих на нем поленьев, по искрам, разлетающимся от удара кочергой, по золе, дыму и зажженным лучинам гадают о будущем плодородии и счастии. В числе суеверных примет, исчисляемых старинными памятниками, были наблюдаемы следующие: «огнь бучит, огнь пищит, искра из огня прянет... дым высоко в избе ходит»³. По свидетельству Саксона-грамматика, славянские женщины, сидя у очага, проводили наобум по пеплу черты, потом сосчитывали их, и если выходил чет — то ожидали счастья, и наоборот; Дитмар также упоминает о гадании у славян по пеплу⁴. В настоящее время девушки посыпают золой башмаки и ставят на ночь под кровать, а поутру смотрят: на чьих башмаках больше золы — той и счастье будет полнее⁵. Когда уйдет из стада и заблудится домашняя скотина, то хозяева зовут ее в дымовую трубу и верят, что на такой оклик она непременно воротится домой: голос, раздающийся из трубы, есть как бы призыв самого очага = пенатов, оберегающих родовое имущество.

Семья была самым священным союзом у древнейших племен; живя под одним отческим кровом, она имела свое, исключительно ей принадлежащее божество и свою отдельную, семейную религию. Божество это было светлое пламя, возжигаемое на домашнем очаге, а религия состояла в поклонении ему, жертвенных приношениях и постоянных заботах, чтобы не погасал священный огонь. Пылающий очаг почитался собирателем семьи, охранителем жилья и принадлежащих к нему владений, защитником брачных и родственных связей; он скрепляет супружеские узы, дарует детей, покой и счастье, словом, является представителем всего нравственного мира, заключенного в стенах дома. У индийцев жених мог получить невесту только из рук бога Агни, под покровом которого она возросла и воспиталась, и не иначе, как приобщив себя духовно к фамилии, с которой вступал в родство, через ряд жертв ее прародительскому очагу; являясь в дом жениха, невеста трижды была обводима вокруг очага при произнесении молитвенных благословений. К Агни воссылались и гимны о даровании детей: «продли, Агни, навек тому пищу, кто молит тебя; да будет у нас сын, да будет наше имя (наш род) далеко разветвленное!»⁶. У греков и римлян приведенная в дом жена и купленный раб вступали в религию своего мужа и господина, отрешаясь от всякой зависимости от прежних пенатов; приобретенного раба подводили к очагу, окропляли святою водою и давали вкусить хлеба и плодов: таким образом, он становился участником родового культа своего господина, что значительно должно было смягчать суровый институт рабства. Даже по освобождении раб продолжал оставаться в подчиненном отношении к своему господину, как клиент к патрону, ибо и отпущенный на волю он имел с ним одни сасга. Новорожденного младенца кормилица обносила вокруг домашнего оча-

¹ Абев., 218; Записки Авдеев., 140—2; Иллюстр. 1846, 333.

² Иличь, 183.

³ Иоани, экзарх болгар., 212; Оп. Румян. Муз., 551—2.

⁴ Макушев., 102—3.

⁵ Терещ., VII, 266.

⁶ Точно так же Индра почитался богом супружеских и семейных союзов, охранителем дома, очага, племени. — German. Mythen, 129, 131—2.

га, и только чрез это он посвящался в сочлены рода и получал право на наследие отцовского имущества. Гестии поручила умирающая Альцеста своих малолетних детей: «о богиня! охраняй моих детей и пошли одному милую жену, а другой честного мужа; да не умрут они преждевременно, как их мать, но да живут в счастии и довольстве под отчею кровлею»¹. По древнегерманскому обычаю, невесту трижды обводили вокруг пылающего очага той семьи, куда она выходила замуж; то же самое делали и со вновь принятыми слугами и даже с народившимися домашними животными: и тех, и других три раза обводили кругом очага. В ночь на Новый год, когда обыкновенно гадают о грядущей судьбе, в Германии девицы заглядывают в печь, надеясь увидеть там образ своего суженого²; новая служанка, поступая в дом, прежде всего должна заглянуть в печной горшок³. В Литве невеста в последний день своей девичьей жизни, оплакивая разлуку с родным кровом, обращалась к очагу: «о мой милой святой Огонь! кто будет тебе дрова носить, чтобы отца и мать на старости согреть?» и т. д. Во время этого причитанья подруги подводили ее к печке и вторили ей заунывными песнями. В день брака, когда невеста приближалась к женихову дому, навстречу ей выбегал дружка, держа в одной руке зажженную головню, а в другой чашу с пивом; трижды обегал кругом невестинной повозки и громко произносил: «как ты берегла огонь у отца у матери, так береги и в доме мужа!» Как скоро невеста вступала в дом жениха, ее подводили к печи и осыпали на счастье и плодородие зерновым хлебом; по другим известиям, она трижды должна была обойти вокруг зажженного на очаге огня. Это был ввод нового члена в среду семьи, посвящение невесты в религию жениха и вручение ее — защите родового божества⁴. У славян при самом сватовстве невесты считают необходимым обращаться к ее семейному очагу и, так сказать, от него получать разрешение на вывод избранной девицы. По болгарскому

обычаю, сват, вступив в избу невесты, прежде всего загребает в печи уголья, почему и узнают о цели его посещения⁵. На Руси сваха, приходя с брачным предложением к родителям невесты, подступает к печи и — в какое бы время года это ни случилось — греет свои руки, чтобы задуманное дело пошло на лад, и затем уже начинает самое сватовство⁶; в Курской губ. сват берется рукою за печной столб. В Малороссии, когда идут переговоры о сватовстве, невеста садится у печки и колупает глину, выражая тем свое желание выйти замуж. В Черниговской губ. она взлезает на печь, а сваты упрасивают ее сойти вниз; если она спустится с печи, то этим выразит свое согласие на брак, т. е. заявит свою готовность покинуть семейный очаг и перейти в дом жениха⁷. У сербов молодая, по возвращении от венца, обходит трижды кругом очага и каждый раз, приостанавливаясь, берет в руки зажженное полено и потрясает им так, что сыплются искры; после того свекровь обвязывает ее поясом, который служит символическим знаком прикрепления ее к

¹ Ф. Куланж, 26-27, 30, 67, 162-5.

² В Литве все желающие узнать свое будущее смотрят накануне Нового года в печь.

³ Die Gottenvelt, 196.

⁴ Рус. Сл. 1860, V, ст. Костом., 26, 38-39.

⁵ Письмо г. Буслаева во II т. История Рос. Соловьева, 43.

⁶ Рус. Старина Корниловича, 303; Москв. 1853, XIII, внутр. изв., 11. В Вятской губ. сваха поворачивает три раза ступу (о значении ступы, как эмблемы плодотворящей грозы, см. т. I, стр. 148), с приговором: «как не упрямится ступа, так бы не упрямилась девица!» Потом идет в дом невесты, подступает к печке и греет свои руки, причитывая шепотом: «как заслон печи горяч, так бы горело у девицы (имярек) по жениху сердце!» (Русск. Инвал. 1848, 64.)

⁷ Черниг. Г. В. 1855, 20. Когда дело сладится, родные невесты собираются в назначенный день в хату жениха, где угощают их искрошенным на печной заслонке салом.

новому роду¹. Соответствующий на Руси обычай требует, чтобы новобрачная, вступая в дом мужа, бросала пояс на печь, т. е. вверяла бы эту эмблему супружеских уз защите очага². У чехов невеста и служанка, вступая в новый дом, должны поклониться его очагу; первая обязана бросить в огонь три волоса из своей косы, а последняя заглянуть в дымовую трубу и посыпать свои ноги пеплом³. Заговоры на любовь, по свидетельству народной былины, были произносимы перед затопленной печью: «как жарко дрова разгораются, так разгоралось бы по мне сердце молодецкое!» (I, стр. 230.) В Тверской губ. на другой день свадьбы ездят по улицам ряженые с помелом и печною заслонкою; а в Курской губ. перед началом сватовства отец жениха или избранный им сват связывает кочергу с помелом, чтобы дело пошло на лад и связался предполагаемый союз: кочерга — эмблема молниеносной палицы бога Агни, помело — вихря, раздувающего грозное пламя. Отголосок древнейшего верования, что дети суть плод благодатного влияния Агни, слышится в сербской эпической формуле, которою выражается мать о своем ребенке: «Моје благо у пепелу расте!»⁴ О стариках, у которых рождаются дети, белорусы отзываются: «и в старой печи огонь хорошо гориць». Желая остановить нескромные речи в присутствии детей, они замечают рассказчику: «печь у хаце!»⁵ В Малороссии о счастливых людях говорят: «у печурце родивс!»⁶ По мнению белорусских крестьян, если при самом рождении ребенка нечаянно погаснет огонь — это знак, что новорожденный будет злодеем (разбойником)⁷. В Курской губернии купленную корову хозяйка в первый день, по приводе ее на двор, кормит хлебом-солью на печной заслонке. Когда кто-нибудь из членов семьи отправляется в дорогу, то при самом выходе его со двора открывают в печи заслонку, а в избе двери, для того, чтобы он с успехом совершил предпринятую поездку и счастливо воротился домой: теплое веяние очага как бы следует за странником и оберегает его в чужой стороне, и родное жилище всегда готово принять его в растворенные двери (Нижегор. губ.). Из собранных нами данных понятно, почему в глазах древнего человека потомство должно было являться благословением божества, а среда семейная установленною им формою общежития; напротив, отсутствие потомства принималось за кару раздраженного божества, а своевольный выход из семьи — за страшный грех. У сербов существуют клятвы бесплодием: «тако ми се не закаменило дијете у жени, теле у крави, јагње у овци, свако сјеме у баштини!», «тако ми се не ископала три сјемена: л(ь)удско, скотско и земал(ь)ско!»⁸. У нас в древности изгойство (выход из семьи на вольную, бродячую жизнь) почиталось смертельным грехом⁹. С поклонением огню связывается происхождение жертвенных обрядов, на что прямо указывает и самое слово

¹ Письмо Бусл. во II т. Истор. Росс., 43.

² Вест. Р. Г. О. 1853, V, 54. У славонцев новобрачная должна войти в избу с хлебом и заглянуть в дымовую трубу или бросить в разведенный на очаге огонь монету. — Илич, 66. У чувашей молодая, входя в дом мужа, прежде всего подходит к печке и делает ей низкий поклон. — Сбоев., 36.

³ Громанн, 122, 145. В одной чешской песне (Эрбен, 326) молодая просит: да умолкнет музыка перед прежним ее домом, так как она разлучается с милым владыкою богом.

⁴ Срп. н. посл., 182.

⁵ Записки Р. Г. О. по отдел. этнографии, I, 316, 399, 426.

⁶ Старосв. Банд., 213.

⁷ Записки Р. Г. О. по отдел. этнографии, I, 310.

⁸ Эта. Сб., V, 85.

⁹ Срп. н. послов., 305.¹⁰ Архив ист.-юрид. свед., I, стат. Калачова, 63.

жертва (старин. жрътва, пол. *żarzynna*) от жрети = греть, гореть¹, санск. корень *ghr* — сиять, *gharma* — жар = гарь и жертва². У римлян жрецы назывались *flamines* (от *flamma* — огонь, пламя) и носили на головах убор, которому придавали вид пламени, возжигаемого ими на алтарях богов³. Так как пылающий огонь, охватывая дерево и другие вещества, быстро уничтожает их, подобно жадному, голодному зверю, терзающему свою добычу, то отсюда глагол «жрети» получил значение поедать, как это явствует из донныне сохранившейся в употреблении формы жрать. В Ипатьевской летописи встречаем следующее выражение: «и пойдоша (полки против врагов) кличюще, яко пожрети хотяще»⁴. Народные загадки говорят об огне: «белое ест, черное (т. е. уголь) теряет»⁵; «есть три брата родные: один ест не наестся (огонь), другой пьет не напьется (земля), третий гуляет не нагуляется (вода)»; «жую не жую, а жим та пожираю: вся жисть моя у тим, а з' голоду умираю»; «зимой жрет, а летом спит» (печь)б. Согласно с этим, жертва стала обозначаться словом покорм, как засвидетельствовано песнями Краледворской рукописи: «*dat' pokrm bohovom*», «*ni w sumrky iim (богам) dawati iesti*», хотя в том же памятнике встречаем выражение: *paliti obiet'*⁷. Такие обороты речи, возникавшие из поэтически-образных представлений народного ума, нечувствительно вели его к олицетворению священной стихии огня в виде человека или животного. Предания изображают огонь существом вечно голодным и прожорливым, с золотыми зубами и палящими языками, которыми он грызет и лижет свою несчастную жертву; выражение: «пламя лижет своими языками» до сих пор остается у нас общеупотребительным (см. т. I, стр. 374); огонь, по пословице, хуже вора: «тот хоть стены оставит, а пожар все пожирает»; народная загадка называет его разбойником, разорителем⁸. Вот почему, с одной стороны, слова, означающие сильный голод и жажду, сближаются с понятием горения (сравни пол. *pragnąć*, *pragnienie*, *prazuć*, малорус. прятти, пряжить — жарить; «гладом таяти» и «заталяли, т. е. зажгли, свечу воску ярого»; слова жадный, жажда, старослав. ж дати, может быть, сродны с корнем жег: «есть и пить хочется, ажио душу выжгло»⁹); а с другой, слово «жертва» стало употребляться для обозначения всего, что попадает под гнёт страшного насилия (жертва злобы, ненависти). Самое солнце, жаркие лучи которого испаряют влагу и палят землю утомительным зноем, в народных сказках нередко представляется готовым пожрать тех сказочных героев (представителей весенних грозных туч), которые являются к нему с вопросами и мольбами. Так, в чешской сказке Солнцева мать говорит одному страннику: «*můj syn je sice dobrá duše; ale když přijde na večer hladový domů, mohlo by se lehko stat, žeby tě upekł a snedl k večeri. Je tu prazdna kad', priklopim ji na tě*»¹⁰. И когда Солнце воротилось до-

¹ Ипатьев. лет., 188: «и богом своим жряще»; Мат. сравн. слов., IV, 254: «жьрете богом»; жрьць = жрец.² Мат. срав. слов., I, 443. Смягчение звука г в ж очень обыкновенно в славянских языках: гоить — жить, горло — жерло, и проч.³ Прописи, IV, 12. Лит. *kuriejis* — прозвание Перкуна, солнца и жреца (Изв. Ак. Н., I, 115).⁴ П. С. Р. Л., II, 118.⁵ Вариант: «черным серет».⁶ Этн. Сб., VI, 87, 92; Номис, 299.⁷ Ж. М. Н. П. 1840, XII, 130-3.⁸ «Двое стоячих (небо и земля), двое ходячих (солнце и Месяц), да два разбойника-разорителя (огонь и вода)». — Сахаров., I, 103.⁹ Потебн., 10.¹⁰ Перевод: «Мой сын — добрая душа; но как придет вечером домой голодный, то легко может статься — испечет хлеба и съест за ужином. Вот порожняя кадь, дай покрою тебя».

мой, то первым словом его было: «я чую человечесь мясо!»¹ В вариантах этой сказки, сохранившихся у других славян, Солнцева мать сажает гостя под медное или золотое корыто, чтоб воротившееся Солнце не сожгло его². Немецкая сказка распространяет подобное воззрение и на месяц: «*da kam es (Mädchen) zur Sonne, aber die war zu heiss und fürchterlich, und frass die kleinen Kinder. Eilig lief es weg und lief hin zu dem Mond, aber der war gar zu kalt und auch grausig und böse, und als er das Kind merkte, sprach er: ich rieche, rieche Menschenfleisch!*»³ О тумане, исчезающем при восходе солнца, немцы выражаются: «*die sonne frisst ihn auf*». Как, с одной стороны, солнце, закрываемое тучами, представлялось пожираемым облачными великанами, так с другой — оно само, подобно демоническому змею и великанам, сосет дождевую воду. Когда солнечные лучи прорезывают облака светлыми полосами, чехи говорят: «*slunce vodu tahne*», а немцы: «*die sonne lasst wasser*», т. е. по народному воззрению, жаркое солнце точно так же вытягивает из облачных источников дождь, как испаряет и сушит оно земные воды. Что касается месяца, то злобный характер придан ему, как представителю ночи и приводимых ею темных сил. На этих основаниях фантазия породила солнце и месяц с поедучими великанами: *sonnen und mondriesen*⁴. Огонь на домашнем очаге можно поддерживать только приношением ему разных сгораемых материалов; пожирая их, он живет, но тотчас же погасает (= умирает), как скоро они превратятся в пепел. Так сама собою, простым и

естественным путем, возникла жертва огню. Что у славян были жертвоприношения очагу — это прямо можно допустить, зная существование их у других народов индоевропейской семьи; но сверх того мы можем указать на свидетельства преданий и старинных обрядов. У чехов в обычае — от каждой яствы полагать часть в огонь: пренебрежение этою обязанностью влечет за собою опасность пострадать от огня; когда пекут хлебы из новой ржи, то в разведенное пламя бросают кусок теста, дабы не пригорел ни один хлеб⁵. Чтобы предохранить дом от пожара, в Каринтии кормят огонь, т. е. бросают в затопленную печь свиное сало и другие яства⁶. Истрийские славяне кормят возжженный на Иванов день чурбан, обсыпая его хлебными зернами⁷. При зимнем повороте солнца сербы зажигают в домашней печи дубовый обрубок (бадняк), а в разведенное пламя бросают деньги, сыплют хлебные зерна, муку и соль, льют вино и масло и молят о плодородии в стадах и жатвах и изобилии в доме. Ударяя кочергою по горящему полену, они приговаривают: «сколько искр, столько бы коров, коней, коз, овец, свиней, ульев, счастья и удачи!» Возжжение бадняка известно и в Черногории, и у болгар, и везде оно сопровождается семейным пиршеством; у нас же уцелела только обрядовая трапеза, совершаемая накануне Рождества (см. ниже в главе о народн. праздниках), по окончании которой выносят на двор опорожненные горшки и разбивают их об землю, чтобы прогнать из дому всякий недостаток⁸. Сходно с сейчас указанным сербским причитанием, в Архангельской губ. в заключение свадебного стола, когда будет съедена каша, кидают пустой горшок в печь, с приговором: «сколько черепья, столько молодым ре-

¹ Эрбен, 4—5.

² Нар. сл. раз., 112.

³ Сказ. Грим., I, стр. 159.

⁴ Sonne, Mond u. Sterne, 136—8; Гануш: Baba a Ded, 62.

⁵ Громанн, 41, 103.

⁶ Roggenwolf und Roggenhund, 3.

⁷ Терещ., V, 54.

⁸ Ibid., VII, 63-64.

бят!»¹ Древние греки и римляне обедали подле домашнего очага, и прежде, чем приступали к изготовленным на нем яствам, домовладыка приносил в жертву очагу первые части пищи и делал на него возлияние, в честь родовых пенатов. Такое соединение двух различных действий — священного и житейского не уменьшало благоговения в душе язычника, не унижало религии, а напротив, освящало обычное дело всенедней жизни (обед) и породило к нему особенное благочестивое уважение; ибо в той же трапезе, которую приготавливал для себя человек, участвовало и самое божество. Никто не сомневался, что оно действительно ест и пьет; и в самом деле, «не видел ли каждый, что пламя разрастается, как бы насытятся принесенною ему пищею? Таким образом трапеза делилась между человеком и богом; это был религиозный обряд, через который они вступали во взаимное общение»². На Руси стол, за которым обедает и ужинает крестьянская семья, стоит в переднем углу под образами («божницею»); перед вкушением пищи поселяне молятся Богу и в некоторых деревнях умывают себе руки чистою водою: этот последний обычай преимущественно соблюдается между староверами³. За обед и ужин, по народному убеждению, должно приступать благословясь, сидеть тихо и скромно, ногами не болтать, не смеяться, пустошных речей не говорить и тем «беса не тешить»⁴. Приготавливать опару для хлеба и всякие яства должно как некое священнодействие — с благоговением и благословясь; где стряпают без соблюдения этих условий, там в обеде принимают участие нечистые духи, распевая срамные песни и предаваясь буйным пляскам; к благословенным же яствам они и приступиться не смеют. На этом веровании создались многие интересные легенды⁵. Лубочная картина изображает две трапезы: «трапезу благочестивых людей, ядущих со благодарением: ангел господень предстоит, благословляет, а бесы прогоняет, христовою силою помрачает» и «трапезу неблагодарных людей, празднословцев, кощунов, скверноглаголющих, ядущих без благословения; ангел господень отврати лице свое от них, отъиде — стоя плачет, яко видит: бесы веселящиеся с ними». Где бывает свадьба или пир, там и нечистые: придут и засядут на печке, а как станут хозяева подавать на стол неблагословенное кушанье, они тотчас подхватят то блюдо к себе, все наготовленное съедят, а вместо еды наладут на блюдо всякой погани. То же бывает и с питьем: вино ли, мед ли подадут не благословясь — нечистые опорожняют посудину да и нальют туда чего хуже выдумать нельзя⁶.

Предавая жертвы всёпожигающему пламени, древний человек веровал, что творит приятное своим стихийным богам и что все они охотно принимают участие в этих приношениях. Объятая пламенем, жертва превращается в дым и пары, возно-

¹ Арханг. Г. В. 1843, 34. Празднуя родовым пенатам, вотяки пекут блины; домохозяйин зажигает восковую свечу, ставит ее в передний угол, берет со сковороды блин и, испрашивая себе и всему семейству здоровья, прибыли в скотине, урожая в хлебе, разрывает блин на части и бросает в пылающую печь; то же делает он с мясом и со всеми другими яствами; наконец плещет в огонь кумышкою (напитком, приготавливаемым к празднику), и затем уже садятся за стол. — Совр. 1856, IX, 71. У евреев хозяйка прежде, чем посадить в печь хлебы, берет небольшой кусок теста и бросает в огонь. — Обряды еврейск., 119.

² Куланж, 28.

³ Вест. Р. Г. О. 1853, V, 14—15.

⁴ Обл. Сл., 19; Записки Авдеев., 128.

⁵ Н. Р. Лег., 18, 20, 21; Перм. Сбор., II, 177—8.

⁶ Н. Р. Лег., стр. 164. Со столом крестьяне соединяют ту же мысль о плодородии, что и с хлебом, который, по старинному обычаю, должен постоянно лежать на нем: жениха и невесту обводят вокруг стола для счастья, беременную женщину — для легких родов (Нижегор. губ.); «не стели на стол скатерти вдвое, не то родятся двойники» (Архив ист.-юрид. свед., I, ст. Кавел., 11).

сится к небу и там свидетельствует о набожном настроении и благоговейных чувствах смертного; боги, творцы и податели всяких благ, каратели зла и неправды, питаются восходящими к ним парами и благосклонно выслушивают людские мольбы. Потому у всех древнейших народов огонь признавался проводником жертвоприношений, посредником между людьми и богами, обитающими на высоком небе; а домашний очаг был первым жертвенником, на котором чествовались бессмертные владыки. Каким бы богам ни предназначались жертвенные яства, вместе с ними необходимо сотрапезовал и Огонь. В гимнах Ригведы божеству Агни даются названия: владыка дома (очага), возникший жертв, жрец, посол и вестник людей и друг богов, ибо он зовет богов к жертвенным яствам, приносит и предлагает им пищу и тем самым приближает их к человеческому роду, он — основатель богослужебного обряда и ходатай за людей перед богами¹. У персов всякое жертвоприношение начиналось прославлением огня²; у греков и римлян воззвание к богине очага (Гестии, Весте) было началом и концом всякой молитвы и жертвенного обряда; из дома фламينا и с алтаря богов римляне не могли брать огня для обыкновенного употребления, а только для возжжения жертвы³. Но мы уже объяснили, что Агни первоначально было особенным прозванием Индры, что в огне, разводимом на очаге, чествовалось низведенное на землю небесное пламя грозы и что поэтому в обстановке и характере поклонения огню отразился культ бога-громовника. Именно в этом тождестве бога огня с громовержцем, тождестве, принадлежащем древнейшей эпохе Ариев, кроется объяснение всего существенного в жертвенном обряде. У германцев приносимые жертвы освящались молотом, как эмблемою молниеносного орудия Тора; таким образом, владыка небесных гроз как бы сам возжигал жертвенное пламя своими громовыми стрелами. Вечно неугасимый Зничь древних литовцев горел на жертвеннике перед истуканом Перкуна, и на Руси, когда св. Владимир приказал уничтожить идолов, именно Перун вызвал (по свидетельству летописи) насмешливый упрек в пожирании жертв: «иде пидьблянин рано на реку, хотя горнеци везти в город; оли Перун (брошенный в Днепре) приплы к берви (вариант: к берегу, к бервы⁴), и отрину и шестом: ты, рече, Перунице! досыти еси ел и пил, а нынеча поплви прочь»⁵. Как на высоком небе Индра и Агни разят своими палицами тученосных птиц и облачные стада коней, быков, коров, коз, овец, оленей, вепрей и, пожирая их в грозовом пламени, проливают на землю живую воду дождя, так думали, что и от благочестия человека ожидают они и другие содействующие им божества (= ветры, раздувающие пламя грозы; весеннее солнце, приводящее с собой дождевые облака; земля, упивающаяся дождем, и т. д.) подобных же приношений. Животное, избранное в дар богам, закапалось острым ножом (= символом разящей молнии), обрызгивалось водою и предавалось сожжению. Первоначально принесение жертв немисливо было без огня и возлияния, ибо и верховный

¹ Orient und Occid., год 1, I, 20; III, 386, 397—8; IV, 576—8; год 2, II, 235.

² Ж. М. Н. П. 1838, т. XX, 336.

³ Прописи, IV, ст. Крюкова, 12; Ф. Куланж, 31—32: «При всех жертвоприношениях, даже тех, которые совершались в честь Зевса или Афины, прежде всего призывался всегда очаг. В Олимпии первая жертва, которую совершала собравшаяся Греция, приносилась очагу, вторая Зевсу. Точно так же и в Риме первую молитву всегда обращали к Весте... Подобным же образом мы читаем в гимнах Ригведы: «прежде всех надобно призывать Агни. Мы произнесем его священное имя прежде имени всех прочих бессмертных. О Агни, кто бы ни был бог, которому мы поклоняемся, совершая жертву, всегда она принадлежит тебе».

⁴ Польск. *berma*, немец. *berme* — уступ у городской стены.

⁵ П. С. Р. Л., III, 207; V, 121.

жрец Агни, священнодействуя в грозе, возжигает молнии и проливает дождь. На римских монетах Веста изображалась с горящим факелом в одной руке и с чашею воды в другой. «Запретить кому-нибудь огонь и воду» (*aquae et ignis interdictio*), одно из самых тяжких наказаний во времена Римской республики, означало: объявить осужденное лицо вне законов, лишить его участия в культе богов и их священного покровительства¹. Отсюда объясняется доселе существующий в Германии обычай, в силу которого хозяйка каждый вечер обязана выметать печь и ставить в ней котелок чистой воды². Галицкая пословица утверждает, что «огонь метится, як го не шануешь»³. Смысл ее раскрывается из следующего рассказа, сохранившегося между литвинами и жмудью: в каком-то околотке жило двое хозяев. Жена одного постоянно ставила в печь, в дар Огню, горшок с водою, а другая пренебрегала этим обычаем. Первой из них случилось раз подслушать на дворе следующий

разговор двух Огней. «Ну, брат! — сказал один Огонь, — на будущую ночь я истреблю свой очаг и перенесу свое хозяйство на новое место, потому что я иссох здесь; мне никогда еще не поставили и капли воды!» — «Как знаешь! — отвечал другой, — только на твоей печке стоит взятая у нас лоханка; не сожги ее, моя хозяйка — добрая!» Ночью вспыхнул у недоброй бабы пожар и истребил все дочиста; осталась на пепелище только одна лохань нетронутая⁴. Подобный рассказ существует и в Малороссии, только причина пожара мотивирована иначе. Было две соседки: одна заметала печь чистою тряпицею, а другая грязным веником; по народному же поверью, заметать в печи чем-нибудь грязным — большой грех. В полночь сошлись Огни, поговорили между собой, и вслед за тем у непочтительной хозяйки сгорела хата. В старинном поучительном слове (по рукописи новгородского Софийского собора), в числе других суеверий, осуждается и следующий обычай: «и на печь льюще в бани»⁵. Кроме воды, возлияния, согласно с различными метафорическими названиями, придаваемыми дождю, делались и молоком, маслом, вином, пивом (брагою), медом и кровью⁶. Кашубы считают необходимым плеснуть в огонь парным молоком, чтобы оно не испортилось⁷. Бадняк доселе поливается вином и маслом; обсыпание его зерновым хлебом стоит в связи с мифическим представлением дождевых капель ниспадающими с небес семенами (см. I, 290—291). То же значение имеет и обряд посыпания молодой четы зёрнами, чтобы наделить ее силою чадородия (см. гл. XXIX). В старину, при произнесении клятвенных обетов, лили на огонь вино и молили богов: да прольют они также кровь нарушителя клятвы! Так как издревле в состав опьяняющего напитка входили мед и ячменный сок, то у народов классических жертвенные обряды сопровождались приношением толченого ячменя, смешанного с водою и солью, и лепешками, намазанными медом. На Руси еще недавно лошади, приносимой в дар водяному, обмазывали голову медом. Болгары до сих пор в честь св. Георгия закаляют барашка, с соблюдением обрядов, которые не-

¹ Прописи, IV, 11. То же воззрение на огонь и воду, как на стихии, необходимые при жертвенном обряде, встречаем и между дикими племенами инородцев — см. сочин. г-жи Фукс о чуваш. и черемисах, 20—22, 77, 216; Совр. 1836, II, 186 (о вотяхах); Сибирск. Вестн. 1822, кн. VIII, 41—42 (о тунгусах).

² Beiträge zur D. Myth. Вольфа, II, 394.

³ Старосв. Банд., 193.

⁴ Семеновск., 116—7; Иллюстр. 1848, № 28.

⁵ Лет. рус. лит., т. IV, 108.

⁶ По свидетельству Страбона, персы, закаляя у рек, озер и источников белых коней, сожигали. их при пении священных гимнов и делали на землю возлияния древесным маслом, смешанным с молоком и медом.

⁷ Эта. Сб., V, 75.

сомненно указывают на жертвенное значение такого заклания; этому барашку мажут рот медом, а под горлом его ставят чашку, куда и стекает кровь: ни одна капля ее не должна пролиться наземь. Собранныю кровью мажут детям лоб, щеки и подбородок крестообразно; употребляют ее также на лечение домашних животных и взрослых людей от оспы, коросты и других сыпучих болезней. Чехи обрызгивают народ кровью петуха, закаляемого при жатвенном и храмовом праздниках¹. У нас, для унятия зубной боли, советуют мазать десны кровью черного петуха². У литовцев и германцев было принято окроплять жертвенною кровью всех соучастников в священном обряде. Кровь эта, в глазах язычников, обладала тою же очистительною силою, какая приписывалась живой воде дождя³. Издревле кровью приносимых в жертву животных брызгали на разведенное пламя и вкушали ее, как напиток, наделяющий высшими духовными дарованиями. Гельмольд рассказывает, что, по заклании жертвы, жрец пил ее кровь, чтобы обрести божественный дар предвещаний. С тою же целью древние германцы пили мед и пиво, примешивая к ним жертвенной крови⁴. Итак, крови этой придавалось точно такое же вещное, одушевляющее значение, как и нектару и чудному напитку, созданному из крови Квасира. Из запрещения новгородского епископа Нифонта вкушать кровь птиц и зверей можно заключать, что подобное обыкновение имело место и между русскими славянами: «рех вам ести мяса, а кровь всякаго живота пролей на землю; аще ли еси ю — противник еси Богу»⁵; прямое же свидетельство находим в слове митрополита Илариона (XI стол.), который, восхваляя новопринятую веру, говорит: «и уже не жертвенныя крове вкушающе погибаем, но Христовы пречистыя крове вкушающе спасаемся»⁶.

Сила нечистая, демоны повальных болезней и богиня смерти, по самому характеру связываемых с ними представлений, казались вечно голодными, жадно пожирающими все живое; они постоянно требовали умиловительных жертв. Но как объяснено ниже (см. гл. XXII), нечистые духи болезней и смерти в сознании первобытного народа вовсе не были олицетворением отвлеченных понятий, а напротив, сливались с помрачающими небо черными тучами, несущими разрушительные бури, град, стужу, неурожай и поветрие (моровую язву). Под влиянием этого воззрения бог-громовник обратился в божество адское, обитающее, вместе с толпою подвластных ему духов, в мрачных подземельях облачных скал и вертепов. Потому и жертвы, им приносимые, предавались сожжению; зарывание в землю есть сравнительно более поздняя форма жертвенного обряда, возникшая при забвении настоящего смысла древних метафорических выражений, когда адские духи, пребывающие в темных пещерах туч, были признаны за действительных жильцов подземного мира. Подобно тому жертвы

задушением в воде (потоплением) возникли уже тогда, когда «дождающийся» Перун обособился в самостоятельное божество морей и рек и когда обожание от небесных, дождевых источников перенесено было на земные воды.

Как домашний, родовой очаг был первым жертвенником, так домовладыка, гла-

¹ Громанн, 75.

² Зубная боль останавливается также прикосновением пальца, омоченного кровью крота.

³ По немецкому поверью, кровь дитяти и невинной девицы исцеляет от коросты. — D. Myth., 1125.

⁴ Ibid., 49.

⁵ Памяти. XII в., 190—1. В поучении митрополита Фотия (1416 г.) о невкушении удушенной сказано: «кровь бо вместо души в бессловесных имеет силу». — Ак. Ист., I, 22.

⁶ Ч. О. И. и Д., год 3, VII, 32.

ва рода, был первым жрецом, первым служителем богов. Такое явление необходимо условливалось патриархальным бытом первобытных племен и их религиозными воззрениями, в силу которых с пламенем, возжженным на домашнем очаге, соединялось представление о боге — охранителе родственного союза и семейного счастья. Те же лица, которые заведовали очагом, разводили на нем огонь и приготавливали пищу, были и совершителями священных обрядов; такие хозяйственные и религиозные обязанности лежали на старших в роде, пользовавшихся особенным уважением и полною властью распоряжаться в доме¹. Как служитель очага, домовладыка носил у славян имя огнищанина; по выражению сербов, «без стара пан а сиротно огн иште»². От хозяйки, по русской народной поговорке, должно пахнуть дымом³; а вместо названия старшей в некоторых деревнях выражаются о домохозяйине: дымная шапка; дымничать означает: смотреть житье-бытье жениха или невесты, то же самое, что выражение: «смотреть печь или шесток» в доме родителей невесты⁴. Доселе уцелевшие народные обычаи живо свидетельствуют за то богослужбное значение старшего, какое принадлежало ему некогда в среде рода. В Малороссии до сих пор накануне Нового года хозяин исполняет тот же «законный» обряд, какой, по свидетельству Саксона-грамматика, совершал в старину жрец во время Святковитова праздника: он садится за стол, уставленный всякого рода печеньями, и после обычного замечания домочадцев, что его не видно из-за приготовленных яств, молит об урожае будущего года: «дай же, Боже, щоб и на той рок не бачили!» (см. гл. XXVIII). У болгар домовладыка напоминает о своем древнежреческом характере — в большие праздники (наприм., в «бадний вечер» — пред Рождеством), когда он, окруженный всеми родичами, берет кадильницу, кладет в нее ладон и кадит семейным иконам⁵; на Юрьев день он режет жертвенного ягненка. В Сербии кутњи старјешина является с тем же характером в своем семействе: «кад се моле Богу, он почиње и свршује»⁶. В Тверской губ. в день похорон хозяин дома ставит на стол кипу блинов, зажигает свечу пред иконами, берет в руки кадильницу и молча кадит во все углы, а потом покойнику и всем присутствующим в избе⁷. По указанию колядской песни, заклятие в жертву козла совершалось стариком; в другой старинной песне, которую поют при «опахиванье», сказано: «кипят котлы кипучие, вокруг котлов стоят старцы старые; поют старцы про смерть, про живот, всему миру сулят годы долгие, а на злую Смерть кладут проклятье великое» (см. I, 288—289). До сих пор на́болыпой в семье угощает Мороз киселем и кутьею (см. I, 162), и вообще все уцелевшие от старины обломки жертвенных и богослужбных обрядов главным образом совершаются стариками и старухами. Исстари родоначальники назывались у славян князьями, которые и соединяли в своих руках власть прави-

¹ Куланж, 117—8: «Всех ближе к очагу отец; он зажигает его и заботится о нем; он его верховный жрец. Во всех религиозных службах он исполняет высшую обязанность: он закапает жертву, его уста произносят молитвенную формулу, которая должна снискать ему и его домашним покровительство богов».

² Без старого пня сиротеет огнище. — Срп. н. посл., 12.

³ Рус. в св. посл., II, 59. У греков и римлян мать семейства (materfamilias,) пользовалась большим почетом; на ней лежала забота, чтобы очаг не потухал. Греки считали несчастием «иметь очаг, лишенный супруги»; а у римлян жрец, овдовевши, терял свой жреческий сан. — Куланж, 136-7.

⁴ Архив ист.-юрид. свед., II, ст. Бусл., 28; Терещ., II, 610.

⁵ Каравел., 277; Истоп. Росс. Соловьева, I, 49.

⁶ Срп. рјечник, 713.

⁷ Вест. Р. Г. О. 1853, II, 105.

тельствующую вместе с религиозною. Слово «князь», первоначальный смысл которого указывает на отца, основателя рода (см. гл. XXIX), донныне в различных славянских наречиях удерживает значения господина, правителя, сельского старосты и священника: пол. ksiądz, чешск. и лужиц. knez — поп, священник, predni knez — епископ, knezstwo (слов. knázstvo) — духовенство, czerno-knezik — чародей, czerno-knezstwo — чародейство; в чешском переводе Евангелия X века архиереи названы spaezi popsti, а в Евангелии XIV в. kniezata popowa; согласно с этим, по-литовски kunig's — не только вообще господин, но и духовный сановник, kunigene — попадьи¹; на Руси же священников называют

батька, батявка² и отец (с прибавлением собственного имени, напр., отец Иван, отец Петр); старослав. поп, которое встречается уже в памятниках XI века, имеет то же значение: сравни: *pater*, *papa*, нем. *phaph*. Когда, с дальнейшим развитием общественного быта славян, отдельные роды стали сливаться в племенные союзы, а племена группироваться в одно гражданское общество («народ»), когда вместе с тем расширился и объем власти князя, поставленного во главе соединившихся племен, — и в это сравнительно позднейшее время он не утратил своего теократического характера. Подобно тому как наряду с родовыми очагами возникает представление о племенном и всенародном очаге, пламя которого чувствуется равно всеми отдельными семьями и родами, так рядом с домовладыками, охранителями семейного единства и служителями отеческих богов в тесном кругу родичей, великий князь пользуется правами верховного жреца, служителя пред алтарем того священного огня, который был видимым знаменем народного единства. При совершении общественного богослужения он является впереди, как пастырь народа. Летописец Нестор ни разу не упоминает об особенных жрецах, а напротив, во всех случаях, где необходимо должны бы действовать жрецы, если бы существовали они, как отдельный класс, говорит о князе и боярах: в. кн. Владимир ставит кумиры в Киеве, возле своих теремов, а дядя его Добрыня — в Новгороде³. После победы над ятвягами Владимир творил потребу кумирам с людьми своими; и сказали старцы и бояре: «мечем жребий на отрока и девицу, на него же падеть — того зарежем богом». С боярами и градскими старцами рассуждает этот князь о перемене отческой веры и принятии христианства; по его велению падают идола и созидаются церкви: «повеле кумиры испроврещи, овы осечи, а другия огневи предати, Перуна же повеле привязати коневу к хвосту... Повеле рубити церкви и поставляти по местом, идеже стояху кумиры; и постави церковь святого Василья на холме, идеже стояше кумир Перун и прочии, идеже творяху потребы князь и людье»⁴. Итак, важнейшие религиозные вопросы решались князем вместе с боярами и старцами — общию их думою и приговором. У чехов, по свидетельству Краледворской рукописи, жреческие обязанности лежали на старших в роде — на отцах семейств и военачальниках, предводителях племенной рати. Так Честмир, перед походом на Власлава, сам приносит жертву богам; другой вождь Воймир ис-

¹ О влиян. христ. на сл. яз., 170; Р. И. Сб., I, 82—89; III, 150—1. Ходаковский указывает на множество урочищ, названия которых образовались от слова князь, и замечает, что они всегда расположены в известном расстоянии от городищ, а где подобных названий не встречается, там находил он имена, образовавшиеся от слова поп.

² Обл. Сл., 8.

³ «И нача княжити Володимир в Киеве един, и постави кумиры на холму вне двора теремнаго... Володимир же посади Добрыню уя своего в Новгороде, и пришед Добрыня Ноугороду, постави кумира (вар. кумир Перуна) над рекою Волховом, и жряху ему людье ноугородстии аки богу».

⁴ П. С. Р. Л.-Д 34-35, 45-46, 50-51.

полняет то же самое, а Забой в своих жалобах на врагов, разоривших священные рощи, замечает:

Kamo otěik dāwāše krmie bohom,
Kato k niem hlasat chodivaše,
Posiekachu wše drva
I rozhrušichu wše bohy¹.

По указанию старых саксонских писателей, славянские владетели за р. Одрю соединяли с своей светскою властью и духовную², точно так же, как ныне удерживает за собою обе власти черногорский владыка. Такое явление не есть исключительное, принадлежащее только славянам; оно неразлучно с патриархальным строем первобытных человеческих обществ. В эпоху Гомера греческие цари и полководцы были и жрецами; так поэт рассказывает о жертвоприношении, совершенном в честь Афины Нестором³. У скифов обязанности главных жрецов отправляли царь и племенные начальники, и потому на них падала ответственность за все бедствия, какие постигали народ; там, где власть переходила в руки царицы, она совершала и общественное богослужение, и при ней состояли девы, обязанные прислуживать при жертвенных обрядах⁴. Пример княгини Ольги и чешское предание о Любуше доказывают, что и в славянском мире в известных случаях старейшинство могло переходить на женщину, а вместе с ним переходили на нее и религиозные обязанности. В этом образовании княжеской и царской власти из власти древнего патриарха, представителя родственного союза и прародительского культа, кроется объяснение, почему с древнейших времен с саном верховного правителя соединялась идея таинственного освящения. Происхождение царственной автократии терялось в физиологических основах, положенных самою природою, и для племен, нравственные убеждения которых воспитаны были на живом, всепроникающем чувстве крови, она являлась установлением самого божества. Как лица, священнодействующие пред алтарями пенатов и потому состоящие в непосредственных сношениях с миром богов, старцы-родоначальники и вел. князь поведали их непреложную волю и устанавливали на земле правду; в силу этого, самый суд получил религиозное значение и совершался пред священным пламенем, обличающим кривду (см. ниже о

«божьих судах»). Понятия суда, управы и домашнего хозяйства, стряпни у очага поставлены в языке в близкую связь: ряд — общественное устройство, суд, законодательный устав («Ряд права земского» — сборник старинных чешских законов; урядить землю, рядная запись, раз-ряд — правительственное место, тавтологическая формула: судить-рядить, на-ряд в известном выражении летописи: «земля наша велика и обильна, а наряда в ней нет, да пойдете княжить и володети нами»); обряд — введенный законом или обычаем порядок, внешняя обстановка какого-либо действия, церемония; обряды — всякое занятие по кухне, стряпня, обрядиха — хозяйка, стряпуха, обрядня — порядок в домашнем обиходе, обрядиться — приготовить кушанье, обрядить корову — снять с нее кожу и вынуть внутренности⁵; стряпчий, стряпческие дела и стряпать — готовить яства, стряпуха — кухарка. Почти у всех языческих племен жрецы были и судьями и распорядителями общественных

¹ Перевод: где отец давал богам яства (кормы), куда ходил возглашать к ним — там враги порубили все деревья и разрушили всех богов (т. е. идолы). — Ж. М. Н. П. 1840, XII, 130, 145.

² Р. И. Сб., I, ст. Ходаковск., 84.

³ Одис. песнь III.

⁴ Лет. рус. лит., кн. I, 139.

⁵ Обл. Сл., 135.

дел. У нас существует примета, связывающая с стихией огня представление о власти и преимуществе: во время венчания советуют невесте держать свою свечу выше жениховой, чтобы впоследствии «иметь над мужем бо́льшину» (Тверск. губ.)¹.

Вместе с тем, как общинное устройство более и более брало перевес над разрозненностью родов, вместе с утверждением великокняжеского управления на более широких основаниях, необходимо начинает развиваться и публичный характер богослужения, религиозных игрищ и празднеств. На игрища и празднества роды сходятся «межи селы» и совершают их сообща; избранные для этого места — побережья рек и озер, леса и горы мало-помалу получают в глазах окрестного населения особенную святость: здесь воздвигаются жертвенники (требища) для сожжения приносимых народом жертв; здесь же, для общего поклонения, поставляются и кумиры богов. Идолы и жертвенники создаются также и в местах главных поселений, огражденных крепкими стенами от набегов неприятеля (в «городах»), где живут властители-князья и куда сходятся на вечевые сходки старейшины от всех подвластных им родов. Впоследствии эти святилища начинают обносить оградами и завешивать покровами, чтобы защитить их от разрушительного влияния непогоды и святотатственных покушений, и таким образом возникают языческие храмы. В это время делается необходимым, чтобы из общей массы народа выделились почетные, всеми уважаемые лица, которым можно было вверить надзор за чистотою святилищ и охранение кумиров и их достояния; чувствуется нужда в людях, которые бы исключительно посвятили себя делу религии. К тому же ведет и осложнение мифических сказаний и образование целой системы различных обрядов. Прежде, в отдаленную старину, сказания о богах были общедоступны, и самый язык молитвенных возношений более или менее для всякого понятен. Но когда божества из стихийных явлений природы облакаются в животные и человеческие формы, получают субъективные страсти и побуждения, тогда, естественно, и те выражения, которые понятны в приложении к простому явлению природы, делаются загадочными в отношении к его олицетворению; каждая метафора, коренной смысл которой затерян, служит зерном, из которого вырастает мифическое сказание или обряд; возникает множество трудно согласимых между собою представлений, басен, поверий, примет и чар, составляющих сущность языческого вероучения. Сбереечь это богатое наследие предков в течение долгих лет сила семейного предания оказывается недостаточною. Знать разнообразные мифы, помнить заветы и сложную обстановку обрядов, употребляемых при религиозных очищениях, врачеваниях, жертвах, гаданиях и судебном разбирательстве, понимать указания примет и смысл загадок могут уже не все, а только избранные, отдавшие священному ведению. Мало-помалу начинают выдвигаться из народа люди, одаренные большими способностями: умом, бойким словом, поэтическим одушевлением и потому пользующиеся между своими соотечественниками значительным влиянием. Действуя под религиозным увлечением, они становятся народными учителями, глашатаями воли богов и прорицателями будущего: им известны древние предания, они в силах разгадать и объяснить небесные знамения, таинственные приметы и сновидения, они знают целебные свойства трав и других снадобий, в памяти их хранится обильный запас заговоров и заклятий, чародейною силою которых

¹ В народных сказках (Н. Р. Ск., V, 53; VI, 61 и стр. 300; Рыбник., II, 274; Эрленвейн, 93) избрание нового царя происходит таким образом: по решению думных людей, всякий должен войти в церковь со свечою в руках; у кого свеча загорится сама собою — тот и царь.

можно управлять божественными стихиями и обращать их на добро и зло. Это — волхвы,

кудесники, колдуны и колдуньи, чародеи и чаровницы, люди вещие; к ним, в случае нужды, прибегали за советом и помощью, и они совершали жертвенные и очистительные обряды, читали заклятия, гадали, лечили и давали предсказания¹. В древлесславянском языке известно и слово жрец; в Иоакимовской летописи находим даже указание, которое, по-видимому, противоречит общепринятому мнению, что у русских славян жреческие обязанности несли князья и родоначальники: «вышний же над жрецы славян Богомил, сладкоречия ради наречен Соловей, вельми претя люду покоритися» (принять христианство)². Думаем, что противоречие это легко может быть устранено; жрец здесь то же, что волхв, кудесник, и влияние Богомила на народ и его враждебное отношение к христианству совершенно сходны с влиянием и действиями волхвов XI столетия. Допустить у восточных славян существование особого класса жрецов не позволяют все достоверные известия о их быте. Жрец, волхв, кудесник суть слова синонимические (см. гл. XXVI); из них название «жреца» было избрано, при переводе ветхого завета на славянский язык, для обозначения языческих священнослужителей, так как оно яснее других указывало на сожжение жертвенных приношений. Именно это и усвоило за ним тот смысл, какой придается ему в современной речи. Впрочем, и слово «волхв» употребляется иногда в старинных памятниках с тем же значением; так в одном поучительном слове читаем: «волхвов, дети моя, удаляйтесь! Болен был царь Охозия... послал к идолу Ваалу и к жрецом его спросити: буду ли жив или умру? посланные шли спросить волхвов...»³ В хорутанском же наречии понятие жречества соединяется с словом «колдун» (калдованц — см. гл. XXVI). Толпы кудесников, чародеев, волхвов встречаем у всех грубых, неразвитых племен, и везде они являются, как избранники, посвятившие себя тайнам религии и служению богам⁴. Нет сомнения, что, при большей окрепlosti публичного богослужения у восточных славян, некоторые из влиятельных волхвов могли бы усвоить себе исключительное жреческое значение и образовать отдельный иерархический класс; но такой процесс не успел завершиться, как было водворено христианство. Вообще следует заметить, что конечное развитие на Руси язычества, по отношению к культу, представляется в тех неустановившихся формах, которые прямо свидетельствуют о его переходном состоянии из религии отдельных родов и племен в религию общинную, всенародную.

От домашнего очага, у которого священнодействовал представитель рода, и вся изба получила в глазах язычника религиозное значение. Как кров, свидетельствующий о быте предков, как местопребывание родового пената, изба должна была

¹ По всему вероятно, вещие мужи выходили из среды тех же старейшин, которые заправляли родовым культом. Народное поверье приписывает колдовство преимущественно старикам и старухам; существует даже убеждение, что тайная наука волшебства хранится постоянно в некоторых семействах, передаваясь наследственно из рода в род — от отца к сыну (Верещагина: Очерки Архангел, губ., 187; D. Myth., 1060).

² Ист. Росс. Тагишева, I, 39.

³ Москв. 1851, VI, 129-130.

⁴ См. Лет. рус. лит., кн. I, 131—о скифах; Сбоева, 50—51—о финских племенах. Новгородский архиепископ Макарий писал о язычниках водской пятины: «и проста человека у себя держажу и почитаю, яко священника, его же нарицаю арбуем (колдуном): сей вся приносящая совершения (приношения совершая) по своей прелести, и детям имена нарицаю». — П. С. Р. Л., V, 73. Отец Иоакимф начало шаманства относит к тому времени, когда еще не знали ни храмов, ни особого класса жрецов. Служение шаманов состоит в принесении жертв, возглашении молитв и врачевании. В Китае шаманы уже составляют жреческое сословие (О. З. 1839, XI, 73—81).

пользоваться благоговейным уважением от всех родичей. Большой или меньший почет, воздаваемый различным ее частям, условливался более или менее близкою связью их с очагом; самый же очаг, на котором пылал огонь, охраняющий целость и счастье родственного союза, был главною святынею. Поэтому изба для славянина была не только домом в обиходном смысле этого слова (жилищем, пристанищем), но и храмом, в котором обитало светлое, дружелюбное божество и совершались ежедневные жертвоприношения и молись¹. Кроме постоянного присутствия Агни, она освящалась и таинственным нисхождением в нее других богов. Так как жертвы не иначе делаются достоянием богов, как только при посредстве возжженного пламени, то с очагом соединилось представление пиршественного стола, за которым сходятся трапезовать бессмертные владыки. Призываемые своими поклонниками, они (т. е. бессмертные владыки. — *Ред.*) оставляют небо и незримо являются у домашнего очага вкушать от жертвенных яств и в воздаяние за то благосклонно выслушивают просьбы молящихся, наделяют их щедрыми дарами и помогают им в несчастьях. В народных заговорах доньше повторяются такие призывы, обращенные к небесным светилам: «Месяц ты красный! сойди в мою клеть; Солнышко ты привольное! взойди на мой двор» или: «сойди ты, Месяц, сними мою скорбь, унеси ее под облака»².

Поклонением очагу легко объясняется и славянское гостеприимство. Всякий странник, иноплеменник, входя под кров известного дома, вступал под защиту его пенатов; садясь подле очага, отдаваясь под охрану разведенного на нем огня, он тем самым делался как бы членом семейства, — подобно тому, как невеста, приводимая в дом жениха, только тогда сопричислялась к его родственному союзу, когда трижды обходила вокруг затопленной печи (см. стр. 20—21). «Кто сидел на печи, говорит

русский простолюдин, тот уже не гость, а свой»³. Не принять странника, обидеть гостя значило: нарушить уважение к святыне очага и к кровным, семейным связям — грех самый ужасный по понятиям патриархально воспитанного человека. Оттого гостеприимство вовсе не составляет исключительной принадлежности славян, а есть черта, общая всем первобытным народам. Теперь путешественники удивляются гостеприимству дикарей Северной Америки и кавказских горцев, продолжающих жить в родовом быте, как прежде хвалили за то скифов⁴. На Кавказе еще недавно гостю передавались права старшего в семье; за обиду, нанесенную ему, угрожала месть целого аула и самые родичи с презрением отступались от виновника такого нечестивого дела⁵. По греко-римскому обычаю, чужеземец, являясь просителем, садился на пепле домашнего очага и чрез это приобретал право на защиту и помощь домохозяина. Нарушить долг гостеприимства признавалось за оскорбление Зевса; по свидетельству Одиссеи,

Мстит за пришельцев отверженных строго небесный Кронион,
Бог-гостелюбец, священного странника вождь и заступник⁶.

Не один народ, говорит Тацит, не бывает так внимателен к гостям, как германцы; отказать кому-либо от своего дома считается бесчестьем; каждый угощает при-

¹ Храм и хоромы, храмина (дом, жилье) — слова буквально тождественные.

² Сахаров., I, 22, 24.

³ Послов. Даля, 866.

⁴ Лет. рус. лит., кн. I, 130.

⁵ Москв. 1855, XXIII-IV, 45.

⁶ Прополие, II (изд. 3), 55; Одис, VII, 146-153; IX, 264—271; XXII, 334—6.

шельца, смотря по своему состоянию, а в случае недостатка ведет его в соседний дом, где их обоих принимают с радушием, не различая знакомого от незнакомого; пожелает ли гость получить что-нибудь в подарок, просьба его не может быть не исполнена. Юлий Цезарь замечает о галлах, что они считают беззаконием оскорбить гостя; особа его священна, ему везде доступ, и все, что только припасено в доме, отдается на его угощение. Те же обычаи соблюдались и славянами; у них, по словам Гельмольда, позволительно было даже украсть — для того, чтобы достойно употчивать гостя; напротив, обида, причиненная гостю, влекла за собою общественную месть: сожжение дома¹. На Руси, во многих отдаленных от торговых путей деревнях, принимают странников с благоговейным уважением; ибо, по народному поверью, Бог посылает за это урожай; брать с проезжих и путников деньги за обед или ужин признается там за грех: кто поступает вопреки этому мнению, у того не будет спорыньи в доме². Доселе почетных и дорогих гостей встречают с хлебом-солью, и в народе существует убеждение, что странник, вкусивший нашего хлеба-соли, уже не может питать к нам неприязненных чувств, становится как бы родственным нам человеком: «хлеб-соль не бранится», «хлеб-соль не попустит на зло!» Верят, что вместе с странником является сам Господь испытывать людское милосердие³. Белорусы говорят: «госье у дом, Бог у дом»⁴; «не гонице Бога в лес, коли в хату влез»⁵, т. е. не прогоняй гостя. Последняя поговорка употребляется и тогда, когда хотят укорить зажиточного хозяина, который жалуется на свою мнимую бедность. Бог домашнего очага, всещедрый податель насущного хлеба и всякого богатства, приводит под свой гостеприимный кров странных и убогих и на их долю ниспосылает домохозяину избыток плодов земных; в некоторых местностях Германии существует обычай оставлять, во время жатвы, часть хлеба на корню в пользу бедных. Непринятие странника, отказ в гостеприимстве точно так же оскорбляет божество, как и напрасная жалоба на бедность при действительном изобилии; за такую скупость и недовольство дарованными благами оно наказует неурожаями и отнятием спорыньи. Вот почему и о гостях, и о будущем плодородии гадают перед затопленной печью: если сыплются из печи искры и горячие уголья — это верный знак хорошего урожая и прибытия гостей; в Архангельской губ. по числу и величине выпавших угольев делают заключения о числе и значительности самых гостей; упадет ли головня на шесток, погасят ли ненароком лучину или свечку — будет нечаянный гость⁶. Чехи, лужичане и немцы также знают эти приметы⁷. Малорусы ожидают гостя, если «искра з'печи до покутя спашнула»⁸, — так как покут есть именно то почетное место, куда усаживают гостя. У черногорцев — то же обыкновение сажать гостя в передний угол под образа, перед которыми зажигают свечку; жена

¹ Ч. О. И. и Д. 1847, I, стат. Суровецкого, 66—67; Учен. зап. Москов. универс. 1833, II, 258—9; Иличь, 91—92: у лужичан всегда накрыт стол для странников.

² Успенского: Опыт о рус. древност., I, 45; Рус. в св. посл., II, 93—94.

³ Статистич. опис. Саратов, губ., 67.

⁴ Приб. к Изв. Ак. Н., II, 178.

⁵ Ibid., I, 56; Послов. Даля, 737: «не гони Бога в лес, коли в избу влез».

⁶ Записки Авдеев., 140—2; Архив ист.-юрид. свед., I, ст. Кавел., 9—10; Этно. Сб., II, 57; Иллюстр. 1846, 333. Если упадет

полено из охапки дров, взятой для топлива, если распадутся сложенные в печи дрова — будут гости (чужеродцы). От гостей ожидают новостей, слухов; этим объясняются приметы: если от свечи отскакивают искры, то скоро получатся вести; если свеча нагорела, то вести будут с той стороны, куда наклонился нагар. — Пузин., 159.

⁷ Громанн, 42; Volkslieder der Wenden, II, 261; D. Myth., 1090; см. также Совр. 1854, XI, смесь, 3.

⁸ Номис, 230.

или невестка хозяина умывает ему ноги, и все вообще стараются ему прислуживать. Гостеприимство почитается в Черногории так свято, что если бы кто пришел в дом своего заклятого врага (явись он даже к отцу убитого им юнака) — и тогда остается в нем совершенно безопасен¹. Подобно тому, у кавказских племен убийца, случайно зашедший под кров обиженного им рода, принимается с обычным почетом, несмотря на то что долг требует кровавой мести; но когда он оставит саклю — вдали от ее гостеприимных стен его настигает пуля местника. Под влиянием этих воззрений храмы и жертвенники, устроенные национальным богам, сделались охранными местами, куда удалялись преступники, чтобы быть неприкосновенными для родовой и государственной мести. В средние века такими убежищами признаны были христианские церкви.

Итак, всякий нераздельный, живущий под одною кровлею род имел своего бога-покровителя, своего пената. Священный огонь очага был провидением известной общины и не имел ничего общего с огнем соседней семьи. Каждый очаг покровительствовал своим и отвергал чужих; *dii gentiles*, *θεοὶ γένεδμοι* не принимали молитв от чужеродцев². Это подтверждается и русскими народными пословицами: «где жить, тем богам и молиться», «чужих богов шукае, а своих дома мае», «на що ты другого бога взымаешь, коли свого маєшь». При водворении христианства двоеверный народ сочетал свои старинные представления с семейными образами, которые принято между простонародьем называть богами и божиньками. Поселяне наши верят, что у всякого семьянина есть свой божич, свой святой, особенно ему покровительствующий³; у сербов каждый род избирает себе патрона из святых угодников: икона его закладывается в фундамент дома, и день, посвященный его памяти (свечар), празднуется как бы именины самого дома⁴. Тот святой, во имя которого выстроена сельская церковь, признается на Руси патроном целого селения; храмовый праздник обыкновенно чествуется общинным пиршеством, а перед иконою святого покровителя возжигается большая свеча, покупаемая на мирскую складчину (см. гл. XXVIII).

В силу того же закона, по которому все стихийные боги облеклись в человеческие формы, огонь, хранимый на домашнем очаге, был олицетворен в пластическом образе дедушки домового. Это доказывается донныне уцелевшими обрядами и преданиями. При переходе на новоселье хозяйка топит печь в старом доме; как только прогорят дрова, она выгребает весь жар в чистый горшок и со словами: «милости просим, дедушка, на новое жильё!» переносит горячие уголья в новую избу, где и высыпает их в печурку (см. ниже). В этом обряде видим мы прямое указание, что первоначально под «домовым» разумелся самый огонь, разводимый на очаге. На то же значение домового указывает и другой обряд, совершаемый ежегодно в январе месяце: 28 числа, после ужина, оставляют для домового на загнетке горшок каши, который обкладывается вокруг горячими угольями⁵. Прежде, без сомнения,

¹ Путеш. в Черногорию А. Попова, 13; Зап. морского офицера, Броневск., I, 189—191, 277.

² Куланж, 42, 132, 145: «под господством религии очага человек не молился своему божеству о прочих людях; он призывал его только для себя и своих. Еще во времена Плутарха говорили эгоисты: ты служишь своему очагу — *ἐστία δόεις*. Это значило: ты чуждаешься своих сограждан, живешь только для себя».

³ Рус. в св. послов., I, 161; II, 29; IV, 17; Ж. М. Н. П. 1842, XXXIII, 109; Номис, 93. В Орловской и Псковской губ. выражаются об иконах, приносимых из церкви на дом: «боги ходят». — Ч. О. И. и Д. 1865, II, 23.

⁴ Срп. рјечник, 306; Иличь, 31, 77.

⁵ Сахаров., II, 8.

клали зерна (кашу) прямо на огонь. В Польше домовой называется выгорище (от гореть, выгорать; сравни: огнище), а у белорусов — падпечка: «каб тобе падпéчка!» — чтоб тебе домовой привиделся¹. В великорусских областях думают, что домовой живет за или под печкою, и кладут туда для него маленькие хлебцы². У некоторых хозяев в обычае ставить за ужином особый прибор домовому и откладывать для него небольшую долю от всякого кушанья: когда все уснут, он приходит и ужинает; если позабудут это сделать — домовой гневается и опрокидывает ночью столы и лавки (Харьковск. губ.). По рассказам поляков, домовой, не желая покидать дома, в котором первоначально поселился, остается на его пепелище даже и в том случае, когда сгорит все строение, и продолжает проживать в обгорелой печи. В Польше употребительна поговорка: «W starym pie ci djabel pali», а в Галиции: «и в старій печи дедько топить»³. Согласно с этим, русская пословица утверждает: «в пустой хоромине либо сыч, либо сова, либо сам сатана», т. е. домовой, причисленный в христианскую эпоху к толпе нечистых духов. Название дедько равно прилагается и к домовому, и к черту⁴. Следующие поговорки указывают на связь домового с очагом и на смешение его с дьяволом: «Богу — свечку, черту — ожог», «ни Богу свечка, ни черту ожог» (кочерга, головешка), «нечем черту играть, так угольем»⁵. У галичан существует

рассказ о «чорти у печи»: была хата, в которой никто не хотел жить; у всякого, кто только селился в ней, умирали дети, и потому стояла она пустою. Выискался бедняк, пришел в хату и сказал: «добры день тому, хто је в сему дому!» — Чого тобі треба? — отозвался дидько. — Я убогой; нет у меня ни двора, ни крова, — жаловался пришлец. — Живи здесь, — сказал дидько, — только скажи своей жинке, чтобы каждую неделю вымазывала печь заново, да присматривай за детьми, чтобы не лазили на печку. Поселился бедняк в той хате и зажил в ней спокойно со всею семьею; однажды вечером, когда жаловался он на свою нищету, дидько достал из печки и подарил ему целый котел денег⁶. На Руси верят, что от домового можно получить неразменный серебряный рубль⁷. Есть еще другой рассказ, известный в Галиции и Польше, о слуге-невидимке, который, нанявшись к одному хозяину, поселился в печи и назывался Iskrzycki (Искрицкий); он усердно исполнял все домашние работы и зорко смотрел за хозяйством⁸. Наконец близкое отношение домового к очагу подтверждается поверьем, что он не боится морозов и чаще всего принимает на себя вид трубочиста⁹. Кроме избы, домовый поселяется и в банях, овинах и на винокурнях, словом — везде, где устроена печь; поэтому ему придаются названия банного (банника), подовинника или гуменника (от гумно). Банник живет за печкою или под полком, откуда часто раздается его свист, хохот и вой. Крестьяне не остаются в бане слишком поздно, потому что банник не любит тех, кто парится по ночам, и душит таких смельчаков, особенно если они творят омовение без молит-

¹ Приб. к Изв. Ак. Н., II, 181.

² Записки Авдеев., 144—5.

³ Архив ист.-юр. свед., кн. II, ст. Бусл., 26, 169; Старосв. Банд., 168; Zarysy domowe, III, 190.

⁴ Обл. Сл., 47.

⁵ Приб. к Изв. Ак. Н., I, 60; Послов. и притчи Снегирева, 296; Собрание 4291 др. рус. послов., 136. У чехов есть поговорка: «dabel strewjce na ozeh powesil». — Архив ист.-юр. свед., II, ст. Бусл., 7.

⁶ Из материалов. собран. редакцией журнала «Основа».

⁷ Ворон. Беседа, 191: нужно в чистый четверг налить миску борща с кашею, взять хлеб и все это отнести на чердак; если домовый воспользуется предложенным ему угощением, то в уплату оставит неразменный рубль.

⁸ Семенск., 148—9; Zarysy domowe, III, 189; Пов. и пред., 136.

⁹ Иллюстр. 1845, 76-78.

вы; точно так же редкий согласится переночевать в овине, боясь быть задавленным во время сна. В Смоленской губ., всходя на полк париться, приговаривают: «хрещеный на полк, не хрещеный с полка!», а выходя из бани, оставляют ведро воды и веник для домового, чтобы и он мог омыться и выпариться. О гуменнике рассказывают, что он дружному с ним мужику доставляет изобилие в хлебе¹. В старину понятия овина и бани сливались воедино с понятием избы, которая служила для всех житейских нужд человека; еще до сих пор крестьяне моются и парятся, влезая внутрь избной печи; на ней же просушивается и всякое зерно. В летописной повести о мщении Ольги сказано: когда вел. княгиня приказала изготовить мовь, то слуги ее «пережгоша истопку»². Слово овин родственно с немец. ofen. Еще Ульфил (IV в.) для обозначения греческого χλίβανος (Матф. VI, 30) употребил слово aihns, которому в Остромировом евангелии соответствует печь. Овин — обыкновенно вырытая землянка с топкою для просушки зернового хлеба; а в древнейшем быту для самого домашнего очага служили не только сложенные камни, но и вырытая в земле яма, что свидетельствуется историей языка. В болгарском паремейнике XII века слово печь употреблено в смысле ямы³. Когда желание больших удобств заставило строить отдельные бани и овины, тогда и домовый получил новые прозвания, которые породили представление об особенных духах, заведующих этими служебными постройками.

Так как в пламени очага чтит небесный огонь Перуна, то поэтому вся мифическая обстановка бога-громовника и подвластных ему грозных духов более или менее была усвоена и домовому. Так, белорусы дают ему название цмока (= змѣя, в образе которого олицетворялась молния, см. гл. XX). Домовой цмок (цмок-домовйк) носит своему хозяину деньги, делает его нивы плодородными, а коров дойными, обильными молоком, и вообще наблюдает за домашним порядком; за такие заботы цмока-домовика хозяин с своей стороны обязан каждый день ставить ему на кровле дома сковороду яишницы или по крайней мере в известные дни года чтить его этим приношением, выставляя яишницу на гумне; в противном случае он разгневается и сожжет весь дом⁴. Сожжением избы мстит домовый свои обиды и по великорусскому и литовскому поверьям⁵. Он редко показывается человеку, и большею частию бывает это перед каким-нибудь несчастьем, чтобы предостеречь хозяев. Однажды работница, проснувшись поутру, затопила печь и пошла за ведрами, чтобы воды принести; хватъ — а ведро-то нету! Видно, думает, сосед взял; бросилась к реке и видит: домовый — маленький старичок в красной рубаше черпает ее ведрами воду, чтобы гнедуду напоить, а сам так и устоялся на работницу — глаза словно калѣные уголья горят! Испугалась баба, побежала назад, а на дворе беда: всю избу пламенем обняло! Рассказывают, что домовый не любит по ночам оставаться впотьмах, высекает для себя огонь, с помощью кремня и огнива, и с зажженными восковыми свечами обходит дозором хлева и конюшни⁶. Припомним, что бог-громовник представлялся высекающим свои молнии из камня (I, 130—131); заботы Перуна о небесных стадах и его поездки на мифических конях по воздушным пространствам —

в сказаниях о домовом перенесены на домашних животных: лоша-

¹ О. 3. 1848, т. LVII, 148; Доп. обл. сл., 189; Цебриков., 275.

² П. С. Р. Л., 1, 24.

³ Архив ист.-юрид. свед., II, ст. Бусл., 27.

⁴ Приб. к Ж. М. Н. П. 1846, 22—23.

⁵ О. 3. 1848, т. LVII, смесь, 133-4; Москв. 1846, XI-XII, 251.

⁶ Совр. 1856, XI, смесь, 10.

дей, коров, коз и овец, составлявших у народа пастушеского его главнейшее богатство; почему домовому дают названия хлевника, сарайника, конюшника, табунника¹; белорусы называют его вазилою и баганом. Вазила (от глагола возить) есть дух — покровитель лошадей; его представляют в человеческом образе, но с конскими ушами и копытами. Всякий домохозяин имеет своего вазилу, который живет в конюшне (сарая), заботится, чтоб водились лошади, оберегает их от болезней, а когда они ходят в табуне — удаляет от них хищного зверя. За стадами же рогатого скота смотрит баган (сравни: богач, богатые — огонь); он охраняет их от болезненных припадков и умножает приплод, а в случае гнева своего творит самок бесплодными или убивает ягнят и телят при самом их рождении. Белорусы отделяют для него в коровьих и овечьих хлевах особое место и устраивают маленькие ясли, наполненные сеном: здесь-то и поселяется баган. Сеном из его яслей они кормят отелившуюся корову, как целебным лекарством². Чтобы пособить заболевшей скотине, в Ярославской губ. знахарь отводит на дворе место домовому. Это делается так: в каком-нибудь углу двора огораживается колышками небольшое место и кладется туда пирог или хлеб-соль; знахарь произносит заклинание, называя домового «родимым кормильцем и батюшкою», и берет пирог себе. В чистый четверг и на Светлое Воскресенье можно видеть домового в хлеве или коровнике, где он сидит, притаившись в углу³. Если кто между крестьянами разбогатеет от торга скотом, то все уверены, что ему помогает домовый⁴. Народное поверье приписывает домовому особенную страсть к лошадям; по ночам он любит разезжать верхом, так что нередко поутру видят лошадей в мыле: то же самое, как мы знаем, записано в старинной хронике о Святовите (см. т. I, 68—69). В некоторых уездах Воронежской губ., когда куплена новая лошадь, ее приводят на двор и пускают без узды — с следующими словами: «нехай уже домовый сам найде для ней мисто!» Где лошадь остановится, там домовый и желает поместить ее; случается, что ради этого переносят конюшню на новое место⁵. В других губерниях, вводя купленную животину в стойло, низко кланяются, обращаясь к каждому из четырех углов хлева, и произносят: «вот тебе, хозяин (домовой), мохнатый зверь! люби его, пой да корми» или: «дедушко-атаманушко! полюби моего чернеюшка (или пестреюшка, смотря по шерсти), пойкорми сыто, гладь гладко, сам не шути, и жены не спущай, и детей унимай». Вербку, на которой купленное животное приведено на двор, вешают у кухонной печи⁶. У домового всегда есть любимая лошадь, которую он холит, чистит, подсыпает ей больше других овса, приглаживает ей шерсть и заплетает хвост и гриву. Подобно скандинавскому Тору, домовый охотно ездит на козле, которого потому и держат при конюшнях. Так как, по древнеарийскому воззрению, грозные тучи уподоблялись косматым шкурам, то отсюда домовый может не только принимать различные животненные формы (превращаться собакою, кошкою и т. дал. ⁷), но даже и в человеческом своем олицетворении представляется покрытым шерстью и тем самым сближается с воздушными и облачными духами (лешими и чертями). Простона-

¹ Доп. обл. сл., 291; Послов. Даля, 1042.

² Приб. к Ж. М. Н. П. 1846, 6—7, 85—87.

³ Терещ., VI, 128; Иллюстр. 1845, 76-78; Ворон. Г. В. 1851, 10; Вест. Р. Г. О. 1853, III, 7.

⁴ Ворон. Г. В. 1830, 16.

⁵ Ворон. Беседа, 191.

⁶ Карман. книжка для любителей землед. 1848, 313; Памяти. книжка Арханг. губ. на 1864 г., 20.

⁷ Этн. Сб., VI, 147; D. Myth., 483. Финны рассказывают, что домовый является белою кошкою, которая освещает собою всю избу. — Вест. Евр. 1828, XIII, 9.

родье верит, что домовый весь оброс густою шерстью и мягким пушком; даже ладони и подошвы у него в волосах, только лицо около глаз и носа — голое. Мохнатые подошвы его обозначаются зимою на снегу; а ладонью домовый гладит по ночам сонных, и те чувствуют, как шерстит его рука. Если он гладит мягкою и теплою рукою — это предвещает счастье и богатство, а если холодною и щетинистою — то быть худу. В чистый четверг домовый показывается или мохматым — к добру, или голым — к худу¹. Есть примета: у кого руки, ноги и грудь обросли густыми волосами, тому жить богато; в деревнях девицы ходят гадать на скотный двор²: если первая пойманная овца — мохнатая, то жених будет богатый, а если стриженная, то бедный («гол как сокол!» Сравни т. I, 353).

С культом домашнего очага теснейшими узами связывалось поклонение душам усопших предков. По верованию, общему всем арийским племенам, души умерших представлялись существами

стихийными — духами, шествующими в грозowych тучах, как быстро мелькающие огни (молнии) или дующие ветры. Рядом с этим, создание первой четы людей приписывалось мифом богу-громовнику: он призвал их к бытию (= возжег в них пламя жизни, вдунул бессмертное дыхание), даровал им силу плодородия и таким образом положил основание семье, роду и племени (см. гл. XIX и XXIV). В этих воззрениях, принадлежащих глубочайшей древности, кроется объяснение, почему души усопших предков сливались для потомков с священной стихией домашнего огня, почему домовый — представитель очага принимался за праотца — основателя рода и чествовался именем деда. В сущности и миф о происхождении огня, и сказание о начале человеческого рода были тождественны: бог-громовержец (Агни) послал с неба молнию, возжег ею на земле огонь и устроил первый очаг; в том же молниеносном пламени он низвел на землю и душу первого человека, водворил его при очаге и установил семейный союз, домохозяйство и жертвенный обряд. Значение священного огня и домовладыки в среде семьи, рода, под сению прародительского крова, было до такой степени равносильно, что возведение праотцев в домовые пенаты было самым необходимым и естественным результатом нравственных убеждений человека. Огонь на очаге был признан за семейное, родовое божество, которое охраняло счастье дома и родичей, умножало их имущество и устроило внутренний порядок; то же охранение семейного мира и благосостояния, те же заботы о домочадцах, верховная власть над ними и хозяйственный надзор принадлежали старшему в роде. Название жреца равно присвоилось и огню, и родоначальнику, обязанному служить при его жертвеннике. Умирая, предки не покидали потомков совершенно, не разрывали с ними связей окончательно; они только сбрасывали с себя телесные формы, сопричитались к стихийным духам и как гении-хранители продолжали незримо следить за своими потомками, блюсти их выгоды и помогать им в житейских невзгодах. Индусы называли усопших *pitaras* — отцы, предки, и приписывали им такое же участие в грозowych явлениях природы, как и самому Индре³. У нашего простонародья принято покойников называть родителями, и название это употребляется даже и тогда,

¹ Ворон. Г. В. 1851, 10.

² Ibid., 1850, 19.

³ «Наши отцы, читаем в гимнах Вед, пением и возгласаниями (метафора завывающей бури и громовых раскатов) разрушают крепкие города и скалы (= тучи); они открывают нам путь к великому небу, обретают день и солнце, свет и кровь» (т. е. очищают небо от зимних туманов, выводят весеннее солнце и дождевые облака). — *Orient und Occid.*, год 1, V, 600.

когда вспоминают об умерших детях!. На связь усопших с домашним очагом указывает следующее поверье: в Нижегородской губ. не дозволяется разбивать кочергою головешек в печи — на том основании, будто бы через это «родители» проваливаются в пекло. Поселяне убеждены, что покойники, в вознаграждение за поминки, совершаемые в их честь, ниспосылают на дома своих родичей навеки нерушимое благословение². В Пензенской и Саратовской губ., между мордовским населением, сохранился весьма знаменательный обряд; там родственники приносят умершему яйца, масло, деньги и при этом говорят: вот тебе, Семен (имя покойника), на! это принесла тебе Марфа (хозяйка), береги у нее скотину и хлеб; когда я буду жать, корми цыплят и гляди за домом³. Таким образом на усопшего возлагаются те же заботы, какие присвоены и деду-домовому⁴. Белорусы называют покойников дзеды, поляки — *dziady*; а в горах Галиции рассказывают о дедках, обитающих у семейного очага (на припечке), как о домовых, которые принимают постоянное участие в хозяйстве⁵. Чехи до XIV столет. под именем *dedu*, *dedku* разумели домашних богов, и теперь еще многие верят, что *didku* оберегают поля, стерегут скотину, помогают на охоте и в рыбной ловле; за нарушение с ними договора они гnevаются и подымают в доме беспокойный шум. Другое название, даваемое им, — *hospodaricky* (хозяева, домовладыки). По чешскому поверью, умерший хозяин, тотчас после похорон, обходит по ночам свой дом и заботливо присматривает, чтобы не случилось какой беды с его наследниками⁶. У черногорцев ведогони — не только души усопших, но и домовые гении, оберегающие жилье и имущество своих кровных родичей от нападения воров и чужеродных ведогоней⁷. Подобно тому, и римляне в своих семейных пенатах (*penates*) и лапах (*lares familiares*) чтити отошедших предков⁸. В качестве пенатов души усопших участвовали во всех жертвенных приношениях, сожигаемых на домашнем очаге; и ничего так не боялись древние, как бездетства, ибо с окончательным вымиранием рода погасает и его очаг, а с тем вместе и души умерших предков лишаются обычных жертв, остаются без пищи. У Эсхила сын назван «спасителем отеческого очага» (σωτήρ ἑστίας πατρός); в законах Ману он — «тот, который рожден для исполнения долга; с его помощью отец уплачивает свой долг относительно предков и самому себе обеспечивает бессмертие». Отсюда, с одной стороны, безбрачие признавалось тяжким грехом, преступлением, а с другой — возник обычай, в случае бесплодия мужа, призывать одного из ближайших родственников для восстановления его семени; отсюда же и стремление бездетных усыновлять чужеродцев, причем эти последние вступали в культ своего названного отца и обязывались заботиться о его родовом очаге⁹. Души усопших относились с любо-

¹ Лет. рус. лит., кн. I, 138; Обл. Сл., 191.

² Терещ., III, 123.

³ Ibid., 84.

⁴ В некоторых губер. домового называют постен — слово, означающее в областных говорах: тень от человека (Обл. Сл., 173, 219); сравни с выражением: тени усопших.

⁵ Маяк, XI, 47.

⁶ Громан., 17, 193.

⁷ Путеш. в Черногорию А. Попова, 221.

⁸ Ф. Куланж, 23, 35—36. Виргилий ставит безразлично то очаг вместо пенатов, то пенатов вместо очага. Слово *lar* употреблялось и для означения дома, семьи и жертвенника.

⁹ Ф. Куланж, 60—71: «При неплодии жены у древних всегда признавалось право развода. В Индии религия предписывала, чтобы неплодная жена была через восемь лет заменена другою. Если брак был бесплоден по вине мужа, то все-таки семья должна была продолжаться. В таком случае брат или другой родственник мужа заступал его место и жена была обязана ему отдаться. Дитя, от них родившееся, считалось сыном мужа и продолжало его культ. Таковы были правила древних индусов; мы встречаем

вью к тем, кто доставлял им пищу, и заботливо оберегали их от всяких несчастий. Латинским названиям: *lar familiaris* и *penas* в древненемецком языке соответствовали: *hûsing* и *stetigot* — *genius loci*, в шведск. *tomtekarl*, *tomtegubbe* (= *der alte im gehöfte*, старший во дворе, домовый дед); они имели непосредственное отношение к домашнему очагу, под которым был скрытый ход в их подземное жилище и возле которого они постоянно появлялись. Им придавались еще следующие названия: *gutgesell*, *nachbar*, *liber nachbar* (на Руси домового также называют суседко, т. е. обитатель дома, в самом близком соседстве с семьей домохозяина)¹, в Нидерландах *goede kind*, в Англии *ruck* — слово, сближаемое Я. Гриммом с датск. *pog* (*junge*), швед. *pojke*, сканд. *pûki* (*puer*) и финск. *poica* (*filius*); наконец от XIII столетия донныне употребительно название *kobold*. Кобольды — домовые духи, подобные эльфам и карликам; народные саги дают им красные волосы, красные бороды и такие же шапочки; они малы, как дети, но сильны и крепки, склонны к танцам и музыке, по собственному желанию могут быть и видимы и незримы для человека, владеют большими сокровищами и быстролетною обувью (сапогами-сороходами) и носятся по ночам синими огоньками. Кобольды поселяются или в самой избе, обыкновенно возле очага², или на дворе семьянина — в конюшнях, овинах, хлевах и погребках, и являются дружелюбными и ласковыми помощниками человека; особенно же услужливы на кухне и в конюшнях. Они принимают участие в занятиях слуг и тайно исполняют часть их работ: чистят лошадей, расчесывают им гривы, задают скоту корм, иногда таскают сено из яслей, чтобы подложить своему любимому коню, накачивают из колодцев воду и поят домашних животных, подчищают навоз, служанкам колот и приносят на кухню дрова, разводят огонь и полощут посуду; свое пристрастие к хозяину дома они (подобно нашему домовому) стирают подчас так далеко, что воруют сено и солому из конюшен и сараев соседей и приносят на свой двор. Пребывание кобальдов в доме предохраняет его от пожара и доставляет семье счастье и благословение; удаление их из дома отымает и то, и другое. Кобольды наблюдают, чтобы все по хозяйству было в порядке; в противном случае доброе расположение их изменяется и переходит в охоту дразнить и мучить: ленивая и неряшливая челядь много терпит от их проказ. Хозяева, желающие быть с кобальдами в добрых отношениях, откладывают для них в особенную чашку часть изготовленных яств, что бывает однажды в неделю или в праздничные дни и свидетельствует о древних жертвах, приносимых этим духам. Как верный слуга, кобольд разделяет с семьянином, которому раз отдался, и радость и горе, и связь эта не может быть разорвана, даже если б пожелал того сам домохозяин³. Ясно, что в кобальдах соединились представления о домовых гениях и душах усопших с преданиями о карлах (*zwerg*, *däumling*), мифических спутниках грозы. Быстромелькающие молнии, по древнеарийскому воззрению, олицетворялись крохотными, могу-

их и в законах Афин и Спарты». — «Тот, кому природа не дала сына, может усыновлять приемыша, дабы не прекратились надгробные поминания, гласит древний законодатель индусов. Так как усыновление оправдывалось единственно необходимостью предупредить гибель культа, то оно дозволено только тому, кто не имел собственного сына. Закон индусов вполне безусловен в этом отношении — так же, как и закон афинский».

¹ Обл. Сл., 222.

² Кобольд *Eitel* жил в дымовой трубе и часто высовывал оттуда свою голову; кобольд в Бишдорфе целый день сидел на очаге и беседовал с хозяйкою; *der rothe kleine kerl* in *Gysegheim* сидел в углу камина; другие полудремлиют около возжженного пламени и сами разводят в печи огонь в те ночи, когда не светит луна (*Beiträge zur D. Myth.*, II, 334).

³ *D. Myth.*, 467-470, 476-480, 865.

чими карликами, обитающими в мрачных подземельях (= горах-тучах). То же олицетворение было усвоено и душам усопших, которые представлялись то летучими огоньками, то резвыми, неуловимыми малютками (детьми); а так как души почивших предков отождествлялись с пламенем, возжженным на домашнем очаге, то отсюда в каждой семье, в каждом роде явился не один, но многие охранительные домовые гении. Сродство кобальдов с грозowymi карликами несомненно; оно доказывается целым рядом признаков, одинаково приписанных тем и другим (см. гл. XXI). Красными

волосами своими кобольды напоминают Тора, а принадлежащие им скороходная обувь и шапка-невидимка суть метафоры летучего облака, в недрах которого скрывается молния; в Швабии кобольды дают название *porrele*, в других местностях — *porpel*, *röpel* (последнее слово употребляется и для означения темной тучи), что указывает на существо, окутанное облаком (= одетое облачною шкурою); по мнению Я. Гримма, и латин. *larva* (маска, личина, привидение, блуждающий мертвец) соприкасается с *lares*¹. Немецким кобольдам у литовцев соответствуют *кауки* (*kaukas*)² — домовые гении, приносящие своим читателям изобилие, рожь, деньги и другие дары; рост их не более одного фута. Хозяйки готовят для них маленькие нитяные плащи и закапывают в землю под углом избы; *кауки* одеваются в эти плащи и с того времени делаются дружелюбными помощниками владельца дома. В пользу его они похищают у зажиточных соседей разные припасы и переносят их под родную кровлю. Если же их разгневают чем-нибудь или не почтят обычными приношениями яств, то они сожигают избы³. Кашубы и поляки следуют тому же представлению: в своих семейных, домовых духах они видят маленькие эльфоподобные существа. Кашубские *кроснята* (карлики) — совершенно то же, что кобольды: они живут под полом избы или хлева, носят красные шапочки, холят лошадей и кормят скотину, а если прогневаются на хозяина, то отбирают у коров и лошадей корм и заставляют их худеть, чахнуть и умирать⁴. На Руси в лице домового чувствуется начальный основатель рода, первый устроитель семейного очага, и потому понятие о нем не дробится на множество однородных духов: в каждом доме один домовый⁵. Впрочем, у него (как и подобает праотцу, главе родственного союза) есть жена и дети; дочери его так же юны и прелестны, как нимфы (= облачные девы), но любовная связь с ними гибельна для смертного⁶. Кроме деда домового, в избах поселяются еще малютки-мары, в образе которых представление о грозных духах сливается с тенями усопших. Сам домовый, по свидетельству преданий, доселе сохранившихся в некоторых местностях, принадлежит к породе карликов. В Малмыжском уезде Вятской губ. рассказывают, что домовый показывается людям стариком, ростом с пятилетнего ребенка, всегда в красной рубашке, опоясанный синим кушаком; лицо у него сморщенное, борода белая, волосы на голове желто-седые, а глаза словно огонь горят⁷. В Сибири представляют домового в виде маленького, косматого старичка с длинной бородою и думают, что он проживает в печурке. В других областях русского царства знают домового плотным, малорослым стариком, в коротком смуром зипуне или синем кафтане, с алым поясом, иногда в од-

¹ Ibid., 473, 865; Beiträge zur D. Myth., II, 336-7.

² Имя это остается необъясненным — см. Пикте, II, 639.

³ Черты литов. нар., 89; Москв. 1846, XI-XII, 251.

⁴ Семеньск., 89—90; Этн. Сб., V, 68.

⁵ Совр. 1856, XI, 9.

⁶ О. 3., т. LVII, смесь, 135-6; Совр. 1856, XI, смесь, 10.

⁷ Ibidem.

ной красной рубаше; у него седая, всклокоченная борода, волосы косматы и застилают лицо, голос суровый и глухой; он любит ворчать, браниться и употребляет при этом выражения чистонародные, крепкие¹. У лужичан домовый называется *boze sedlesko* (или *sadlesko* — божье седалище = очаг) и представляется в образе прекрасного ребенка, который ходит в белой одежде и своими жалобными стонами предвещает грядущую беду. Когда понадобится вылить вскипяченную воду, то прежде, чем это будет исполнено, говорят: «*bože sedleško! dži přeč, zo će ěsparju*» (божье седлешко! иди прочь, чтобы тебя не опарить). Кто забывает делать подобное предостережение, тот будет наказан сыпью и прыщами по телу, которые принимаются за ожог, за кару оскорбленного домового. Чтобы излечиться от такой болезни, мажут устье печи маслом, приговаривая: «*bože sedleško! ja se tazam; zaĥoj me, ty sy me spratĥo*» (божье седлешко! я тебя мажу; заживи мои болячки, ты же сам меня ожег); потом снимают с кипящего горшка пену и мажут ею больные места². Так как ни один дом не может стоять без охраны его стен родовым пенатом и так как с представлением последнего связывалась мысль о духе родоначальника-предка, обитающем у домашнего очага, то отсюда возникло следующее верование: новопостроенное жилье тогда только будет прочно, когда умрет глава поселившейся в нем семьи, когда, следовательно, в душе усопшего дом получит своего гения-хранителя, своего домового. В нашем народе существует примета, что постройка нового дома влечет за собою смерть хозяина³, и другая, что тот из родичей умрет раньше, кто прежде всех войдет в новый дом (по требованию старинного обряда, первым входит старший в роде). То же поверье существует в Греции: кто первый вступит на место, где положен основной камень, тот умрет в продолжение года; чтобы предотвратить это, на указанном месте убивают ягненка или черного петуха⁴. Любопытно, что, по народным рассказам, домовый охотнее всего принимает вид хозяина или одного из умерших, членов семьи; а гроб в областных наречиях называется дом, домовина, домовье, домовище⁵. Поселяне убеждены, что дом не иначе может быть выстроен, как на голову одного из тех, которые будут жить в нем; желая, чтобы смерть не коснулась семейства строителя, они убивают при закладке дома какое-нибудь животное, зарывают его в землю и кладут на том месте первое бревно (Арханг. губ.). В

Курской губ. с этою целью, при переходе на новоселье, отрубают у курицы голову на пороге новой избы и отрубленную голову закапывают под передним углом; мясо обезглавленной курицы в пищу не употребляется⁶. В других местностях, приступая к постройке дома, плотники при самых первых ударах топором назначают голову скотины или птицы, на которую закладывается здание, и верят, что такое обреченное животное непременно иссохнет и падёт в скором времени; пока делается сруб, крестьяне боятся, как бы не оскорбить плотников, и охотно их угощают, чтобы они не заклали дома на голову хозяина или кого из домочадцев⁷. Болгары думают, что ни одно жилое строение не может держаться без таласама, и потому при постройке дома стараются смерить ниткою рост или тень кого-нибудь из прохожих и мерку

¹ Записки Авдеев., 145; Иллюстр. 1845, ст. Даля, 76—78; Ворон. Беседа, 190.

² Volkslieder der Wenden, II, 269-270.

³ Быт подолян, II, 51; Самар. Г. В. 1854, 2.

⁴ Карман, книжка для любит. землевед., 314; Записки Авдеев., 115; D. Myth., 1096.

⁵ Обл. Сл., 49; Ч. О. И. и Д., год 2, IX, ст. Макарова, 19. В Воронежской губ. простолудины не говорят: иду домой, а иду ко двору; «идти домой», по их мнению, равносильно выражению: «идти в могилу».

⁶ Эта. Сб., V, 84.

⁷ Маяк, VII, 81.

эту закладывают в фундамент; человек, с которого снята мерка и положена в основу здания, вскоре умрет и станет являться по ночам в новопостроенном доме: это привидение и есть таласам. Если не удастся снять мерки с человека, то снимают ее с животного, которое тут же и предается смерти¹. Итак, для утверждения стен нового жилища необходимо, чтобы умер кто-нибудь из родичей или, по крайней мере, чтобы основание дома было орошено кровью петуха (курицы), ягненка или другого животного. Это последнее условие указывает на те жертвенные приношения, какие совершались в старину, при закладке дома, в честь богини Земли — да потерпит она воздвигаемое на ней здание, и в честь родовых пенатов — да охраняют они его и поддерживают своею благодатною силою. Выше указано, что не только отдельные роды, но и целые племена и основанные ими города имели своих охранительных пенатов; вот почему поверье, соединяемое болгарями с постройкою обыкновенной избы, у сербов распространяется на стены городских укреплений: они до сих пор убеждены, что ни один значительный город не может стоять, если при возведении его укреплений не закладут в стену живого человека или хотя тень его; человек, тень которого заложена в стену, так же неминуемо и скоро умирает, как и тот, который сам замурован. Отсюда создалось трогательное поэтическое сказание про «зидан» е Скадра: король Вукашин и двое его братьев три года трудились над постройкою города, но никак не могли вывести основания. Чтобы утвердить стены, они должны были решиться на великую жертву: у каждого из них было по верной жене; которая утром принесет мастерам обед, ту и следовало заложить в основание башни. Договор этот они скрепили клятвою и обязались сохранять его в тайне. Но старшие братья предупредили своих жен, и те притворились больными, а обед понесла младшая невестка, любимая жена Гойка. И вот, когда наутро явилась она с обедом, два деверя тотчас схватили ее, кликнули мастеров и зодчего и стали закладывать прекрасную Гойковицу бревнами и камнем². Подобное же предание известно было на Руси о Новгороде: когда Славенск запустел и понадобилось срубить новый город, то народные старшины, следуя древнему обычаю, послали перед солнечным восходом гонцов во все стороны, с наказом захватить первое живое существо, какое им встретится. Навстречу попало дитя; оно было взято и положено в основание крепости, которая потому и названа Детинцем³. По немецким преданиям, обстоятельно указанным у Я. Гримма⁴, в основание городов, мостов и замков закладывались люди (преимущественно дети); если не делали этого, то здания не могли удержаться, распадались и проваливались сквозь землю⁵.

Такое отождествление усопших предков с домовыми пенатами заставило признать за ними божественный характер. По мнению древних, всякий усопший, какими бы свойствами он ни отличался при жизни, был бог. Греки называли мертвых святыми, блаженными и нередко подземными богами, а римляне — богами-манами; на гробницах они вырезывали надпись: Dis Manibus, θεοῖς χρονίοις, и ставили перед ними алтари для жертвоприношений, как перед храмами⁶. Наши про-

¹ Ж. М. Н. П. 1848, XII, 204.

² Срп. н. пјесме, II, 115—124.

³ Досуги, или Собр. сочин. Попова, I, 191—2.

⁴ D. Myth., 1095-7.

⁵ Об Ахенском соборе рассказывают, что его строил нечистый на том условии, чтоб ему отдана была душа первого, кто войдет в это здание.

⁶ Ф. Куланж, 19—20.

столудины называют покойников святыми родителями¹ и ставят им приношения (блины, горячий хлеб и напитки) на божнице — в чашках и сосудах, к которым прилеплены зажженные

восковые свечи. Успех в предприятиях и счастливое избавление от опасности в летописях приписываются, кроме милости божией, и молитвам скончавшихся предков; так, описывая торжество Юрьевичей над племянниками, летописец прибавляет: «и поможе Бог Михалку и брату его Всеволоду, отца и деда его молитва и прадеда его»². В старину клялись костями и прахом родителей: «ов присягы костями чловеками творить» (т. I, 17); тому, кто понапрасну божится, говорят с укором: «не шевели даром костями родительскими!»³. Отсюда понятны то особенное уважение и та любовь, с которыми относится русский народ к домовому; понятно, почему рядом с тем, как время и влияние христианства рушили многие языческие верования, — предания о домовом до сих пор с замечательною свежестию удерживают свои старинные краски.

В типическом образе домового соединены все главные, характерные черты домовитого хозяина-патриарха. Он — самое старшее и почетное лицо в семье домовладельца, к которой и принадлежит по восходящей линии, как праотец (дед), положивший основание очагу и собранному под единый кров союзу родичей: эта родственная связь для первобытных племен нисколько не казалась искусственной, напротив — ей глубоко верили, ее чувствовали. Собственно обладателем дома, верховным в нем распорядителем признавался дед-домовой; а настоящий, обретающийся в живых, глава рода был не более как его представитель = владыка, поставленный, по старинному выражению, вместо старшего. Оттого на Руси домового прямо называют хозяин, хозяйнушка, и даже существует убеждение, что домовый всегда «словно вылит в хозяина дома» — так на него похож! Он обыкновенно носит и хозяйскую одежду, но всякий раз успевает положить ее на место, как скоро она понадобится набольшему в семействе⁴. В самом деле, домовый есть идеал хозяина, как его понимает русский человек: он видит всякую мелочь, неустанно хлопочет и заботится, чтобы все было в порядке и наготове — здесь подсобит работнику, там поправит его промах; по ночам слышно, как он стучит и хлопает за разными поделками; ему приятен приплод домашних птиц и животных; он не терпит излишних расходов и сердится за них, словом, домовый склонен к труду, кропотлив и расчетлив. Если ему жилье по душе придется, то он служит домочадцам и их старейшине, ровно в кабалу пошел: смотрит за всем домом и двором «пуще хозяйского глаза», блюдет семейные интересы и радуется об имуществе «пуще заботливого мужика», охраняет лошадей, коров, овец, коз и свиней. Будучи бережлив и расчетлив, домовый не считает грехом таскать из чужих сеновалов и закровов корм для своей скотины. Он надзирает и за домашнею птицею (особенно курами), за овином, огородами, конюшнею, хлебом и анбарами⁵. Когда водяному приносят в жертву гуся, то наперед отрывают гусиную голову и приносят на птичий двор: там вешают ее для того, чтобы домовый не узнал в гусях убыли и не рассердился⁶. Домовой не дает и лешему

¹ Есть указание, что домовых в старину называли убожьями. — Архив ист.-юрид. свед., II, предислов. к сочин. Михалона Литвина, стр. II.

² Ист. Росс. Соловьева, III, 145.

³ Труды О. И. и Д., VI, 197.

⁴ Совр. 1856, XI, 10; Иллюстр., 1846, 384.

⁵ Сахаров., II, 19; Абев., 190; Тереш., VI, 38; Иллюстр. 1845, 77 и дал. ; Цебриков., 275.

⁶ Сахаров., II, 57.

потешиться в хозяйском саду, и ведьме не позволяет задаивать хозяйских коров; он устраняет всякий убыток и противодействует замыслам нечистой силы. Мужу, который сумеет угодить домовому, удача за удачею: покупает он дешевле всех, продает с прибылью, рожь его цветет невреждо — в то самое время, как у соседей побита градом, и т. д.¹. Домовой сочувствует и семейной радости, и семейному горю. Когда умирает кто-нибудь из домочадцев, он воет ночью, выражая тем свою непритворную печаль; смерть самого хозяина он предвещает тяжелыми вздохами, плачем² или тем, что, садясь за его работу, покрывает свою голову шапкою³. Перед чумой, пожаром и войною домовые выходят из села и воют на выгонах. Если идет неожиданная беда — домовый извещает о ее приближении стуком, ночными поездками, истомляющими лошадей, и приказом сторожевым собакам рыть . среди двора ямы и выть на всю деревню. Желая предупредить сонного хозяина о каком-нибудь несчастии, напр., о начале пожара или о воре, который забрался на двор, домовый толкает его и будит⁴. Деятельность домового ограничивается владениями той семьи, с которою связан он священными узами родства и культа; он заботится только о своем доме, о своем дворе, и потому его называют домовым или дворовым⁵: в этих названиях указывается пространство, в пределах которого чтится его власть и приносятся ему жертвы. Кроме того, его называют: а) жировик (от глагола жить; жира — привольное, богатое житье), т. е. дух, обитающий в человеческом жилище и наделяющий его изобилием и довольством⁶; б) клецник (белорус.) — хранитель домовых клетей и кладовых⁷.

Сделанные нами выводы подтверждаются еще следующими соображениями. В народных русских преданиях и заклитиях уцелело воспоминание о древнем мифическом существе Чуре. В санскрите *चि* означает: жечь; слову этому в русском языке соответствует: кур-ить (звуки *ч* и *к* в славянских наречиях взаимно сменяются: чадить и кадить, почить и покой, и т. п.). От *сикр. чиг*

образовались слова: чурка, чурак (чурбак, чурбан) — обрубок дерева, толстое полено, с помощью которого возжигается на домашнем очаге огонь⁸, подобно тому, как палица (палка) стоит в связи с глаголом палить, а жезл с глаголом жечь (см. I, 131). Чур — это одно из древнейших названий, какое давалось домовому пенату, т. е. пылающему на очаге огню, охранителю родового достояния. Белорусы до сих пор рассказывают, что у каждого хозяина есть свой Чур — бог, оберегающий границы его поземельных владений; на межах своих участков они насыпают земляные бугры, огораживая их частоколом, и такого бугра никто не посмеет разрыть из опасения разгневать божество⁹. Очаг и теплая изба прикрепили человека к земле, сделали его оседлым и создали понятие поземельной собственности. Каждая семья, имея своих богов и свой культ, должна была владеть и отдельным домом, пользоваться отдельным участком земли. Это

¹ О. 3. т. LVII, смесь, 137.

² Послов. Даля, 1033.

³ Смысл этого поверья для нас неясен. В некоторых местностях существует обычай: когда умрет кто-нибудь из домохозяев, то хозяин до самого погребения не надевает шапки; делается это с целью предотвратить в семье дальнейшую смертность. — Маяк, VII, 79.

⁴ Иллюстр. 1845, 77—78; Абев., 191; Украин. мелодии Маркевича, 152.

⁵ Другая форма: домовик, дворовик; в области, говорах: дворница — хозяйка.

⁶ Обл. Сл., 45, 49, 57; Сахаров., II, 65.

⁷ Приб. к Изв. Ак. Н. 1853 г., 175: «бардзей да клецьника, кали грошей ними».

⁸ Архив ист.-юрид. свед., I, ст. Бусл., 43; Radices linguae sloven., 42; Обл. Сл., 260.

⁹ Приб. к Ж. М. Н. П. 1846, 19.

жилище и поле, обрабатываемое родичами, со всех сторон облегал порубежная полоса, которая считалась неприкосновенною; никто не мог переступить ее своевольно. В определенные дни глава семейства обходил по этой черте, гоня перед собою жертвенных животных, пел гимны и приносил дары; здесь же, в некотором расстоянии друг от друга, ставились крупные камни или древесные стволы, носившие название термов. В яму, в которой утверждался терм, клали горячие угли, хлебные зерна, караваи, плоды, лили медь и вино¹. Римляне, при постройке города, запрягали в плуг тельца и юницу и обводили кругом глубокую борозду, которая и должна была означать границу города; в том месте, где следовало быть воротам, подымали плуг и борозды не проводили. Кто входил в город не воротами, а перелезал через ров и стену, тот подвергался смертной казни². По общему убеждению индоевропейских народов, межа была священной чертою; межевые столбы и камни, поставляемые для разграничения имений, служили вещественными, символическими знаменами владычества родовых пенатов и наглядно для всех указывали на рубеж, начиная с которого земля, со всеми ее угодами и постройками, находилась под их покровительством и охраною. Деревянный столб (чурбан) был принимаем за воплощение Агни, так как в нем таится живой огонь, добываемый трением, и так как деревом питается священное пламя очага; камень же — символ небесного пламени, которое возжигает бог-громовник своим каменным молотом и низвел на очаг в виде молнии. Чтобы захватить чужое поле, надо наперед изменить рубеж, низвергнуть охраняющее его божество. Такое святотатство подвергало виновного жестокой каре: «его дом (говорит этрусский закон) исчезнет, его племя угаснет; земля не будет приносить ему плодов; град, ржа и небесные молнии истребят его жатвы; члены его покроются язвами и иссохнут»³. Приобретая землю, германцы бросали на нее молот и таким образом освящали право на поземельную собственность⁴. По немецкому поверью, люди, которые не уважают святости границ, передвигают межевые камни и хозяйничают на чужих нивах, подвергаются за то проклятию, и по смерти души их блуждают по воздуху, без пристанища⁵. По мнению чехов, тот, кто повреждает у соседей межевые камни, по смерти своей осуждается таскать тяжелый камень или душа его, не обретая нигде покоя, носится по полям блуждающим огоньком⁶. От тесных стен избы и двора охранительная власть домового распространилась на весь поземельный надел, принадлежащий роду; Чур, по белорусскому преданию, оберегает поля и пашни, состоящие в определенной меже. В народных закланиях доселе призывается имя Чура, и хотя это большею частию делается бессознательно, тем не менее они важны, как любопытные обломки незапамятной старины. Заклания: «чур меня!», «чур наше место свято!» произносятся при рассказах о злых духах, при совершении гаданий и волшебных чар; сила этих слов заключается в призыве светлого, дружелюбного божества, присутствие которого заставляет удаляться демонов мрака. Место, где показывается Чур, получает таинственное освящение, и потому за черту родовых владений, находящихся под его охраною, не дерзуют переступать враждебные духи. Приступая к гаданиям, к добыванию подземного клада и в других случаях, когда можно опасаться дьявольского на-

¹ Ф. Куланж, 79-83, 88-89.

² Сын Отеч. 1831, т. XXIII, стат. Гримма «О поэзии в праве», 281—2.

³ Куланж, 90.

⁴ Die Götterwelt, 227.

⁵ D. Myth., 870.

⁶ Громанн, 22, 197.

важдения, необходимо обвести себя круговой линией; линия эта очерчивается зажженной лучиной или восковой свечой, при обычном воззвании к Чуру («Чур! наше место свято»), и служит самой надёжной оградой от злобы демонов. Поэтому глагол чураться в областных говорах значит не только: «клясться Чуром», но и «очерчиваться» (в переносном смысле: удаляться, отстраняться от кого-нибудь); а слово чур получило значение проведенной черты (межи), как это очевидно из наречия через-чур и пословицы: «через чур и конь не ступит»; в Тверской губ. чура — стой! не трогай! Белорусское заклятие: «чур тебе на язык!» (то же, что выражение: I «типун тебе!») и малороссийское: «цур тебе, пек тебе!» состоят в призывании карающей силы огня на язык насмешника, ругателя, или на голову обидчика; интересно сопоставление слова пек (от глагола печь, пеку) с словом чур, как речений синонимических, тождественных по значению. Согласно с своим основным характером, Чур является в заклинаниях и божеством, освящающим право собственности: «чур пополам!», «чур вместе, или одному!», «чур мое!» — восклицания, которые обыкновенно раздаются при нечаянной находке чего-нибудь двумя или несколькими спутниками, смотря по желанию их разделить найденное или овладеть им без раздела¹. Понятие собственности у народов первобытных было нераздельно с представлением очага; о частной собственности не знали, всем имуществом владел род сообща, который (как лицо юридическое) и был настоящим собственником или, говоря строже — собственником было божество домашнего огня: в нем, с одной стороны, видели источник всякого богатства, начало всякого приобретения, а с другой стороны — чтили в нем представителя родственного единства, старейшего праотца. Такое сочетание различных понятий запечатлелось и в слове чур; ибо другая форма его шур, сохранившаяся в названии пра-шур, указывает на предка — основателя рода². «Каждая семья, говорит Куланж о древних греко-италийцах, имела свою могилу, где умершие члены ее, один за другим, помещались на вечный покой. Эта могила обыкновенно лежала в соседстве дома, недалеко от дверей, для того чтобы дети, при входе и выходе из своего жилища, всякий раз встречали своих отцов и призывали их имя. Таким образом предок оставался в кругу своих; невидимый, но всегда присущий семье, он продолжал быть ее членом, ее отцом». Земля, в которой покоились мертвые, признавалась священной, недоступною чужеродцам и не подлежала отчуждению³. По свидетельству Нестора, славяне-язычники сжигали мертвых, а пепел их собирали в малые сосуды и ставили «на столпе на путех», т. е. ставили погребальные урны на пограничных термах, возле дороги, ведущей в родовое владение = при самом входе в него. Потому только тот и мог пользоваться плодами общего, наследственного имущества, соучаствовать в его обладании, кто в качестве члена известного рода состоял под защитой домашнего очага и принимал участие в семейных жертвоприношениях и молитвах.

Русский крестьянин проводит резкое различие между домовыми своим и чужим. Свой домовый большею частию добр и заботлив; он связан с семьею хозяина узами родства и охотно радеет ей; в совершенно иных отношениях стоит он к другим семействам, к которым не чувствует родственного тяготения. К чужеродцам домовый более чем равнодушен; он даже не прочь поживиться на их счет и чрез то

¹ Обл. Сл., 260; Приб. к Изв. Ак. Н. 1852, 77; Старосв. Банд., 577; Рус. в св. посл., III, 157.

² Ч и ш — звуки родственные: ночь — ночь, печь — печь; в Рязанской губ. шурка (вместо: чурка) — кочерга, ожог (Обл. Сл., 271).

³ Куланж, 41, 84—86.

улучшить положение своего собственного дома: по наивному верованию поселян, он таскает своим лошадям сено из чужих сеновалов, переманивает к себе птицу с чужого двора, обкрадывает клетки и закрома и проч. К чужим родам и семьям, у которых — свои пенаты и свой культ, домовый почти всегда питает неприязненное чувство, старается повредить их хозяйству и нарушить их домашний мир. Чужой домовый — непременно лихой; заметим, что в эпоху родового быта слова «чужой» и «недруг» были синонимы. Поэтому его боятся и произносят против него заклинания: в заговорах испрашивается защита светлых богов «от черта страшного, от чужого домового»¹. Домовые разных дворов нередко вступают между собою в ожесточенную борьбу, и это понятно, ибо в своих стремлениях сберечь собственное добро и поживиться чужим они должны встречаться, и встречаться враждебно. О сербских ведогонях рассказывают, что они любят расхищать чужое имущество и при этом постоянно и озлобленно дерутся между собою. При борьбе домовых один из них может осилить другого, изгнать его из владений и, как победитель, — занять опустелый дом. Переходя на новоселье, отец семейства перезывает с собой и своего домового; а в предосторожность, чтобы злые люди не напустили в новый двор лихого домового, вешает в конюшне медвежью голову. Это делается, по словам Сахарова, для того, чтобы лихой домовый не вступал в борьбу с добрым за жилое и не обессилил его². В этом знаменательном предании слышится воспоминание о родовой вражде славян, о

которой свидетельствуют и древняя летопись, и народные свадебные песни. Роды спорили, вели уособицы, а блюстителями их интересов были домашние пенаты и старейшины; эти последние, умирая, переносили и за гроб те же привязанности и те же ненависти. Может быть, этою родовой особенностью объясняется и пристрастие домового к известному цвету шерсти: один домовый любит белый или серый цвет, другой — вороной, и т. д. Какой цвет любит домовый, тот идет ко двору; другой цвет идет к чужому хозяйству и бывает ему противен. Вот почему крестьяне стараются держать лошадей, коров, собак и кошек той масти, которая «ко двору»; иной масти хоть не заводи: лошадей домовый заездит или забьет под ясли, коров обездолит молоком, а кошек и собак перекусает¹. В Ярославской и Нижегородской губ. советуют покупать коров и лошадей, применяясь к цвету шерсти своего домового; только тех животных он и любит, и холит, какие на него похожи. В народе ходит рассказ, как у одного мужика не держались лошади — и все от того, что не попадал на счастливую масть; обеднял мужик и купил себе наконец ледащую клячу, которая пришлась по нраву домовому: «вот это лошадь — так лошадь! не прежним чета!» — отозвался об ней домовый — и с той поры повелись от этой клячи кони, да еще какие славные! (Воронеж. губ.) Когда чужой домовый пересилит хозяйского, то начинает выживать из дому всех жильцов, причиняя им беспокойство и вред; он щиплет домашних животных и птиц⁴, у скотины отнимает корм, лошадям спутывает гривы и замучивает их ездой, сбрасывает хозяина с саней или телеги, раздевает его во время ночи, стаскивает с постели, наваливается на

¹ Сахаров., 1, 19.

² Ibid., 55.

³ Абев., 190. В Орловской губ. хозяин, желающий узнать: какая масть домовому по мысли, берет на Светлое Христово Воскресенье кусок кулича, завертывает в тряпицу и вешает в конюшню; а через шесть недель смотрит какого цвета завелись в куличе червячки? Именно такой масти следует и лошадей водить.

⁴ Если у кур искривляются от болезни шеи — это домовый вертит им головы. — Записки Авдеев., 145.

сонных домочадцев, душит и щиплет их до синих пятен, хлопает без нужды дверями и мешает всякому делу, всякой работе. Чтобы избавиться от беды, хозяин и его родичи совершают обряд изгнания чужого домового. Для этого они ударяют по стенам и заборам метлами и приговаривают: «чужой домовый, поди домой!» — а вечером в тот же день наряжаются в лучшие праздничные платья, выходят на двор и начинают призыв своего домового в следующих выражениях: «дедушка-домовой! приходи к нам домой — дом домить и скотинку водить»¹. По другому описанию, с лихим домовым управляются так: ездят по двору верхом на коне и машут по воздуху помелом, причитывая: «батюшка домовый! не разори двор, не погуби животину». Иногда помело обмакивают в деготь, чтобы отметить домовому лысину, после чего он убегает со двора².

Но бывают случаи, когда домовый становится злым и в отношении к семье своего хозяина³. По народному поверью, домовый хотя и отличается добротой, но вообще любит проказить. Такое свойство его коренится в древнейших воззрениях на грозных карликов, которые представлялись нашим предкам с двояким характером. Поражая демонические рати облачных великанов, духи эти оплодотворяли землю и воспитывали жатвы; но вместе с тем — они и сами облекались в мрачные покровы туч и, окутанные ими, смешивались с нечистою силою, дышали опустошительными вихрями и пожигали молниями. Огонь очага чтился на земле представителем небесного пламени, возжигаемого Перуном и его спутниками; а потому домовые должны были удерживать за собою все отличительные свойства грозных духов (эльфов) — не только благоприятные, но и враждебные человеку, тем более что и самый огонь вызывал подобные же разнородные представления. Если с одной стороны в нем видели бога созидателя и охранителя человеческого жилья, то с другой — это было существо прихотливое, склонное к мести (см. выше стр. 28) и разрушительное: в гневном пламени пожара он пожирал все достояние семейства. Я. Гримм указывает на различие, отразившееся в верованиях германцев, между огнем добрым и злым и приводит старинную французскую клятву: «mal feu arde»⁴. Имя kobold он считает родственным греческому *χοβαλος* (лат. *cobalus*) — хитрый, лукавый⁵; другие названия, даваемые немецкими племенами домовым гениям, указывают на производимый ими шум и грохот: *klopfen*, *poltergeist*, *buller*, *bullerman* (*bullerkatter*) от *poltern* и *bullen*, *bullern* — стучать. Они колотят по стенам, стучат по лестницам, хлопают дверями, бросают в проходящих кирпичи и камни, возятся, прыгают и кричат в ночное время, стаскивают с сонных постельные покровы, гасят у слуг свечи, опрокидывают у коровницы подойник и, разливая молоко, смеются злым смехом. Поверья эти возникли из старинных метафорических выражений, давно утративших свой первоначальный смысл: стук и смех — метафоры грома, бросание камней указывает на разящие молнии (*donnersteine*), скрывание ночных покровов — на темные тучи, разносимые грозою, разлитие молока — на дождь (тот же смысл заключается и в поверье, что кобольды качают воду и поят скот, т. е. поят дождем небесные стада). Итак, вместе с добрыми свойствами, указанными выше,

¹ О. 3., т. LVH, смесь, 137.

² Сахаров., 65. Очевидно, мера эта предпринимается против чужого домового; изгнание своего домового — немисливо.

³ Терещ., VI, 38; Сахаров., II, 19; Абев., 190—1.⁴ D. Myth., 569.⁵ Пикте (II, 638) сближает с этими словами и санскр. *cabala, cavala*.

кобольдам приписываются и злые наклонности, так что они являются домашними мучителями (*quälgeister*), пугалами детей и взрослых; у славян домовые духи, производящие по ночам возню и стук, называются: у чехов *obludy, noční preluda, pristrachy* и *strašidla*, пол. *straszydło*, серб. *страшило*, словен. *strashnik*; они показываются то легкими, воздушными привидениями, то принимают вид различных животных¹. Заметим, что и души усопших не только боготворились, как существа добрые и дружелюбные; но еще, сверх того, представлялись страшными привидениями, пугающими живых людей, насылающими на них беды и несчастья. Про домового рассказывают на Руси, что он иногда позволяет себе проказы, без всякой видимой причины, единственно вследствие своего шаловливого нрава; но в таком случае достаточно его «оговорить» — и все пойдет хорошо. Так, в одном доме он бил кошек, бросая в них чем попади. Раз ухватил он кошку и швырнул ее наземь, а баба тем часом и оговорила: «зачем бросаешь? разве это хозяйство? нам без кошки прожить нельзя; хорош хозяин!» С той поры домовый перестал трогать кошек. Или еще рассказ: однажды увидел хозяин, как домовый гоняет по двору на пегашке, да так-то борзо гоняет, ажно в мыле сердечная! «А зачем лошадей заезжаешь? кто тебя просил!» — оговорил мужик; вместо ответа домовый пустил в него поленом — и откуда взялось оно! — а все-таки перестал с того времени мучить пегашку (Ворон, губ.). Если же домовый бывает чем-нибудь разгневан (напр., несогласием и бранью в семье, покупкою лошади не идущей ко двору масти и т. п.), то он принимается в своих собственных владениях за те же проделки, как и чужой домовый. Поэтому его называют шут, облом и садолóm; названия эти придаются и черту². Ближе всего указывают на связь домового с эльфами следующие два поверья: а) во-первых, он любит путать лошадям гривы. О лошади, у которой грива начинает полститься, сбиваться в войлок, рассказывают, что домовый плетет у ней косу; то же делает он и с бабьими косами, и с бородами мужиков, и в некоторых деревнях это почитается знаком особенной его любви; завитую домовым гриву не следует расчесывать, иначе он рассердится и совсем испортит животное. Напротив, в других местах спутанная грива считается за признак того, что домовый не взлюбил коня и готов его извести. Колтун на лошадиной гриве в Малороссии называют чортове сидло или чортови стремена и приписывают действию утомительных поездок домового³. Подобное поверье немцы соединяют с ночными эльфами — *nachtalb* и *nachtmar*, которые завивают и связывают в узлы у людей волосы, у коней гривы и хвосты (*alpzipf, mahrenlocke, wichtelzipf* — колтун). б) Во-вторых, домовый наваливается на спящих и давит их так сильно, что они не могут ни вскрикнуть, ни пошевелиться: так объясняют себе простолудины то тяжелое стеснение в груди, какое чувствуется во время сна от сильного прилива крови. По мнению немцев, стеснение это бывает оттого, что сонного человека давит и трясет *nachtmar* (англ. *night-mare*) или *alp*; а французы называют его *cauche-mare* (*cochemar, chaucheville*)⁴. Слову *cauche-mare* соответствует русское кикимора или шишимора — имя сложное, и первая половина его доселе употребляется в областных наречиях в отдельной, самостоятельной форме:

¹ D. Myth., 470—5, 481; Громанн, 196.² Обл. Сл., 196, 269.³ Совр. 1856, XI, смесь, 10; Иллюстр. 1845, 77; Громанн, 16: *Schrackagerl* — домовый дух, который в виде малого дитяти сидит в яслях (в конюшне); он помогает служанкам, водит скот и птицу, а раздраженный, путает лошадям гривы и разгоняет коров.⁴ D. Myth., 433; *Beiträge zur D. Myth.*, II, 272—3.

шиш — домовый, бес, шишкó — нечистый дух, шишига (шишиган) — домовый, злой дух и праздношатающийся человек, шатун. При этих речениях имеются и глаголы: шишеть — копать, возиться, беспрестанно что-нибудь делать, шиш-кать — мешать, суетиться, гомозить¹. Что касается второй половины слова, то она равносильна нем. *der mar*. В Сербии и Черногории *мора* (пол. *mora*, чеш. *mura*) признается за демонического духа, который вылетает из ведьмы в виде мотылька (= общераспространенное представление души), «притискуе и дави» по ночам сонных людей «и диханье им зауставл(ь)а»². В России также известны *мары* или *марухи* — старые, маленькие существа женского пола, которые сидят на печи, прядут по ночам пряжу и все шепчут да подпрыгивают, а в людей бросают кирпичами; в Олонецкой губ. ни одна баба не покидает своей пряслицы без молитвы, потому что в противном случае явится ночью мара, изорвет и спутает кудель. *Мары* тождественны с кикиморами, о которых рассказывают, что это младенцы, умершие некрещеными или проклятые их родителями и потому попавшие под власть нечистой силы; кикиморы представляются малютками-невидами женского пола, обитающими в домах, за печкою; сидя там, они стучат, свистят, кидают на прохожих камни, бьют посуду и почти постоянно занимают пряжею³. В ночь против Рождества они треплют и жгут кудели, оставленные у прялок без молитвы⁴. Согласно с вышеприведенными преданиями, что всякое жилое строение закладывается на чью-нибудь голову, создалось следующее

поверье: если хозяин не доплатит плотникам за срубку избы, то они напускают в нее злую кикимору⁵. Чтобы избавиться от кикиморы, знахарь обметает печь и углы избы с таким заклятием: «ах, ты гой еси кикимора домовая! выходи из горюнина дома скорее, а не то задерут тебя калеными прутьями, сожгут огнем-полымем, зальют черной смолою»⁶. Сам домовый, по рассказам сибиряков, садится по ночам прясть, и не раз удавалось слышать, как гудет веретено под его рукою, а поутру замечали, что прядева прибавилось⁷. Очевидно, что в марах или кикиморах олицетворены души усопших (мор — смерть, чума, мар — сон, мара — призрак, мары — носилки для мертвых)⁸, эти незримые эльфические существа, которые, поселяясь в жилищах своих родичей, получали характер домовых гениев; по связи эльфов и родственных им духов с громовыми тучами (марё — туман, мбра — тьма, мóрок — облака, тучи), мары и кикиморы представляются пряхами. На поэтическом языке ариев облака уподоблялись руны, волосам и прядеву, а производимая ими тьма — ночи. Когда небо омрачалось туманами и тучами — в этом естественном явлении предки наши видели ночную работу воздушных нимф и грозových духов, которые пряли облачную кудель и приготавливали из нее темные покровы или с помощью бурных ветров расчесывали и спутыва-

¹ Обл. Сл., 266; Доп. обл. сл., 307. Г. Гильфердинг сближает рус. шиш с санскр. hins — повреждать (Мат. сравн. слов., II, 421).

² Срп. рјечник, 367; Путеш. в Черногор. А. Попова, 221; Volkslieder der Wenden, II, 268.

³ Сахаров., II, 17; Пузин., 126; Обл. Сл., 266; шишка — пряжа, намотанная на веретено.

⁴ Новогор. Сб. 1865, I, 284.

⁵ Этн. Сб., VI, 147; Абев., 218—9; Записки Авдеев., 149—150.

⁶ Библ. для Чт. 1848, IX, 57. К одному разряду с кикиморами принадлежит и так называемый игоша — мертворожденный младенец, который особенно много проказит, если не признают его за домовика, не кладут ему за столом ложки и ломтя хлеба и не хотят бросить ему в окно рукавиц и шапки. — Иллюстр. 1845, 198.

⁷ Этн. Сб., VI, 147.

⁸ Обл. Сл., 111; Доп. обл. сл., 110.

ли облачные пряди и волоса, сбивали их колтуном, всключивали и вили прихотливыми кудрями: глаголы вить и веять должны быть одного происхождения, рядом с словом вихрь встречается вихорь — завитой клок волос (см. гл. XXIII). Тени умерших, как существа, подобные дующим ветрам (душа от глаг. дуть), участвовали и в стремительных поездках, и в работах этих последних. Вот почему домовые мары не только разъезжают на конях (= тучах), замучивают их бешеною скачкою, но и плетут им хвосты и гривы. Духи иного, загробного мира, они самым именем своим напоминали смерть и повальные болезни, и фантазия древнего человека, чуткая ко всякому намеку родного слова, приписала их влиянию различные тяжкие недуги (см. гл. XXII). Мары наваливаются на сонных людей, давят и душат их; то же рассказывают и о ведьмах, которые, сверх того, могут превращать своего недруга в коня и скакать на нем по долам и по горам — до тех пор, пока он не упадет бездыханный. По сербскому преданию, мора сама превращается и конем¹ и длакою (шерстью, клоком волос), т. е. является одетая облаком: мучила мора человека, не давала ему заснуть спокойно, и вот решился он уйти из дому, взял своего белого коня и поехал по свету; но где ни странствовал — мора всюду за ним следовала. Раз остановился он на ночлег; ночью хозяин дома услышал, что гость стонет во сне, и, приметив, что его давит белая длака, перерезал ее ножницами. Поутру оказалось, что белый конь издох: он-то и был «мора, која га је притискивала»².

Домовой делается злым преимущественно в то время, когда меняет свою шкуру или сердится за неисполнение обычных ему жертвоприношений. По русскому преданию, домовый бесится 30-го марта, с ранней утренней зори до полночи, пока запойут петухи. В это время он никого не узнает из своих домашних, почему ночью бояться подходить к окнам, а скот и птицу запирают с солнечным закатом. Вдруг востоскуется домовый, рассказывают крестьяне, и злится так, что готов бы, кажется, весь дом сокрушить: лошадей забьет под ясли, собак перекусает, коров от еды отобьет, утварь всю разбросает, хозяину под ноги подкатывается, бывает с ним такая перемена или потому, что с весною спадает с домового старая шкура, или находит на него бешенство (чума), или захочется ему жениться на ведьме³. Было указано, что домового представляют престарелым карликом, покрытым густою, косматою шерстью, и что в этом образе олицетворялось первоначально пламя молнии, окутанной тучею. Бог-громовник, бездействующий в зимнюю пору, с началом весны пробуждается к беспокойной деятельности, переменяет свою старую одежду на новую, т. е. вместо холодных туманов и снежных облаков облачается в грозвые тучи, и предается дикому разгулу: в сопровождении вихрей, при блеске молнии и ударах грома носится он по небесным пространствам, гоняясь за облачными коровами, лошадьми и псами и с жаром сладострастного любовника преследуя вещих дев; народ до сих пор видит в грозе свадьбу дьявола с ведьмою. В эту тревожную пору возрождения природы — и домовый, как тот же владыка небесного огня, низведенный на домашний очаг, ощущает полноту проснувшихся жизненных сил, меняет свою шкуру, становится неистовым, бешеным⁴ и заявляет желание связаться с ведьмою. Точно так же и водяной, пробуждаясь от зимней

¹ Гримм сближает др.-верх.-нем. *meriha* (equa) *mahre* и *mahr*. — D. Myth., 1194.

² Срп. рјечник, 367—8.

³ Сахаров., II, 19—20.

⁴ По поверью, животные и люди боятся оттого, что ими овладевает злой дух = эльф.

спячки, ломает ледяные оковы и несется в шумных волнах полноводья голодным, сердитым и всеразрушающим. Озлобление домового начинают замечать с самого поворота солнца на лето, следовательно, с первыми зачатками и признаками приближающейся весны. Еще 2-го января предпринимают меры для охранения от него курников: в этом месяце задабривают его жертвою; а в феврале он заезжает уже лошадей¹.

Жертвенные приношения домовому удерживаются в народе до настоящего времени и, как видно из приведенных выше указаний, состоят из хлеба-соли, пирогов, яишницы и всяких других яств. Германцы, во время праздничных пиршеств, прежде, нежели начинали вкушать сами, отделяли часть изготовленных яств и напитков своим домашним богам². Следы этого старинного обычая встречаем и у нас. В Томской губ. в сочельник, накануне Крещения, кладут под голубец³ нарочно испеченные для домового маленькие булочки и лепешки⁴. В других местах вечером 28-го января оставляют ему на загнетке горшок каши; ровно в полночь домовый выходит из-под печи и ужинает. Если хозяйка позабудет это сделать, то из доброго он становится «лихим»: люди начинают заболеть, скот худеть, в полях — неурожай, со всех сторон напасть! Точно так же мстят и усопшие предки, если перестают их чтить поминальными приношениями. Раздраженного домового можно унять только кудесами, что совершается таким образом: в полночь режет колдун петуха, выпуская кровь его на голик, и этим голиком выметает все углы в избе и на дворе, с приличными заклятиями⁵. Как птица, служившая символом огня (см. I, 265), петух был посвящен богу домашнего очага и считался лучшею для него жертвою; поэтому кровью петуха смягчается гнев раздраженного домового, и он по-прежнему становится добрым⁶. Народная поговорка: «на своем пепелище и петух храбрится»⁷, употребляемая в смысле, что «хозяину в своем доме и стены помогают», ставит петуха в те же отношения к родному очагу (пепелищу), в каких стоял к нему домовладыка. По чешскому поверью: если умрет домовый петух, то вскоре за тем должна последовать и смерть хозяина; а по немецким рассказам, кобольд часто показывается в виде петуха⁸. Приметы о гостях наблюдаются крестьянами не только по пламени очага, но и по крику петуха: если петух поет днем и особенно под окнами, то ожидай гостей⁹; то же самое если дерутся куры¹⁰; запоем ли петух вечером в необычный час, надо бежать к насести и ощупать ему ноги: теплые ноги бывают к гостям, а холодные — к покойнику, подобно тому как домовый теплою рукой гладит на счастье, а холодною — к беде: в первом случае семейный круг увеличится прибытием новых лиц (гостей), а в последнем умалится смертью одного из родичей¹¹. Домовой нисколько не стесняется петушиным криком, которого так боится вся нечи-

¹ Сахаров., II, 3, 10.

² D. Myth., 52.

³ Деревянная приделка к печи, с ходом в подполье.

⁴ Этн. Сб., VI, 147.

⁵ Сахаров., II, 8.

⁶ Св. Фейт, в храм которого еще в прошлом столетии приносили петухов, почитается патроном Богемии (Громанн, 74).

⁷ Вар. «на своем пепелище и курица бьет». — Рус. в св. посл., II, 15.

⁸ Громанн, 75; Beiträge zur D. Myth., 338.

⁹ Маяк, VII, 63; Херсон. Г. В. 1852, 12.

¹⁰ Этн. Сб., II, 58.

¹¹ Записки Авдеев., 141.

стая сила¹. На Руси он — покровитель кур, и в честь его 1-го ноября совершается особенное празднество, известное под названием куриных именин. В этот день родные и знакомые дарят друг друга курами, которые потом содержатся в почете: их никогда не убивают, а снесенные ими яйца считаются целебными. В этот же день родичи собираются в овине, где старший член семейства рубит топором кочету голову, ноги кочетинные бросают на верх избы, чтоб водились и неслись куры, а мясо варят и съедают за семейным обедом². В Орловской губ. режут кур под овином 4-го сентября. Время совершения этих обрядов, совпадающее с обмолоткою сжатого хлеба, заставляет видеть в них обломки древних жертв домовому за дарованный им урожай. Из старинных памятников мы узнаем, что славяне молились огню под овином (см. гл. XXVIII). В некоторых деревнях вешают в курниках круглые камни с небольшим отверстием внутри; такой камень, напоминающий громовый молот Тора, предохраняет птицу от болезней и называется куриным богом³. 2-го августа, на другой день после освящения родников и колодцев, поят лошадей с серебра, т. е. водою, в которую брошена серебряная монета; монету эту прячут в конюшне под яслями, чтобы лошади добрели, не боялись дурного глаза и были в милости у домового⁴.

С целью усмирить гневного домового крестьяне прибегают еще к следующим средствам:

окропляют св. водою по всем углам избы и двора, вешают в конюшне медвежью голову, убитого ястреба или сороку, зарывают перед жильем череп козла, окуривают дом и хлева медвежьей или козьей шерстью (см. I, 198, 366), затыкают в щели заборов и стен козью шерсть или траву чертополох (символ молнии — см. главу XVIII). Подобные же средства употребляются и против нечистых духов и ведьм, которым, как олицетворениям грозовых явлений, присвоены некоторые свойства, общие им наравне с домовым. Озлобление и бешенство домового объяснены нами из представлений о неистовом громовнике, шествующем в вихрях и молниях; сорока и ястреб, козел и медведь — мифические образы бурных, грозовых туч; страшные Перуновы стрелы пожигают облачное руно (шерсть) и пожирают насмерть баснословных зверей и птиц, вместе с тем оканчивается и гроза, а с ее окончанием утихают злора и гнев раздраженного бога. Вот почему и домовый смиряется при виде убитого ястреба или сороки, козлиного черепа и отрубленной головы медведя. Чтобы прогнать чужого домового, необходимо помело, обмакнутое в деготь: помело — метафора вихря, деготь — дождя (см. I, 405), пролитием которого завершаются шумные грозы. В Нижегородской губ. вешают в курниках и над стрехами хлевов горлышки от разбитых кувшинов, с полной уверенностью, что это помешает домовому щипать кур и мучить скотину: поверье, намекающее на те кружки, из которых облачные нимфы проливали на землю дождь⁵.

¹ Иллостр. 1845, 77.

² Сахаров., II, 65; Рус. предан. Макарова, II, 158.

³ Литовцы в честь божества, которое заведовало домашней челядью, бросали в огонь курицу. — Рус. Сл. 1860, V, 19—20.

⁴ Сахаров., II, 47.

⁵ С домовым, по мнению крестьян, всегда можно подружиться и поладить. Для этого домохозяин должен выйти на двор в глубокою полночь, стать лицом к месяцу и произнести: «хозяин! стань передо мной, как лист перед травой — ни черен, ни зелен, но таков, каков я. Я принес тебе красное яичко». Домовой является в человеческом образе и, получив красное яйцо, делается спокойным. Иные прибавляют, что яйцо это должно быть то самое, которым впервые похри-

Обожанием очага обуславливались религиозные обряды, совершаемые при закладке нового дома и при переходе на новоселье. Всякое жилое здание назначалось быть капищем родовых пенатов, а потому земля, на которой желали его поставить, требовала освящения. Между нашими поселянами еще донныне соблюдаются обряды, очевидно принадлежащие глубокой старине: перед постройкою дома, чтобы впоследствии жилось в нем здорово и счастливо, хозяин с хозяйкою приходят на место закладки, отрубают у петуха голову и зарывают ее в том пункте, где следует быть переднему углу. Обряд этот совершается тайно¹, и в нем нельзя не признать древнего жертвоприношения домовому. В жертву заколали петуха, самую почетную и любимую им птицу; пролитием ее крови освящалось избранное место и призывалось на него благословение домашнего божества². В других деревнях крестьянин — прежде нежелезистый начнет класть основные звенья сруба, закапывает в землю у переднего угла несколько мелких монет и ячменных зерен, чтобы в новом доме не переводились ни хлеб, ни деньги; к этому прибавляют иногда шерсть — на счастье в лошадях, коровах и овцах, и ладон — для святости. В Волынской губ. полешуки, кроме денег, кладут в основание хаты кусок хлеба, щепоть соли и частицу меда. Бывает еще, что на место, избранное под жилье, сыплют несколько горстей ржи на одни или на двое суток: если зерна в продолжение означенного времени останутся нетронутыми — это принимается за верный знак, что место — счастливо, и наоборот; в последнем случае его покидают и приискивают новое³. Судя по этим данным, изба у славян-язычников строилась на петушьей голове, которая, вместе с хлебом-солью и медом, полагалась в переднем углу. Здесь необходимо указать на важное значение этого угла в семейном быту. Углы обозначают собою те четыре главных пункта, в которых сходятся наружные стены дома и таким образом определяют его границы, состоящие под охраною родовых пенатов. Как скоро, при постройке избы, решается вопрос, где быть четверем углам, вместе с тем становится известным и все пространство, какое отходит под жилье. В русском языке «теплый

стосовался священник после заутрени на Светлое Христово Воскресенье. С таким яйцом и с зажженной свечкою, оставшеюся от христовской заутрени, крестьянин должен стать ночью, до петухов, перед растворенной дверью хлева и сказать: «дядя дворовой! приходи ко мне ни зелен, как дубравный лист, ни синь, как речной вал; приходи — каков я. Я тебе христовское яичко дам!» Тогда выйдет из хлева домовый точь-в-точь похожий на того, кто его вызвал. О свидании с ним он требует хранить тайну; если же мужик проболтается, то домовый доведет его до самоубийства или сожжет его избу. — О. 3., т. LVII, смесь, 133—4. Или, вместо красного яйца, берут с собой следующие снадобья: к поясу привязывают корень травы-плакуна, на шею привешивают змеиную головку с озимью, взятою от трех полей, в одно ухо вкладывают козьей шерсти, а в другое клочок летнины (шерсть, которую бросает баба, допрявши кудель). Когда все это будет сделано — ступай ночью в хлев, затвори за собою дверь и говори: «суседушко-домоседушко! раб к тебе идет, низко голову несет; не томи его напрасно, а заведи с ним приятство, покажись ему в своем облике, заведи с ним дружбу да служи ему легку службу». Вслед за тем послышится шорох — является домовый и заключает с мужиком договор: сам он обязуется помогать ему во всех делах, а мужик дает обещание держать на дворе козу и давать домовому по восковой свече на каждую ночь. — Совр. 1856, XI, смесь, 10, 13—14; Киев. Г. В. 1845, 13. О плакуне и змеиной головке см. в следующих главах.

¹ Записки Авдеев., 115.

² Там, где позабыта старина, языческая жертва перед постройкою дома заменилась христианским освящением первых трех или четырех венцов сруба. — Вест. Евр. 1828, V—VI, 88.

³ О. 3., 1848, V, смесь, 4; Маяк, VIII, 24; Послов. Даля, 1048; Волын. Г. В. 1855, 48; см. любопытные поверья о выборе

места под избу у пермяков — в Ж. М. Н. П. 1858, IV, 92—100. Терещ., V, 151: при закладке дома хозяин кладет на ночь по 4-м углам основных бревен по куску хлеба; если к утру пропадет хоть один кусок — то место считается несчастливым и должно быть оставлено.

угол» служит синонимом родного крова, а выражение: «срубить себе угол» употребляется в смысле: построить избу. Сербское кутњик (кућаник, старин. кутянин) — хозяин, домовладыка (= домапин), от кутя, польск. kucza, др.-слав. куца — дом (снкр. kuta, kuti — с тем же значением), стоит в связи с словом кут, которым на Руси обозначается передний угол избы и место перед домашней печью, где стряпают; уменьшительное куток — вообще всякой угол¹. Точно так же пространство, занимаемое двором, определяется углами, в которых сходятся ограждающие его заборы. Вот почему обряды, связанные с именем домового, охраняющего пределы семейных владений, совершаются по углам дома и двора. Так, желая умиловить домового и водворить в доме порядок и спокойствие, окуривают медвежьей шерстью все углы в доме и на дворе или обметают их голиком, обрызганным кровью петуха. Но с особенным уважением относятся крестьяне к переднему углу, против которого стоит печь. Угол этот называется большим и красным; здесь помещается стол, за которым совершается ежедневная трапеза. Домашние пенаты (деды) принимали постоянное участие в этой семейной трапезе, и по всему вероятно, их священные изображения (малые кумиры) стояли в старину где-нибудь вблизи — в нишах очага (печурках) или на полках переднего угла, а в обеденную пору были приносимы на стол². В настоящее время в большом углу ставят семейные иконы, втыкают освященную вербу, вешают пасхальные яйца, хранят святцы и просвиры; тут же на разостланной соломе выставляют на праздник Коляды горшки с кутьею и узваром³; вступая в избу, первый поклон отдают переднему углу или помещенным в нем иконам, как главным хозяевам дома⁴. Место на лавке в этом углу называется большим и княженецким и есть самое почетное: сюда сажают именитых гостей, старших родственников, священника, знахаря, молодого князя и молодую княгиню после венца; когда семья садится обедать или ужинать, то «большое место» занимает домохозяин (старейший между родичами — дед, отец или набольший брат)⁵. Ложиться в передний угол ногами считается за грех и нечестие⁶. Крестьяне до сих пор убеждены, что душа усопшего, пока не будет похоронено покинутое ею тело, сидит в избе за образами, и потому ставят ей приношения (горячие блины) на божнице (см. гл. XXIX). В Литве маленькие плащи, приготовляемые для домовых духов, зарываются в землю под углом избы; на то же место кладут литвины и приносимые этим духам яства⁷. По русской народной примете: если трещит передний угол или матица — то хозяину грозит несчастье или в скором времени будет в семье покойник; если же трещит задний угол — это знак, что кто-нибудь выживается из дому; о червячках, которые точат деревянные стены избы и производят шум, подобный стуку часов, рассказывают, что они появляются перед покойником⁸. Чехи называют этого червячка *hospodáříček* и соединяют с ним то же самое поверье,

¹ Срп. рјечник, 318; Обл. Сл., 98, 163; Мысли об ист. рус. яз., 150; Зап. Р. Г. О. по отд. этногр., 1, 583.

² Beiträge zur D. Myth., II, 346: "am Rhein und Hessen fordert die sitte es noch heute in bauernhäusern, eine kleine nische am heerd anzubringen, wo ehemals vielleicht sein (домового духа) bild stand, oder sein essen hingestellt wurde".

³ Труды Общ. любит. рус. слов., III, словарь, 311.

⁴ О. 3. 1848, III, смесь, 52.

⁵ Обл. Сл., 13, 93; Ч. О. И. и Д., год 2, VI, слов. Макарова, 14.

⁶ Этн. Сб., V, обзор губ. ведомост., 7. У черемисов и чувашей самым почетным считается место возле печи. — Записки г-жи Фукс, 6.

⁷ Черты литов. нар., 89; Москв. 1846, XI—XII, 251.

⁸ Записки Авдеев., 140; Послов. Даля, 1032; слич. D. Myth., 1090.

т. е. стук в стенах дома они принимают за таинственные удары дедов, призывающих к себе одного из потомков¹.

Не менее любопытные поверья относятся к порогу дома, этой пограничной черте, отделяющей местопребывание родичей и их пенатов от всего остального мира. У греков порог при входе в дом был посвящен Гестии, у римлян — Весте, и старинный обычай требовал, чтобы невеста, вступая впервые под отеческую кровлю жениха, не касалась порога ступнею своей ноги². По немецким преданиям, домовые эльфы обитают не только возле очага, но и под порогом жилого здания³, где у нас принято поселянами хоронить мертворожденных младенцев; чтобы предохранить домашних от мар, чертят на пороге крест⁴. В Литве, при закладке новой избы, закапывают под ее порогом деревянный крестик или какую-нибудь заветную вещь, доставшуюся от предков⁵; когда, после крещения, приносят младенца из церкви, отец берет его на руки и кладет на несколько минут на порог избы, что называется «освятить ребенка через порог», т. е. ввести нового члена семейства под охрану домашних богов⁶. Входя в дом, переступая через порог, всякий — даже чужеродец — поступал под защиту очага; напротив, за порогом избы охранительная сила очага ослаблялась и для самых родичей: «ты за порог, а черт поперек!» — выражается народная поговорка (Пермск. губ.). Потому простолюдины через порог не здороваются, не

прощаются, не беседуют и ничего не подают друг другу; в противном случае, по их мнению, произойдет ссора и приключится худо, ибо божество, соблюдающее семейный мир и счастье, всесильно только в стенах дома⁷. К тем особенно легко пристаёт порча, которые, переступая через порог, не крестятся⁸. В некоторых деревнях существует поверье, что не должно садиться на пороге избы, а не то накличешь на свою голову беду⁹. Где затевается свадьба, там не садись на порог, не заграждай пути, или дело разойдется: кто-нибудь да откажется — или жених, или невеста, и как первый не приведет жены под отеческий кров, так последняя не переступит за порог жениховой избы¹⁰. Сходно с этим, купцу не советуют стоять на пороге лавки, чтобы не отогнать покупателей = не преградить им дороги в лавку (Архан. губ.). Больных детей умывают от сглаза на пороге избы, чтобы, с помощью обитающих здесь пенатов, прогнать болезнь за двери¹¹; в Курской губ. страждущую родильницу троекратно переводят через порог или помело (= символ вихря, один из атрибутов грозовых духов)¹². По мнению белорусов, для того, чтобы водились лошади, должно под порогом новой конюшни закопать полено, как спасительное знамение очага¹³.

¹ Громанн, 17.

² Ф. Куланж, 55—56; Прописи, IV, 246. По словам Плато-Карпини (в Собр. путешествий к татарам и др. восточн. нар., перевод Д. Языкова, 15), татары всячески остерегались ступить на порог.

³ Архив ист.-юрид. свед., II, ст. Бусл., 25.

⁴ Beiträge zur D. Myth., II, 274.

⁵ Ковенская губ., соч. Д. Афанасьева, 570.

⁶ Черты литов. нар., 95; Вест. Р. Г. О. 1857, IV, 258.

⁷ Архив ист.-юрид. свед., II, полов. 2, 43; Пузин., 160; Послов. Даля, 1041; Нар. сл. раз., 149; Черты литов. нар., 97: во избежание ссоры не следует давать пить через порог.

⁸ Арханг. Г. В. 1843, 29.

⁹ Этн. Сб., V, обзор губерн. ведом., 7.

¹⁰ Архив ист.-юрид. свед., I, ст. Кавел., 11.

¹¹ Сравни D. Myth., 1118.

¹² Этн. Сб., V, 20.

¹³ Нар. сл. раз., 157.

После того как изба построена, вся семья переходит на новоселье и переносит с собою свой священный огонь. Это перенесение совершается с торжественными обрядами: свекровь или старшая бабка топит печь в старом доме; истопивши, она выгребает весь жар в печурку и дожидается полдня. У нее заранее приготовлены чистый горшок и белая скатерть. Ровно в полдень по солнцу она кладет в горшок горячие уголья и накрывает его скатертью, растворяет двери и, обращаясь к заднему куту (к печке), говорит: «милости просим, дедушка; к нам на новое жильё!» Потом отправляется с горшком на новый двор, где хозяин и хозяйка встречают дедушку-домового с хлебом-солью у растворенных ворот. Старушка стучится в верёю и спрашивает: «рады ль гостям?» — на что хозяева с низкими поклонами отвечают: «милости просим, дедушка, на новое место!» После этого приглашения она идет в избу; впереди ее хозяин несет хлеб-соль, а сзади провожает молодая хозяйка. Там старушка ставит горшок на загнетке, снимает скатерть и трясёт ею по всем углам, как бы выпуская домового, а покончив с скатертью, высыпает принесенные уголья в печурку. Самый же горшок разбивают на части и ночью зарывают под передний угол¹. Таким образом, при всяком переселении семья переносила с собой и своего охранительного пената; в закрытом горшке несла его старшая в роде женщина, на обязанности которой лежало главное заведование очагом и стряпнёю; благоговейно встречали его родичи с хлебом-солью и поклонами; горшок, уже освященный пребыванием в нем божества, должно было изъять из домашнего обихода, и потому его разбивали, а черепки зарывали в передний угол. Если, по отдаленности нового жилья, нельзя перенести туда старый огонь, то взамен этого берут с собой кочергу и другие атрибуты очага; так делают переселенцы из Смоленской в иные многоземельные губернии². И в том случае, когда переносят избу с одного места на другое, совершается подобный же обряд: ночью — в те часы, когда на небе высоко стоят Стожары (Плеяды), старший в семействе берет непочатый хлеб, кладет его с поклоном посреди старого двора и просит дедушку-домового, чтобы он с хлебом-солью и довольством перешел на новое место³. В Пермской губ. переход на новоселье бывает ночью, как только пропоют первые петухи. Старуха-хозяйка покрывает стол скатертью и приносит на него хлеб-соль; домохозяин затепливает свечу перед образами и, когда все помолятся Богу, снимает с божницы икону и кладет себе за пазуху, подходит к голбцу, отворяет дверь в подполье, наклоняется туда и говорит: «суседушко, братанушко! пойдём в новый дом; как жили в старом доме хорошо и благо, так будем жить и в новом; ты люби мой скот и семейство!» Потом хозяин берет в руки петуха и курицу, хозяйка хлеб-соль и квашню, прочие члены семьи забирают другие вещи, и все отправляются к новому дому. Прежде всего хозяин пускает в избу петуха с курицей и дожидается, чтобы петух пропел на новоселье; затем уже входит сам, ставит икону на божницу и, открывая голбец, говорит: «проходи-ка, суседушко, братанушко!» Следует общая семейная молитва, которую творят, обращаясь к переднему углу; хозяйка накрывает стол, кладет на него хлеб-соль, затопливает печь и принимается за стряпню⁴. Те же

обыкновенно соблюдаются и в других великорусских и белорусских губерниях:

¹ Сахаров., II, 54—55; сравни то место Энеиды, где Гектор говорит Энею, что намерен вручить ему троянских пенатов, и отдает ему огонь очага.

² Цебриков., 262.

³ Совр. 1851, III, критика, 22; Новгород. Сборн. 1865, I, 283.

⁴ Ж. М. Вн. Дел. 1858, IV, 101—2.

старший в роде, держа в одной руке икону, в другой ломоть хлеба, произносит: «дедушка-домовой! прошу твою милость с нами на новожитье; прими нашу хлеб-соль, мы тебе рады!»

В новопостроенный дом вносятся наперед икона, непечатый хлеб с горстью соли или квашня с растворенным тестом, петух, курица и кошка; когда впускают в двери кошку, то приговаривают: «вот тебе, хозяин (= домовый), мохнатый зверь на богатый двор!» После того входят в избу домочадцы и молятся на икону, перед которою горит восковая свеча¹. Чехи, при переходе на новоселье, прежде всего несут туда хлеб-соль и св. иконы². Обычай вступать в новое жилище, в сопровождении семейных икон, принадлежит христианской эпохе; но, кажется, нельзя сомневаться, что в более древнее время место их заступали священные изображения пенатов. Все же прочие подробности обряда: мольбы, обращенные к домовому, чтобы он сопутствовал семье с миром и довольством (= с хлебом-солью), водворение в новом доме петуха, курицы и кошки — животных, издревле посвященных очагу, — суть видимые остатки язычества³. Петух — символ огня; в его образе переселялось самое божество⁴. Если петух, внесенный в новую избу, запоем — это предвещает хозяевам счастливую и веселую будущность; если же молчит, то наверно здесь ожидает их какое-нибудь горе⁵; в Тверской губ. петух, в первую ночь после переселения, ночует в избе на грядке, чтобы непременно крик его огласил новое жилище. Весьма вероятно, что в древности при переходе на новоселье совершалось жертвенное приношение этой птицы домовому, подобно тому, как это делается при закладке дома. Вещие приметы о будущем житье-бытье дает не только петух, но и хлеб, приносимый хозяином. Остановившись у порога новой избы, он катит в нее ковригу хлеба, и если коврига ляжет так, как сидела в печи, т. е. исподнею коркою вниз, — это предвещает обильную и веселую жизнь; если же — верхнею коркою, то — горе и частую смертность в семье⁶. В числе суеверий, осуждаемых моралистами прошлого столетия, в одном сборнике упоминается: «и в новоселение идет с кошкою черною и с курою черным, и растворит квашню, и хлебы три покатит и како ляжет на земли»⁷. До сих пор сохранился обычай посылать знакомым на

¹ Записки Авдеев., 115; Иллюстр. 1845, 77; Послов. Даля, 1041; Карман. книжка для любит. землед., 313—4. В Германии перезывают в новый дом кобальдов. — Beiträge zur D. Myth., II, 335.

² Громанн, 104, 234.

³ О связи кошки с очагом см. т. I, 331. С кошкою соединяются и приметы о гостях: когда кошка умывается (облизывается), то, по народному выражению, она «гостей заывает». Варварскими законами германских племен было установлено: кто убил ворвавшегося к нему разбойника и не имел свидетелей, которые бы могли подтвердить его показание, тот должен был идти в суд, взявши с собою собаку, кошку или петуха и три соломины из домовой кровли, и клясться в истине своих слов, т. е. должен был свидетельствоваться домашним кровом, петухом, как символом очага, и животными, охраняющими имущество: собакою-сторожем и кошкою — оберегательницею амбаров. — Сын Отеч. 1831, т. XXIII, ст. Гримма: О поэзии в праве, 232.

⁴ У чувашей хозяин берет красного петуха под мышку и обходит с ним вокруг стен новой избы. Находящиеся в избе спрашивают «кто там шумит?» Хозяин отвечает: «сам бог в новой шубе с красным кочетом гуляет!» Обойдя несколько раз около строения, он выпускает петуха в избу. — Лет. рус. лит., кн. I, отд. 3, 117.

⁵ О. 3. 1848, IV, смесь, 153; Ворон. Г. В. 1850, 16; Быт подолян, II, 54.

⁶ Вест. Р. Г. О. 1853, VI, 116.

⁷ Оп. Румян. Муз., 552.

новоселье большой хлеб и солонку, наполненную солью; в белорусских губерниях, когда празднуется новоселье, гости приносят с собой рожь, ячмень и овечью шерсть; зерно высыпает на лавку, а шерсть, вместе с мелкими деньгами, бросают в печь¹.

В средние века вера в домашних пенатов смешивается с учением об ангелах-хранителях, к которым старинные поучения советуют обращаться для утверждения нового жилья («егда стяжеша дом, или храм ставиши, помяни святого ангела Мисаила — той бо есть утверждение храму») и для защиты его от гневного домового, или, как выражаются проповедники, — «от проклятого беса хороможителя»².

¹ Вест. Р. Г. О. 1853, VI, 116. В некоторых деревнях, при переходе в новую избу, переносят туда и весь сор: обычай, возникший вследствие поверья, что сор должно сжигать в печи, а не выкидывать на двор — см. т. I, 570.

² Щапов, 9; Ист. очер. рус. слов., II, 125.

XVI. Вода

Дожденосные тучи, посылающие на землю свои благодатные ливни, представлялись первобытному племени ариев небесными источниками и колодцами: метафора эта так проста, так естественна, что она невольно возникала в уме и вела к отождествлению блуждающих в поднебесье облаков с земными ключами. Слово *utsa* — колодец употребляется в Ведах для обозначения облака. Как вместительница живительного, неиссякаемого дождя, который сколько ни проливается на поля и нивы, но всегда собирается в новых испарениях, облачные источники заключали в себе бессмертную, всёмолодящую влагу (*амриту*). Вместе с этим скученные массы туч, объемлющих собою весь небесный свод, а потом и самое небо, как широкая, беспредельная арена, по которой они постоянно носятся, приняты были за великое хранилище вод и названы воздушным (висящим над головами смертных) океаном — *samudra*¹; санскр. *avisha* — океан и небо, ирл. *aibheis* — глубокое море и атмосфера². Праотцы индоевропейских народов, за 5000 или за 6000 лет до настоящего времени, жили в Центральной Азии между высокою цепью Гималаев и большим средиземным морем (Каспийским, которое в глубочайшей древности распространялось гораздо далее на восток и соединялось с Аральским озером), откуда впоследствии южные отрасли населения двинулись в Индию, а северные потянулись на северо-запад по направлению к Малой Азии и Европе³. Еще в первоначальной родине своей арии познакомились с кораблестроением и мореплаванием и потому легко могли уподобить небо — морю, а ходячие облака — плавающим по нем кораблям (см. I, 281)⁴. Представления эти удержались и у славян. Чехи до сих пор ту-

¹ Die Götterwelt, 54, 87; Orient u. Occid. 1861, I, 11, 42; III, 400.

² Пикте, I, 119.

³ У. З. А. Н. 1865, I, стат. Шлейхера, 45.

⁴ М. Мюллер (40—41) сомневается, чтобы племя ариев знало море до разделения своего на разные ветви. По его замечанию, названия моря образовались позднее и потому не могли быть одинаковыми во всех языках индоевропейской семьи. Тожественные в языках греческом и латинском, названия эти различны у северных и южных народов, и даже у самых греков и римлян они — выражения переносные, имевшие вначале иное значение и потом уже усвоенные морю: лат. *pontus* и греч.

ман или мглу около месяца называют студенцом (*studankou*)¹. В народных русских заговорах «океан-море» означает небо, что очевидно из той обстановки, в какой употребляется это выражение; так, в одном заговоре читаем: «посреди окиан-моря выходила туча грозная с буйными ветрами, что ветрами северными, подымалась метель со снегами»². Украинская загадка выражается о солнце: «середь моря-моря (= неба) стоить червона комора»³. Под влиянием означенной метафоры и согласно с тем наглядным впечатлением, по которому небесный свод представляется обнимающим землю, родилось убеждение, что земля «утверждена на водах», что поверхность ее есть большой круг и что ее со всех сторон обтекает кольцом пространный океан. Так думали в Гомерово время греки, так думали и другие народы. В стихе о голубиной книге сказано: «океан-море всем морям мати: окинуло то море весь белый свет, обошло то море окол всей земли, всей подвселенныя»⁴. У древних германцев предание это сочеталось с представлением дожденосных туч (облачного неба) в образе чудовищного змея; по свидетельству Эдды, Один бросил великанскую змею, рожденную богом грозового пламени (Локи), и она упала в море и обвила кольцом всю землю, кусая в страшной пасти свой собственный хвост: имя змеи — *Midhgardsormr* или *Iörmungandr* (*ormr* = *wurm* — *serpens*, *midhgardh* — срединное обиталище смертных, то же что *iörmungr* — *terra*)⁵. Когда, по сказанию средневекового памятника, Александр Македонский был поднят грифами в воздушные высоты, то океан-море показалось ему подобным змее, обвивающей собою широкую землю⁶.

Вера в существование «всесветного океана» заставила думать, что заходящее солнце скрывается на ночь в морские воды и совершает в них ежедневное омовение. Такое убеждение разделяли греки, римляне, древние скандинавы, литовцы и славяне; у племен, поселившихся на берегах морей, оно должно было получить всю непреложность истины, потому что постоянное наблюдение говорило им о погружении солнца в морские бездны, точно так же, как для жителей гористых местностей светило это садится за горами («*die sonne geht hinter die berge*»), а для обитателей равнин, где дальние леса окаймляют горизонт, оно прячется за лесом⁷. По греческому преданию, Гелиос, после дневного странствования, спускался к западу на усталых, жаждущих успокоения конях в волны того великого океана, что обтекает кругом землю; отсюда же, только с восточной стороны, выезжал он поутру освещать вселенную⁸. Сходно с этим, древнегерманское предание говорит, что ранним

пóнтос означают влажный путь (сравни: лат. *pons*, санскр. *pantha* и *pâthas* = пАть); *валасаа* есть диалектическое изменение слова *варааса* или *тарааса* — возмущенная, взволнованная поверхность (вод); напротив, лат. *aequor* (ровная поверхность) = *mare placidum*, море тихое. Но рядом с этими названиями существует еще одно, общее почти для всех индоевропейских народов: лат. *mare*, кимр., корн. и арморит. *moŕ*, сканд. *mar*, готск. *marei*, др.-нем. *marî*, мен, англос. *mere*, литов. *mares* (мнж. число — в значении залива), славян. море — от *mri* (умирать) = мертвая, пустынная поверхность. С лат. *pontus* и

греч. *πόντος* роднится слав. пАчина (Пикте, I, 110; У. 3. А. Н. 1865, I, 44; Radic. ling. slov., 72).

¹ Гануш, 22.

² Сахаров, I, 32. Может быть, сюда же должно отнести и эпические выражения Слова о полку о черных тучах, идущих с моря, и о буйных ветрах, веющих с моря стрелами (Рус. Дост., III, 56, 62).

³ Номис, 291.

⁴ Калеки Пер., II, 361. «В словаре Памвы Берынды слово океан толкуется: всесветное море» (Сахаров., II, 69).

⁵ D. Myth., 107, 225, 567.

⁶ Ibid., 755.

⁷ Ibid., 704.

⁸ См. Илиаду и Одиссею.

утром Один выводит солнце на небо, а ночью вместе с ним погружается в море: там он садится на корабль и плывет в подземное царство. О заходящем солнце в старое время выражались, что оно погружается в море (*taucht ins meer*) и в его студёных волнах погашает свой полуденный жар. Прибалтийские жители доныне убеждены, что солнце каждый день купается в море и потому-то поутру восходит такое чистое и светлое; если день бывает пасмурный, они говорят, что солнце мылось лениво¹. У славян и литовцев солнце представлялось прекрасною богинею, которая ездила по небесному своду в золотой колеснице; утружденная дневным путешествием, запылённая земным прахом, она вечером погружалась в морскую купальню и поутру снова являлась ясною, светлоликою, исполненною свежих сил. По свидетельству литовской песни, две звезды Денница и Вечерница, отождествляемые в преданиях с утренней и вечерней зорями, прислуживали богине, и Вечерница подавала ей воду для омовения². У малорусов существует поговорка: «солнце ся в море купает»³. В народных русских сказках часто выводится героиней дева-Зоря или восходящее Солнце; ее называют Ненаглядной Красотою или царевною — золотой косой, непокрытой красой; она живет в золотом царстве, на конце света белого — там, где ясное солнышко из моря подымается, и сама плавает по морю в серебряной лодочке, гребя золотым веслом. В одной сказке ей придано название Марьи-Моревны, т. е. дочери моря; имя Марии указывает на смешение с Пречистою Девою⁴. Море, из недр которого как бы нарождается восходящее поутру юное солнце, представляется и у других славян матерью дневного светила; когда ввечеру возвращается оно домой, мать принимает его в свои объятия и успокаивает сном на своих коленях⁵. Царевна золотая коса у поляков слывет *Cud-dziewica*⁶, а словаки называют ее *krasna, slata* или *morska panna*: она — дочь *Morského krála*, катается по морю в золотом челноке, блестящая красота ее так ослепительна, что на чудную деву нельзя взглянуть сразу, а надо мало-помалу приучить свои очи; иначе сомлеешь и сгинеешь!⁷ Про эту сказочную царевну рассказывается у всех индоевропейских народов: в немецких сказках упоминается королева с золотыми косами, обитающая далеко за морем⁸; венгерская сказка говорит о морской деве, которая выходит из глубины вод красного моря: каждое утро купается она в молоке, и тело ее получает от того такую нежность и прелесть, как будто бы она снова народилась на белый свет⁹. Из одного источника с этими преданиями создались мифы: греческий — о рождении золотой Афродиты (Венеры) из морской пены, и индийский — о рождении красавицы Лакшми, супруги Вишну, в волнах млечного моря. Афродита — собственно, богиня утренней зори или восходящего солнца¹⁰. Но как утреннее солнце, выходя из морских волн,

¹ Гануш в статье о Бабе и Деде, 29.

² Ж. М. Н. П. 1844, IV, 10; Черты литов. нар., 68, 127—8; Пов. и пред., 159; Костомар. С. М., 29.

³ Старосв. Банд., 206; Сборн. памяти, нар. творчества в сев.-западн. крае, I, 266: «У нядзельку раненько совненько купалася». Один из заговоров, записанных Сахаровым (I, 25), начинается этими словами: «выкатило красное солнышко из-за моря Хвалынского».

⁴ Н. Р. Ск., VII, 6, 12; VIII, 8. В сказке об Еруслане читаем: «есть на море солнечный город, и в том городе царствует царевна, а служащие у нее все девки».

⁵ D. Myth., 704; Эрбен, 4—6; Slov. pohad., 447—455.

⁶ Глинск., IV, 48.

⁷ Slov. pohad., 100—112, 627; *krasna panna* рождает сына с солнцем во лбу, т. е. зоря выводит солнце.

⁸ Гальтрих, 104.

⁹ Штир, 81—91; см. также Zeitsch. für D. M., II, 398; Шотт, 261 («das goldene Meer mädchen»).

¹⁰ Под влиянием вышеобъясненной связи утренней зори с звездой Денницею (см. I, 46) этой последней дано было имя Венеры.

умывается росой, пробуждает сонный мир и блистает на небе своею чудною красотою (= розовыми красками зори) и золотыми косами (= лучами); так точно весеннее солнце, появляясь из-за туч и туманов, умывается в дождевых ключах, посылает ясные дни и призывает природу к жизни: ради этих аналогических явлений миф о купанье солнца в водах всесветного океана сливается с сказанием о купанье его в дождевых тучах, и богиня утренней зори становится дочерью облачного моря и получает характер владычицы весенних гроз. Согласно с уподоблением дождевых туч морю, ей дается название морской или водяной царевны; молоко, в котором она купается, есть метафора дождя: вот почему

индийская Лакшми рождается из млечного моря, Афродита же — из морской пены, которая белизною своею напоминает молоко¹. Богиня эта восстанавливает брачный союз неба с землею, дарует земле силу плодородия, убирает ее в роскошные наряды весны, и потому для греков она была идеалом красоты и любви. По другому поэтическому представлению, восходящее поутру солнце нарождается из недр Ночи, что опять сближается с мифом о рождении весеннего солнца из вод облачного моря; ибо ночная тьма издревле служила метафорическим обозначением для помрачающих небо туч. Солнцева мать, как олицетворение дождевого моря (= тучи), является в преданиях с тем же вещим характером, какой обыкновенно придается облачным женам (норнам, паркам, роженицам); в чешской сказке она названа судицею, а в польской она прядет золотую кудель (см. гл. XXV). У литовцев сохранилось любопытное свидетельство, что Перкунова мать Perkuna tete («mater est fulminis atque tonitruī» = громоносная туча) купает усталое и запыленное солнце в мовнице и на следующий день отпускает его на небо чистым и блестящим². На Светло-Христово Воскресенье поляки собираются рано поутру посмотреть, как выходит из купели весеннее солнце; чешские обрядовые причитанья, которые поются на этот праздник, упоминают о богине Весне, купающейся в кринице: «Lito, Lito, Lito! kdes tak dlougo bylo? — U vody, u vody ruce, nohy mylo» или: «Velikonočko, Velikonočko³! Kdes tak dlougo bywala? — U studánky, u studánky ruce, nohy mywala». На Мораве это обращение делается к Пречистой Деве Марии, которая для суеверного народа заступила место древней Фрей, Гольды или Лады: «ej Maria, ej Maria! kdes tak dlougo byla? — U studánky, u rudenky (?) jsem se umyvala, šatečkem, šatečkem jsem se utírala, zamečkem, zamečkem jsem se zamykala». На вопрос: где была так долго = во все зимнее время? — светлая богиня отвечает, что она пребывала в студенце, за крепким замком, т. е. скрывалась за темными тучами, окованными зимним холодом⁴. По немецким преданиям, Гольда купается в прудах и озерах, и чтобы достигнуть ее блаженной обители — надо спуститься на дно глубокого колодца⁵. В связи с этими верованиями стоит обычай сходиться в дни Светлой недели к колодцам и обливать друг друга водою. В прекрасном образе Морской царевны или Царь-девицы народные сказки сочетают представления о богине Зоре и богине-громовнице. Далеко — в стране вечного лета, в золотом дворце Царь-девицы, под ее изголовьем, хранится живая вода, или, по другому сказанию, вода эта точится с ее белых рук и ног; путь в страну Царь-девицы лежит через широкое море (= небо), а вход туда сторожит двенадцатиглавый змей, выпускающий из своих пас-

¹ Самая пена образовалась от плавающих в водах детородных частей Урана (= неба). — Der Ursprung der Myth., 129. О фаллосе — молнии см. гл. VIII.

² D. Myth., 157.

³ От Velikonoče — Светлое Воскресенье.

⁴ Гануш, 126—7.

⁵ D. Myth., 455.

тей жгучее пламя (= демон-туча, старающийся утаить живую воду дождя — см. гл. XVII и XX). Малорусская сказка¹ передает следующие подробности: юный королевич добывает Морскую царевну, старый король пленяется ею и рад хоть сейчас жениться, но красавица объявляет, что до тех пор не пойдет за него замуж, пока не достанут ей из моря самогральных гуслей. По приказу государеву королевич достал ей самогральные гусли; тогда она сказала королю: «не возьму с тобой сдобу — иначе как с тем уговором, чтобы мой свадебный поезд был виден с моря!» А со стороны моря стояла высокая каменная гора и заслоняла собою все дальние виды. Королевичу отдан приказ разбить эту гору, и он исполняет задачу с помощью богатырского коня и могучей рыбы: конь начал бить гору копытами, а рыба толкать с исподу, и в короткое время сравняли ее с пологим берегом. Затем, по желанию Морской царевны, королевич приводит морских (или вилиных) кобыл, доит их и кипятит добытое молоко; в том молоке купается царевна — и делается еще краше и милее, а король, окунувшись в горячее молоко, немедленно умирает. В словацкой редакции вместо этого сказочный герой должен добыть живой и мертвой воды и достает ее с помощью воронов; Морская панна заставляет старого короля отрубить доброму молодцу голову и потом оживляет его живою водою, отчего тот становится и сильнее, и красивее. Увлеченный примером, и король подставляет свою голову под острый меч; но морская дева не захотела оживить старика и вышла замуж за доброго молодца. Вот смысл сказки: юный витязь-громовник, чтобы сочетаться с богиней весны, должен наперед овладеть самогральными гуслями, т. е. начать грозную песню, должен разбить облачные скалы, надоить молока небесных кобылиц, или попросту дождя, вскипятить это молоко в грозном пламени и омыться в нем вместе с невестою-Солнцем; купаясь в дождевых ливнях, они обретают творческие силы, неувядаемую молодость и несказанную красоту и наделяют ими земную природу, а старый владыка — суровый царь зимы погибает под ударами громовой палицы (сравни т. I, 150, 186). Известен еще другой малорусский вариант²: сказочный герой Катигорошек (см. о нем гл. XXI) разложил на морском берегу много дорогих товаров, в том числе и зеленые черевички; прельстилась этими башмачками Морская пани, поднялась из волн, приблизилась к берегу, а добрый молодец изловил ее и привез в свой дом. В угоду красавице он достает со дна моря, с каменного утеса, ее заветную скрынью, полную жемчугов и кораллов (= летний убор

богини, ее блестящие лучи, освобожденные из-за туч и туманов); потом пригоняет ей двенадцать морских кобылиц и жеребца и наконец отправляется за тридесять земель — туда, где ночует Солнце, чтобы разведать, отчего оно прежде всходило червонным, а теперь сделалось бледно? Герой пришел до господы (дома), где ночует Солнце, застал Солнцеву мати и пересказал ей, зачем явился; она посадила его под золотое корыто и велела прислушиваться. Когда царь-Солнце, обойдя небесный свод, воротился на ночь домой, то мать стала его спрашивать: «сыне мой! отчего ты прежде восходил червонным, а теперь восходишь бледным?» — Оттого, мати, что прежде при моем восходе я встречал прекрасную Морскую пани, и как бывало взгляну на нее, так и покраснею: а теперь не вижу ее на море. Г. Костомаров³ передает эпизод этот в следующей форме: ездил Ивас в терем Солнца, построенный над синим морем, и

¹ Lud Ukrain., I, 327-338; сравни Н. Р. Ск., VII, 12; Худяк., III, стр. 111; Эрленвейн, 8; Slov. pohad., 619—633; сб. Валявца, 7—12; Гальтрих, 10, 12.

² Рус. Бес. 1856, III, 100-2.

³ Сл. Миф., 29.

спрашивал: зачем оно три раза в день переменяется? Солнце отвечало: «есть в море прекрасная Анастасия; когда восхожу я утром, она брызнет на меня водою — я застыжусь и покраснею; в полдень, поднявшись на высоту, я посмотрю на весь божий мир — и мне станет весело; а вечером, когда захожу, Анастасия снова брызнет на меня морскою волною — и я опять покраснею»¹. Очевидно, что Морская пани (названная в другом списке Анастасией — см. т. I, 119) есть Зоря. Издревле солнце олицетворялось то в мужском, то в женском поле; из колебания этих представлений возник поэтический миф, раздвоивший единое светило на влюбленную чету, причем прекрасный образ девы-Солнца слился с олицетворением утренней и вечерней зори. Зеленые черевички, которыми пленилась Морская царевна, по объяснению г. Максимовича, есть символ майской зелени и еще ближе той красивой травы из семейства любковых (орхидей), которая цветет в мае и на Украине известна под именем черевичек, в великорусских губерниях под именем марьяна башмачка², да и у ботаников издавна зовется *calceolus*; Линней придал ей родовое название, по имени Киприды, *Cypripedium*. Дорога к солнцу на небесную гору (*vrch*), по свидетельству чешских сказок, идет через море.

Уподобляя небо всесветному морю, предки наши не только в вечернем закате видели погружение солнца в морские воды, но и ночные светила, исчезающие с рассветом дня, по их мнению, скрывались в безднах океана. Сербь думают, что и солнце и месяц каждые сутки купаются в море, чтобы не утратить своего блеска³. До сих пор употребительны выражения: луна выплывает из-за туч, месяц плывет по небу; подобные обороты встречаем и в немецком языке, и в связи с ними Шварц указывает на следы старинного представления молодого, двурогого месяца — ладьею⁴. Как древние греки (в эпоху Гомера) были убеждены, что звезды выходят ночью из океана и потом, с восходом солнца, снова в него погружаются, так то же самое воззрение существовало и у славян, что свидетельствуется следующей загадкою о потухающих поутру звездах: «катился каточки по липову мосточку (мост = небесный свод), увидели зорю — пошли в воду», или «бегли овцы⁵ по калинову мосту, увидели зорю — покидались в воду»⁶.

Светло-голубое, блестящее небо лежит за облаками, или за дождевым морем; чтобы достигнуть царства солнца, луны и звезд, надо было переплывать воздушные воды. Таким образом, это небесное царство представлялось воображению окруженным со всех сторон водами, т. е. островом. С особенною наглядностью метафора эта выступает в русских заговорах — там, где говорится о чудном острове Буяне. Название «буян» (от слова буй), принятое позднее за собственное имя, первоначально было не более как характеристический эпитет баснословного острова; в некоторых уездах донныне вместо «Буян-остров» произносят: «буевой остров»⁷. Буй служит синонимом слову яр, как это видно из замены этих речений одного другим

¹ Сравни с сказкою о Трёмсыне, рожденном от щучьего пера, который при помощи коня, родившегося от луски той же рыбы, добыл прекрасную Анастасию; Анастасия, плавая в ладье по морю, плескала водой в пламенное, влюбленное в нее Солнце. См. также Нар. сл. раз., 108—116.

² Толков. Слов., I, 898.

³ Нар. сл. раз., 159.

⁴ Sonne, Mond u. Sterne, 11; о месяце на облачном небе в Исландии говорят, что он идет вброд между облаками.

⁵ О представлении звезд овцами см. т. I, 354.

⁶ Вест. Р. Г. О. 1853, I, 75.

⁷ Щапов, 60.

в Слове о полку Игореве¹; оба слова совмещают в себе тождественные значения. Ярый, как объяснено выше (I, 223), включает в себе понятия: весенний, горячий, пылкий, раздражительный, страстный, плодородный, урожайный. Понятие весеннего плодородия заключается и в слове буй:

глагол *буять* (Оренбур. губ.) — вырастать, нежиться («он буял у батюшки», или в народной песне: «деревцо кипарисовое, где ты росло, где буяло? Я росло на крутой горе, буяло против солнышка»); а прилагательное *буйный*, когда говорят о нивах, лугах и лесах, служит для обозначения, что травы и деревья растут высоко, густо и обещают богатый урожай (*буйный лес*, *буйные хлеба*, *буйные ягоды*, чешск. *буйна пшенице*, *обили буйне*). Отсюда объясняется следующее выражение в Слове Даниила-заточника: «дивья (диво ли) за буяном кони паствити» (сравни с чешскою поговоркою: «nekdy i na bujnom poli su koni chudi»), т. е. не диво пасти коней на тучных пажитях! Вообще же *буйный* (*буявый*) употребляется в смысле: дерзкий, наглый, неистовый (= яростный); *буесть* — удаль, отвага, *буйная головушка* — отважная, смелая, *буйные ветры* — бурные, стремительные, *буйная зима* — резкая, студёная; болгары дают этот эпитет и огню (*буен оган*)². «Остров буян» — поэтическое название весеннего неба. Остров этот играет весьма важную роль в наших народных преданиях; чародейное слово заговоров, обращенное к стихийным божествам, обыкновенно начинается следующей формулой: «на море на окиане, на острове на Буяне», без чего не сильно ни одно заклятие. На острове Буяне сосредоточены все могучие силы весенних гроз, все мифические олицетворения громов, ветров и бури; тут обретаются: и змея всем змеям старшая³, и вещий ворон, всем воронам старший брат, который клюет огненного змея, и птица, всем птицам старшая и большая, с железным носом и медными когтями (напоминающая собой чудесную Стратим-птицу, всем птицам мать, что живет на океане-море и творит своими крыльями бурные ветры), и пчелиная матка, всем маткам старшая, т. е. на острове Буяне лежит громоносный змей, гнездится птица-буря и роятся пчелы-молнии, посылающие на землю медовую влагу дождя⁴. От них, по мнению народа, как от небесных матерей, произошли и все земные гады, птицы и насекомые. По свидетельству заговоров, на этом же острове восседают и дева Зоря (= не только весеннее солнце, но и богиня-громовница), и пророк Илья (= Перун): «на море на окиане, на острове на Буяне гонит Илья-пророк в колеснице гром с великим дождем»⁵. Сюда обращался древний славянин с своими мольбами, упрасывая богов, победителей Зимы и создателей летнего плодородия, исцелить его от ран и болезней, даровать ему воинскую доблесть, послать счастье в любви, на охоте и в домашнем быту. Выше мы видели, что небо называлось хрустальной или золотой горою; поэтому один из списков «Сна пресв. Богородицы» начинается так: «на горе на горюне (от слова гореть), на горе на Буяне»⁶. Так как весеннее небо есть хранилище теплых лучей солнца и живой воды, которые дают земле плодородие, одевают ее роскошною зеленью и цветами и водворяют на

¹ Рус. Дост., III, 64—66, 254; см. т. I настоящего сочинения, стр. 339.

² Архив ист.-юрид. свед., II, ст. Бусл., 93; Обл. Сл., 17—18; Вест. Р. Г. О. 1851, III, 12. Малор. и червон. думы, 126. Соответственно слову *яр* — обрывистый берег реки, место, доступное действию ветров; *буян* в некоторых областных наречиях означает открытое, возвышенное место. — Моск. Вест. 1830, V, 125.

³ Сравни в гл. XX о звере Индрике (= гидре), отце всех зверей.

⁴ Сахаров., I, 21—22, 26, 31.

⁵ Т. I этого сочинения, стр. 339; Иллюстр. 1845, 250. ⁶ Калекс Пер., VI, 204.

ней новую счастливую жизнь, то фантазия сочетала с ним представление о рае или благодатном царстве вечного лета. Метафорический язык народных загадок называет раем водные источники: «два братца (= вёдра) пошли в рай (вариант: в воду) купаться»¹, что указывает на древнейшую связь идеи рая с небесными, дождевыми колодцами (см. гл. XXIV). Предания помещают рай на блаженных или счастливых островах. Выше (т. I, 94) указано другое воззрение, следуя которому восток, как страна, откуда восходит воскресающее поутру солнце, признавался царством творческих, плодотворяющих сил = раем, тогда как запад почитался страной мрака и бесплодия = адом. По аналогии утреннего рассвета с весенним просветлением неба после грозы, а темной ночи с зимними облаками и туманами, блаженные острова отнесены были на восток. Старинный англосаксонский памятник, сообщающий различные космогонические предания в форме беседы царя Соломона с Сатурном, задает вопрос: «где бывает по ночам солнце?» и отвечает: «на том острове, где пребывают души в ожидании суда», или по другому списку: «оно сияет в стране, называемой Glidh, где покоятся души св. мужей». Название Glidh означает страну блестящую = то же, что Glasberg (гора-небо, лежащая по ту сторону великих вод) или Gladhsheimr (Glanzhelm, Wonneland²). На Руси ходит сказание о блаженных островах Макарийских (μακαριος — beatus), где реки медовые и молочные, а берега кисельные³; по указанию старинных апокрифов, райские реки текут млеком, вином и медом; о летних облаках простолюдины рассказывают, что они падают иногда на землю, и те, которым удавалось это видеть, принимали их за кисель. Мед, молоко и вино — метафорические названия дождя; ниспадая на землю, дождевые ливни производят топкую грязь, которая в областных говорах называется кисель, кисёлица⁴. Лубочная карта, известная под заглавием: «Книга, глаголемая Козмография, переведена бысть с римского языка», представляет круглую равнину земли, омываемую со всех сторон рекою-океаном; на восточной стороне означен «остров Макарийский, первый под самым востоком солнца, близ блаженного рая; потому его тако нарицают, что залетают в сий остров птицы райские Гомаюн и Финикс и благоухание износят чудное... тамо зимы нет»⁵. В средние века создалась басня, что Александр Македонский, во время похода своего

на восток, доходил до Макарийского острова. В древнеславянском переводе Мефодия Патарского читаем: «Александр Македонский сниде до моря, нарицаемого Солнечна страна, иде и виде нечисты языки и скверны»⁶. Нестор вставил это свидетельство в свою летопись: «якоже сказасть Мефодий Патарийский: и взиде (Александр Македонский) на восточныя страны до моря, наричаемое Солнче место, и виде ту человеки нечистыя (= демоны, великаны)... и загна их на полунощныя страны в горы высокия (горы = тучи, см. гл. XVIII), и Богу повелевшю сступишася о них горы полунощныя»⁷. Очевидно, преда-

¹ Эпн. Сб., VI, 39.

² Опыт истор. обзор. рус. слов. О. Миллера, I, 335, из Migne — Diction, des apocryphes; Germ. Mythen, 365-6.

³ Иллюстр. 1846, 344.

⁴ Толков. Слов., I, 724.

⁵ Лубочные картины познакомили наше простонародье и с другими райскими птицами Алконостом и Сирином; Сирин = сирена.

⁶ Времен., XVI, смесь, I, 9; Карамз. И. Г. Р., II, примеч. 64; Москв. 1841, V, ст. Снегир. о лубочн. картин., 148.

⁷ П. С. Р., Л., I, 107. Новгородский летописец (ibid., IV, 61), по случаю моровой язвы 1352 года, замечает: «нещии реша: той мор пошел от индийския страны — от Солнца-града», что сходится с греческим поверьем о моровой язве, посылаемой стрелами разгневанного Аполлона.

ние о Макарийском острове, лежащем на восточной стороне всесветного океана, где царствует Солнце и цветет вечная весна, есть предание античное; древние греки знали остров Эю, омываемый океаном: там чертог Зори (Эос) и место ее пляски, | оттуда поутру восходит светлый Гелиос¹. От греков предание это чрез посредство переводных хронографов перешло к нам, и притом уже в средневековой переделке, когда старинные сказания о Солнцевой стране составили один из эпизодов похода Александра Македонского в Индию и когда воспоминание о борьбе бога-громовника с демонами-тучами спуталось с подвигами этого любимого героя, победителя отдаленных народов. Тем не менее указанные свидетельства памятников не совершенно чужды славянам; напротив, они потому и проникли в простонародье, что согласовались с его собственными воззрениями, вынесенными из первоначальной родины всех индоевропейских племен. У чехов сохранилось поверье, что у Солнца есть свое царство за морем, что там — вечное лето и что оттуда прилетают весною птицы и приносятся на землю растительные семена². С этим поверьем тесно связывается малорусское предание о выреи: это теплая страна, лежащая далеко на востоке у самого моря, куда скрываются на зиму птицы, насекомые и гадюки и откуда являются они с началом весны. В поучении Мономаха сказано: «сему ся подивуемы, како птица небесная из ирья идуть... да наполнятся леси и поля»³. С началом осени (14-го сентября) журавли, стрижи, касаточки и другие птицы улетают, по мнению крестьян, в вырей (вирий), на теплые воды, или прямо на небо; рассказывают еще, что ласточки, сцепившись одна с другою ножками, прячутся от зимы в криницах, реках и озерах⁴. Тогда же гадюки и змеи лезут в вырей по деревьям, подобно тому, как и души усопших прежде, нежели достигнут страны блаженных, осуждены порхать по деревьям. Светлое «небесное царство» (Gimill скандинавской мифологии = himmel, жилище светлых эльфов) находится по ту сторону облаков, которые издревле сравнивались с водными источниками и ветвистыми деревьями, растущими в воздушных пространствах (см. гл. XVII); германцы называют это царство Sonnenland и Engelland: сюда, по их рассказам, улетают на зиму птицы, здесь обитают души и отсюда приносятся на землю зародыши всякой жизни — се-

¹ Griech. Myth., Преллера, I, 339. Следы того же представления встречаем и в других мифах античного мира. Так Эол, бог ветров и вихрей, властвовал на плавучем острове Эолии (Одис., X, 1—3); о Гефесте рассказывается, что он завел свои кузницы на одном из Липарских островов и ковал там Зевсовы молнии; о рождении Аполлона из древнейших преданий известно, что мать его (Leto) прибыла из страны гипербореев на плавучий остров Делос в виде волчицы, сопровождаемая стаею других волков. Посейдон остановил подвижной остров, и богиня разрешилась на нем двумя близнецами: Артемидою и Аполлоном, который тотчас по рождении был обмыт нимфами в водах и вскормлен нектаром и амброзией; когда ему минуло пять дней — под его стрелами, полученными от Гефеста, пал страшный Пифон (Der Ursprung der Myth., 99). Значение мифа ясно: зимнею порою солнце и луна скрыты за темными покровами снежных облаков и туманов, или, выражаясь мифическим языком: они облакаются волчьими шкурами и скрываются в холодных странах гиперборейских; весною же, благодаря действию гроз, туманные завесы снимаются, светлый Аполлон выходит из недр мрака, или, что то же, — рождается матерью-волчицею, омывается в дожде и, упиваясь этим бессмертным и всеильным напитком, разит молниеносными стрелами дракона (= демона зимы и туч). С затемнением смысла старинных метафор, мифы, по общему закону их развития, приурочиваются к известным местностям: бог-громовник, ковац молниеносных стрел, водворяется на островах Лемносе и Липарском, а эпитет Аполлона δῖλος = светлый дает повод связать басню о его происхождении с Делосом (М. Мюллер, 63).

² Ж. М. Н. П. 1846, VII, ст. Срезн., 43.

³ П. С. Р., Л., I, 101. В народной песне поется: «Лес ты мой, лес, зелен, невесел! Некому тебя развеселить; Что были пташечки — в ирей полетели».

⁴ Терещ., VI, 12; Рус. Бес. 1856, I, 62.

мена растений и души новорожденных¹. С окончанием зимы следует возвратный прилет птиц: 9-го марта прилетают из вырия жаворонки, а 25-го числа (на Благовещение) — ласточки; в малорусской

песне сокол жалуется:

Бидна ж моя головонько,
Що я рано з' выр'я вийшов,
Що по горох снега лежать,
По долинах воды стоять.

Как обыкновенные птицы и гадюки исчезают позднею осенью из полей и лесов: первые удаляясь в теплые страны, а последние предаваясь оцепенению (зимнему сну) в своих норах, так и мифические птицы и змеи, в образе которых фантазия олицетворяла творческие силы весенних гроз, скрываются на зиму в колодцах-тучах, окованных холодом, или замыкаются в царстве вечного лета. По русским поверьям, кукушка и сизая галочка хранят у себя райские ключи или ключи от вырия; с их прилетом пробужденный Перун отпирает небо и низводит на землю плодотворное семя дождя, откуда возник миф о семенах, приносимых из райской страны на крыльях весенних ветров и рассеиваемых по всей земле. И комары осенней порою уносятся ветрами на теплые моря, а весною снова приносятся на Русь². Райская страна, как представление, снятое с весенней природы, роскошно убранной в зелень и цветы и озаренной яркими лучами солнца, изображалась вечно зеленым садом с золотыми и серебряными плодами или вечно цветущим лугом. Слова рай, лит. *gojus*, греч. *παράδεισος*, лат. *paradisus*, фр. *paradis*, исп. *paraíso* — всюду служат для обозначения сада, и многие живописные, цветущие местности в немецких и славянских землях получили названия рая, парадиза³. Словаки и хорутане рассказывают, что рай есть чудесный неувядаемый сад, находящийся во владениях бога света, где праведных ожидает бесконечное наслаждение⁴; по свидетельству русских легенд, рай насажден у небесной криницы, «а над тею крыныцею и скризь там такия разнии, прихорошии, пахнючии цвитки та ягоды, яблуки, хвыги, мындалы, розынки (виноград) и всякая овощь, а птыцы так хороше спивають та щебечуть, що-й сказаты не можно»⁵. В том же весеннем убранстве рисуется народному воображению и пырей — название, вероятно, родственное с лат. *virgetum* (местность, покрытая зеленью), которое у Виргилия употреблено в смысле рая⁶; в областных говорах выр'ец (Вятск. губ.) значит: цветник, купина, куртина цветов; вырчик (Волог. губ.) — рассадник, срубец на столбах для посева капусты⁷. Так как рай признавался жилищем праведных, местом успокоения их по смерти, то при имени «Буян-остров» в нашем языке стоят родственные слова, означающие кладбище: буй и буйвище — погост, место около церкви, обнесенное оградой, где в старину погребались умершие; буюво — кладбище⁸. По указанию Гомера и других древних писателей, души избранных героев препровождались Гермесом чрез океан (= небо) к Солнце-

¹ Germ. Mythen, 326—7, 375-6, 398.

² Маркевич., 18; Молодик. 1844, 96; Сахаров., II, 30; Метлинск., 201; Полтав. Г. В. 1845, 15; 1846, 18; Киев. Г. В. 1850, 20.

³ D. Myth., 781-3.

⁴ Ж. М. Н. П. 1847, II, 190 («О верован. славян в бессмертие души»).

⁵ Н. Р. Л., 3.

⁶ D. Myth., 783: *devenere locos laetos et amoetia vireta fortunatorum nemorum sedesque beatas*.

⁷ Толков. Слов., I, 274. В Курской губ. пырей означает жаворонка, как предвестника весны; в Твер. губ. выр'ей — колдун, выр'ить — нащепывать, ворожить (Обл. Сл., 32). На острове Эе обитала хитрая волшебница Кирке (Одисс., X).

⁸ Обл. Сл., 16; Записки Общ. рус. и слав. археологии, I, отд. 3, 4.

вым вратам — на счастливые Елисейские поля (Elysion), лежащие на «блаженных островах»: боги наделили страну эту чистейшим воздухом и постоянным изобилием плодов; ее вечно зеленеющие луга и рощи, орошаемые серебристыми реками, оглашаются пленительным пением птиц; там не бывает ни зимы, ни метелей, ни ливней, ни холода; веет только кроткий зефир, и сладостно, незаметно пробегают беспечальные дни блаженных¹. Греческому Элизию соответствует скандинавская Валгалла (Valhöll)², где властвует могучий Один, в сообществе с Тором, и куда валькирии приводят всех витязей, сраженных в бою (*auf der wahlstätte*); Один принимает их, как своих детей, и потому усопшие герои назывались *oskasynir* (усыновленные). Посреди Валгаллы стоит чудесное дерево, тождественное по значению с мировою ясеню (= тучею) и с мокрецом (= дожденосным) дубом острова Буяна, о чем подробнее изложено в гл. XVII. Эта блаженная обитель предназначена одним добродетельным и храбрым; для нечестивых и трусов она закрыта; водворенные здесь герои проводят время в непрерывных веселых пирах, упиваясь бессмертным напитком — медом (= дождем). Место, на котором построен золотой град Валгаллы, называется *Gladhsheimr*, что означает жилище, исполненное не только радости, но и блеска. До сих пор под выражениями *freudensaal* и *freudenthal* разумеют «небо», в противоположность земле, «печальной юдоли» (*jammerthal*) смертных³. «Небо героев», известное в индийской мифологии, есть та священная гора-небо, на которую, по славянским и литовским поверьям, должны взлезать души усопших (1, 62), то селение праведных, которое принято у нас называть «царством небесным». Там, при верховном божестве небесного свода (Варуне), под сению густолиственного дерева, обитают души предков (*pitris*) с их царем Yama, собирателем всего человеческого

рода⁴. Предание это в памятниках средневековой литературы слилось с рассказами о браминах; в упомянутой выше «Книге, глаголемой Космография»⁵ описывается страна блаженных рахманов (брахманов), которые не ведают неправды, ни естественных нужд и живут без трудов и печали: «страна — рахманы нагие — под самым востоком солнца, и царя имеют у себя... житие их таково: одеваются лиственным древняным садовным и от того овощем питаются, и жены имеют, а риз и скота и хлеба не имеют, ни градов, ни войны не имеют же... Да тут же под востоком солнца есть место, где исходят великия четыре реки райския». Те же басни занесены и в старинные сказания о походе Александра Македонского в Индию⁶. Из приведенных данных нетрудно понять, почему Буян-остров называется в наших заговорах святым и божьим⁷.

Народные заговоры, сохранившие так много древнейших поэтических выражений, знают мифический алатырь-камень и ставят его в тесной, неразрывной связи с Буяном-островом. Принимая в соображение объясненное нами значение этого острова и общеарийское представление солнца драгоценным, огненным камнем (I, 110), мы убеждаемся, что алатырь-камень есть, собственно, метафора ясного ве-

¹ Griech. Myth., Преллера, I, 644; Одисс, IV, 563—8.

² Слово, стоящее в связи с прозванием Одина — Valfodr и с именем подвластных ему воинственных дев — валькирий (valkyrien).

³ D. Myth., 778-782.

⁴ Die Götterwelt, 58.

⁵ Времен., XVI, 8.

⁶ Москов. Телеграф 1832, XI и XXIV.

⁷ Библ. для. Чт. 1848, IX, ст. Гуляева, 52—53; Сахаров., I, 18: «пошла я (имярек) к океан-мору на свят остров».

сеннего солнца. Лежит он на океане-море или на острове Буяне, и обозначается постоянным эпитетом бел-горюч, т. е. плавает по воздушному океану-небу, и хранится в райской области, в царстве вечного лета; эпитет «бел-горюч» заменяется иногда выражением: кип-камень (от глагола кипеть)¹. На этом камне восседает красная дева Зоря: «на море = на океане, на острове на Буяне лежит бел-горюч камень алатырь; на том камне сидит красная девица» и зашивает раны кровавые (см. I, 114). О розовой пелене Зори, расстилая которую богиня утра просветляет мир и призывает его к жизни, заговор выражается: «твоя фата крепка, как горюч камень-алатырь»; о самом же алатыре сказано: «под тем камнем сокрыта сила могучая, и силы конца нет». Именем этого камня скрепляется чародейное слово заклинателя (I, 213): «кто камень-алатырь изложет (дело — трудное, немислимое), тот мой заговор превозможет»². Весьма вероятно, что с этим уподоблением солнца белому, горючему камню уже в глубокой древности сливалось общераспространенное представление грозного облака скалою или камнем³. Такое слияние тем легче могло совершиться, что богиня утренняя Зоря и богиня-громовница олицетворялись в едином образе, что дневной свет и роса, приносимые первою, сближались с весенним просветлением неба и дождями, даруемыми второю. В приложении к камню-облаку эпитет «бел-горюч» мог указывать с одной стороны на заключенное внутри этого камня грозное пламя, а с другой — на белоснежные и розовые цвета, какими окрашивают облака яркие лучи весеннего солнца. С возвратом весны пробуждается бог-громовник и, ударяя своею палицей по камню-туче, высекает из него молниеносные искры, разводит пожигающее пламя грозы⁴ и заваривает чудодейственный напиток живой воды (дождя); то же пламя добывает он и трением своей палицы о солнцезовое колесо. Вот почему на алатыре-камне пребывает не только богиня Лада, в христианской замене ее Богородицею, чествуемой в народе прозваниями громницы и огненной Марии, но и сам Перун, подставляемый обыкновенно Ильеоу-громовником, и его спутники — духи весенних гроз, под именем божьего воинства или небесных сил (святых угодников и ангелов). Приведем свидетельства народных заговоров: «встану я, раб божий, благословясь, пойду перекрестясь... под восточную сторону к окияну-мору, на свят божий остров; на этом острове лежит алатр-камень, а на камени стоит Мати пречистая Богородица. Прошу и молю, пречистая Божия Мать, усердно своими горькими слезами: заступи обо мне, рабе божьей, отгони злую лихомонку за тридевять земель». — «Пойду под восточную сторону к окияну-мору; на окияне-море стоит божий остров, на том острове лежит бел-горюч камень алатр, а на камени святой пророк Илия с небесными ангелами. Молюся тебе, святой пророк божий Илия! пошли тридцать ангелов в златокованом платье, с луки и стрелы, да отбивают и отстреливают от имярека уроки и призоры и притки». (Сравни заклятия на прогнание болезней перуновыми стрелами в гл. XXII.) — «На море-окияне лежит бел-алатр-камень, а на камени сила небесная. Подойду я поближе, поклонюсь пониже: силы небесные! пошлите свою помощь и силу на наш скот милый живот — в чистое поле, в зеленые луга, в темные леса». Подновление в

¹ Собр. 1856, XI, ст. Осокина, 4. В народной песне муж, при разлуке с женою, говорит ей: «гляди, жена, на синё море: что повыстынет бел-горюч камень, тогда я домой буду!» (Нар. песни Вологод. и Олонец. губ., собр. Студийским, II, 32) — выражая этими словами безнадёжность на свое возвращение.

² Сахаров., I, 23, 25, 30-31.

³ В Сибири камень означает утес, скалу. — Этн. Сб., VI, 11.

⁴ Опыт истор. обзор. рус. слов., О. Миллера, I, 79: «В одном заговоре духи идут на море зажигать горяч камень; в другом его хотят распилить и вынуть из него палящий и гулящий огонь».

христианском духе замечается не во всех заклетьях; в некоторых заговорах обращения делаются к неведомому стрельцу и красной девице Зоре, а не к Илье-пророку и Богородице: «в океан-море есть алатырь-камень, на том камне стоит человек он стреляет по чисту полю, убивает всякие боли»; затем следует молитва, чтобы стрелец этот защитил своими стрелами от сглаза, недугов и очарования¹. Согласно с представлением облаков подвижными, . ходячими камнями, народная загадка отличает алатырь от обыкновенных скал, твердо прикрепленных к земле, как бы коренящихся в ее утробе. «Что растет без корню?» — спрашивает загадка и отвечает: бел-горюч камень². Весьма знаменательно свидетельство стиха о голубиной книге, что из-под этого камня текут источники, дающие всему миру пропитание и целение, т. е. живая вода дождей, воскрешающая природу и дающая земле урожай:

Белый латырь-камень всем камням отец.
Почему же ён всем камням отец?
— С-под камешка, с-под белаго латыря
Протекали реки, реки быстрый
По всей земле, по всей вселенную(-ной),
Всему миру на исцеление,
Всему миру на пропитание³.

Это те же райские реки, которые бьют живыми ключами из-под корней мирового дерева-тучи (см. гл. XVII). Старинная былина о Василье Буслаеве, смелость которого не хотела знать никаких преград⁴, воспевают, как этот богатырь тешился со своею дружиною; говорит Василий: «дружина моя храбрая! скачите через бел-горюч камень». Дружинники перескочили три раза; начал скакать сам богатырь:

Раз скочил и другой скочил,
А на третий говорит дружине хоробря:
«Я на третий раз не передом, задом перескочу!»
Скочил задом через бел-горюч камень,
И задела ножка правая,
И упал Васильюшка Буслаевич
О жесток камень своим плечмы богатырским.

По указанию другого списка: расколол он свою буйну голову и остался лежать тут до века. То же предание излагает и народная сказка с любопытной заменой камня-алатыря морской пучиною. Поплыл Василий Буслаевич через море к зеленым лугам; тут лежала Морская пучина - кругом глаза; стал он вокруг ее похаживать, сапожком ее попинывать. «Не пинай меня, говорит Пучина, и сам тут будешь!» Расшутились тогда рабочие люди Васильевы и стали скакать через Пучину; все перескочили, а Василий прыгнул и задел ее пальцем правой ноги — да тут и помер⁵. В этом поэтическом сказании о смерти всемогущего богатыря скрывается миф о гибели громовника (молнии), утопающего в дождевом море туч; удары, которым он подвергается, обыкновенно разят его в ногу (см. гл. XXII). В настоящем случае для нас особенно важно то, что в этих различных вариациях одной темы бел-горюч камень, из-под которого (как мы видели) льются целые реки, заменяет-

¹ Библ. для Чт. 1848, IX, 52-55; Сахаров., I, 27, 33.

² Рус. прост. праздн., II, 101—2; Ч. О. И. и Д. 1864, I, галицк. песни, 83.

³ Калеки Пер., II, 313.

⁴ Рыбник., I, 362—3; III, 240—1.

⁵ Н. Р. Ск., I, 11. Сравни с эпизодом другой сказки (ibid., VIII, стр. 471), как скачут богатыри на конях через синее море; двое из них пали посеред моря и были проглочены змеем.

ся равносильною ему метафорою, представляющею дождевую тучу — морскою пучиною. Народный русский эпос олицетворяет эту пучину и заставляет ее жадно взирать на витязя своими несчетными очами: образ, достойный великого художника, напоминающий греческий миф об Аргусе (см. I, 341; о метафорических выражениях, уподобляющих зеркальную поверхность вод глазам, см. там же — стр. 339). На древние предания о славном камне-алатыре в христианскую эпоху были наложены черты, заимствованные из нового вероучения, что прямо указывает на то священное значение, какое придавалось ему в язычестве. Так как имя Петр означает камень и так как евангельское слово выражается о Петре-апостоле: «ты еси Петр, и на сем камени созижду церковь мою, и врата ада не одолеют ей» (Матф. XVI, 18); то народная фантазия создала следующее мистическое сказание. «Почему бел-латырь-камень мать всем камням?» — спрашивает один из вариантов стиха о голубиной

книге и отвечает:

На белом латыре на камени
Беседовал да опочив держал
Сам Исус Христос, царь небесный,
С двенадцати со апостолам,
С двенадцати со учителям;
Утвердил он веру на камени:
Потому бел-латырь-камень каменям мати!¹

В народных заговорах читаем: «на окияне-море лежит кип-камень, на том кип-камне стоит апостольская божья церква за тремя дверями, за тремя замками... В божьей церкви стоит престол, на том престоле сидит госпожа святая-пресвятая Богородица... Миколай-угодник, Илья-пророк, Егорей Храбрый, Михайло-архангел, Петр и Павел и все святые святители»². — «Под восточной стороной есть окиян-синее море, на том окияне на синем море лежит белолатырь-камень, на том белолатыре-камне стоит святая золотая церковь, во той золотой церкви стоит свят золот престол, на том злате престоле сидит сам Господь Исус Христос, Михаил-архангел, Гавриил-архангел... » и так дал.³ Ниже (в гл. XVIII) мы увидим, что на апостола Петра, как хранителя ключей царства небесного, было перенесено древнее представление о божь-громовнике, отпирающем в весеннюю пору золотым ключом = молнией облачные скалы, за которыми скрывается пресветлый рай. В этом раю (= в светлом, заоблачном небе) почивают в зимний период праведное солнце и все творческие силы лета; как седалище и обитель бессмертных богов, небесный свод издревле представлялся царственным трон и куполом храма. Взамен райских потоков позднейшая обработка мифа полагает бел-горюч камень алатырь на реке Иордане⁴.

Слово алатырь, по самой загадочности своей, должно быть весьма древнего происхождения, и должно думать, что оно не прежде будет разгадано, как по возведении его к санскритскому корню. Попытки, сделанные для объяснения этого названия, до сих пор были неудовлетворительны. Покойный Надеждин в алатырь-камне подозревал янтарь (литов. gintaras, нем. bern-stein = brenn-stein от brennen — гореть⁵), который своею сгораемостью, красноватым или желто-белым цветом и до-

¹ Калеки Пер., 291.

² Совр. 1856, XI, смесь, 4.

³ Щапов, 59.

⁴ Сахаров., I, 20.

⁵ Гануш, 119.

быванием из морских волн представляет признаки, сходные с теми, какие придаются мифическому камню; самое слово алатырь (Алатр, алабырь, латырь) он признавал за переделку греческого ἤλεκτρον, лат. electrum — янтарь¹. Но то, что рассказывается на Руси о могучем алатыре-камне, не представляет ничего тождественного с греческими преданиями, касающимися янтая. Как отвердевший древесный сок, янтарь у греков был эмблемою слез, проливаемых лесными (= облачными) нимфами, или росы и дождя, падающих с дерева-тучи; согретое солнечными лучами, дерево это роняет золотые слезы, которые превращаются в светлые, прозрачные куски янтая, а мифический поток Eridanos уносит их в океан (см. сказание о сестрах Фаетона — гл. XIX²). Греки и римляне дорого ценили янтарь, как целебное средство от болезней, и носили его в амулетах. Видеть в алатырь-камне не более как заимствованное у греков название янтая решительно нет оснований. Русские народные предания соединяют с алатырем понятие чудесного «неведомого»³ камня, и нигде ни в памятниках, ни в областных говорах янтарь не называется этим именем. Если бы даже было доказано сродство русск. алатырь с греч. ἤλεκτρον, и тогда выводы должны опираться на первоначальное, основное значение общего для них корня; ἤλεκτρον означает, собственно — светозарный, сияющий: «electrum appellatum quoniam sol vocitatus sit ἤλεκτρον»⁴. Стих о голубиной книге, в одном из многих своих вариантов, говорит: среди моря синего лежит латырь-камень;

Идут по морю много корабельщиков,
У того камня останавливаются;
Они берут много с него снадобья,
Посылают по всему свету белому.

Надеждин приводит это место, как указание на торговлю янтаям; мы же думаем, что означенные стихи заключают в себе тот же смысл, что и стихи о реках, текущих из-под белого алатырь-камня «всему миру на исцеление»; снадобьем народ называет лекарство⁵.

Так как идея рая у народов языческих заимствована от цветущей, щедрой на дары летней природы и так как за летом следует губительная, всемертвящая зима, с которой связывается миф о

кончине мира, а за нею с новой весною опять воскресает земная жизнь, то отсюда возникло двойственное представление о рае. Во-первых, раем называется та счастливая страна минувших веков, в которой обитали первые, еще невинные люди, не зная никаких трудов и горестей, и которую утратили они

¹ Рус. Бес. 1857, IV, смесь, 38; Вест. Р. Г. О. 1853, I, прилож., 2—4. Г. Даль склоняется к тому же мнению: «алатырь — вероятно, янтарь, греч. электрон, переделанное на татарский лад» (Толков. Слов., I, 8); но почему же на татарский лад? Форма «алатырь» вовсе не исключительная в славянском языке (сравни: богат-ырь, уп-ырь, пуст-ырь), да и всякий народ переделывает чуждые, замствованные им слова не иначе как в духе родного языка.

² Griech. Myth. Преллера, I, 341—2; сравни с сказаниями о золотых и бриллиантовых слезах богини Зори.

³ Заговор: «на море на океане есть бел-горюч камень алатырь, никем неведомой». — Сахаров, I, 31.

⁴ Griech. Myth., I, 342; II, 177.

⁵ У берегов Ледовитого моря куски янтаря называются морским ладоном, но нам неизвестно, чтобы на Руси соединяли с ними целебные свойства и чтобы носили их в ладонках. Другое объяснение, еще менее удачное, предлагает г. Гуляев (Библ. для Чт. 1848, X, 113): по его мнению, алатырь — алебастр (греч. *ἀλαβαστρος*, нем. *alabaster-stein*, фран. *albatre*); но и с алебастром не соединяет народ наших никаких суеверных преданий и ни в одной местности слово алатырь не принимается для его обозначения.

под влиянием нечистой демонической силы (= зимы); во-вторых, это — будущее царство блаженных, которое явится по кончине вселенной, когда ветхое небо и греховная земля очистятся и обновятся всемирным пожаром и потопом (т. е. весенними грозами и ливнями). В этом обновленном царстве, украшенном неувядаемыми цветами, полном неиссякаемого плодородия, боги (по сказанию Эдды) обретут свои золотые столы и вслед за тем водворится общая беспечальная жизнь. Вера в грядущий рай стоит в теснейшей связи с преданием о былом золотом веке, когда люди пользовались невозмутимым счастьем, когда реки текли для них млеком и медом, а деревья приносили им плоды, дающие молодость и бессмертие¹.

Начало весны, эта благодатная пора восстания природы от зимней смерти, совпадает с христианским праздником Воскресения Христова; а потому в народе существует убеждение, что на Светлой неделе отворяется рай, и открытые двери его делаются доступными для всех усопших в эти святые дни: умереть на «велик день» почитается за особенную милость божию, ибо отшедшая душа непременно наследует царство небесное. Весеннее полноводие есть самый легкий и удобный путь для того таинственного корабля, на котором перевозятся тени усопших в блаженные обители рая.

Одновременно с представлением неба воздушным океаном поэтическая фантазия стала сближать носящиеся по нем облака и тучи с рыбами². Следы такого сближения находим в народных сказках. «Был у мужика (повествует русская сказка) мальчик-семилеток — такой силач, какого нигде не видано и не слышано! Послал его отец дрова рубить; он повалил целые деревья, взял их словно вязанку дров и понёс домой. Стал через мост переправляться, увидала его морская рыба-кит (по другому списку: рыба-щука), разинула пасть и сглотнула молодца со всем как есть — и с топором, и с деревьями. Мальчик и там не унывает, взял топор, нарубил дров, достал из кармана кремь и огниво, высек огня и зажег костер. Невмоготу пришлось рыбе: жжет и палит ей нутро страшным пламенем! Стала она бегать по синю морю, во все стороны так и кидается, из пасти дым столбом — точно из печи валит; поднялись на море высокие волны и много потопили кораблей и барок, много потопили товаров и грешного люду торгового; наконец прыгнула та рыба высоко и далеко, пала на морской берег да тут и издохла. Четверо суток работал мальчик топором, пока прорубил у ней в боку отверстие и вылез на вольный белый свет»³. Смысл этой басни раскрывается из сравнения ее с другими эпическими преданиями, тождественными с нею по значению, но представленными в иных поэтических образах. Чудовищная морская рыба есть громоносная туча, плавающая в воздушном океане, а мальчик-семилеток, который, сидя в ее утробе, высекает огонь и разводит страшно пожигающее пламя, принадлежит к породе мифических карликов, обитающих в облачных пещерах и приготавливающих там на сильном огне кузнечных горнов молниеносные стрелы. Семь зимних месяцев он пребывает в покое, или, выражаясь эпически: семь лет он растет и собирается с силами; но когда исполнит-

¹ D. Myth., 783—4.

² По быстроте движения облака и тучи могли быть сравниваемы не только с конем и птицею, но и с рыбою. Названия, данные рыбе в санскрите, указывают на ее быстроту, легкую подвижность; то же основное понятие, по мнению Пикте (I, 508—9), заключается и в словах: а) лат. *piscis*, гот. *fisks*, англос. *fisc*, сканд. *fiskr*, др.-нем. *fisk*, кельт. *rysq*, *pesk* от снх. корня *pis*, *pês-ire*, *pêsvaga* — подвижной, скорый; б) слав. рыба от снх. корня *gab*, *gamb* или *gabh*, откуда *gabhas* — быстрота, беглость.

³ Н. Р. Ск., VIII, стр. 653; Кулиш, II, 60-61.

ся семилетний срок, т. е. с приходом весны — заявляет свою богатырскую мощь. Подобно Перуну, он вызывает грозное пламя ударом кресала о кремь; подобно Перуну, он вооружен топором, которым и прорубает себе дверь из мрачной темницы = тучи, и пребывание его в рыбе так же тяжело для этой последней, как пребывание мальчика-с-пальчик в брюхе волка (см. т. I, 380: волк — туча, мальчик-с-пальчик — молния). Приведенному эпизоду русской сказки соответствует песня

Калевалы о великане Випунене: славный чародей, сын громовника Укко, он покоился в могиле в глубоком, мертвом сне. Могучий Вейнемейнен пронзил его железным колом; Випунен просыпается от боли, разевает свой громадный рот и проглатывает обидчика. Очувшись неожиданно в желудке великана, словно в мрачной и просторной тюрьме, Вейнемейнен устраивает там кузнечный горн, из рукавов своей одежды делает мехи, разводит огонь и начинает работать молотом; стучит, гремит, пламя раздувает — дым валит вверх столбом, искры так и сыплются во все стороны. Не стало великану покоя ни днем, ни ночью, горячие уголья и осколки жгли ему горло и всю внутренность; напрасно старался он помочь себе колдовскими песнями и заклинаниями, напрасно взывал: «неужели я не похож на отца, который может прогонять всякое зло? неужели не похож на брата, властителя небесных облаков? Укко, близкий сосед громовых туч! дай мне свой огненный меч, дабы я мог наказать им этого негодяя». Чтобы заставить хитрого врага удалиться, Випунен должен был смириться и передать ему всю свою мудрость. Основа финского предания та же, что и в русской сказке: великан-туча лежит неподвижно, окованный зимнею стужею; Вейнемейнен, бог весенних гроз, пробуждает его от сна ударами железной палицы и кузнечного молота, т. е. разящими молниями; чародейные песни и заклания великана суть метафоры завывающей бури и громовых раскатов¹. Калевала передает миф о похищении огня рыбою. Когда владелица мрачной Похьиолы скрыла солнце и месяц в медную гору (= за густые туманы), то боги гроз: владыка ветров, вещий певец Вейнемейнен и кузнец Ильмаринен, желая даровать миру новый свет, взойшли на небо, высекли огонь (= молнию) и вручили его воздушной деве; она держала огонь в длинном облаке и, будто младенца в колыбели, качала его туда и сюда и баюкала; скрипели серебряные ремни, звучала золотая колыбель, и гнулась небесная кровля. Но вот неосторожная дева уронила огонь; рассыпаясь искрами, он упал в море, вскипятил воды и озарил их блеском. Это море — воздушный океан, в котором плавают облака-рыбы. Здесь проглатывает огонь щука²; чувствуя внутри жгучую боль, она шумно носится по водам и бросается из стороны в сторону. Тогда начинается лов щуки = поэтическая картина грозы. Как, по другому мифическому представлению, гроза уподоблялась охоте за чудесным вепрем, так в настоящем случае она уподобляется рыбной ловле. С помощью карлика боги успевают изловить щуку в закинутые сети; но никто не осмеливается взять ее голыми руками. «Я бы распластал эту рыбу, сказал Солнцев сын (Paiwan poika), если б у меня был большой нож — крепкое железо!» — и в ту же минуту падает с неба нож, из облаков крепкое железо, с золотым черенком, с серебряным лезвием (= молния). Как скоро взрезана была щука — из нее покатился синий клубок; из синего клубка явился красный, а из красного клубка — огонь. Эта последняя подробность сходится с свидетельством севернонемецких саг, что грозовые духи ска-

¹ Ж. М. Н. П. 1846, III, ст. Гримма, 165—6, 178.

² Собственно, огонь пожирается сигом (schnSpel), сига глотает лосось (lachsforelle) и в свою очередь становится добычей щуки.

тываются с облачных гор в виде огненных клубков (т. I, 271). Из недр тучи-рыбы огонь-молния вырывается на свободу и начинает свое опустошительное действие: он опалает бороду старого Вейнемейнена и ланиты Ильмаринена, пожигает и воды, и землю, пока наконец не был приостановлен морозами Похьиолы¹. Еще любопытнее сказание Эдды, изображающее грозу как лов громоносной рыбы небесными богами. Когда асы, раздраженные смертью Бальдура, задумали отомстить лукавому Локи, то этот бог, представитель грозного пламени, поспешил удалиться внутрь горы (= облака); там он устроил себе жилье о четырех дверях, чтобы можно было наблюдать во все стороны; в случае опасности он превращался в сёмгу и прятался в глубине водопада (Framangr). Однажды, когда Локи сидел дома и плёл рыболовную сеть, показались невдалеке асы; завидя их, он бросил свою работу в разведенный перед ним огонь, а сам в виде рыбы скрылся в водопаде. Асы вошли в гору, мудрый Квасир узнал по пеплу — чем занимался Локи, и рассказал про то асам; они тотчас принялись за подобную же работу, изготовили сеть и закинули ее в воду. Тор держал за один конец, а остальные боги тянули за другой; Локи был пойман и осужден на заточение. По индийскому преданию, Агни, некогда скрывшийся в воду, был предан рыбою и тогда же изрек на нее проклятие, чтобы она вечно была преследуема ловцами; а греки рассказывали о Гефесте, что сброшенный с неба — он был принят богинями вод Евриномою и Фетидою, из которых первая представлялась в Аркадии в рыбьем образе².

Плодотворящая сила, принадлежащая весенней, дождевой туче, составляет одно из существенных свойств, соединяемых со всеми ее олицетворениями; тою же силою наделена и мифическая рыба — тем более что в самой действительности рыба не могла не обратить на себя внимания своею необыкновенною плодучестью, обилием бросаемой ею икры. Народные сказки³ упоминают о чудесной рыбе, дающей бытие сказочным богатырям. У царицы не было детей, чтобы удовлетворить ее сердечному желанию иметь сына, закидывают в море шелковый невод, сплетенный мальчиками и девочками — семилетками, и ловят рыбу, которой нередко присвоится эпитет золотой. (Рыба поймана, изготовлена на кухне и съедена царицею; остатки обгладывает кухарка, а помои

выпивает корова⁴, и от того самого понесли они плод и одновременно родили трех сыновей: Ивана-царевича, Ивана-кухарчонка и Ивана — коровьина сына; выросли три молодца и стали могучие богатыри: подвиги, совершаемые ими, указывают в них сказочных представителей Перуна и его грозных спутников. В сербских песнях⁵ говорят королю вилы:

Да сакупи будимске девојке,
Да донесе много сухо злато,
Да саплете ону ситну мрежу,
Ситну мрежу од сухога злата,
Да је баци у тихо Дунаво,
Да увати рибу златнокрилу,
Да јој узме оно десно крило,

¹ Der Ursprung der Myth., 236—9; Совр. 1840, III, ст. Грота, 82.

² Der Ursprung der Myth., 256, 270.

³ Н. Р. Ск., V, 54; VII, 3; VIII, 2; Ган, I, 22.

⁴ По другим вариантам: бык, кобыла, кошка или собака — зооморфические олицетворения туч.

⁵ Срп. н. пјесме, II, 51—52, 61—62.

Опет рибу у воду да пусти,
Крило да да госпоић крал(ь)ици —
Нек изеде оно десно крило,
Једнак ће му трудна заходити¹.

Король последовал совету вил, и королева родила ему змея (= демона громоносной тучи). Как семя дождя, низведенное тучею на мать сыру землю, зарождает на ней обильные плоды, так съеденная рыба оплодотворяет чрево бездетной жены и одаряет ее чадородием; то же самое свойство итальянская сказка² приписывает сердцу морского змея (= дракона), а предание, общее для всех индоевропейских народов, — золотым яблокам, этим животворным плодам древа-тучи (см. гл. XVII). Златоперая рыба заменяется иногда плавающей по водам золотою головою, а в сказке про «Надзея — попова внука» богатырь зарождается от пепла самосгорающей головы, съеденного неосторожно девицею³. Мифы — греческий о голове Медузы и скандинавский о голове Мимира (т. 1, 89, 204) свидетельствуют, что в числе других представлений грозовой тучи допускалось и представление ее отрубленной головою, точно так же, как немецкие саги сравнивают ее с огненным шаром или клубком. Сгорая в пламени молний, туча проливается оплодотворяющим дождем, а из пепла ее, или, прямее, из дождевых паров, снова собираются облака и нарождается богатырь-громовник. Чудесная рыба, исцеляющая от неплодия, напоминает нам сказочную щуку, с помощью которой Емеля-дурачок творит все, что ему ни пожелается⁴. Пойманная дураком, щука, в уплату за свое освобождение, наделяет его следующим даром: стоит только ему сказать: «по моему прошенью, по щучьему веленью, будь то и то!» — и в ту же минуту все исполнится; в любопытном варианте сказки об Емеле-дурачке⁵ царевна тотчас забеременела, как скоро было выражено им подобное желание, скрепленное этою заветною формулою. Такой сверхъестественный дар заставляет невольно вспомнить сказку о золотой рыбке (царице всех рыб), исполняющей различные желания старика, который изловил ее в сети и потом отпустил в море⁶; по всему вероятно, обе сказки возникли из одного общего источника, и золотая рыбка тождественна с могучею щукою⁷. Святочная подблюдная песня говорит о щуке серебряной, позолоченной, униженной жемчугом и алмазами; следовательно, дает ей те же эпитеты, какими наделены и другие олицетворения тучи, сверкающей золотистыми молниями (свинка — золотая щетинка, золотогривый конь и т. далее):

Шла щука из Новагорода,
Она хвост волокла из Белаозера;
Как на щуке чешуйка серебряная,
Что серебряная, позолоченная;
Как у щуки спина жемчугом сплетена,
Как головка у щуки униженная,
А наместо глаз — дорогой алмаз.

¹ Перевод: Пусть соберет король будимских девиц, принесет много чистого золота и сплетет частую мрежу, частую мрежу из чистого золота, пусть закинет сеть в тихий Дунай, поймает златокрылую рыбу и возьмет у ней правое крыло, рыбу да отпустит в воду, а крыло отдаст госпоже-королеве: когда съест она правое крыло — тотчас забеременеет.

² Pentamerone, № 9.

³ Н. Р. Ск., III, 10; слици с преданием о рождении Семена Безбатченка Паляя — в Основе 1861, XII, 29—30, и с сербским сказанием — в словаре Караджича, 808.

⁴ Н. Р. Ск., V, 55; Эрбен, 112-7.

⁵ Н. Р. Ск., VII, 31; сб. Валявца, 233—4; Матер, для изуч. нар. слов., 20—22.

⁶ Н. Р. Ск., VIII, 15; VI, 29 и 68, а; Beiträge zur D. Myth., II, 411.

⁷ У Куна в Markische Sag., 273, роль золотой рыбки исполняется щукою.

Песня сулит богатство¹. Эта сказочная рыба родственна с скандинавским карликом Андвари, который в образе щуки поселился в глубоком потоке и хранил там великое сокровище; впоследствии сокровище это было извлечено из потока и сделалось предметом кровавой вражды, составляющей содержание превосходных песен древней Эдды о Зигурде и немецкой поэмы о Нибелунгах². Указанное родство преданий подтверждается свидетельством немецкой сказки, тождественной с русскою об Емеле-дураке³; вместо щуки здесь выведен карлик — *klein grau mannlein*. Однажды бедный мальчик, свинопас, стоял у колодца, размачивал черствый кусок хлеба и завтракал; является к нему седой карлик и просит хлеба. У мальчика было доброе сердце, он охотно исполнил его просьбу и потом всякий раз делил с ним свой скудный запас. В уплату за то карлик наградил его чудным даром: все, о чем он подумает или чего пожелает, сейчас же должно исполниться. Отсюда очевидна та близкая связь мифической щуки с карликом, какая условливалась естественною связью дождевой тучи и молнии, из которых первая представлялась небесным колодцем и рыбою, а последняя — хитрым малюткою, обитающим в недрах тучи. Как вообще с темными тучами, застилающими золото солнечных лучей, соединялась мысль о захваченных сокровищах или кладах, охраняемых карлами, великанами и драконами, так и Андвари в виде щуки стережет драгоценный клад, и наша злато-чешуйная щука предвещает богатство. Поэтическое представление тучи рыбою и у нас, и у немцев сочеталось по преимуществу с щукою; ибо хищный, прожорливый нрав этой хорошо знакомой им обитательницы вод и ее острые зубы всего более согласовались с старинными воззрениями, следуя которым тучи представлялись существами хищническими, поедучими, а молнии — зубами (см. I, 396). Метафорический язык загадок называет щукою: а) вихрь, дующий из тучи: «щука хвостом махнула — лес погнула» и б) блестящее лезвие косы и серпа, под взмахом которых падают травы и колосья — точно так же, как при бурном напоре вихря падают деревья: «щука-белуга (вар. рыба-белужина) хвостом мигнула (т. е. блестящая = белая коса сверкнула), леса (= травы) пали, горы (= копны и стога) встали»; «щука (= серп) прянет, весь лес (= нива) вянет»⁴. Народные русские сказки упоминают о гигантской щуке, которая тянется через все широкое море (= небо) мостом и проглатывает корабли с товарами⁵; иногда рыба эта заменяется китом. Так в сказке о Марке Богатом⁶ герой, посланный на тот свет, должен переправиться через синее море и переправу эту совершает по киту-рыбе, который протянулся через все море, а по нем, словно по мосту, идут пешие и едут конные⁷. Гигантскую щуку знают и

¹ Сахаров, I, 13.

² Брошенным камнем Локи убил Фафнирова брата, когда тот в образе выдры (*otr*) сидел у потока (выдра в мифических сказаниях то же, что змей = туча, см. гл. XX; камень = молния). За это убийство боги должны были дать выкуп, покрывши шкуру убитой выдры золотом (т. е. заменив облачные покровы солнечным светом). Тогда Локи отправляется к мрачным эльфам, схватывает карлика Андвари и принуждает его выдать хранимое им сокровище. — *Der Urspr. der Myth.*, 258.

³ *Zeitsch. für D. M.*, I, 38-40.

⁴ Этн. Сб., VI, 43, 70, 107. Любопытно, что загадка: «гроб плывет, в нем мертвец ревет», обыкновенно означающая громовую тучу, в некоторых местностях разгадывается так: «Иона во чреве китовом» (*Ibid.*, 62); следов., в народе до сих пор инстинктивно чувствуется мифическая связь тучи с великанскою рыбою; простолудины называют кита — рыбою.

⁵ Н. Р. Ск., I—II, 172—3.

⁶ *Ibid.*, I, 13 и стр. 169.

⁷ Сравни в стихе о Федоре-Тироне: «гой ты еси рыба-кит! стань поперек синя моря». — Ч. О. И. и Д., год 3, IX, 147; Калеки Пер., III, 526.

литовцы¹, и финны. Калевала сравнивает ее зубы с граблями, а зев с тремя водопадами; ладья Вейнемейнена (= корабль-облако) врезалась носом в ее спину, но щука и не почувствовала удара; бесплодны были усилия действовать против нее оружием — оно только тупилось о стальную чешую чудовищной рыбы. В той же поэме весенняя гроза изображается в грандиозной картине битвы между колоссальным орлом, представителем ветров и молний, и громадною щукою = тучею; при этой ожесточенной борьбе звучало небо, дрожали облака и радуга, воинственный лук бога Укко, распалась пополам². Между нашими крестьянами известны суеверные приметы и врачебные средства, основа которых должна корениться в преданиях о мифической рыбе-туче. Так, по первой щуке, пойманной весною, поселяне делают заключения о будущем урожае хлеба: если икра в щуке толще к голове, то лучший урожай будет от ранних посевов, а если — к хвосту, то от поздних посевов; икра ровная предвещает посредственный урожай. Хребтовые кости щуки привешивают к воротам, как средство, предохраняющее от повальных болезней³; а щучьи зубы собирают и носят при себе, чтобы во время лета не укусила ни одна змея⁴. По мнению белорусов: если перед рыбаком плеснет хвостом щука, то он не проживет более трех лет⁵.

Земля, по свидетельству старинных памятников, покоится на водах всесветного (= воздушного) океана: «на воде, яко же на блюде, простерта силою всеблаготворного Бога»; но как тучи, эти небесные водохранилища, олицетворялись в образе великанских рыб, то отсюда возникло верование, что земля основана на китах-рыбах. Между нашим простонародьем существует предание, что мир стоит на спине колоссального кита, и когда чудовище это, подавляемое тяжестью земного круга, пово-

¹ В Мариампольском уезде есть озеро, в котором живет громадная щука Струкис; под ее властью находится вся озерная рыба, и от ее зорких глаз не может укрыться даже самая мелкая плотница. Струкис постоянно бодрствует и только раз в году засыпает, и то на короткое время — на один час. Прежде она предавалась сну на Ивановскую ночь, но какой-то рыбак вздумал воспользоваться ее кратковременным отдохновением, закинул в озеро сети и наловил множество всякой рыбы; щука проснулась, опрокинула рыбацкую лодку, и с той поры (говорят) она стала менять час своего отдыха, чтобы никто не мог догадаться и воспользоваться ее сном. — Семенск., 42; Иллюстр. 1848, № 28.

² Эман, 22; Der Ursprung der Myth., 240—1. Темное указание на подобное же представление встречаем в стихе о Егории Храбром (Калеки Пер., II, 427, 438, 453, 480; Лет. рус. литер., кн. II, 138):

А еще Егорий наезжаючи
И на те врата Херсонския,
И на тех вратах на Херсонских
Сидит Черногон (или Черногар)-птица,
В когтях держит осетра-рыбу;
Святу Егорью не проехать.
Святой Егорий-свет глаголет:
«Ой ты еси, Черногон-птица!
Полети ты на синё море...»

В разных вариантах птица эта называется: Ногай, Острафил (= Стратим — см. I, 000) и даже великан-птица:

На вратах сидит великан-птица,
В носе держит Севру-рыбу,
Когда Севр-рыба пываротитси,
Все синие моря выскалунхнутси.

³ О. 3. 1848, V, смесь, 4.

⁴ Терещ., VII, 54.

⁵ Нар. сл. раз., 136.

дит хвостом — то бывает землетрясение (Херсон. губ.). Иные утверждают, что исстари подпорою земли служили четыре кита, что один из них умер, и смерть его была причиною всемирного потопа и других переворотов во вселенной; когда же умрут и остальные три, в то время наступит кончина мира. Землетрясение бывает оттого, что киты, отлежав бока, повертываются на другую сторону. Рассказывают еще, что вначале было семь китов; но когда земля отяжелела от грехов человеческих, то четыре ушли в пучину эфиопскую, а во дни Ноя и все туда уходили — и потому-то случился всеобщий потоп¹. Подобные предания находим мы и в стихе о голубиной книге, и в разных апокрифических сочинениях. «Кит-рыба всем рыбам мати» (сказано в означенном стихе), потому что на трех китах утверждена земля и содержится вся вселенная:

Когда кит-рыба потронется,
Тогда мать-земля всколебается,
Тогда белый свет наш покончится².

В сербско-болгарской рукописи XV века читаем: «да скажи ми: що дръжить землю? Рече: вода висока. Да що дръжить воду? Ответ: камень плосень вельми. Да що дръжить камень? Рече: камень дръжить 4 китове златы. Да что дръжить китове златы? Рече: река огньная. Да что дръжить того огня? Рече: други огнь, еже есть пожечь, того огня 2 че(а)сти. Да что дръжить того огня? Рече: дубь железны, еже есть прьвопосаждень, отвьсего же (егоже) корение на силе божией стоить». Сербь до сих пор убеждены, что земля стоит на воде, вода на огню, а огонь «на змајогорчеву огњу» (на змеином, т. е. грозном пламени). И дуб, и река огненная, и камень (скала) — все это древнейшие метафоры громоносных туч. В «Беседе трех святителей» сказано, что земля плавает поверх великого моря и основана на трех китах больших и на тридцати малых: последние прикрывают собою тридцать оконеч морских; а вокруг моря поставлено железное столпие. Емлют те киты десятую часть райского благоухания и от того сыти бывают. В сказании Мефодия Патарского о Ное всемирный потоп объясняется так: «повеле Бог в море 30 китам отъйти от мест сво-

¹ Иллюстр. 1846, 332—4; Абев., 199; Херсон. Г. В. 1852, 17; О. 3. 1842, VI, ст. Мельникова, 51. Ходят в народе и другие суеверные сказания: во-1-х, что земля держится на трех слонах, которые роются под нею, как кроты; прежде их было больше, но некоторые отжили свой век, и земля донныне изрыгает их кости (так думают о костях мамонта). По индийскому верованию, землю держат восемь слонов, и когда один из них, утомленный тяжелою ношею, потрясает своей головою — тогда настает землетрясение (D. Myth., 777). Во-2-х, думают, что земля опирается на четыре громадные столба; как скоро пошатнется один из столбов, земля начинает колебаться. Представление это, вероятно, стоит в связи с уподоблением облаков и туч небесным каменным и металлическим постройкам (крепостным стенам). По словам Гомера, медное (= светлое) небо покоится на столбах; согласно с этим, апокрифическая статья, известная под заглавием «Свитка божественных книг», говорит, что Господь основал хрустальное небо на семидесяти тьмах тысяч железных столбов. То же читаем в апокрифе о Макарии Римском: «... да вижю, где прилежит небо к земли, яко ж глаголют книги, яко на столпах железных стоит небо» (Пам. отреч. лит., II, 67). Следы указанного верования

встречаются и в народных заговорах: «есть океан-море железное (= небо), на том море есть столб медной»; «на море на океане, посередь моря белого стоит медной столб от земли до неба, от востока до запада» (Сахаров., I, 22, 31). По свидетельству г. Вениаминова (Записки об Ахтинских алеутах и колошах, стр. 84), колоши также уверяют, что земля утверждена на огромном столбе, который поддерживается нижнею (т. е. подземною) старухой Агишанаку, и не делай она этого — земля давно бы опрокинулась и потонула в море. Когда Эль, творец огня и воды, раздраженный грехами рода человеческого, силится оттолкнуть старуху от столба — тогда происходит землетрясение. У сербов сохраняется предание, что земля «СТОЛН на волю (о быке-туче см. гл. XIII), па кад во манне ухом, онда се земл(ь)а затресе». — Срп. рјечник, 212.

² Калеки Пер., II, 368-9; Ч. О. И. и Д., год 3, IX, 190.

их — и поиде вода в си (морские) оконцы на землю, иже о(т)ступиша киты». Наконец, в «Повести града Иерусалима» читаем: «а рыбам мать кит-рыба великая; как та рыба-кит взыграетца и пойдет во глубину морскую, тогда будет свету преставление»¹. Основываясь на свидетельствах апокрифической литературы, обыкновенно думают, что те суеверные представления, какие равно встречаются и в «отреченных» памятниках, и в устах простолюдинов, проникли в народ путем книжного влияния; но если принять во внимание, что представления эти состоят в теснейшей связи с прочими несомненно народными верованиями, то едва ли не следует заключить, что самые апокрифы заимствовали свои басни из древнейших языческих преданий, более или менее общих всем индоевропейским племенам.

Верховное божество весенних гроз пробуждает природу от зимней смерти, дает ей жизнь и тем самым создает новый прекрасный мир; мир этот, с окончанием золотого века (т. е. лета), попадает под власть лютой зимы и ее демонических сил, и в нем водворяются зло, бесплодие и неправда. Тогда божество наказует грешную землю потопом, очищает ее в шумных потоках дождей и весеннего разлива рек, или разрушает старый, одряхлевший в зимние месяцы мир, который гибнет среди всеобщего наводнения и пожара (т. е. в дождевых ливнях и грозовом пламени) и возрождается в новой красе, как царство вечного блаженства (= благодатное лето). Таким образом, мифы о сотворении мира, его кончине и вселенском потопе суть различные поэтические картины весеннего обновления природы, представления, возникшие из живописных метафор древнейшего языка. Во всех этих великих событиях в истории мироздания дано участие исполинским китам, как представителям громоносных туч. На их хребтах утверждена созданная богами земля; с их существованием нераздельно связаны и предание о потопе, и мысль о грядущем разрушении вселенной. Киты эти лежат в огненной реке (т. е. в дождевых потоках, пламенеющих молниями), питаются райскою пищею (= амритою) и залегают собою те подземные ключи («морские оконцы»), из открытых отверстий которых подымаются воды всемирного потопа: это — дождевые источники, заключенные в облачных горах, которые позднее были отождествлены с обыкновенными родниками, бьющими из недр земли². Последняя подробность сближает кита-рыбу с мифическим змеем (зверем-Индрию), о котором стих о голубиной книге рассказывает, что он, двигаясь под землею, роет отдушины и пропускает ручьи и проточины, реки и кладязи студеные: «куда зверь пройдет — туда ключ кипит» (см. гл. XX). По любопытному варианту в апокрифической Беседе трех святителей, занесенному в Соловецкий сборник: в огненном море или огненной реке живет великорыбие — огнеродный кит или змей Елеафам, на коем земля основана; из уст его исходят громы пламенного огня, яко стрелено дело; из ноздрей его исходит дух, яко ветер бурный, воздымающий огонь геенский. В последние времена он задвигается, восколеблется — и потечет река огненная, и настанет свету преставление³. Движение и повороты баснословных китов потрясают землю⁴. В числе других уподоблений облака и тучи представлялись горами и скалами, в темных вертепах которых обитают демо-

¹ Пам. отреч. лит., II, 436, 443; Пам. стар. рус. литер., III, 18; Архив ист.-юрид. свед., I, ст. Бусл., 21; Ист. очер. рус. слов., I, 126, 463; Срп. рјечник, 212.

² По индийскому преданию, Вишну воплощался в рыбу, чтобы спасти от потопа избранную чету людей.

³ Шапов, стат. 13-я, 13.

⁴ Я. Гримм (D. Myth., 777) указывает на подобное же поверье у японцев; при землетрясении они говорят «опять ворочается кит под нашею землею».

ны, и бог-громовник, разбивая тучи, потрясает их подземное царство (= ад). При затемнении древних метафорических выражений — ад, жилище демонических духов, помещен был под землею, а богу летних гроз приписана сила колебать настоящие горы и землю (см. т. 1, 316). Скандинавская мифология связывает землетрясения с судорожными движениями Локи, а греческие сказания — с напряженными усилиями прикованного к скале Прометея и заключенных под землею титанов.

Идея всесветного, воздушного океана для позднейших индусов, позабывших коренной смысл метафоры, слилась с великими водами, омывающими земную поверхность. Все, что прежде сочеталось в их убеждениях с небесным морем, впоследствии было перенесено на море нижнее, земное, и Варуна (= *Варунос*), первоначально владыка неба, получил значение бога земных вод¹. Та же судьба постигает и бога-громовника; рождаясь в дождевых тучах², он представлялся плавающим в волнах воздушного

океана и потому назывался владыкою небесных вод или морским царем. Совместное употребление этих различных имен, выражающих разные стороны одного и того же явления природы, — в эпоху забвения исходных пунктов мифического воззрения послужило к признанию отдельных божественных образов: единое божество раздробилось на два самостоятельных лица, и рядом с Зевсом (Перуном) появился Посейдон (Морской царь), которому, следуя указанию присвоенного ему имени, приписана власть над всеми водами, омывающими пространную землю. Сопровождающими его вихрями бог-громовник так же бороздит (волнует) реки и моря, как и облачное небо. Подобно тому как молниеносный Перун (= Агни) переходит в божество огня и определяет культ этой стихии, так Перун дождящий переходит в властителя морей, рек, источников, и вместе с тем возникает поклонение этим последним. Мы уже знаем, что происхождение земного огня приписывалось нашими предками богу гроз, который послал на землю небесное пламя в виде низринутой молнии; точно так же и вода была его священным даром, пролитым с высокого неба на низменное жилище смертных в виде дождя. Падая долу, заставляя прибывать воды источников и производя новые ручьи, дождь стал рассматриваться, как тот первоначальный элемент, из которого создались все земные водохранилища. По русскому преданию, когда Бог сотворил землю и вздумал наполнить ее морями, озерами, реками и ключами, тогда он повелел идти сильному дождю; в то же время он собрал всех птиц и приказал им помогать себе в трудах, разнося воду в назначенные ей вместилища³. В образе быстролетных птиц миф олицетворяет весенние грозы, и как молнии и ветры приносятся различными птицами, так ими же приносится и вода в дождливую пору первой весны, когда божество творит новый мир на место старого, обветшавшего под холодным дыханием зимы. Гимны Ригведы приписывают птицам похищение из темных затворов туч бессмертной сомы (= дождя). В зимние месяцы воды покоятся мертвые, недвижные

¹ Die Götterwelt, 33, 58.

² Санскрит называет Индру и Агни сынами вод = близнецами, рожденными в дождевой туче (Ч. О. И. и Д. 1865, IV, 240). В наших сказках богатырь-громовник рождается в бочке (метафора тучи), плавающей по широкому морю.

³ Все птицы повиновались; только не послушалась одна малая птичка, которая летает в сухое время, жалобно чирикает: пи-пи! Она сказала Богу: «мне не нужны ни озера, ни реки; я и на камушке напьюсь!» Господь разгневался и запретил ей и ее потомству приближаться к рекам и озерам, а позволил утолять жажду единственно тою водою, которая остается после дождя в лужах и в углублениях скал. С тех пор бедная птичка постоянно просит пить и пить. — Терещ., V, 47. Чехи соединяют это поверье с коршуном (*falco milvus*), который возгласом своим: пить-пить желает вызвать дождь. — Громанн, 66. Сличи с литовским рассказом о птице канюке. — Черты литов. нар., 74.

мые, окованные льдами, и только с наступлением весны они оживают, разливаются бурливыми волнами и получают плодотворящие свойства. Живая вода весенних дождей совпадает в народных убеждениях с журчащими потоками весеннего половодья, и создание той и других равно присвоится Перуну. Русское предание о происхождении земных вод от дождя однозначно с следующим мифом, принадлежащим зендской отрасли: Ормузд сотворил священный источник Ардвизур, который в числе ста тысяч ручьев истекает из небесной горы = тучи; воды этого источника ниспали дождем на землю, а ветер Беграм разделил их на различные водоемы¹. Величайшую из своих рек Ганг (*Ganga*) индийцы представляли нисходящею с неба, по повелению Шивы; самое название ее истоков, падающих с высоких, заоблачных вершин Гималая, коровьим рылом указывает на ее небесное происхождение, потому что в образе коровы Веды олицетворяют дожденосную тучу. О Ганге существует поэтическое сказание, как река эта, запутавшись в волосах Шивы (т. е. в тучах) и силясь пробиться между ними, излилась с воздушных высей семью рукавами. Ганг считался индийцами как божество; омыться в его водах и чрез то очиститься от грехов — неперенная обязанность для всякого из них; клятва его именем признается самою свящею; отовсюду идут к нему толпы поклонников, и вода его разносится по самым отдаленным странам Индии². По свидетельству Гомера, реки, потоки и нимфы водных источников суть дети всесветного Океана, т. е. облачного неба, посылающего на землю дожди и росу. О реке Ксанфе Гомер упоминает, что она рождена Зевсом³. Индоевропейские племена представляли тучи бочками (см. I, 296) и сосудами, наполненными дождевою влагою. В гимне Ригведы, обращенном к Парьянье, читаем: «подымай большую бадью, лей вниз, да устремятся (из нее) разрешенные воды!» В Германии о проливном дожде выражаются: «es giesst mit mulden»⁴, на Руси: «как из ведра льет», «дош иде, як видром илле», «дош ле, як з бочки»⁵. Чтобы пролился весенний дождь, вызывают к нему этими эпическими причитаниями: «иди, иди, дощику, цебром-ведром, дойницею над нашу пшеницею!» или: «ужь ты дождь — дождем, поливай ковшом на наш ячмень, на барской хмель!»⁶ Поэтому встреча с человеком, несущим ведра, полные водою, предвещает счастье и успех (те же предвещения посылает и дождь), и обратно, пустые ведра пророчат неудачу⁷. Пить из полного ведра почитается грехом⁸; кто ступит в круг, оставшийся на том месте, где стояло ведро, у того по всему телу пойдут лишай⁹; подобное же наказание ожидает и того, кто ступит на место, где зарезан козел (животное, посвященное Тору). Указанная метафора (туча = сосуд, наполненный живою водою) породила миф о роге изобилия (*füllhorn*), из которого богиня весны рассыпает на землю цветы и плоды,

ибо в старину турьи рога употреблялись как пиршественные кубки; славяне представляли Святовита с турьим рогом в руках и по вину, налитому в этом роге, гадали о будущем урожае (т. I, 191). Согласно с верованием в небесное происхождение земных вод и с древнейшим уподоблением

¹ Ж. М. Н. П. 1838, XI, 324.

² Ibid., 1837, т. XV, стат. Лунина, 6—7.

³ Илиада, XXI, 1-2.

⁴ Кун, 174.

⁵ Номис, 13; см. также 1-й т. этого сочинения, 220 и 292.

⁶ Терещ., V, 12—13.

⁷ Абев., 79; Херсон. Г. В. 1852, 17; Громанн, 220. Примета эта известна и между чувашами. — Казан. Г. В. 1853, 10-29.

⁸ Ворон. Г. В. 1851, 11; Иллюстр. 1846, 984.

⁹ Нар. сл. раз., 152-3.

дождевых туч сосудам, греки и римляне изображали реки изливающимися из урн или чаш богов, богинь и нимф¹. У славян, наравне с другими индоевропейскими племенами, наибольшим религиозным почетом пользуются родники (ключи, студенцы, криницы) и реки, вытекающие из горных возвышенностей; им приписывается та же святость и та же чудодейственная сила, что и дождю. Подобно дождевым потокам, льющимся из облачных скал и гор, эти родники и реки пробиваются из жил земли и расщелин обыкновенных гор, и то, что прежде соединяла народная вера с первыми, впоследствии было перенесено на подземные и нагорные ключи. Об этих источниках ходят в народе сказания, что они явились из земных недр после удара в землю молнии, почему они и называются громовыми, гремучими и святыми. Некоторые из них, по народным преданиям, потекли от удара огненных стрел Ильи-пророка или из-под копыт богатырского коня Ильи-Муромца (т. е. Перуна; см. I, 317); на подобные источники указывает и географическое название Конь-колодезь, встречаемое в некоторых губерниях. У германских племен источники вблизи гор, посвященных Донару (Тору), также назывались «громовыми»²; у античных же народов в обрядах, совершаемых в честь богини Весты, употреблялась ключевая вода³. Громовые родники и святые колодцы и озера во множестве известны по разным местностям, обитаемым славянскими, литовскими и немецкими племенами⁴. Окрестные жители устраивают над ними часовни с иконами Спасителя, Богородицы и святых и совершают туда крестные ходы, большею частию во время засух — с мольбою о дожде. Так как дождь есть дар небесных колодцев = летних туч, то, перенося это воззрение на земные ключи, язычники издревле стали обращаться к этим последним с просьбами о пролитии дождя — обычай, до сих пор удержавшийся в массе простонародья. В любопытной вставке, сделанной древним переводчиком слова Григория Богослова (XI век), сказано: «ов требоу створи (жертву приносит) на стоуденьци, джда иски (ища дождя) от него, забыв, яко Бог с небесе дждь дает»⁵. В Корсунском уезде Симбирской губ. во время засухи богомольные старухи и девицы подымают иконы, идут к роднику и начинают рыть возле него землю; если им удастся дорыться до нового источника, то это верный знак, что в скором времени дождь оросит землю⁶. В Воронежской губ. в день Преполовления старики и старухи ходят с образами и священником на хлебные поля и там у каждого колодца служат молебны⁷; в других губерниях совершают молебны на студенцах в весенний Юрьев день⁸. Чехи в засушливые годы ходят на поклонение к источникам и молятся о дожде⁹. У кельтов было в обычае почерпнуть воду из священных криниц и поливать ею камни, из которых сложен колодец, дабы небо одождило землю¹⁰.

¹ D. Myth., 566. Такое изображение встречается и на рисунках, украшающих наши старинные рукописи (Ист. очер. рус. слов., II, 204—5); но сюда оно, вероятно, попало из византийских источников.

² D. Myth., 153—5.

³ Прописи, IV, 28.

⁴ Свидетельства собраны у г. Снегирева. — Рус. в св. посл., IV, 97—101; см. еще Описание Шуи, 65; Записки Общ. рус. и слав. археологии, I, отд. 4, 82; Владим. Г. В. 1848, 35; Рус. предан. Макарова, I, 32; II, 77—78; Р. И. Сб., VII, ст. Ходаковск., 303—6 и 146; ручьи Гремучий, Гремилец. О мытищинских ключах, снабжающих водою Москву, рассказывают, что они потекли от громового удара. На Украине говорят: «на божу воду (т. е. на колодец) земельки здобути». — Номис, 243.

⁵ Изв. Ак. Н., IV, 310.

⁶ Газета «Москва», 1867, 8.

⁷ Ворон. Г. В. 1851, 10.

⁸ Сахаров., II, 23.

⁹ Громанн, 49.

¹⁰ D. Myth., 561-2.

И славяне, и германцы с обливанием водою соединяют мысль о вызове дождя. У сербов обряд этот, по описанию В. Караджича, совершается так: несколько девушек, во время летней засухи, ходят по селу, поют и просят, чтобы пошел дождь («да удари киша»). Одна из них снимает с себя одежду и голая обвязывается различными травами и цветами, так что из-за них совсем не видать ее наготы: она называется додоло. Затем девушки обходят деревенские избы; у каждой избы становятся они в ряд и

поют обрядовые песни, а перед ними пляшет додола. Хозяйка дома или кто другой из семейства берет полный воды котел или ведро и выливает на додолу, которая продолжает плясать и вертеться. Песни додольские содержат в себе мольбу, чтобы Бог послал дождь и оросил нивы, и за каждым стихом следует припев: «ој додо, ој додоле!»

Молимо се вишн(ь)ем Богу,
Да удари росна киша,
Да пороси наша пол(ь)а
И шеницу-озимицу
И два пера кукуруза.

Особенно интересна следующая песня:

Ми идемо преко села,
А облаци преко неба.
А ми брже, облак брже;
Облаци нас претекоше,
Жито, вино поросише.

Или, после двух первых стихов: «ми идемо преко села, а облаци преко неба», поют:

Из облака прстен паде,
Ујагми га коловођа¹.

По мнению профес. Лавровского, додола представляет собою богиню Землю, еще не вступившую в брачный союз с Небом и не орошенную плодотворным семенем дождя; она просит этого союза, чтобы не быть бесплодной от засухи. «Понятно (замечает г. Лавровский), что только девица и может быть представительницею в таком состоянии земли. Гоньба облаков за девицами, желание последних убежать превосходно изображают первое столкновение невинности. Наконец облака перегоняют — и земля орошается дождем»². Замечание это справедливо только отчасти. Выше было указано (см. т. I, 70), что представление о плодородящей матери Земле еще в глубочайшей древности сливалось с прекрасным образом богини весенних гроз, как дарующей земные урожаи, — и потому, по нашему мнению, додола, одетая в зелень и цветы и сопровождаемая толпою девиц, изображает богиню весны, или, что то же, богиню-громовницу, шествующую над полями и нивами с свитою полногрудых нимф, за которыми стремительно гонятся в шуме весенней грозы Перун и его спутники, настигают их разящими молниями (= фаллусом) и тем самым вступают с ними в любовный союз. Облак в сербских песнях служит метафорическим обозначением жениха. При засватанье девицы поют: «надви се (вьется) облак из-над дјевојак; то не би облак из-над дјевојак, већ) добар јунак тражи (ищет)

¹ Срп. рјечник, 128; Срп. н. пјесме, I, 111—4. Перевод: Мы идем через село, а облака по небу; мы быстрее, и облака быстрее. Облака нас перегнали, жито, виноград оросили. — Из облака упал перстень, схватила его коловоджа (та, которая водит хоровод).

² У. З. А. Н., VII, в. 2, 16.

дјевојак'»; а когда жених собирается ехать за невестою, поют: «облак се вије по ведром небу, се лепи Ранко (имя жениха) по белом двору»¹. Перстень, который падает из облака и, по свидетельству песни, схватывается додолоу (коловоджею), есть символ брачных уз, обручения богини с тученосным Перуном. В Малороссии невеста должна подать жениху чарку вина с кольцом на дне². В народных сказках бог-громовник похищает себе в жены мифических красавиц, унося их на крыльях вихря или тучи. Пляска додолы — то же, что пляска грозových духов и нимф (I, 164); обливание ее водою указывает на те дождевые источники, в которых купается богиня весны, а ведра, из которых ее окачивают, — на те небесные сосуды, откуда проливается на землю благодатный дождь. В Далмации место додолы-девицы заступает неженатый молодец, которого зовут прпац; товарищей его (все холостые парни) называют прпоруше; самый обряд существенно ничем не отличается от додольского: так же одевают «коловођу» зеленью и цветами, обливают его перед каждой избою и поют о ниспослании плодородия:

Прпоруше ходиле,
Терем Бога молиле,
Да нам даде кишицу,
Да нам роди година —
И шеница-бјелица,
И винова лозица,
И невјеста ћетиђа
До првога Божиђа³.

Это участие в обряде неженатых юношей, по всему вероятно, так же древне, как и участие девиц. Прпац представляет бога-громовника, как додола — богиню-громовницу, что подтверждается следующим обрядом, уцелевшим у словенцев: празднуя возврат весны, они назначают юношу, который должен представлять Зеленого Егора (= св. Юрия, на которого перенесены старинные предания о Перуне), убирают его березовыми ветками и купают в реке (I, 362). Точно так же в Австрии и Баварии избирают на Троицын день молодого парня, обвязывают его зелеными ветвями и бросают в пруд или речку; этот избранный называется в Баварии *wasser-vogel* (= грозовая птица, купающаяся в дождевых потоках)⁴.

В Болгарии, во время засухи, собираются все обыватели деревни, выбирают девушку не моложе и не старше пятнадцати лет, покрывают ее с ног до головы ореховыми ветками, разными цветами и травами (луком, чесноком, зеленью картофеля и бобов, и пр.) и дают ей в руки пучок цветов. Девушку эту болгары называют дюдюл (= додола?) или пеперуга — слово, которое означает также бабочку, подобно тому, как серб. *вјештица* — не только ведьма, но и дух, излетающий из нее в виде мотылька, что свидетельствует за тождество додолы-пеперуги с облачными нимфами (ведьмами). В сопровождении девиц и юношей ходит пеперуга по домам; домохозяин встречает ее с котлом воды, поверх которой плавают набросанные цветы, и обливает желанную гостью при пении следующей обрядовой песни:

¹ Потебн., 97.

² Метлинск., 123. На Руси существует обычай умываться дождевой и ключевой водою с золотого и нередко с обручального кольца на здоровье и счастье.

³ Срп. рјечник, 616—7.

⁴ D. Myth., 562.

Летела е пеперуга —
Дай, Боже, дАж(д)ь! —
От ораче на копаче...
Да са роди жито, просо,
Жито, просо и ченица¹.

После совершения этого обряда, по общему убеждению, непременно будет дождь — если не в тот же день, то на следующий². У германцев было в обычае вызывать дождь таким образом: молодые девушки одну из своих подруг, совершенно голую, вели к ближайшему источнику или реке и там обливали ее; но прежде, чем совершалось это обливание, она обязана была к мизинцу правой ноги привязать *bilsenkraut* (*hyoscyamus*, белена), сорванный мизинцем правой руки. Можно указать еще на новогреческий обычай: если от 14 до 20 дней не выпадает дождя, то в деревнях и небольших городах дети выбирают из своей среды одного, лет восьми или десяти, обыкновенно бедного сироту, раздевают его догола и убирают полевыми цветами: дитя это называется *πυρπρωῖνα*. С песнями водят его по городу или деревне; хозяйка каждого дома выливает ему на голову ведро воды и дарит мелкую монету³. Слово додола до сих пор остается необъясненным; серб. *прпоруша* (прпац) и болг. пеперуга (преперуга), очевидно, тождественны⁴. Г. Потебня объясняет название прпоруша, сближая его с словами: прах (пыль), чешск. *prch*, *prg* — дождь, *prseti* — дождить (прыскать); звук х в слове прах (*prch*) есть суффикс, следовательно, серб. *прпор* = *прпа* — зола, песок представляет такое же удвоение корня *пра* (пр), как чешск. *plapolati* и старославян. глаголати корней *пла*, *гла* (пла-мя, гла-с). Общие признаки, равно относимые и к пыли, и к дождю, — это их мелкая дробность (малорус. *дрибен дощ*, чешск. *drobný dešť*, *sitno prseti*, серб. *ситна киша*, болг. *ситна роса* = частый дождь; *пръшити* = прашити, порошить и мжить, идти мелкому дождю, как бы сквозь сито), и та легкость, с которою несут их и разметаю ветры. Принимая во внимание, что серб. *пирити* и чеш. *pyfeti* означают: дуть, должно заключить, что старославян. *пыро* — мука (пырен. *пырян* — мучной, литов. *purjė* — пшеница, греч. *πορός*, снск. *рига*) и *пырынь* — зола (= прах) заключают в себе понятие «легковоздушаемого»⁵; *пурга* — сильная метель, собственно: запорашивающая вьюга; пу-

¹ Или (Миладин., 511):

Отлетала преперуга
От орача на орача,
От копача на копача,
От режача на режача,
Да заросит ситна роса,
Ситна роса берикетна (плодоносная)
И по поле и по море,
Да се родит 'сАберикет,
'сАберикет, вино-жито,
Ченици-те до греди-те

Ячмени-те до стре'и-те
Лено'и-те до пояси,
Уро'и-те до колена.

² Каравел., 242—3.

³ D. Myth., 560—1.

⁴ У валахов слово это изменилось в *rapaluga*, как видно из песни, которую поют дети во время засухи: «*Rapaluga!* взойди на небо, отвори ворота и пошли сверху дождь, чтобы хорошо росли хлеба» (*ibidem*).

⁵ Точно так, как пух имеет корнем *pu* = дуть.

рить — мочиться, т. е. испускать мелкие, подобные дождю капли. Отсюда, во-первых, возникло уподобление дождя и снега (= пороши) — мучной пыли (I, 148), и во-вторых, падающие капли дождя стали сближаться с зерновым хлебом, осеменяющим поля (I, 291), и с мужским семенем, которым Небо оплодотворяет Землю. По указанию этих данных, прпоруша значит: орошенная дождем, осыпанная его благодатным семенем¹. В народных обрядах посыпание зерновым хлебом вполне соответствует обливанию водою: после венца молодых обыкновенно осыпают овсом, житом и ячменем не только для того, чтобы они вели жизнь богатую и счастливую, но и с тем, чтобы небо благословило их чадородием; те же приметы дает и дождь, оросивший новобрачную чету в первый день свадьбы (см. гл. XXIX). На Руси неизвестен обряд хождения додолы; но существует обыкновение, близкое к этому обряду: на второй день Пасхи, на рассвете, парни обливают девиц, а те в свою очередь обливают парней во вторник²; кто на светлый праздник просыпал заутреню, того в старину окачивали холодной водою или заставляли искупаться в реке, против чего издан был 17 апреля 1721 года запретительный указ, в котором читаем: «в Российском государстве как в городах, так и в весях происходит от невежд некоторое непотребство, а именно: во всю светлую седмицу Пасхи, ежели кто не бывает у утрени, такового, аки бы штрафуя, обливают водою и в реках и в прудах купают». Обливание бывает и на Красную Горку и в Фомин понедельник, следов., при начале весны. Об этом обычае упоминают Густинская летопись, Синописис Гизеля и Боплан в своем «Описании Украйны». Во время летней засухи поселяне наши совершают крестный ход к ключевой кринице, и после молебствия и мужчины и женщины обливают друг друга водою, думая чрез это вызвать дождь; в Курской губ. при долгом бездожде бабы собираются к реке, хватают проходящих мимо и бросают в воду или по крайней мере обливают их с головы до ног, что в тамошних местах называется делать мокрины³. В некоторых деревнях еще недавно, вслед за молебствием от засухи, признавали необходимым выкупать приходского попа, чтобы дождь оросил нивы⁴.

Под влиянием указанных нами воззрений воде были приписаны те же чудесные свойства, какие присвоились весеннему дождю, а именно:

а) Сила плодородия. В грозе древний человек видел брачный союз бога-громовника с облачною, дожденосною девою, а в этом союзе — источник земных урожаев. Низводя мифическое представление на землю, народ ставит возле князя (царя) Огня княгиню (царицу) Воду; первый — символ небесного пламени (молнии), вторая — дождя. Названия князь и княгиня, по первоначальному своему значению, доселе удержавшемуся в простонародном обыкновении чествовать этими именами жениха и невесту, прямо указывают на то супружеское сочетание, в каком являлись поэтической фантазии огонь и вода⁵. К родникам и криницам, как уже было сказано, издревле обращались с мольбою о дожде: от них, следовательно, ожидали и просили изобилия плодов земных; крестные ходы на засеянные пашни и совершаемые

¹ Потебн., 100; Ч. О. И. и Д. 1866, II, ст. Лавровск., 20.

² То же делают и словаки; чехи, при первом весеннем выгоне стад в поле, обливают водою коровниц, чтобы коровы давали обильное молоко (коровы = тучи, молоко = дождь). — Громанн, 136.

³ Сахаров., II, 76; Ворон. Бес, 194; Эта. Сб., II, 52; V, 85; Иллюстр. 1846, 172; Терещ., VI, 110; Рус. Бес. 1856, I, 70.

⁴ Очерки 1863, 32.

⁵ Р. И. Сб., III, ст. Ходаков., 199.

там общественные молебствия сопровождаются окроплением полей святою водою¹. Перед посевом крестьяне выходят поутру к студенцам, черпают ключевую воду и смачивают ею заготовленные семена; другие же смачивают зёрна речною водою в продолжение трех утренних зорь, с надеждою на несомненный урожай*. Эту плодородящую силу воды народное верование распространяло и на человека, что свидетельствуется старинными свадебными обрядами (см. I, 231—2). Начальный летописец говорит об умычке невест у воды³. «И се слышахом, читаем в Правиле митрополита Кирилла (конца XIII стол.), в пределах новгородских невесты водят к воде, и ныне не велим тому тако быти, или то проклинати повелеваем»⁴. В Витебской губ., в Люнецком уезде, есть большое озеро, почитаемое у раскольников священным; холостые парни, похищая девушек, объезжают с ними вокруг озера три раза, и этот обряд считается за действительное вступление в брак⁵. Между

чеками сохраняется поверье, что самый верный союз — тот, который заключается над колодцем⁶.

б) Сила целебная, очистительная. Как живая вода весенних дождей просветляет туманное небо, возрождает природу и потому принимается за божественный напиток, прогоняющий демонов, дарующий красоту, молодость, здоровье и крепость мышц, так те же животворные свойства соединяют народные верования и вообще с водою — тем более что она действительно обладает свойством освежать тело и восстанавливать утомленные силы. И огонь, и вода — стихии светлые, не терпящие ничего нечистого: первый пожигает, а вторая смывает и топит всякие напасти злых духов, к сонму которых причислялись в старину и болезни. Рядом с окуриванием больного, перенесением его через пылающий костер, высеканием искр над болячками и тому подобными средствами народная медицина употребляет обливание водою, омовение, взбрызгиванье, сопровождая все это закланиями на болезнь, чтобы она покинула человека или животное и удалась в пустынные места ада. По преимуществу лечебные свойства приписываются ключевой воде. Родники и колодцы, глубоко чтимые за свою целительность, известны во всех славянских и немецких землях. В Германии их называют *jungbrunnen* и *heilbrunnen* = дающие юность и здравие; по народному убеждению, вода их стягивает и заживляет раны; это большею частью минеральные (горячие, соленые и кислые) источники, знакомые еще римлянам. С целью лечить недуги омовением немецкие поселяне идут пред восходом солнца и почерпают воду из трех бьющих ключей — в сосуд, перед которым ставится возженная свеча. В Лифляндии есть священный источник (*Wöhhand*); в лесу, где он течет, никто не смеет срубить дерево или отломить ветку; воды его всегда чисты, и что бы ни было в них брошено — тотчас же восстает непогода⁷. В Сербии, в первые дни после новолуния («на младую неделю»), ходят больные к родникам, купаются в них и пьют воду⁸; лужичане и чехи также знают источники,

¹ Цебриков., 277.

² Сахаров., II, 22.

³ П. С. Р. Л., I, 6.

⁴ Оп. Румян. Муз., 321.

⁵ Терещ., II, 28.

⁶ Срезнев., 23. Так как супружеские узы связывались у воды, то и разорвать их (развестись) можно было, по свидетельству Барберини, не иначе как над проточной водою.

⁷ D. Myth., 552—3, 565.

⁸ Срп. рјечник, 562.

помогающие людям и животным от чар и болезней; в Богемии устраиваются над ними часовни, и больные, черпая воду, обращаются к священному источнику с такою мольбою:

Daj Bůh dobrý den, vodíek!
Krista Pána křtitelníek!
Beru si te k pomoci,
V této moji nemoci;
Ty zahániš všecky čáry,
Trhas¹ kovy, hory, skály,
A to vsecko tvou moci.

Иные оставляют здесь штуку холста, что напоминает нам жертвенные дары, приносимые белорусами русалкам, таинственным обитательницам вод². На Руси от болезней, приписываемых сглазу, рано на утренней зоре отправляются к ключу, зачерпывают воду по течению, закрывают посудину и возвращаются домой молча и не оглядываясь; потом кладут в принесенную воду один или три горячих угля, частичку печины (печной глины), щепоть соли и взбрызгивают ею больного или обливают его по два раза в сутки на зоре утренней и вечерней, с приговором: «с гуся вода, с лебедя вода — с тебя худоба!»³ Иногда дают больному испить этой воды, смачивают ею грудь против сердца и затем все, что останется в чашке, выливают под притолку⁴. В заговорах, произносимых над водою, находим следующие указания: «пошла я в чисто поле, взяла чашу брачную, почерпнула воды из загорного студенца»; «звезды мои ясные! сойдите в чашу брачную, а в моей чаше вода из загорного студенца»; «умываю я красну девицу (имярек) из загорного студенца ключевой водою, стираю я с красной девицы все узороки с призораками»⁵. Целебная сила присвоится воде, взятой из нагорного источника, как эмблеме дождя, ниспадающего из горы-тучи; вода эта, по народному выражению, должна быть непитая, неотведенная, ибо она назначается не для обычных нужд человека, а на дело религиозное (см. выше стр. 14); черпают ее на утренней зоре, потому что утро = метафора всеоживляющей весны: оно прогоняет демонов ночного мрака и воды земных источников превращает в чудодейственную амриту; печина и горячие угля указывают на связь воды = дождя с огнем = молнией. Вместо горячих угольев пользуются и другими символическими знаменами бога-громовника. Так, от испуга взбрызгивают и окачивают водою, в которой был выкупан петух — птица, посвященная Перуну и домашнему очагу (Агни); нередко в воду, назначенную для омовения больного, кладут громовую стрелку⁶, или, обращаясь к иконам и читая заговор, знахарь берет налитую воду и

несколько раз перерезывает ее накрест острием ножа⁷; в Малороссии на «Водохрещи» умываются от коросты водою, в которую положена красная калина; сверх того, повсюду в обычае пить наговорную воду и умываться ею с серебра и золота, т. е. погружая в чашу серебряную монету или золотое

¹ Разрываешь.

² Sagenbuch der Lausitz, Гаупта, I, 248; Громанн, 47—48.

³ О. 3., т. LVII, 50; Послов. Даля, 836; Ворон. Лит. Сб., 385. Подобный обряд совершается и у других славян — см. Илича, 110; Громанн, 155—6; Чешск. песни Эрбена, 510.

⁴ Сахаров., 50—53; Записки Авдеев., 134.

⁵ Сахаров., I, 19, 24, 32.

⁶ То же у хорутан — сб. Валявца, 247.

⁷ Болгары на Крещение заставляют детей прыгать через секиру и кропить их освященною водою. — Миладинов., 523.

кольцо: такое умыванье спасает от удара молнии¹. Взамен громовой стрелки кашубы бросают в воду три раскаленные в печи камня и потом три раза или трижды три (девять раз) обливают больное место². Красная калина — эмблема Перуновой ветки (см. гл. XVIII), а серебро и золото — блеска молниеносных стрел. При раскатах первого весеннего грома вода, по народному поверью, получает живительные свойства, и потому в эту благодатную пору все — и большие, и малые — спешат к кри-ницам и умываются на счастье и здравие. Очевидно, что горячие уголья, громовые стрелки, раскаленные камни, острый нож, петух, ветка калины, серебро и золото в исчисленных нами обрядах имеют значение, равносильное удару весенней грозы. Немцы считают купанье в источниках наиболее действенным, если оно совершается в четверг — день, посвященный Донару; в тот же день, перед восходом солнца, бросают они в воду мелкую монету и промывают ею больные глаза³. В новгородском Кремле у часовни, возле старинных Псковских ворот, бьет родник, к которому доньше приходят страдающие лихорадкою на утренней зоре и обливаются водою⁴. По другим местностям русского царства обращаются за помощью к святым колодцам не только от лихорадки, но и вообще от всяких болезней. В Воронежской губ. водят больных к родникам; туда же носят матери и своих хворых детей. Явившись к колодцу, снимают с больного рубашку и вешают на одном из растущих подле деревьев, потом окачивают его холодной водою и надевают ему чистое белье. Иные только умываются и, вытершись принесенною тряпицею, вешают ее у колодца на дереве. Крестьяне убеждены, что как скоро истлеет оставленная ими тряпица или сорочка — вместе с тем сгинет и самая болезнь⁵. От сухотки купают детей в воде, почерпнутой из девяти колодцев, и затем посыпают золою, собранною из семи печей⁶. В Могилевской губ., в случае трудной болезни, крестьяне ставят возле родника крест⁷.

Целебная сила воды преимущественно обнаруживается весною, когда реки и источники сбрасывают с себя ледяные цепи, снег претворяется в скачущие по оврагам ручьи и небо отпирает свои дождевые хранилища, словом, когда мир божий омывается живою водою. На последней неделе великого поста крестьяне наши собирают по полям чистый снег, топят его в горшках, солят четверговою солью⁸ и приготовленною таким образом водою обливают рано поутру домашний скот, для предохранения от болезней: вода эта заменяет собою дождь, так как она добывается из снега, посылаемого на землю небесными тучами. Весенний снег, выпавший в марте месяце, пользуется особенным авторитетом в народной медицине; добытою из него водою не только лечат больных, но и сверх того окропляют ульи и плодовые деревья, чтобы лучше роились пчелы и чтобы червь не нападал на сады (Орловск. губ.). В чистый четверг купаются от чесотки и других кожных сыпей; здоровые же обливают себя и своих лошадей холодной водою или купаются в прудах и реках перед восходом солнца, чтобы не касались их болезни в течение всего следующего

¹ Карман, книжка для любит. землед., 318—9; Записки Авдеев., 138; Сахаров., II, 83; Ч. О. И. и Д., год I-й, II, 21; Номис, 161.

² Эта. Сб., V, 79.

³ Die Götterwelt, 197.

⁴ Москв. 1853, XI, внутр. изв., 66.

⁵ Моск. Наблюдат. 1837, ч. XII, 505; Рус. Бес. 1856, I, 63; Сахаров., II, 36; Ворон. Г. В. 1851, 12; Владим. Г. В. 1852, 25, 28; Иллюстр. 1846, 648; О. 3. 1848, т. LVI, смесь, 203; Эта. Сб., I, 68-69.

⁶ Сахаров., I, 53.

⁷ Могилев. Г. В. 1851, 5.

⁸ Т. е. освященною в четверг страстной недели.

года¹. У чехов вода, почерпнутая в пятницу (= день Фреи) страстной недели, при солнечном восходе, называется тихою и почитается наиболее целительною; на рассвете этого дня приходят к рекам и источникам и погружаются в волны для излечения от сыпей и лихорадки; некоторые становятся на берегу на колени, умываются водою, читают разные молитвы и следующее заклятие:

Vitam tebe svatě boži Velkonoce!
Zachovej mě ode vši zle nemoce,

Zimnice, psotnice, žloutenice,
Těž od padoucí nemoce².

Для малолетних детей матери приносят воду домой, ставят их на колени посреди двора, заставляют молиться Богу и, сотворив над ними омовение, выливают остатки воды в те же источники, из которых она почерпнута. Тогда же купают и лошадей, с уверенностью, что это предохранит их от кусающих мух, от подлома и разных болестей. Чтобы прогнать с лица веснушки, надо умыться в страстную субботу при первом ударе в колокол (= символ грома). В полночь на Воскресение Христово собираются на берега Эльбы, преклоняют колена, молятся и черпают воду, которая делается в этот час тиха и светла, как кристалл, и, налитая в сосуды, остается свежою в продолжение целого года. Рядом с этим должно поставить другое поверье, что в полночь 1-го мая воды превращаются в вино, т. е. дыхание весны претворяет их в животворный нектар. По немецкому поверью, чудо это совершается в ночь на Воскресение Христово (I, 192). Вода, почерпнутая накануне Пасхи и 1-го мая, очищает тело от шелудей и служит самым спасительным лекарством для людей и домашней скотины³. Обычай обливания на Светлой неделе, кроме указанного выше назначения вызывать дожди, принимается и за врачебное средство. В Германии в первый день Пасхи черпают воду при солнечном восходе и думают, что она никогда не портится, дает молодость, прогоняет недуги и берегает приплод стад; на другой день юноши и девушки отправляются за водой к горным источникам и бросают в них цветы⁴. Лужичане на этот праздник взбрызгивают и обливают свой скот. Наши простолюдины убеждены, что лошади от ключевой воды добреют и не боятся лихого глаза, и потому в известные дни, посвященные памяти их святых патронов, водят лошадей к источникам и поят с серебра⁵. Больного коня знахарь spryskivает нашептанною водою, обходя вокруг него несколько раз и привязывая в стойле пучки разного зелья. При скотских падежах переправляют стада через проточную воду и служат молебн св. Власию (Астрахан. губ.). Такие целебные свойства в эпоху христианства стали соединять с водою, освященною по церковному уставу; потому вода богоявленская или крещенская пользуется в народе особенным уважением. Многие хранят ее до Нового года — на случай болезней, кропят ею дома и хлевы и уверяют, что она не портится; несмотря на трескучие морозы (6-го января), больных погружают иногда в прорубь иордани; почерпнутой оттуда водою умывают хворых младенцев, а снятые с них сорочки и пеленки бросают в иордань, чтобы вместе с этими покровами уплыла и самая болезнь (Арзамас. уезда). О воде,

¹ Сахаров., II, 96; Молодик. 1844, 103; Вест. Р. Г. О. 1853, VI, 101; Полтав. Г. В. 1845, 15; Рус. Предан. Макарова, I, 27.

² Перевод: Приветствую тебя, святое божье Христово Воскресение! охраняй меня от всякой злой немочи — от лихорадки, родимца, желтухи и падучей.

³ Громанн, 44—46.

⁴ D. Myth., 552—3.

⁵ О вл. христ. на сл. яз., 18; Сахаров., II, 47, 49; Терещ., VI, 53.

вытаянной из крещенского снега, думают, что она может лечить судороги, головокружение, онемение в ногах и другие недуги и, вливая в колодец, — делает его неиссякаемым в продолжение целого лета, хотя бы не выпало ни единой капли дождя¹. Теми же живительными свойствами обладает вода и в праздник Купалы, т. е. 24 июня, в день Иоанна Крестителя. Христианское воззрение на святую воду, которою в таинстве крещения омывается ветхий грех, слилось в умах непросвещенного народа с поверьями, наследованными от старинного язычества. В дни солнечных поворотов на Коляду и Купалу славяне-язычники чувствовали творческие подвиги дождящего и дарующего урожаи Перуна; при зимнем повороте он возжигал светильник солнца, а в знойную пору летнего поворота погашал его губительный жар в потоках дождя (см. гл. XXVIII). Предание о живой воде небесных колодцев, отпираемых молниями Перуна, было перенесено на земные источники, и чехи, наравне с немцами, рассказывают, что в ночь на Рождество Христово воды превращаются в вино — точно так же, как превращаются они на праздник весны. Вода, освященная на Сретенье (2-го февраля), признается равносильною крещенской, потому что это — день встречи зимы с летом². 1-го августа, когда бывает крестный ход на реки для водосвятия, тотчас — после погружения креста в иордань — одержимые недугами окунаются по нескольку раз в воду; в то же время купают и больных детей. Влияние христианства обнаруживается еще в обычае употреблять, вместо лекарства, воду, слитую с благословенной родительской иконы, с крестиков, приносимых из Иерусалима, с жертвенного копия и освященной просвиры, или воду, смешанную с херувимским ладаном (т. е. с ладаном, которым кадили во время херувимского пения)³.

Гимны Ригведы обращаются к воде, как к стихии божественной, заключающей в себе амриту и целительные лекарства⁴. Убеждение это так глубоко проникло в среду славянского племени, что малороссы до сих пор, поздравляя новобрачную, говорят ей: «будь здорова, як вода!», а в Вербное воскресенье, ударяя друг друга освященной веткою, причитывают: «будь высок, як верба, а здоров, як вода!»⁵ Вода смывает (= очищает) призоры и хворости и уносит их своею волною, почему ключевую

воду, назначаемую на врачевание больного, берут по течению, а не против. В заговорах читаем следующие воззвания: «матушка вода! обмываешь ты круты берега, желты пески, бел-горюч камень своей быстриной и золотой струей. Обмой-ка ты с раба божия (имярек) все хитки и притки, уроки и призоры, скорби и болезни, щипоты и ломоты, злу худобу; понеси-ка (их), матушка быстра река, своей быстриной — золотой струей в чистое поле, зимнее (синее?) море, за топучие грязи, за зыбучие болота, за сосновый лес, за осиновый тын»⁶. — «Матушка святая водица, родная сестрица! бежишь ты по пенькам, по колодам, по лузям, по болотам, и бежишь чисто, непорочно; сними с раба божья (имя) всякие болезни и скорби»⁷. — «Очищаешь ты, вода явленная, и луга, и берега, и середину; очищай ты, вода явленная, мое-

¹ Сахаров., II, 5; D. Myth., 552.

² Киев. Г. В. 1850, 18.

³ Ворон. Г. В. 1851, 12.

⁴ Orient und Occid., год 1, 1, 32.

⁵ Потебн., 69.

⁶ Архив ист.-юрид. свед., II, отд. 6, 51.

⁷ Совр. 1856, XI, смесь, 5.

го новорожденного (младенца) от призора подуманна и ногаданна»¹. Как стихия, смывающая все нечистое, злое, демонское, вода, наравне с огнем-просветителем, признана была за вернейшее средство внутреннего, духовного очищения от грехов. Вот — основа тех священных «омовений», какие предписываются уставами почти всех древнейших религий. В гимнах Вед вода призывается дать исцеление телу от болезней, а душе от язвы грехов. Перед дверями храма греки и римляне ставили сосуд, наполненный водою, в которую опускалась пылающая головня, взятая с алтаря богов; всякий, кто желал приблизиться к святилищу и принести жертву, должен был наперед очиститься, и потому жрец омакал в воду лавровую ветку и окроплял ею всех приходящих во храм; места, оскверненные преступлением, также очищались водою. По нашим преданиям, всякой мольбе, всякому обращению к божествам должно было предшествовать омовение; заговоры обыкновенно начинаются этою формулою: «иду я раб божий в чистое поле, становлюсь на восток красного солнца, умываюсь росой или ключевой водою»². Перед семейною трапезою, которая в отдаленной древности совершалась при домашнем очаге и сопровождалась приношением жертв родовым пенатам, крестьяне (преимущественно — староверы) умывают руки и творят молитву³; обычай этот соблюдается и между сербами⁴. Кто проспит заутреню на Светло-Христово Воскресение и в другие большие праздники, тех обливают водою; а кто рядился на Святках, надевал на себя запрещенные церковью «бесовские личины», тот должен окунуться в крещенскую прорубь и смыть с себя этот великий грех⁵. Вблизи Соловецкого монастыря есть святое озеро, и набожные простолюдины ни за что не решаются вступить в обитель — прежде нежели искупаются в его чистых водах⁶. Когда умирает кто-нибудь в семье, родичи ставят возле него полную чашу воды — для того чтобы душа, по выходе своем из тела, могла тотчас же омыться и явилась бы перед небесного судию чистою и непорочною⁷. Согласно с поэтическим уподоблением дождя и росы слезам, эти последние получают в народных сказаниях ту же очистительную силу, что и священные воды: один мельник продал свою дочь дьяволу; когда пришло время расчета, девушка умыла руки и осталась спокойною. Явился дьявол, но не в состоянии был к ней приблизиться; с гневом приказал он мельнику: «унеси всю воду, чтобы не могла она умываться!» Мельник исполнил приказание. На другое утро снова явился черт, но по-прежнему без успеха; потому что девушка прослезилась на руки — и они были совершенно чисты⁸. С этим древнепоэтическим представлением позднее соединилась мысль о слезах покаяния, очищающих грешника.

с) Сила вещая. Живая вода небесных колодцев = амрита, по сказаниям индоевропейских племен, наделяет дарами высшей мудрости и предвидения. Упиваясь ею, боги и девы судьбы ведают все прошедшее, настоящее, будущее и изрекают свои непреложные приговоры, чему быть и не быть. От небесных родников, теку-

¹ Пассек., II, смесь, 19—20; Этн. Сб., VI, библиограф. указат., 7: в заговоре от лихорадки говорится, чтобы болезнь эта отстала и плыла вдоль по реке.

² Между евреями существует поверье, что ночью на руках человека покоится нечистый дух, и потому, пробуждаясь от сна, должно умывать их; в определенные дни они приходят на мост и, обращаясь лицом в ту сторону, куда течет река, стряхают с себя грехи в воду. — Обряды еврейск., 8—11, 178.

³ Рус. в св. посл., II, 140.

⁴ Срп. рјечник, 360.

⁵ О. 3. 1821, IX, 96; 1848, V, ст. Харитоновна, 12; Сахаров., II, 75; Абев., 262.

⁶ О. 3. 1829, ч. XXXVII, 63-64.

⁷ Дух Христианина 1861-2, XII, 269.

⁸ Сказ. Грим., 31.

щих в царстве бессмертных владык, эта вещая сила была перенесена на земные источники, и вместе с тем возникли гадания и суд божий водою. На «щедрый вечер» (накануне Нового года), когда, по народному поверью, отпирается рай (= заоблачное небо), чехи ходят к студенцам, чтобы в их светлом зеркале высмотреть, что предопределено божественною волею, и узнать, какая именно судьба ожидает их в течение грядущего года¹. У нас же во время Святков ходят девицы в лунные ночи к проруби, садятся на воловью шкуру (= эмблема облачного покрова, см. I, 352) и смотрят в воду, с надеждою увидеть в ней своих суженых². В одной старинной песне, которую поют в Подольской губ. под Межибожьем, вдова, жена и девица вопрошают криницу, и та дает им ответ, как оракул³. На Троицу и Семик незамужние поселянки плетут зеленые венки (символ брачного союза) и бросают их в реки и ручьи: чей венок поплывет по течению — той сулит он скорое замужество, чей закружится на одном месте — у той свадьба расстроится, а чей потонет — ту ожидает смерть или безбрачная жизнь⁴. Иногда, вместо венков, кидают в воду те ветки и цветы, с которыми слушали на Троицын день обедню. У болгар и хорватов венки, бросаемые в реки, готовятся из первых весенних цветов⁵; у чехов гадают венками юноши и девицы — первые о том, женятся ли они, а вторые — выйдут ли замуж? а старики делают из зеленых веток кресты: чей крест потонет, тот умрет в продолжение года⁶. Точно так же если при крещении младенца воск с его волосами плавает в купели, то новорожденный будет долговечен, а если потонет, то ему суждено скоро умереть⁷. В среду на первой неделе великого поста ходят на Руси к родникам и речкам, прислушиваются — как шумит вода, и по ее шуму заключают о будущем лете; если вода шумит как мельничный жернов, то ожидают летом больших гроз: поверье, стоящее в связи с тем громовым жерновом, на котором разъезжает по небу Перун (I, 148). 30-го ноября прислушиваются у рек, озер и колодцев и по шуму и тишине воды заключают о предстоящей зиме: будет ли она тихая (умеренная) или суровая, с бурями и сильными морозами; а в августе (10-го числа) примечают колебание вод и по этому судят о характере будущей осени и зимы: если гладь воды не колышется ветрами, то осень будет тихая, а зима — неметельная⁸. Греки и германцы гадали по журчанию ручьев, по гулу водопадов, речных стремнин и водоворотов; светлый и обильный водами источник предвещал счастье, мутный сулил беду, а иссохший — горестную утрату⁹. Наиболее распространенное на Руси и у болгар гадание совершается на Рождественские Святки следующим образом: приносят чашу ключевой воды, кладут в нее кусочек хлеба, щепоть соли, уголь и несколько золы, собирают у присутствующих кольца и другие мелкие металлические вещи и, опустив их в воду, самую чашу покрывают белым платом. После того начинают петь подблюдные песни, из которых каждая заключает в себе краткое предзнаменование будущего. Вслед за возглашенною песнею вынимается наугад

¹ Гануш, 23.

² Сахаров., I, 69.

³ Рус. Прост. празд., I, 136—7.

⁴ Сахаров., II, 86—87.

⁵ Срезнев., 20.

⁶ Громанн, 49. Обычай бросать в воду венки соблюдался и римлянами. — Проппели, IV, 29.

⁷ Сравни у Вольфа (Beiträge zur D. Myth., II, 187 и 372): «man legt das hemdehen des kranken kindes aufs wasser; sinkt es, dann ist das kind verloren, bleibt es oben schwimmen, dann ist genesung möglich, nur muss man ihm dann das hemdehen nass anziehen».

⁸ Сахаров., II, 48, 67, 95.

⁹ D. Myth., 1069-1070; Моск. Наблюдат. 1837, XI, 533.

одна из погруженных в воду металлических вещей, и тот, кому она принадлежит, принимает слова подблюдной песни за вещий, божественный приговор, или, как выражается постоянно повторяемый припев: «кому вынется, тому сбудется, скоро сбудется — не минется!»¹ Уголь и зола, как знамения бога Агни, придают ключевой воде священное значение амриты, а хлеб-соль сообщает ей животворящие свойства дождя, который поит нивы и дает человеку насущную пищу; капли его, как мы видели, уподоблялись хлебным семенам. Всякое гадание есть собственно допрос обоженных стихий: кому какая назначена судьба, на чью долю какой должен выпасть жребий? Опускаемые в воду кольца и вещи суть жребии гадающих (см. гл. XXV).

Бог-громовник был карателем злых демонов, людского нечестия и неправды; своими пламенными стрелами он поражал грешников и обидчиков. Как бросатель молний, он был признан владыкою огня; как низводитель дождей — владыкою земных вод. Вместе с этим и огонь и вода получили в глазах язычников священный авторитет и ничем не отразимую силу обличать и наказывать ложь. Потому отдаваться на суд этих светлых, правдивых стихий представлялось им делом религиозного долга и самым верным средством для раскрытия истины. Судебное испытание огнем и водою составляет общее достояние не только арийских, но и многих других народов². В средние века оно господствовало всюду в Европе, под именем божиих судов и ордалий (Gottes urtheil, Gottes gericht, dei iudicium, divinum iudicium, ordål). Католическая церковь приняла эти суды в свое заведывание, и вместо древних жрецов — христианское духовенство стало призывать Бога, защитника невинности и мстителя неправды, к решению сомнительных спорных дел, освящать орудия испытаний и хранить их при

церквах. По исследованиям Я. Гримма, тот, кто доказывал преступление или желал очиститься от взведенного на него подозрения, должен был: а) продержать несколько времени на огне голую руку или б) пройти в одной рубашке через зажженный костер; с) взять голыми руками кусок раскаленного железа и пронести его несколько шагов или бросить через известное пространство (*judicium ferricandentis*); d) раскаляли еще девять сошников, клали их в некотором расстоянии один от другого, и заподозренный обязан был пройти по ним босыми ногами. Если затем обнаруживались на теле ожоги — это служило доказательством виновности, и обратно: при отсутствии ожогов лицо, подвергнутое испытанию, признавалось невинным. Испытание водою было двух видов: а) кипятком (*judicium aquae calidae vel ferventis*) и б) холодной водою (*judicium aquae frigidae*). В первом случае надо было опустить голую руку в котел, наполненный горячею водою, и достать брошенное в него кольцо или камень. Второй способ употреблялся преимущественно для обвинения ведьм; женщин, заподозренных в колдовстве, связывали веревками и бросали в реку; если они плавали поверх воды, то считались виновными, а если погружались на дно — то невинными: первых подвергали наказанию, а последних отпускали на свободу. Гримм объясняет это древнейшим воззрением на воду как на элемент священный, чистый, не приемлющий в себя нечестивцев; но такое объяснение ослабляется другими свидетельствами, по которым погружение испытуемого в воду принималось за знак виновности, а пла-

¹ Сахаров., II, книга 3-я; Показалец Раковского, 5.

² Кроме индусов, персов, кельтов, римлян, германцев и славян, оно было известно в Тибете, Японии, у разных племен Западной Африки и евреев (см. Кн. числ., V, 19—28).

вание поверх воды вело к оправданию¹. Вода могла карать преступников потоплением и потом извергать их трупы; относительно же ведьм существует поверье, что они не тонут в воде, и основа этого поверья скрывается в их первоначальном стихийном значении (см. гл. XXVI). Испытание горячим железом и водою было в старину у всех славянских племен, и следы его даже доньше сохраняются в Болгарии, Сербии и Далмации. По словам Вука Караджича: если на кого-нибудь скажут, что он украл, а обвиняемый станет отрекаться, то наливают полный котел горячей воды, кладут в него кусок раскаленного железа или камень, и тот, кого заподозрили в воровстве, должен засучить рукава и вынуть из воды железо или камень обеими руками; если он прав — то ни за что не обожжется, в случае же действительного участия его в воровстве — на руках будут ожоги². В древнечешской песне, известной под именем «Суда Любуши», находится знаменательное свидетельство о суде божием огнем и водою: когда братья Кленовичи заспорили о наследстве и княжна Любуша, собираясь рассудить их «по закону вечножизненных богов», вступила на отний злат стол, то при ней были

дѣве вѣгласнѣ дѣве,
изоучене вѣщѣбам вѣтязевым;
оу ед'ноі с тѣ дѣскы правдодатны,
оу в'торыі мечь кривды караі и;
против има пламы правдовѣзвѣстьнѣ,
и подѣ нима святоцоудѣна вода.

Девы вѣгласные³, изученные вѣщѣбам, суть вещи служительницы при неугасимом огне Перуна; они являются с священными атрибутами судебной власти: с досками правдодатными, на которых начертаны законы, и с мечом — карателем кривды, символом бога-громовника и его разящих молний (см. т. I, 133); они собирают и голоса в народных собраниях"; перед ними горит пламя, поведающее правду, (*plamen pravdozuesten*) и стоит вода очищения — *voda suato-cudna*, которая смывает всякое несправедное подозрение и очищает невинного от ложных обвинений: *cudna* от *cud* — чистота, *cuditi* — очищать, *cudar* — судья⁵. Княжна Любуша, очевидно, соединяет в своих руках власть правительственную и судебную вместе с религиозною; это доказывается и ее белою одеждою, и присвоенным ей даром предвещаний. «Ряд права земского», памятник чешских законов второй половины XIV столетия, свидетельствует, что суд божий водою и железом существовал в это время еще в полной силе. По жалобе на завладение недвижимым имуществом, если обе стороны подтверждали свои показания присягою, то истец должен был идти в глубь реки, а ответчик следовать за ним на расстоянии трех шагов; если истец начинал тонуть, то ответчик мог воротиться и объявлялся оправданным; наоборот — если истец переходил реку, а ответчик подвергался опасности утонуть, то этот последний терял жизнь и имущество; если же оба счастливо достигали берега, то ответчик освобождался от иска. Испытание железом было высшею степенью божьего

¹ «Schwimmt er darüber off dem wasser, so ist er unschuldig, fellet er aber unter — so ist er schuldig». — D. Rechtsalter., 908—926.

² Срп. рјечник, 341; О символизме права, Колмыкова, 74.

³ У Нестора: невегласи — не просвещенные верою.

⁴ Приб. к Изв. Ак. Н., 1852 года, 19, 21; Слово о полку, изд. Грамматина, 16, 32.

⁵ О вл. христ. на сл. яз., 136; Пикте, II, 455: санскр. cāsti, cishti — наказание, исправление, устав (cās — regere, jubere, docere, punire, ud-cās — purificare), cāstar — правитель, cāstra — закон, лат. castus — чистый, невинный, непорочный, castigo — наказываю, ирлан. céasa - наказание, и проч.

суда и допускалось только в тяжких обвинениях, как, напри., ночное нападение на дом. Подсудимый обязан был простоять известное время на раскаленном железе (обыкновенно употреблялась для этого железная часть плуга) или до тех пор держать на нем два пальца, пока произнесет присягу в доказательство своей невинности; если он отнимал пальцы от железа прежде, чем окончена присяга, то обвинялся и терял жизнь. По сербскому законнику царя Душана (XIV столет.), тот, кто отдавался на божью правду, должен был сунуть в раскаленный котел руку или выхватить железо из огня, разведенного при дверях храма, и отнести его на алтарь¹. У нас, по свидетельству Русской Правды, также было судебное испытание железом², и хотя форма этого испытания не объяснена, но, без сомнения, она была такая же, как у других славян и германцев. В договоре смоленского князя Мстислава с Ригию и Готским берегом 1229 года испытание железом, в тяжбах русских с немцами, могло быть допускаемо только по обоюдному согласию спорящих сторон: «роусиноу не вести латинина ко жельзоу горячемоу, аже сам въсхочете; а латининоу тако роусина не вести, аже сам въсхочете»³. Народные пословицы и поверья до сих пор сохраняют воспоминание о божьих судах: «Бог всякую неправду сыщет», «виноватого Бог (или рок) найдет», «правда не втонетъ у воде и не згоритъ у вогне»; выражение: «вывести кого на свежую воду» означает: уличить во лжи, в неправде⁴. Чтобы узнать виноватого, в деревнях прибегают к следующему средству: созывают всех заподозренных и раздают им по рукам зажженные лучины одинаковой меры; чья лучина сгорит скорее, тот и виноват. С целью изболжить вора заставляют его целовать в дуло заряженного ружья⁵; а баб, обвиняемых в колдовстве, бросают в пруд или реку: если она плавает поверх воды — то признается злою ведьмою, если же тонет — то на нее взвели напраслину. Мифы представляют бога-громовника кузнецом и пахарем; раскаленное железо, сошник и камень — символические знамения его молний, заряженное ружье — позднейшая замена Перуновой стрелы или палицы, кипучая вода равносильна воде небесных источников, приготовляемой в грозовом пламени.

Одна из любопытнейших форм божьего суда — бросание в воду жребия. Старинная песня рассказывает: согрешил богатый купец Садко, не давал жертв Морскому Царю (= Океану), и вот остановился его корабль посреди моря широкого и с места не тронется. Надо узнать виноватого — кто оскорбил божество? ради кого постигла беда неминуемая? Промолвил Садко корабельщикам:

А в место все вы собирайтесь,
А и режете жеребья вы валжены,
А и всяк-то пиши на имена,
И бросайте вы их в синё море:
Которые бы поверху плывут,
А и те бы душеньки правые;
Что которые-то в море тонут,
А мы тех спихнем во синё море.

¹ «Сравнение законов царя Стефана Душана сербского с древнейш. земск. постановл. чехов», соч. Палацкого — в Ч. О. И. и Д., год 1, II, 25—26; Древнее право чехов, ст. Иванишева — в Ж. М. Н. П. 1841, т. XXX, 139.

² Предвар. юрид. свед. для полн. объяснения Русск. Правды, соч. Н. Калачова, статьи 118—9, 141.

³ Собр. гос. грам. и догов., II, № 1.

⁴ Послов. Даля, 3, 5, 194; Старосв. Бандур., 199.

⁵ Абев., 77.

В другой раз велит Садко резать жеребья ветляные: чей будет сверху плавать — тот согрешил, а чьи потонут — те «душеньки правые». Оба раза жребий указал на хозяина корабля: его жребий валженный потонул, а ветляной по воде поплыл¹. Тот же мотив встречаем и в народной русской сказке² и в шведской песне о Гер-Педере³. Немец, loos — жребий на севере употребляется в значении ветки; заметим, что в числе различных уподоблений молнии она представлялась и древесною веткою или лозою (donnerruthe, см. гл. XVIII). Согласно с этим значением жеребьевых прутиков, они могли быть заменяемы горячими угольями. При лечении наговорною водою принято бросать в нее красные уголья, пересчитывая имена знакомых лиц; на чьем имени потонет уголь, того и обвиняют в порче или сглазе больного⁴. В подновленном виде обряд, описанный в песне о богатом купце Садке, существует и доныне: когда понадобится узнать, кто виноват в краже или ином проступке, простолюдины берут чашу воды и бросают в нее свёрнутые записки с обозначенными на них именами домашних и знакомых; чья записка выпрыгнет из чаши, тот и виноват⁵. Таким образом сама священная стихия (вода) призывается дать ответ потоплением или поднятием жребия.

Шумный плеск, вечное движение и стремительные разливы вод, заставляющие видеть в них нечто живое и могучее, падение воды с небес в виде дождя, росы и снега, ее плодотворная сила и

участие во всех отправлениях жизни — все вело к обоготворению этой стихии. Веруя в ее небесное происхождение, перенося старинные представления о тученосном небе и дождевых источниках на океан-море, реки, озера и криницы, фантазия отдала эти последние в заведование богам, духам и нимфам, в которых олицетворение земных вод сочеталось с преданиями о владыках весенних гроз и ливней. Греческий Ποσειδών (древние формы: дорийск. Ποτίδᾱς, Ποσίδης и Ποσειδης; корень тот же, что и в словах: Πότος, Ποτίσω, Ποταμός, верховный властитель всех вод изображался седовласым старцем; он живет в глубине моря — в славном дворце, и Гомер называет его земледержцем и колебателем земли: эпитеты, указывающие в нем воплощение всесветного океана и божество, родственное Зевсу, громы которого потрясают землю; подобно Зевсу, он владеет золотым бичом (= молнией) и ездит на бурно летающих, золотогривых конях. Реки и потоки почитались у греков детьми, порожденными седым Океаном⁷: воззрение, разделяемое и славянами. В старинную рукопись занесена загадка: «коя мати дети своя сщет (сосет)?» — Море впадающее в него реки⁸. Ниже мы увидим, что русские народные предания изображают реки дочерьми Морского Царя. Большие реки античный миф олицетворял бородатыми старцами (борода = поэтическое представление тучи, см. гл. XXI), которые лили из своих урн водные потоки⁹; малые же ключи и криницы — прекрасными нимфами. В германской мифологии бог моря Эгир (Oegir, готск. форма Ôgeis, англос. Êge, др.-вер.-нем. Uogi), в имени которого Я. Гримм видит указание на божество грозное, устрашающее: от корня aga, ôg

¹ Кирша Дан., 337—9.

² Н. Р. Ск., V, 31.

³ Песни рази, народ., в переводе Берга, 435.

⁴ То же соблюдается между хорутанами. — Сб. Валявца, 248.

⁵ Сахаров., I, 65.

⁶ Griechische Myth. Прелпера, I, 443.

⁷ Пикте, I, 116: санскр. Зсауа — вместилище, пребывание, galâsaуа — вместилище вод; от формы Зсауапа образовались ὠκεανός (ὠκεανός), ирл. aigein, oígean, oígian, кимр. eigiawn, eigion.

⁸ Архив ист.-юрид. свед., I, ст. Бусл., 48.

⁹ D. Myth., 566—7. Финны представляли морского бога Ahti старцем (У. З. А. Н. 1852, IV, 511).

в древне-немецком языке произошли производные, означающие страх, ужас, трепет (гот. agis, 6g, др.-вер.-нем. akiso, egiso, англос. egesa, сканд. oegja — terroriesse); слово oegir (объяснение см. в гл. XX) употреблялось и для обозначения моря¹. Подобно тому, у скифов море носило мифологическое имя Thami-masadas — страшный, ужасный². Легко подвижное, «вечношумное» море особенно поражало фантазию своими неистовыми, наводящими ужас волнениями; а картины морской бури неразлучны с представлением грозы и стремительных вихрей. Потому Один, воздыматель грозных бурь, принимался вместе с тем и за владыку вод, равносильного Нептуну (I, 162); финны дают громовнику Укко власть не только над тучами, но и водами: он вздымает волны и укрошает их по своему произволу³; наоборот, литовцы своему морскому богу (Дивевитис) приписывают власть над ветрами, и рыбаки, отправляясь на промыслы, молят его — да не попустит ветрам волновать море⁴. У Эгира есть жена по имени Рана (Rân); они обитают в море и имеют девять дочерей, именами которых Эдда обозначает воды и волны; светлые волосы и белые покрывала этих мифических дев суть поэтические представления белоснежной пены девяти морских валов и быстронесущихся потоков. Очевидно, ручьи и реки, которым в Германии большею частию присвоятся названия женского рода, издревле стояли в том же родственном отношении к морскому божеству, в какое ставил их греческий миф к Океану⁵. Летучие дождевые тучи олицетворялись то толпою духов, помогающих богу-громовнику в его творческих подвигах, то прекрасными полногрудыми женами, проливающими на землю живую воду дождя; подобными же существами фантазия младенческих народов населила и земные источники. Таковы упоминаемые в Ведах арас (воды), хранительницы бессмертного напитка-амриты, греческие и римские нимфы различных наименований — наяды, nereиды, камены, немецкие никсы, литовские wandynnije или undine dejwe (водные девы) и славянские водяные. Никсы представляются и в мужском и в женском образах: nix — муж. рода, и nixe — женского (= niks, nikse, др.-верх.-нем. nihhus, nichus, англос. nicor, множ. число niceras — чудовищные духи, обитающие в море; nikker — злой дух, черт = nickel, nickelmann, ср.-верх.-нем. wassernixe — сирена, сканд. nikr, финск. näkki, эстон. nek — водяной); Один, как божество, волнуемое моря и реки, назывался Nikarr (Hnikarr) и Nikuz (Hnikudhr): первое имя соответствует англосаксонскому nicor, а последнее др.-верх.-нем. nichus. Цветок νύμφαία (numphaea — от νύμφη) в нововерх.-нем. наречии называется nix-blume (или seeblume, seelilie), что указывает на тождество греческих нимф с немецкими никсами; водяная лилия — wasser männlein и mummel = mühmchen, wassermuhme. Другие названия водяных духов: wasserholde, brunnenholde (holde — genius), wassermann, seejungfer, meer weib, meerminne, датск. brøndmand (brunnenmann), швед. strömkarl (stromgeist). Водяные духи обитают в прудах, источниках и реках (наприм., в Сале, Дунае, Эльбе); но имеют многие сходные черты с духами — обитателями гор, так как тучи на древнем метафорическом языке уподоблялись горам. Об утопленниках немцы говорят, что они увлечены водяным («der nix hat sie an sich gezogen») или отправились к богине Ране; дети, упавшие в колодезь, по свидетельству

народных сказок, попадают во власть никсы, которая благосклонно принимает их в свое жилище. Водя-

¹ D. Myth., 216-7.

² Лет. рус. лит., кн. 1, 137—8.

³ У. З. А. Н. 1852, IV, 523.

⁴ Черты литов. народ., 88, 128.

⁵ D. Myth., 218.

ной обыкновенно представляется таким же длиннобородым стариком, как римские полубоги рек; иногда он, подобно драконам, изображается со многими головами, а иногда принимает на себя образ дикого мальчика, в красной шапочке на голове или с всклокоченными волосами, что напоминает горных карликов¹; у финнского *pakki* железные зубы (= метафора молнии) — поверье, не чуждое и славянам, ибо в русском заговоре от зубной боли находим следующее воззвание: «Чудо водяной! возьми зуб ломовой у раба божия»²; в других же закланиях, обращенных к бабе-яге и мифическим животным, говорится: «возьми зуб репяной, а мне дай железный» (I, 398). Девы-никсы нередко появляются между людьми; их можно узнать по мокрым краям платья и передника. Они имеют много общего с вещими лебедиными девами или, лучше сказать — водяные и лебединые девы совершенно тождественны. Птица лебедь — одно из древнейших олицетворений белого летнего облака (I, 274); в ее образ превращались индийские апсарасы (= *âras*); вещие девы и у славян, и у немцев часто являются на водах белыми лебедушками: присвоенное им предведение есть дар бессмертного напитка, которым они обладают; пляска, музыка и пение (= метафоры крутящихся вихрей и завывающей бури) составляют любимые занятия, утеху и веселье всех водяных духов; волнения рек и водовороты народ объясняет себе как последствие их танцев. Всеми этими признаками: вещью силою и наклонностью к пляскам, музыке и песням они сближаются с воздушными существами бурных гроз — эльфами и ведьмами. Народные саги приписывают водяным неутолимую жажду крови: кровь здесь — метафора дождя, которым с жадностью упиваются облачные духи; забвение исконного смысла этой метафоры сообщило водяным ту суровую жестокость, с которой они, увлекая утопленников в свои подводные жилища, высасывают из них кровь. То же кровавое мщенье обращают они и на своих товарищей, если эти последние, покинув воды, перейдут к людям и потом снова воротятся назад³. Немецкой Ране отчасти соответствует литовская Юрата, царица Балтийского моря; именем этим называют и самое море. Про нее сохранилось такое поэтическое сказание: на дне балтийских вод возвышался чудесный дворец Юраты, стены были сделаны из светлого янтаря, пороги из золота, крыша из рыбьей чешуи. Раздраженная на молодого рыбака, который ловил сетями в ее владениях рыбу, богиня собрала подвластных ей ундин, и на янтарных ладьях поплыли они к тому месту, где река Свента (*Szwenta* — священная) впадает в море. Чарующими песнями Юрата хотела увлечь рыбака в водные бездны и наказать там смерти, но пленилась его красотой и позабыла месть. С той поры всякий вечер приплывала туда богиня и проводила счастливые часы с своим возлюбленным. Но Перкун узнал о ее тайных свиданиях, бросил громы в морскую глубь, раздробил янтарные чертоги, рыбака приковал к утесу на дне моря, а перед ним положил труп царицы. Когда буря взволнует море — в шуме ее слышатся стоны несчастного юноши; волны морские выкидывают куски янтаря — остатки славного дворца Юраты⁴. По воззрению индоевропейских народов, бог-громовник преследует во время грозы убегающих нимф, как своих любовниц; молния, которою он разит тучи, уподобляется то фаллосу, то огненному мечу, разбивающему облачные замки

¹ На ту же связь с карликами указывают и рассказы, приписывающие никсам красные волосы, красную одежду и красные шляпы. — *Beiträge zur D. Myth.*, II, 292.

² Сахаров., I, 22.

³ D. Myth., 455-462, 465.

⁴ Семеньск., 23-26; Иллюстр. 1848, № 26; Изв. Ак. Н., I, 115; Рус. Сл. 1860, V, 18; Вест. Европы 1830, XV—XVI, 272-3.

и карающему смертью виновных. В морской богине литовского сказания узнаем тип этой облачной нимфы; Перкун мстит ей за любовь к смертному — черта, принадлежащая позднейшей обработке мифа.

Обоготворение вод и поклонение им выразилось у славян в таких же образах и с теми же характеристическими признаками, как и у прочих племен арийского происхождения. Из свидетельства Прокопия узнаем, что славяне обожали реки и нимф (= водяных дев), приносили им жертвы и по жертвам гадали о будущем¹; воины Святослава, по словам Льва-диакона², после погребения павших в битве товарищей, погружали в волны Дуная петухов и младенцев. Нестор говорит о полянах: «бяху же тогда погании, жруще езером и кладязем и рощением, яко же и прочии погании»³; в Густинской летописи сказано: «людие же тогда бяху неведгласи и неведущии Бога... жертвы богомерзкие богом своим приношаху — и озером, и кладезем, и рощением», и в другом месте: «иныи же кладязем, езером, рощениям жертвы приношаху. От сих единому некоему богу на жертву людей топяху, ему же и донине

по неких странах безумныи память творят»⁴. В церковном уставе св. Владимира упоминается о молящихся у воды⁵. Кирилл Туровский радуется, что с принятием христианства уже «не нарекутся богом стихии... ни источницы»⁶. В древнеславянский перевод Григория Богослова допущена была любопытная вставка о водопоклонении у славян, из которой выше мы привели свидетельство о жертвах, приносимых студенцам с мольбою о дожде; далее читаем: «ов рек богин нарицаеть, и зверь жив шь в ней яко бога нарицаь, треб творить»⁷. Правило митрополита Иоанна (XII в.) осуждает тех, которые «жроуть бесом и болотом и колодязем»⁸. В житии муромского князя Константина Святославича говорится о требах, какие приносили язычники рекам и озерам, и что «очные ради немощи» умывались они у колодцев и повергали в них сребреницы⁹. В старинных поучительных словах читаем: «не нарицайте себе бога... ни в реках, ни в студенцах»¹⁰; «а друзии к кладязем приходяще молятся и в воду мечють, Велеару жертву приносяще, а друзии огневи и камению, и рекам, и источникам, и берегыням... не токмо же преже в поганьстве, но мнози и ныне то творят... И над источники свеща вжигающа и кумирскую жертву ядять»¹¹. Слово о посте, напечатанное в «Православном Собеседнике»¹², между запретными суевериями называет и «моления кладезнаа и речнаа». О поклонении воде у славян балтийских свидетельствуют древние хроники. Дитмар говорит, что колобрежцы чтили море как обиталище водных богов; он же упоминает о священном озере Гломачском, обладавшем силою предвещать будущее; Эббо и Сефрид — о святых ручьях, которые обтекали посвященные богам деревья; а Гельмольд ука-

¹ Срезнев., 20.

² Стр. 93.

³ П. С. Р. Л., VII, 263; сравни «Летописец, содержащ. в себе росс, историю от 852 до 1598 г. » (Москва, 1781): «бяху же погани, жряху идолом в колодязех».

⁴ П. С. Р. Л., II, 234, 257; то же и в Синописе.

⁵ Доп. к Ак. Ист., I, № 1.

⁶ Памят. XII в., 19.

⁷ Изв. Ак. Н., IV, 310.

⁸ Рус. Дост., I, 94.

⁹ Карам. И. Г. Р., I, примеч. 214.

¹⁰ Москв. 1844, I, 243.

¹¹ Лет. рус. лит., т. IV, отд. 3, 108—9. Алеманы и франки, обращаясь с мольбами к источникам, также возжигали огни. — D. Myth., 550.

¹² 1858 г., I, 166.

зывает на обычай клясться источниками!. У чехов культ воды был еще в полной силе во времена Космы Пражского («hic latices colit»); когда князь Бретислав обратил внимание на остатки язычества, он запретил, между прочим, и жертвы и возлияния, совершаемые народом над источниками: «item et superstitionas institutiones, quas villani adhuc semipagani in Pentecosten tertia sive quarta feria observabant offerentes libamina super fontes mactabant victimas et daemonibus immolabant». В начале XII столетия епископ пражский ревностно восставал против жертвоприношений источникам («non ad fontes sacrificia ullo modo facere») и увещевал чехов, чтобы не искали у них помощи ни во время чумы, ни в других нуждах². Эти старинные свидетельства о поклонении и жертвенных приношениях водам подтверждаются уцелевшими до настоящих дней поверьями и обрядами, какие совершаются при родниках, колодцах, реках и озерах. Хорутане называют море — «света вода»; а словаки верят, что дух божий живет в водах, омывающих землю, и как только он оставит воды — тотчас наступит кончина мира; у последних в обычае бросать весною в потоки и озера различные яства³. О мольбах, творимых чехами с коленопреклонением у рек и источников, сказано было выше; сверх того, вечером накануне Рождества они откладывают от каждого кушанья по полной ложке в особую, нарочно поставленную чашку и после ужина бросают все это в колодец, с следующим причитаньем:

Hospodár tě pozdravuje,
A po mě tobě vzkazuje:
Studánko, uživej s námi hody,
Ale za to dej nám hojnost' vody;
Po zemi až bude žižeu,
Svým pramenem ty ji vyžeiť⁴.

В Моравии, вместе с яствами, бросают в колодцы и деньги и причитывают:

Studánko, studánko!
Tu ti nesu veceričku;
Pověz ty mne pravdu,
Co se te ptat budu⁵.

Когда кто-нибудь утонет, чехи собираются туда, где случилось это несчастье, молятся и бросают

в воду свежее испеченный хлеб и две восковые свечи; до начала нынешнего столетия было у них в обычае в день св. Фейта топить в озерах, прудах и болотах петухов и кур: древность этого жертвенного приношения засвидетельствована Косьмой Пражским, по словам которого чехи, при начале весны, ходили к источникам, удушали черных кур и петухов и подкидывали их на воздух, с призыванием дьявола⁶. Плевать и мочиться в воду, по выражению русского народа, все равно что матери в глаза; это — грех, которому радуется нечистый⁷. При вскрытии рек не следует бросать в них ни камней, ни мусора, чтобы не отяготить пробуждаю-

¹ Срезнев., 22; Макуш., 16—11.

² Громанн, 43.

³ Срезнев., 19, 23.

⁴ Перевод: хозяин поздравляет тебя и говорит тебе через меня: криница! раздели с нами праздничную трапезу и за то дай нам обильную воду; если будет на земле засуха, ты отврати (прогони) ее своим потоком.

⁵ Перевод: Студенец, студенец! я несу тебе ужин; поведай мне правду — о чем буду тебя спрашивать.

⁶ Громанн, 50—51, 74—75.

⁷ Ibid., 44; Послов. Даля, 1048. По свидетельству Геродота (кн. I, гл. 138), персы запрещали плевать и мочиться в реки.

щейся стихии (Арханг. губ.); в это время воде бывает трудно, и жители побережий Иртыша, желая облегчить вскрытие названной реки, бросают в нее крохи хлеба¹. При пожарах крестьяне ставят на окна стаканы с водою и верят, что вода эта не допустит дальнейшего распространения пламени (Оренб. губ.). По мнению раскольников, на водах почит дух, которому поклоняются они не только над колодцами, но и в домах над чанами, наполненными водою; в те и другие бросают они серебряные деньги². У белорусов новобрачная, отправляясь в первый раз за водою, оставляет возле колодца пирог и несколько мелких денег, как жертву домашнему божеству³; у болгар она идет к колодцу с просом в рукаве и, рассыпая вокруг него зерна, кланяется на все на четыре стороны⁴. В Сербии приготавливают из разного зерна кашу и в день св. Варвары или на Рождество посыпают ею воду, с таким причитаньем: «добро јутро, ладна водо! ми тебе варице (кашу), а ти нама водице и јарице, јањице и мушке главице и сваке сређице»⁵. Эти посыпальные обряды указывают на мольбы, обращенные к источникам, да ниспосллют они семя дождя и да будет плодородие в полях, стадах и в семье новобрачных. В родники и озера, почитаемые святыми, больные после своего омовения бросают медные и серебряные деньги, кольца, серьги и запонки; в те праздничные дни, когда поят лошадей ключевою водою, на дно источника опускается серебряная монета⁶. Во Владимирской губ. воды — «встречники» (при слиянии одной реки с другою) почитаются наиболее целебными; крестьяне купаются в них от разных болезней и после купанья оставляют на кустах прибрежного ракитника шейные кресты, цветные лоскутья и ленты⁷. Немецкие племена приносили в жертву источникам, водоворотам и рекам петухов, коней, козлов и ягнят; еще теперь в обычае бросать в воду хлеб и плоды нискам⁸. В эпических сказаниях русского народа встречаются живые олицетворения рек и озер, Морской Царь (хорутан. *Morski kralj*)» и водяные духи и девы. Особенно интересны былины о новгородском купце Садке. Прежде он был беден, имел только гусли и ходил на пиры увеселять гостей музыкальными звуками. Соскучилось раз ему, пришел он к Ильмень-озеру, сел на бел-горюч камень и стал играть в гусельки яровчаты¹⁰:

Как тут-то в озере вода всколыбалася,
Показался Царь Морской,

благодарствовал за утеху и посулил ему в награду клад из Ильмень-озера — три рыбы золотые перья, на которые можно скупить все несметные богатства новгородские. Садко закинул в озеро невод и вытащил обещанное сокровище, которое в нашем эпосе соответствует кладу Нибелунгов, хранимому в глубине водопада щукою

¹ Этн. Сб., VI, 118.

² Рус. прост. празд., I, 16.

³ Белорус. нар. песни, изд. Е. П., 41.

⁴ Миладин., 521.

⁵ Срп. рјечник, 54.

⁶ Сахаров., II, 22, 36, 47; Рус. в св. посл., IV, 98—111; Рус. Предан. Макарова, I, 32; II, 77—78; Оренб. Г. В. 1847, 52; Моск. Наблюд. 1837, XII, 505; О. 3. 1822, № 21, стр. 30.

⁷ Владимир. Г. В. 1852, 25. Чуваши, напившись холодной воды, как скоро почувствуют нездоровье, бросают деньги, яйца и хлеб в ту речку или колодезь, откуда утолили свою жажду. — Записки Алекс. Фукс о чувашах и черемис, 58.

⁸ D. Myth., 462, 549-550, 961-2.

⁹ Сб. Валявца, 186—191.

¹⁰ Сделанные из явора.

Андвари¹. Царь Морской, по народному поверью, властвует над всеми рыбами и животными, какие только водятся в морях². Другая былина рассказывает: плыл богатый гость Садко по синему

морю; вдруг остановился его корабль — и с места не двинется. Стали бросать жребии, чтобы узнать виноватого; пал жребий на самого хозяина. Признался Садко: «бегаю, говорит, я по морю двенадцать лет, не платил я Царю Заморскому дани-пошлины, не опускал хлеба-соли в синё море Хвалынское!» Бросили его корабельщики в воду, и тотчас поплыл корабль своею дорогою³. Кинутый в море Садко был принесен волною к Морскому Царю. Стоит изба большая — во все дерево; вошел Садко в избу, а в ней лежит на лавке Царь Морской: «гой еси богатой гость! — говорит ему царь, — ждал тебя двенадцать лет, а ныне ты сам головой пришел. Поиграй-ка мне во звончатые гусли». Заиграл Садко, стал царя тешить; расплясался Царь Морской — и синё море всколебалось, и быстрые реки разливались, и потопили много кораблей с товарами. Вздумалось царю женить гостя, привел тридцать девиц и приказал выбирать невесту; в народных сказках Морской Царь предлагает доброму молодцу выбрать себе в жены одну из своих дочерей. Лёг спать Садко с избранной девою: со полуночи, впросонье, накинуд он левую ногу на молодую жену, а когда проснулся поутру — то сам очутился под Новгородом, а левая нога его в Волх-реке⁴. Итак, Царь Морской выдает за богатого гостя дочь свою реку Волхов: имя это в народной речи («за тую за реченьку Волхову») и в Новгородской летописи («чрез Волхову-реку») употребляется в женской форме, и потому фантазия без нарушения грамматического смысла могла олицетворить реку Волхову девою⁵. Приведенное сказание о свидании Садка с Морским Царем передается еще в следующей вариации: когда жребий указал виновного, взяли его корабельщики и спустили на воду на дубовой доске; с гуслиями в руках поплыл Садко по морю и принесен был в палаты царя Водяника и супруги его царицы Водяницы:

Пошла дощечка ко дну синя моря,
Объявилось на дне царство великое,
А во царстве пированьице — почестей пир

Говорил Водяник гостю: «поиграй в гусли яровчатые, потешь наш почестей пир;

Выдаю я дочи свою любимую
Во тыё во славно Оюян-море».

Так поэтически, в античной форме, изображает народный эпос впадение реки в море: царь Водяник выдает дочь свою реку замуж на чужую сторону, в далекие области океана. Стал Садко в гусли играть, царь Водяник поскакивать, царица Водяница поплясывать, красные девушки хоровод водить — и было веселье с утра и до вечера; от тех плясок бесовских

¹ Рыбник., I, 370—2.

² Абев., 306.

³ Сравни с малорусскою думою о «Черноморской буре» (Сборн. украин. песен, 48): за грех Алексея Поповича взбушевало Черное море. Говорит Попович:

Добре вы, братцы, вчинете,
Мене самого возьмете,
До шій белый камень причепете,
Да-й у Чорнее море зопхнете.

Стал Попович каяться — стала утихать и буря.

⁴ Кирша Дан., 337—343; у Рыбник., I, 380, Садко проснулся в Новгороде «о реку Чернаву на крутом кряжу».

⁵ Рыбник., III, 233.

Окиан сине море всколыбалось,
Кораблики все повыломало,
Людей всех повытопило¹.

Очевидно, что Садко, чудесная игра которого на гусях заставляет волноваться океан-море, заменил собою в предании древнейшего бога грозы и ветров: в завываниях грозовой бури предкам нашим слышались чародейные звуки гуслей-самогудов. Женитьба Садка на деве-реке, в первоначальном представлении мифа, была брачным союзом бога-громовника с облачною нимфою (см. I, 163 и далее); корабль, на котором плыл он по синему морю, — известная метафора тучи. Чтобы приостановить морскую бурю, Садко должен был порвать звонкие струны и прекратить игру на гусях; позднейшая легендарная прибавка объясняет это вмешательством Николы-угодника, который является Садку во сне и приказывает:

«Гой еси ты, Садко-купец, богатой гость!
А рви ты свои струны золоты
И бросай ты гусли звончатые;
Расплясался у тебя Царь Морской,

А синё море всколебалось,
А и быстры реки разливались,
Топят много бусы², корабли,
Топят души напрасны».
А и тут Садко-купец, богатой гость,
Изорвал он струны золоты
И бросает гусли звончаты;
Перестал Царь Морской скакать и плясать:
Утихло море синее,
Утихли реки быстрые.

Такое участие дает песня св. Николаю, потому что в народе он слывет скорым помощником и хранителем на водах (I, 241) и даже называется «морским» и «мокрым»³. Когда пронесется шумная гроза и замолкнут порванные струны гуслей-самогудов, т. е. стихнут громы и ветры, — вместе с тем успокоивается и морская пучина.

С разобранными былинами о Садке стоит в близкой связи народная сказка о Морском (Водяном или Поддонном) Царе и его вещей дочери⁴. В одном варианте этой сказки Морской Царь прямо назван Окиан-море⁵; в других же списках роль его передается змею, черту и беззаконному Чуду-Юду. Этот славянский Нептун упоминается и в других сказках⁶. Как приноситель темных туч, которые помрачают собою небесный свет и нередко вредят созревающим жатвам, дождящий Перун

¹ Рыбник., I, 365—9; III, 241—251. При этой встрече с Морским Царем Садко решает между ним и царицею спор о том, что на Руси дороже: булат-железо или красное золото? Тот же эпизод развивается и в сказке про Ивана Бессчастного. — Н. Р. Ск., V, 31. За решение спора Царь Морской награждает Ивана Бессчастного дорогими самоцветными камнями. Этот вопрос о металлах и подробность о самоцветных камнях стоят в связи с преданиями о кладках, лежащих в глубине вод и в горах-тучах.

² Лодки.

³ Географич. Словарь Щекатова, III, 525.

⁴ Н. Р. Ск., V, 23; VI, 48, 49, 60, 61; VIII, стр. 529 и дал.; Slov. pohad., 61—75; Эрбен, 103—112; Галь-трих, 26; Вольф, стр. 286—300; Сказ. Грим., 51, 56, 181; Ган, 54; Штир, 3; Матер. для изучен. нар. слов., 62, 94—100.

⁵ Труды Курск. губерн. статистич. комитета, I, 518—520. ⁶ Н. Р. Ск., II, 21; VIII, 24.

(Jupiter pluvius) издревле соединял в своем характере, вместе с благотворными свойствами, и черты существа демонического; тот же двойственный характер был усвоен и Морскому Царю, который (как уже доказано) первоначально был дождящим громовником. Оттого так обыкновенна в народных сказках замена Морского Царя — чертом. В немецкой сказке, напечатанной в сборнике Гальтриха, пекельный князь, тождественный с нашим Морским Царем, сохраняет все атрибуты древнейшего божества гроз: он обладает чудесным бичом (= молниєю), удары которого заставляют потрясаться все царство и вызывают несчетное воинство; он бросается к молочному пруду и, опившись кипучего молока (= дождя), лопается с ужасным треском и гибнет — подобно тому как пропадает разбитая громом и пролившаяся дождем туча. Название Чудо-Юдо подтверждает ту же мысль: оно большею частию придается мифическому змею (дракону-туче), и это имеет основание: слово чудо (чоуд, шуд, чудовище = диво, дивище) в старину означало великана¹, а известно, что в давнюю эпоху развития религиозно-поэтических воззрений на природу все ее могучие силы (вихри, буря и гроза) олицетворялись в титанических образах великанов. Предания о змеях и великанах стоят в самом тесном и близком сродстве, и, по свидетельству сказки, Морской Царь принимает на себя образ змея. Юдо = Иуда — имя, которое в период христианства стали придавать черту и другим демоническим существам; в Германии Иуде Искароту поверье дает красную бороду — отличительный признак Донара². В числе названий, которыми обозначаются водяные, Гримм приводит новосредненемецкое meerwunder³. Содержание сказки о морском владыке и его дочери в кратких словах таково: едет царь домой, а день был знойный — солнце так и печет! От великой жажды припадает царь брюхом наземь и начинает глотать студёную воду из озера; тут ухватил его за бороду Морской Царь и до тех пор не хотел выпустить, пока не дал пленник обещания уступить ему то, чего дома не ведает. А в то время царица родила сына. По договору с Морским Царем, Иван-царевич, достигнув юношеских лет, отправляется в подводное царство; приходит на синё море и прячется за кусты. Вот прилетели Двенадцать голубок (утиц, лебедушек), сбросили свои крылышки (или перышки), обернулись красными девицами и стали купаться: то были дочери Морского Царя. Иван-царевич подкрался потихоньку и взял крылышки Василисы Премудрой. Девы искупались, разобрали крылышки и улетели голубками; оставалась одна Василиса Премудрая. Стала она упрашивать доброго молодца возвратить ей крылышки; царевич отдает их под условием, чтобы прекрасная дева согласилась быть его невестою. В некоторых вариантах место Василисы Премудрой занимает Лебедь-птица, красная девица. Эти лебединые девы (о которых подробнее см. гл. XXIII), по первоначальному своему значению, суть олицетворения весенних, дождевых облаков; вместе с низведением преданий о небесных источниках на землю лебединые девы становятся дочерьми Океан-моря и обитательницами земных вод (морей, рек, озер и криниц). Таким образом они роднятся с нимфами, никсами, эльфами и русалками; последние, по мнению поселян,

состоят под началом у дедушки-водяного. Согласно с этим, лебединым девам придается вещий характер и мудрость; они исполняют трудные, сверхъестественные задачи и заставляют подчиняться себе самую природу. Имя лебедь, употребляемое в народной речи большею частию в женском роде,

¹ Словарь церковнослав. яз. Востокова, II, 570; Старосв. Банд., 597.

² Die Götterwelt, 191.

³ D. Myth., 455.

означает собственно: белая (светлая, блестящая; лат. *albus*, сабин, *alpus*, славян. лаба, лабе = нем. *alp*, *elb*, *älf*); такое коренное его значение впоследствии подновлено постоянным эпитетом: белая лебедь. Пока народ относился сознательно к этому слову, он вправе был прилагать его к белым облакам, озаренным лучами весеннего солнца, и к светлым струям источников и рек. Так получила название река Лаба = Эльба; подобно скандии, *elf*, имя это употребляется и как нарицательное, означающее вообще реку; у чехов встречаем выражение: *bílý Dunaj*, у болгар: бел Дунав¹. Одна из наиболее любопытных старинных бышин содержит в себе рассказ о том, как богатырь Поток женился на вещице красавице, которая впервые явилась ему на тихих морских заводах в виде белой лебеди. Предание, записанное Нестором², упоминает о трех братьях Кие, Щеке и Хориве и сестре их Лыбеди; первый дал название Киеву, два других брата горам Щековице и Хореве; Лыбедь — старинное название реки, впадающей в Днепр возле Киева³. Иван-царевич приходит в подводное царство, в котором так же, как и на земле, цветут луга и рощи, текут реки и светит солнце: это — воздушная, заоблачная страна, где сияют небесные светила, растут райские цветы и деревья и шумят дождевые потоки. Морской Царь возлагает на царевича трудные, неисполнимые для простого человека подвиги; все совершает за него Василиса Премудрая. В заключение разнообразных испытаний велено было молодцу выбрать себе невесту из двенадцати дочерей Морского Царя, и он выбирает самую хитрую и прекрасную — Василису Премудрую⁴. Женился царевич на своей суженой и задумал уйти с нею из подводного царства. Бегство любящей четы сопровождается разными превращениями, чтобы в этой перемене образов утаиться от погони; а преследует беглецов Морской Царь с своим воинством: по указанию немецкой и новогреческой редакций, он несется черною тучею, сверкающе молниями. В числе превращений, принимаемых на себя беглецами, особенно интересно следующее: вещая дева обращает своего милого рыбою (окунем), а сама делается речкою. Разгневанный Морской Царь закликает ее: «будь же ты речкою целые три года!» Итак, дочь Морского Царя возвращается в свое первобытное стихийное состояние, подобно тому, как Садко лёг свечеру спать с красной девицей и накинул на нее со полуночи левую ногу, а наутро проснулся под Новгородом, а левая нога в реке Волхове. В этой сказочной поэме описывается весенний брак облачной девы с юным богом-громовником, который сходится с нею в подводной области Морского Царя, т. е. в море темных, грозовых туч, облегающих небо. По редакции новогреческой, когда царевич попадает к Морскому Царю, то родная страна его одевается в траур и не прежде сбрасывает черные покровы (= просветляется) как по счастливом возврате его домой. Убегая из подводных владений Морского Царя, вещая дева разливается речкою, т. е. дева эта только тогда освобождается из облачных пучин и является на этот свет, когда из моря небесных туч побегут на землю дождевые потоки: течь в некоторых славянских наречиях употребляется в смысле убегать (I, 248—9). Об одной кринице, в четырех милях от Белграда, рассказывается такое предание: красавица Параська, взятая в плен татарами, попала в гарем паши, но ос-

¹ Ист. очер. рус. слов., I, 240—1; Потебн., 90.

² П. С. Р. Л., I, 4.

³ Географ. Словарь Щекатова, III, 1214.

⁴ И в песне о Садке Морской Царь приказывает удалому купцу выбирать себе невесту. Стал Садко выбирать: много девиц пропустил мимо, а шла позади Чернавушка — ту и взял за себя. Именем Чернавы названа и та река, около которой (вместо Волхова) очутился поутру новобрачный. — Рыбник., I, 379.

тавалась непреклонною; раз ночью войдя в ее покой, паша увидел ангела, готового защитить деву, и, пораженный ужасом, удалился, не замкнув двери. Параська вырвалась на свободу и побежала вдоль лимана, но посланная за нею погоня нагнала беглянку в скалах и хотела уже схватить ее, как вдруг она разлилась чистою криницею¹. Имя красавицы указывает на связь ее с мифическою Пятницею = богинею весенних гроз (Фреею).

По свидетельству народных былин, некоторые сильномогучие богатыри и их жены, умирая, разливались широкими, славными реками. Расселяясь по Европе, славяне дали рекам те древнейшие названия, вынесенные ими с Востока, которые изначала употреблялись как нарицательные имена реки или воды вообще. Так, названия: Сава, Драва, Одра (Одер), Ра, Упа, Ока, Дон, Дунай, Двина — арийского происхождения и имеют в санскрите родственные себе формы и корни с указанным общим

значением: dhuni, dhûni (река) доселе удерживает свой первоначальный смысл на Кавказе, где у осетинов формы дун и дон означают всякую реку и воду; у славян же Дон перешло в собственное имя, а форма дун с окончанием ав образовала: Дунав и потом Дунай². Слово Дунай, служащее собственным именем известной реки, до сих пор употребляется и как нарицательное для всяких больших и малых рек; примеры можно видеть в галицких и польских песнях: «за реками за дунаями»³. Такие нарицательные названия, придаваемые земным рекам, равным образом могли служить и для обозначения водоносных туч. Те и другие, как мы знаем, роднились в мифических сказаниях народа, и верования, касавшиеся собственно небесных потоков, были прикрепляемы к земным водам, на берегах которых обитало племя. Пока предание властвовало над всем строем жизни, локализация мифов продолжалась при каждом новом переселении. Вот почему, согласно с древнейшим представлением громоносных, дождевых туч мощными великанами божественной породы, народный русский эпос олицетворяет знакомые ему большие реки в виде богатырей старого времени; богатырь (от слова бог) есть существо божественное и потому наделенное необычайными силами и великанскими размерами, приличными грозным стихиям природы. Как индийцы признавали божеством Ганг, немцы — Рейн, так славяне соединяли божеские свойства с Дунаем, Днепром, Западным и Южным Бугом и другими значительными реками. Название Буг есть только особая форма слова бог, чешск. bůh⁴, и в статейном списке XVII века вместо: «Буг-река» встречаемся с формой: «Бог-река»⁵. Содержание былин о речных богатырях вводит нас в область стародавних мифических воззрений. Наездник Дунай-богатырь в чистом поле молоду Настасью королевичну: эта героическая, сильномогучая дева рыскала по свету удалою поленицею; под нею был чудный конь — на два выстрела из-под копыт камни вымётывал. Крикнула она зычным голосом «по-змеиному» — в поле травы повянули, цветики осыпались, камни раскатились. Стали витязи пробовать свою силу, ударились палицами — палицы поломались, ударились саблями — сабли пощербилась, сходились в рукопашную и

¹ Ч. О. И. и Д. 1865, III, 216.

² Пикте, I, 141.

³ Ч. О. И. и Д. 1863, III, песни галиц. и угорек. Руси, 24, 111 и др.

⁴ Звук о в наречии малорусском переходит в и, а в русинском, карпатском в у: вместо бог говорят биг, буг (бунг, бјуг), вместо овца — вивця, вувця, вјувця. — Мысли об истор. рус. яз., 44. В грамотах князей поморянских встречаем имена: Бугислав. Лютебуг, Ютебук = Богослав. Лютобог, Ютробог. — Р. И. Сб., I, ст. Шафарика, 73—74; белорус. пан Бук — Господь Бог (Этн. Сб., II, 117).

⁵ Записки Одесск. общ. истории и древн., II, отд. 2 и 3, 592.

водились с утра до вечера и с вечера до бела света; наконец Дунай осилил и свалил наземь супротивника, хочет вынуть из него сердце горячее, но увидел белые женские груди и признал королевну. Тут они промеж себя поладили, взял Дунай королевну замуж, и поехали вместе в славный Киев-град. Приехали ко князю Владимиру; на почестном пиру охмелел Дунай-богатырь и стал хвастаться своим молодечеством. Говорит ему Настасья-королевична: «не хвастай, тихий Дунай Иванович! если на стрельбу пойдет, то нет нигде супротив меня стрельцов.

На твою-то молодецкую головушку
Я кладу свое колечико серебряно;
Три раза из лука калену стрелочку повыстрелю,
Пропущу-то сквозь колечико серебряно,
И не сронию-то я колечика с головушки».

Вызов был принят, и королевна трижды пропустила свою стрелу сквозь кольцо, поставленное на голове Дуная, и ни разу не сронила колечка¹. Вздумал попытать своей удали и Дунай Иванович, положил кольцо на голову Настасьи-королевичны и хочет стрелять из туга лука разрывчатого; и взмолилась ему молодая жена: «не стреляй, Дунаюшка! у меня во чреве чадо посеяно: по колени ноги в серебре, по локоть руки в золоте, по косицам частые звезды». Не послушался Дунай, спустил каленую стрелу; не угодил в кольцо, а попал жене в белую грудь, убил королевну и пораздумался: «есть ли у меня с нею что посеяно?» Распластал ей чрево булатным кинжалищем, а во чреве чадо милое — по колени ноги в серебре, по локоть руки в золоте, по косицам частые звезды. Тут ему за беду стало, за великую досаду показалось; становил он кинжал во сыру землю тупым концом и падал на острый конец ретивым сердцем: от той ли крови горячей —

Где пала Дунаева головушка —
Протекала речка Дунай-река,
А где пала Настасьяна головушка —
Протекала Настасья-река.

Или:

Испод этого спод местечка
Протекали две реченьки быстрых,²
И на две струечки оны расходились².

Иногда Дунай-богатырь заменяется Доном Ивановичем, а Настасья-королевична Непрою (Днепра — женская форма вместо мужской Днепр); как убил Дон Иванович жену свою Непру-королевичну и пала она на сыру землю, облитая горячею кровью, становил он ножище-кинжалище, а сам выговаривал:

Куда пала головушка белы лебеди,
Тут пади головушка и сера гуся! —

и упал на острие.

Тут-то от них протекала Дон-река
От тья от крови христианския,
От христианския крови от напрасныя,
Глубиною река двадцати сажень,
А шириною река сорока сажень³.

¹ По другим вариантам, кольцо кладут возле булатного ножа — и Настасья-королевична стреляет за версту мерную, пропускает стрелу сквозь кольцо и рассекает ее о ножовое острие на две половины: и на вид, и на вес половины — равные.

² Рыбник., I, 178—194; II, 44—51; Приб. к Изв. Ак. Н. 1853, 166—7; 1854 г., 310—7; Кирша Дан., 85-101;

³ Рыбник., I, 194—7.

Такое же начало имела, по народному преданию, и Сухман-река (Сухона?). Поехал Сухман-богатырь в чистое поле, приезжает к Непре-реке и видит: течет она не по-старому, не по-прежнему, вода с песком помутилась. На вопрос: что с нею случилось? испроговорит матушка Непра-река: «как же мне было течь по-старому, когда стоит за мной сила татарская — сорок тысячей; мостят они мосты калиновые —

«Днем мостят, а ночью я повырою;
Из сил матушка-река повыбилась!»

Перескакивал Сухман на своем добром коне на другой берег, выдергивал дуб с корнем и напускался на силу татарскую, всех перебил поганых, но и сам получил три раны кровавые. Умирая, богатырь причитывал:

«Потеки Сухман-река
От моя от крови от горячия,
От горячия крови от напрасныя»¹.

Кровь — одна из древнейших метафор воды и дождя; всемирный потоп (= весеннее наводнение), по свидетельству преданий, произошел от крови великанов-туч, которые пали сраженные в грозовой битве (I, 403). Сказания о реках, образовавшихся из крови убитых богатырей и их жен, выражают, следовательно, ту же самую мысль, что и миф о небесном происхождении земных вод: реки эти истекают из дождевых туч, гибнущих под ударами Перуновой палицы. Поэтому Непра (Настасья) королевична всеми своими характеристическими чертами сходится с теми воинственными девами (валькириями и вилами), в образе которых олицетворялись грозовые тучи: ей даны и непомерная сила, и страсть к войне, и славное искусство пускать меткие стрелы (= молнии). В битве Сухмана-богатыря с татарами узнаем мы вставленный в историческую рамку миф о ратном состязании бога-громовника с демоническими силами. В связи с этими данными получает особенный интерес новгородское предание о реке Волхове. Выше было указано, что она олицетворялась девою, одною из дочерей Морского Царя; но допускалось и другое олицетворение, соответствующее мужской форме Волх, Волхов. Старинный хронограф утверждает, что Волхов был лютый чародей (волхв — колдун, кудесник); в образе крокодила поселился он в реке, которая от него получила и свое прозвание, и залегал в ней водный путь; всех, кто не поклонился ему, чародей топил и пожирал; суеверный народ почитал его за бога и называл Перуном и Громом². Что касается упоминания о крокодиле, то эта подробность объясняется литературным подновлением: крокодил заступает здесь место чудовищного змея (дракона), залегающего источники и реки (см. гл. XX).

Народные предания относятся к рекам, озерам и потокам, как к существам живым, способным понимать, чувствовать и выражаться человеческою речью. О Волге и Вазузе в Тверской губ. рассказывают: «Волга с Вазузой долго спорила, кто из них умнее, сильнее и достойнее большего почета. Спорили-спорили, друг друга не переспорили и решились вот на какое дело. «Давай вместе

ляжем спать, а кто прежде встанет и скорее придет к морю Хвалынскому, та из нас и умнее, и сильнее, и почету достойнее». Легла Волга спать, легла и Вазуза. Ночью встала Вазуза потихоньку, убежала от Волги, выбрала себе дорогу и прямее и ближе и потекла. Проснувшись, Волга пошла ни тихо, ни скоро, а как следует; в Зубцове догнала Вазузу

¹ Рыбник., I, 26-32.

² Рус. Вест. 1862, III, 37-38; История Росс. Щербатова, I, 190.

да так грозно, что Вазуза испугалась, назвалась меньшою сестрою и просила Волгу принять ее к себе на руки и снести в море Хвалынское. И до сих пор Вазуза весною раньше просыпается и будит Волгу от зимнего сна¹. Здесь олицетворены две реки, которые спорят о старейшинстве и пускаются вперегонку; обстановка басни очевидно снята с природы: покрываясь льдом, реки на зиму засыпают, а весною пробуждаются и, сбросив зимние оковы, разливаются от растаявших снегов и в быстром и шумном беге спешат снести свои обильные воды в далекое море, как бы перегоня одна другую. Волга, принимая в себя побочные реки, по прекрасному поэтическому выражению русского народа, доносит их к синему морю на своих могучих руках (в своих объятиях). Это предание о Волге и Вазузе в других местностях России связывается с другими реками. Так ходит рассказ о споре между Днепром и Десною. Когда Бог определял рекам их судьбу, то Десна опоздала прийти вовремя и не успела выпросить себе первенство перед Днепром. «Постарайся сама опередить его!» — сказал ей Бог. Десна пустилась в путь, но как ни спешила — Днепр все-таки опередил ее и впал в море, а Десна должна была примкнуть устьем к быстрому Днепру². В Тульской губ. подобный же рассказ относится к рекам Дону и Шату, которые обе берут свое начало в Иван-озере и, следовательно, как бы рождаются от него. У Ивана-озера было два сына: Шат и Дон, почему последний и называется в песнях Иванович. Шат, против воли родительской, захотел погулять в чужедальних сторонах, отправился странствовать, но куда ни приставал — нигде его не принимали; проштатавшись без пользы, воротился он домой. Дон же, за свою постоянную тихость («тихий Дон»), получил родительское благословение и смело пустился в дальнюю дорогу. На пути повстречал он ворона и спросил: куда он летит? — К синему морю, — отвечал ворон. «Отправимся вместе!» Вот достигли они моря. Дон подумал: если нырну через все море, то и его утащу за собою. «Ворон! — сказал он, — сослужи мне службу: я нырну в море, а ты полетай на другую его сторону, и как скоро долетишь до берега — каркни». Дон нырнул в море, ворон полетел, каркнул — да слишком рано; Дон так и остался, каким поднес его видим³. О реках Доне и Шате существуют в народе следующие две поговорки: «Шат шатался сглупу, да упал в Упу; а Дон покатился в поле, да женился на море»⁴; «два брата родные и оба Ивановичи, да один Дон, а другой Шат», т. е. один — дельный, а другой — шатун⁵. Г. Боричевский⁶ записал белорусское предание о реках Днепре и Соже, начало которого скопировано с библейской истории Исава и Якова. Был-жил слепой старик Двина; у него было два сына: старший — Сож, младший — Днепр. Сож был буйного нрава, таскался по лесам, горам и полям; а Днепр отличался кротостию, сидел все дома и был любимцем матери. Сожа не было дома, когда мать обманом заставила старика-отца благословить на старейшинство младшего сына. Двина изрек ему благословение: «разлейся, мой сын, рекою широкою и глубокою, протекай города, омывай села без счету до синего моря; твой брат да будет тебе слугою. Богатей и тучней до конца веков!» Днепр разлился рекою по тучным лугам и дремучим лесам; а Сож на третий день воротился домой и стал жаловаться. «Если хочешь повелевать братом, — сказал ему отец, — беги скорее скрытыми путями, непроходными

¹ Н. Р. Ск., IV, 40.

² Москв. 1846, XI—XII, 154.

³ Ibid., 1852, XIX, 101-2. Тульск. Г. В. 1852, 27.

⁴ Тульск. Г. В. 1857, 26. Сличи выше о выдаче Морским Царем дочери-реки замуж в океан-море.

⁵ Послов. Даля, 802.

⁶ Нар. сл. раз., 183—5.

темными лесами, и если обгонишь брата, то он да послужит тебе!» Сож пустился в погоню местами непроходимыми, размывал болота, прорезывал овраги и рвал корни дубов. Днепру сказал о том ястреб, и он прибавил бегу, прорезывая высокие горы, чтобы не сворачивать в сторону. А Сож уговорил ворона лететь прямо к Днепру, и только обгонит его хоть на шаг — каркнуть три раза; сам же нырнул под землю, рассчитывая выскочить наверх по крику ворона и таким образом опередить брата. Но ястреб напал на ворона; ворон закаркал прежде, нежели обогнал реку Днепр; Сож выскочил из-под земли и со всего размаху впал в днепровские воды. Замечательно участие, принимаемое в состязании рек вороном и ястребом, что опять-таки указывает на древнейшую связь народных сказаний о реках с мифическими представлениями дожденосных туч; ибо и ворон и ястреб были обычными олицетворениями этих последних. Сохранилось еще следующее сказание о Днепре, Волге и Западной Двине: реки эти были прежде людьми, Днепр был брат, а Волга и Двина — его сестры. Остались они

сиротами, натерпелись всякой нужды и придумали наконец пойти по белу свету и разыскать для себя такие места, где бы можно было разлиться большими реками; ходили три года, разыскали места и приостановились все трое ночевать в болотах. Но сестры были хитрее брата; едва Днепр уснул, они встали потихоньку, заняли самые лучшие, отлогие местности и потекли реками. Проснулся поутру брат, смотрит — далеко его сестры; раздраженный, ударился он о сыру землю и в погоню за ними понесся шумным потоком по рвам и буеракам, и чем дальше бежал — тем больше злился и рыл крутые берега. За несколько верст до впадения гнев его утих и он спокойно вступил в морские пучины; а две сестры его, укрываясь от погони, разбежались в разные стороны. Вот отчего Днепр течет быстрее Двины и Волги, вот почему у него много рукавов и порогов¹.

Вышеприведенная былина про новгородского гостя Садка рассказывает, что Морской Царь наделил его великими богатствами; другая старинная песня приписывает это Ильмень-озеру, которое олицетворяется добрым молодцем и называется братом Волги. Плыш однажды Садко по Волге-реке, отрезал великий сукрой хлеба, посыпал его солью и опустил в воду с этими словами: «спасибо тебе, матушка Волга! гулял я по тебе двенадцать лет — никакой скорби над собою не видывал. А иду я, молодец, в Новгород побывать». И проведилась ему Волга-река: «поклонись от меня брату моему, славному озеру Ильменю». Приехал Садко на Ильмень-озеро и правил ему поклон от Волги-реки:

«А и гой еси, славный Ильмень-озеро!
Сестра тебе Волга челобитье посылает».

Малое время позамешкавши, приходил от Ильмень-озера удалой добрый молодец и спрашивал: «как-де ты Волгу-сестру знаешь?» Садко рассказал; молодец дал ему позволение закинуть в озеро три невода, и торговый гость наловил множество рыбы и белой и красной и склал в три погреба; в какой погреб ни заглянет потом, а рыба вся превратилась в деньги — в серебро да в золото. Таков был подарок ему от славного Ильмень-озера². Есть еще другое предание об этом озере. С западной стороны впадает в него небольшая речка, называемая Черный ручей. В давнее время поставил кто-то на Черном ручье мельницу, и взмолилась рыба Черному ручью,

¹ Терещ., V, 43—44.

² Кирша Дан., 266—274; далее, по просьбе Садка, Ильмень поучает его, как следует жить в Новгороде.

прося у него защиты: «было-де нам и просторно и привольно, а теперь лихой человек отнимает у нас воду». И вот что случилось: один из новгородских обывателей ловил удочкою рыбу на Черном ручье; подходит к нему незнакомец, одетый весь в черное, поздоровался и говорит: «сслужи мне службу, так я укажу тебе такое место, где рыба кишмя кишит». — А что за служба? «Как будешь ты в Новгороде, встретишь там высокого, плотного мужика в синем кафтане со сборами, в широких синих шароварах и высокой синей шапке; скажи-ка ему: дядюшка Ильмень-озеро! Черный ручей тебе челобитье прислал и велел сказать, что на нем мельницу построили. Как ты, мол, прикажешь, так и будет!» Новгородец обещался исполнить просьбу, а черный незнакомец указал ему место, где скопилось рыбы тьма-тьмушая. С богатой добычею воротился рыболов в Новгород, повстречал мужика в синем кафтане и передал ему челобитье. Отвечал Ильмень: «снеси мой поклон Черному ручью и скажи ему про мельницу: не бывало этого прежде, да и не будет!» Исполнил новгородец и это поручение, и вот разыгрался ночью Черный ручей, разгулялось Ильмень-озеро, поднялась буря и яростные волны снесли мельницу¹.

Песенные сказания сохранили живое воспоминание о жертвенных приношениях морю и рекам. Как Садко чествовал хлебом-солью Волгу, так Илья-Муромец — свою родную Оку. Отправляясь с родины на богатырские подвиги, опустил он на прощанье корочку хлеба в Оку — за то, что поила и кормила его². До сих пор простолюдины наши, после счастливого плавания, благодарят реку каким-нибудь приношением. Стенька Разин, по свидетельству Стрюйса, принес в дар Волге свою любовницу, пленную персидскую княжну. Распаленный вином, он сидел на краю ладьи и, задумчиво поглядывая на волны, сказал: «ах ты, Волга-матушка, река великая! много ты дала мне и злата и серебра и всякого добра, ты меня вскормила и взлелеяла, славою и честью наделила; а я ничем еще тебя не благодарствовал. На ж тебе, возьми!» С этими словами он схватил княжну и бросил в воду³. Случится ли кому утонуть в реке, особенно если это невинное дитя, — у немцев принято выражаться: «der flussgeist fordere sein jährliches opfer»⁴; про самовольных утопленников у нас говорится: «черту баран!» О некоторых источниках и озерах существует в Богемии убеждение, что в них каждый год суждено тонуть по человеку⁵. Если жертвоприношениями снискивалась милость водяных божеств, то, наоборот, непочтение к ним влекло за собой неминуемую беду. По свидетельству одной старинной песни, подъехал молодец к реке Смородине и взмолился, чтоб указала ему брод. Проведилась река человеческим голосом — душой красной девицей:

«Я скажу те быстра река, добрый мѡлодец,

Я про броды кониные, про мосточки калиновы, перевозки частые:
Со броду кониного я беру по добру коню,
С перевозу частого по седельчку черкесскому,
Со мосточку калинова по удалому молодцу,
А тебя безвременного молодца —
Я и так тебя пропущу».

¹ Вест. Р. Г. О. 1853, I, смесь, 25—26.

² Песни Киреев., I, стр. XXXIII.

³ Сев. Архив 1812 г., X, 30—32; Бунт Стеньки Разина, соч. Костомарова, 94.

⁴ D. Myth., 462.

⁵ Громанн, 49.

Переправившись через реку, стал молодец глупым разумом похваляться: «сказали про реку Смородину — не пройти, не проехать чрез нее ни пешему, ни конному; а она-то хуже дождевой лужи!» Пришлось ворочаться доброму молодцу, не нашел он брода кониного — потопила его река Смородина в своих глубоких омутах, а топила — приговаривала: «Безвременный молодец! не я топлю, топит тебя похвальба твоя!»¹. Это прекрасное предание напоминает нам поэтический рассказ Гомера о реках Ксанфе и Симоисе, преследующих своими ярыми волнами Ахиллеса; бешеная злоба рек вызвана тем, что герой запрудил их воды трупами убитых троянцев и, издеваясь, говорил врагам:

«Вас не спасет ни могучий поток, серебристо-пучинный
Ксанф! Посвящайте ему, как и прежде, волон неисчетных,
В волны бросайте живых, как и прежде, коней звуконогих:
Все вы изгибнете смертью лютой...»²

Подобное же участие в народных уособицах принимают реки и в славянском эпосе. Так в чешской песне о Забое бурные потоки губят врагов-немцев, которые хотят переправиться на другую сторону, а своих (чехов) невредимо выносят на берег. Когда Игорь ушел из половецкого плена и прибежал к Донцу, эта река (как повествует Слово о полку) приветствовала его: «княже Игорю! не мало ти величия, а (хану) Кончаку нелюбия, а русской земли веселиа». — «О Донче! отвечал Игорь, не мало ти величия, лелеявшу князя на волнах, славшу ему зелену траву на своих серебряных брезех, одевавшу его теплыми мглами под сению зелену древу, стрежаше е(го) гоголем на воде, чайцами на струях, чрънядьми³ на ветрах». Игорь воздаст честь Донцу за то, что лелеял его на своих водах, укрывал его мглою от вражеской погони, стлал ему по берегам мягкую траву и заставлял оберегать его покой речных птиц. Не так, говорит, поступила река Стугна; «худу струю имея» и пожрав чужие ручьи, она потопила юного Ростислава⁴. Понятно, почему Ярославна сочла долгом обратиться к Днепру с такою мольбою: «о Днепре-Словотицю⁵! ты пробил еси каменные горы сквозе землю половецкую, ты лелеял еси на себе Святослави носады (ладьи)... взлелей, господине, мою ладу (моего мужа) ко мне, а бых не слала к нему слез на море рано»⁶. У сербов уцелели клятвы: «вода га однијела!» (в смысле: пропади без следа!) — «тако ме не прождрла пучина морска!» — «тако ме море не изјело!»⁷. В сербской сказке герой, идучи к Судьбе за разрешением трудных вопросов, пришел «на једну воду, па почне викати: о водо! о водо! пренеси ме. А вода га упита: куда идеш? А он јој каже, куда иде. Онда га вода пренесе, па му рече: молим те, брате,

¹ Кирша Дан., 296—8. В другой песне княгиня Марья Юрьевна, убегающая из плена на святую Русь, просит быструю реку пропустить ее на другую сторону, и река княгини послушалась, сделала для нее переброды мелкие, переходы узкие. — Лет. рус. лит., кн. II, 124—5. Германцы не решались измерять глубины вод, чтобы не оскорбить божества; рассказывают, что однажды стал пловец бросать в воду лот, а оттуда раздался страшный голос: «станеш мерить, так я тебя пожру!». — D. Myth., 564.

² Илиада, XXI.

³ Чернедь — чирок.

⁴ Рус. Дост., III, 234—241.

⁵ Словутич (словутный, славный) — эпитет этот до сих пор дается Днепру в малорусской песне; см. Приб. к Изв. Ак. Н. 1853 г., 218: «Днепру-словуте».

⁶ Рус. Дост., III, 216—8. В народной речи обыкновенны выражения: матушка-Волга или Ока, батюшка синий Дон или Днепр, и т. дал. — Рус. в св. посл., II, 30. В малорос. песне добрый молодец предлагает Днепру побрататься с собою. — Укр. песни Максимовича, 148.

⁷ Срп. н. послов., 36, 298—9.

питај Усуда (Судьбу), за што ја немам рода у себи?» Когда он нашел Судьбу, то спросил: «шта би то било, да она вода нема рода?» — «А Усуд му одговори: за то нема, што није човека никад удавила; але не шали се, не казу јој, док те не пренесе, јер ако јој кажеш — одмах ће те удавити. Онда он захвали Усуду, па поће кући. Кад доће на ону воду, вода га запита: шта је код Усуда? А он јој одговори: пренеси ме, пак ћу ти онда казати. По што га вода пренесе, он потрчи, па кад одмакне подалеко, а он се осврне па повиче: о водо! о водо! ниси никад човека удавила, за то рода немаш. Кад

вода то чује, а она се разлије преко обале, па за њим, а он бежи, те једва утече»¹. Немецкая сказка рассказывает, как никса увлекла в пруд молодого охотника; любящая жена его приходит к пруду и вызывает своего милого. Охотник выпрыгнул на берег, схватил свою подругу за руку и побежал с нею прочь от обманчивых мест; но едва они сделали несколько шагов, как поднялся весь пруд и с страшным шумом устремился на широкое поле — в погоню за беглецами, которых и покрыв водами².

По мере того, как поэтические олицетворения, придаваемые рекам, озерам и источникам, более и более отделялись от своей стихийной основы и получали в убеждениях массы независимое, самостоятельное бытие, воды стали рассматриваться, как жилища этих вымышленных существ. Самые обыкновенные житейские нужды требовали, чтобы человек селился у воды. Потому духи — обитатели колодцев, прудов, озер и рек, у которых селились родичи, были для них такими же близкими божествами, как и пламя, разводимое на семейном очаге. Народные поверья сообщают многие аналогические черты, которые обнаруживают сродство водяного с домовым и равно сближают их с эльфами, — и это понятно: как последний есть водворенный на очаге бог-громовник, так в первом узнаем представление о дождящем божестве, низведенное на земные потоки. В характере водяного доселе заметны следы этого древнейшего представления. Наши крестьяне называют его тем же именем дедушки, какое присваивается домовому; имя это дается иногда и лешему³, который первоначально также принадлежал к разряду облачных духов (см. гл. XVII). Когда сатана, рассказывает народ, со всем своим воинством был низвергнут с неба огненными стрелами Бога, то нечистые упали — одни в темные подземелья и адские вертепы, другие в леса и воды, иные в жилые дома, а иные остались навсегда вертеться в воздухе; так произошли духи подземные (карлики, жильцы горных пещер), лешие, водяные, домовые и воздушные бесы = крутящиеся вихри⁴. Это замечательное предание содержит в себе старинный миф о борьбе бога-громовника с демоническими силами, подновленный библейским сказанием о низверженных с неба гордых ангелах. В весенней грозе выступает Перун на битву с демонами, разит их своею громовою палицею, сбрасывает с воздушных высот вместе с падающими молниями и дождевыми ливнями и заставляет укрываться в ущелиях гор, в дремучих лесах и глубине вод (все это: горы, леса и воды — метафорические названия облаков). Как представители темных дожденосных туч, против которых направлены Перуновы удары, водяные смешиваются с нечистою силою; народные пословицы говорят: «был бы омут⁵, а черти будут»⁶; «всякому черту вольно в своем болоте бро-

¹ Срп. н. припов., 13.

² Сказ. Грим., 181.

³ Терещ., VI, 127.

⁴ Ibid., 133.

⁵ Омут от мутить, мутный; черта называют смутник.

⁶ «Аби болото, а черти будут».

дить»; «гдзе балота, туды-й черт»; «черт без балота ня будець, а балота без черта»¹; «айдзе привык, черце? — а в болоце»²; «черт богато грошей мае, а в болоте сидить»; «ганя, як черт по болоту»; «в тихом омуте черти водятся» («у тихому болоти чорти плодятся»); «из омута в ад как рукой подать!» — «все беси в воду и пузырья вверх!» — «ты черта крести, а черт в воду глядит»; «где черт ни был, а на устье реки поспел»; «мутит, як бис пид гриблею»³. Дедушка-водяной (водяник, водовик, vodnik, wodny muz = немец, wassermann) живет в омутах, котловинах и водоворотах рек, прудов или озер, живет и в болотах — и тогда называется болотняник⁴, особенно же любит он селиться под водяною мельницею, возле самого колеса. Выше (т. I, 147—151) было объяснено, что мельница принималась за поэтическое обозначение громоносной тучи и что именно в этом представлении кроется основа мифической связи водяного с мельницами. На каждую мельницу полагают по одному водяному, и даже более — если она имеет два и три постава: всякой водовик заведует своим колесом, или, как выражаются белорусы: «всякий черт на свое коло воду цягнет». В то время, когда колесо бывает в ходу и вертится с неуловимой быстротою, водяной сидит наверху его и брызжет водою. Мельник непременно должен быть колдун и водить дружбу с нечистыми; иначе дело не пойдет на лад. Если он сумеет задобрить водяного, то мельница будет всегда в исправности и станет приносить большие барыши; напротив, если не поладит с ним, то мельница будет беспрерывно останавливаться: водяной то оберет у шестерного колеса пальцы, то прососет дыру у самых вешников — и вода уйдет из пруда прежде, нежели мельник заметит эту проказу, то нагонит повод и затопит колеса⁵. Один мужик построил мельницу, не спросяся водяного, и за то последний вздул весною воды с такою силою, что совсем разорил постройку: рассказ, сходный с преданием о мельнице, которую разорили Ильмень-озеро и Черный ручей⁶. Водяной относительно мельницы является с тем же значением, с каким домовый относительно жилого дома; как ни одно жилье не может стоять без охраны усопших предков, почему и закладка его совершается на чью-либо голову, так точно со всякой новой мельницы водяной (по народному поверью) берет подать, т. е. увлекает в омут человека⁷. При постройке мельницы достаточно положить зарок на живую тварь: свинью, корову, овцу (намёк на древние жертвы) или человека, а уж

водяник рано или поздно найдет свое посулённое и утопит в воде⁸; большая мельница строится не менее как на десять голов (Тамбов. губ.). Народ представляет водяного голым стариком, с большим одутловатым брюхом и опухшим лицом⁹, что вполне соответствует его стихийному характеру. Вместе с этим, как все облачные духи, он — горький пьяница. Вино и мед были самыми употребительными метафорами дождя; припадая к тучам, бог Индра жадно тянул из них опьяняющий напиток (сому) и поглощал его в свое огромное

¹ «В болоти не без черта».

² «Де ти, черте, звик? — а в болоти».

³ Номис, 49, 58, 60, 62, 104; Приб. к Изв. Ак. Н. 1852, 33-34; 1853 г., 177, 191; Послов. Даля, 12; Архив ист.-юрид. свед., II, ст. Бусл., 79, 86, 102; Собрание 4291 послов., 21, 175. В заговоре, напечатанном у Сахарова (I, 33), читаем: «побегу я в темный лес на большо озерище, в том озерище плывет челнище, в том челнище сидит черт с чертищей».

⁴ Доп. обл. сл., 11.

⁵ Совр. 1856, XI, смесь, 16-17; Приб. к Изв. Ак. Н. 1852, 36—37; Терещ., VI, 11-12.

⁶ Сын Отеч. 1839, т. VIII, 81.

⁷ Послов. Даля, 1041.

⁸ Совр. 1856, XI, смесь, 25.

⁹ Ibidem, 16.

брюхо; античные сатиры и силены и родственные им лешие и черти отличаются теми же признаками. Водяные и нечистые духи любят собираться в шинках и проводить время в попойках, играя в кости¹ и карты². Уподобление дождя меду заставило признать водяного покровителем пчеловодства; исстари принято первый отроившийся рой собирать в мешок и, привязав к нему камень, топить в реке или пруду — в жертву водяному; кто так сделает, у того разведется много пчел³. В день св. Зосимы и Савватия пасечник, желающий иметь изобилие в меде, вынимает из улья сот и в двенадцать часов ночи отправляется к мельнице и погружает его в воду, произнося заклятие (см. т. I, 194—5). Так как урожаи зависят от дождящего Перуна, то (по мнению лужичан) появление водяного дает предвестие о будущих ценах на хлеб; одетый в балахон, края которого всегда мокры, он показывается на рынках и торгует рожь: если покупка состоится по высокой цене, то надо ожидать дороговизны (неурожая), а если по низкой, то хлеб будет дешев⁴.

Водяные живут полными домохозяевами; в омутах, среди тростников и осоки, у них построены большие каменные палаты; у них есть свои стада лошадей, коров, овец и свиней, которых по ночам выгоняют они из вод и пасут на смежных лугах. Такие же стада находим у бога-громовника и великанов: это — знакомые нам зооморфические олицетворения облаков и туч. Водовики почти всегда женаты и имеют по многу детей; женятся они на водяных девах, известных у славян под разными названиями (моряны, водяницы, wodny zony, дунавки, русалки и пр. — см. гл. XXIII); вступают в связи и с людским миром, женись на утопленниках и на тех несчастных девушках, которые были прокляты отцом или матерью и вследствие этого проклятия уведены нечистою силою в подводные селения. Погружаясь на дно рек и озер и задыхаясь в глубоких водах, смертные девы переходят в царство усопших душ и смешиваются с толпами стихийных существ, становятся эльфами и русалками (см. гл. XXIV) и потому делаются доступными любви водяного⁵. Когда в полноводие, от весеннего таянья снегов или от долгих проливных дождей, выступит река из своих берегов и стремительным напором волн ломает мосты, плотины и мельницы; то крестьяне думают, что все эти беды произошли от того, что водяные подпили на свадьбе, предались буйному веселью и пляскам и в своем разгульном поезде разрушили все встречные преграды⁶. Свадебное торжество, которое созерцал древний человек в грозовой буре, было перенесено им на весенние разливы рек; связь этого поверья с преданием о пляске Морского Царя, когда он выдавал свою дочь замуж за богатого гостя Садка, очевидна и не требует пояснений. Когда у

¹ Игра в кости означает то же самое, что и выше объясненная игра шарами — см. т. I, 534; изобретателем ее был Вуотан. — D. Myth., 958.

² Описан. Олонец. губ. Дашкова, 217—8; Терещ., VI, 135.

³ Рус. Бес. 1860, I, 82.

⁴ D. Myth., 460.

⁵ Н. Р. Ск., VIII, 19 и стр. 453; О. 3. 1848, IV, 144—5: утонула одна девушка и несколько лет жила с водяным. Раз в ясный день подплыла она к берегу, увидела красное солнце, зеленые рощи и поля, услышала жужжание насекомых и отдаленные звуки колоколов; тоска по прежней земной жизни обуяла ее — и она не устояла против искушения: вышла из воды и пустилась в родное село. Но там не узнали ее ни родные, ни знакомые. Грустная шла она вечером по берегу и была снова захвачена водяным; через два дня валялся на песку ее обезображенный труп, а река шумела и волновалась — то мстительный водяной оплакивал свою невозвратную потерю.

⁶ Совр. 1856, XI, смесь, 19, 26-27; Сын Отеч. 1839, т. VIII, 82; О. 3. 1848, IV, 144; Volkslieder der Wenden, II, 267.

водяного должна родить жена, он принимает вид обыкновенного человека, является в город или деревню и приглашает с собой повивальную бабку, ведет ее в свои подводные владения и щедро

награждает за труд серебром и золотом¹. Рассказывают, что однажды рыбаки вытащили в сетях ребенка, который резвился и играл, когда его опускали в воду, и томился, грустил и плакал, когда приносили в избу. Ребенок оказался детищем водяного; рыбаки отпустили его к отцу — с условием, чтобы он нагонял в их сети как можно более рыбы, и условие это было им свято соблюдаемо².

Вода составляет существенное свойство, необходимую природу водяного: появится ли он в деревне — его легко узнают, потому что с левой полы его постоянно капает вода; где бы он ни сел, то место всегда оказывается мокрым. В своей родной стихии водяной непреодолим, а на земле сила его слабеет³. Хозяин известных вод, он на всем их пространстве обладает рыбами и другими животными, какие только там водятся; все, что ни случается на реках, прудах или озерах, — творится по его воле: он бережет пловца в бурную погоду, дает рыбаку счастливый улов, смотрит за его неводами и бреднями и в то же время, согласно с разрушительными свойствами олицетворяемой им стихии, склонен к злым проказам. Все беды на воде бывают от него: он заманивает пловцов в опасные места, перевертывает лодки, размывает гребли и плотины, портит рыболовные снасти и пугает скотину на водопое. Случается, что рыбаки, подымая невод, вытаскивают вместе с рыбою и водяного деда, который тотчас же разрывает сеть, ныряет в воду и вслед за собою выпускает всю пойманную рыбу. Один рыбак, завидя, что по реке плывет тело утопленника, взял его в лодку, но, к ужасу его, мертвец вдруг ожил: вскочил, захохотал и бросился в омут. Так подшутил над ним водяной⁴. Обыкновенно водяник ездит на соме, и в некоторых местностях рыбу эту не советуют употреблять в пищу, потому что это — чертов конь; пойманного сома не следует бранить, чтобы не услышал водяной и не вздумал отомстить за него⁵. Если же водяному придет охота оседлать крестьянского коня, быка или корову, то бедное животное под ним подламывается, вязнет в тине и издыхает. Чтобы охранить от этой беды своих лошадей и коров, во время переправы их через реку, поселяне чертят на воде крест ножом или косою (= эмблемы Перунова оружия). Об утопленниках думают, что их увлекает водяной, и если бы не он — то, по мнению простонародья, никто бы и не тонул. Труп утопленника потому и бывает раздутым, посинелым, что его давил водяной. Раз охотник полез в воду доставать застреленную утку; тут ухватил его кто-то за шею и потащил на дно; насили топором отбил, а шея-то вся в синяках — так и знать, следы, где были пальцы водяного! В Малороссии дети — прежде, нежели станут купаться, причитывают нараспев:

Черток, черток!
Не ломай кисток;
Ти з' воды, а я в воду.

Задавивши человека, водяной отрешает душу от тела и берет ее в свою службу (т. е. присоединяет к эльфам), тело же бросает, и потому оно всплывает наверх⁶.

¹ Записки Авдеев., 147.

² О. 3. 1848, IV, 145.

³ Памяти. кн. Архангел. губ. на 1864 г., 73; Громанн, 11—12.

⁴ Рус. Бес. 1856, III, ст. Максимов., 82; Ворон. Г. В. 1850, 10.

⁵ Иллюстр. 1846, 247, 333.

⁶ Совр. 1856, XI, 26; Рус. Бес. 1856, III, 82; Сын Отеч. 1839, IV, 80.

Темные омуты и водовороты, где живут водяные, считаются самыми опасными местами; кто решается переплыть их, тот рискует на верную гибель. Не следует купаться без шейного креста и после солнечного заката: крест — верная защита от демонского наваждения, а ночь — время усиленной деятельности водяного. «Какое теперь купанье, — говорят крестьяне после захождения солнца, — теперь водяной зажил!» Точно так же, проснувшись ночью, не должно пить воду: «как пить ночью, коли водяной зажил! того и смотри — водяная хворь привяжется». О страдающих этою болезнью говорят: «верно, выпил не благословясь!» Это поверье о наслании водяным болезни служит новым доказательством связи его с эльфами (см. гл. XXII). Заживает водяной ночью, т. е. по первоначальному значению мифа — во мраке дожденосных туч, заволакивающих небо и претворяющих светлый день в темную ночь. Наравне с ночным временем, и вся неделя, в которую приходится праздник Ильи-пророка, признается опасною для купанья; в эти дни, посвященные громовнику, Перун производит грозы, а водяной ищет себе жертв. При дневном свете водяной большею частию скрывается в глубине¹, а в ночном сумраке выплывает наверх и даже выходит на берег расчесывать гребнем свои волосы.

В лунные ночи он хлопает по воде ладонью — и звучные удары его далеко слышны по плесу, или ныряет с неуловимою для глаз быстротою: среди совершенной тишины вдруг где-нибудь за клубится, запенится вода, из нее выскочит водяное чудо и в тот же миг скроется, а в полверсте от этого места снова клубится и пенится вода и снова выставляется голова водяного². В ночную же пору дерутся водяные с лешими, отчего идет по лесу грохот и треск падающих деревьев и громко раздается во все стороны шум плещущих волн³: поверье, намекающее на битвы грозных духов; грохот и треск в

лесу и звучные удары по воде соответствуют громовым раскатам, от которых сокрушаются темные дебри облаков и льются дождевые потоки.

Чехи убеждены, что над теми людьми, которым судьба определила утонуть, водяной получает таинственную власть, которую ничем нельзя отклонить. Доныне в Богемии рыбаки неохотно соглашались подать помощь утопающему; они боялись, чтобы водяной не лишил их за это счастья в рыбной ловле и не утопил бы их самих при первом удобном случае. Здесь рассказывают, что водяной нередко сидит на берегу, с дубинкою в руках, на которой развеваются разноцветные ленты. Эти ленты оказываются вблизи водяными порослями и травами; ими он приманивает детей, и как скоро это удастся ему — схватывает их и безжалостно топчет в воде¹. На Руси видали его плавающим на чурбане или коряге: он сидит на ней голый, весь в тине, имея на голове высокую боярскую шапку, свитую из зеленой куги, и вокруг тела зеленый пояс из той же травы². Олицетворяя источники и реки в живых человеческих образах, фантазия растущие в их водах и по берегам травы обратила в уборы созданных ею мифических существ. Лужичане цветовую или семенную почку тро-

¹ Только во время дождя, идущего при солнечном сиянии, он выходит из воды и греется, сидя на берегу. — Громанн, 233.

² О. 3. 1848, IV, смесь, 145—6; V, 24; Абев., 68; Иллюстр. 1845, 298.

³ Терещ., VI, 135; Сын Отеч. 1839, IV, 81.

⁴ Громанн, 11—12.

⁵ Иллюстр. 1845, 298.

стника называют *wodneho muža porsty, potáčžky, lohszy*¹. Но как вообще травы и растения уподоблялись волосам матери-земли и орошающих ее вод (I, 72), то метафора эта в применении к водяным духам и девам породила сказание о зеленых волосах и бороде деда-водяника и зеленых косах русалок². Немецкие сказания также нередко дают никсам зеленые волосы, зеленую одежду и зеленые шляпы³.

Подобно домовому, который все тащит из соседских кладовых и амбаров в свой собственный дом, — водяной ухитряется перезывать к себе рыбу из чужих рек и озер⁴. Так объясняют простолюдины умаление и совершенное исчезание рыбы в тех или других водах. Объясняют это и несколько иначе, уверяя, что один водяной проиграл все свое добро другому. Так о водяниках Кончозерском и Пертозерском рассказывают, что они, как соседи, играли в карты (позднейшая замена старинной игры в шары), и первый выиграл у последнего всю ряпушку; с тех пор рыба эта перестала ловиться в Пертозере⁵.

Летом водяной бодрствует, а зимою спит; ибо зимние холода запирают дожди и застилают воды льдами. С началом весны (в апреле), когда зачинается новая жизнь, когда домовый меняет свою шкуру и обнаруживает бешеную страсть все ломать и портить, водяной пробуждается от зимней спячки — голодный и сердитый; с досады он ломает лед, вздымает волны, разгоняет рыбу в разные стороны, а мелкую и совсем замучивает. В этом предании прекрасно выражена мысль о пробуждении вод от зимнего сна: с полным разгулом несется проснувшаяся река, сбрасывая с себя ледяные покровы и напором полной воды и льдин снося мосты, гати, мельничные снасти и прибрежные склады и строения. В Архангельской губ. о прибывающей воде говорят, что она заживает⁶. Около этого времени гневного водяного ублажают жертвами. Крестьяне покупают миром лошадь, не торгуясь в цене; три дня откармливают ее хлебом и конопляными жмыхами; потом спутывают ей ноги веревкою, на шею надевают два жернова, голову обмазывают медом, в гриву вплетают красные ленты и в полночь опускают в прорубь (если стоит еще лед) или топят среди реки (если лед прошел). Три дня дожидается водяной этого гостинца, выражая свое нетерпение колыханием воды и глухим стоном. Задобренный приношением, он смиряется (см. т. I, 324). С своей стороны рыболовы чествуют водяного жертвенным возлиянием; старший из них выливает в реку масло, приговаривая: «вот тебе, дедушка, гостинцу на новоселье! люби да жалуй нашу семью»⁷. Мельники, чтобы водяной не разорвал плотины, однажды в год приносят ему в дар откормленную черную свинью; кто этого не делает, того он замучивает во время сна (сравни с поверьями о домовых марах), а плотину наверно размочит⁸. Как петух, служивший символом огня, был посвящен домовому и считался лучшею для него жертвенною яствою, так гусь, представитель водной стихии, посвящался водяному. Ес-

¹ D. Myth., 455—7. Зеленъ, плавающую на поверхности пруда, чехи считают кожей убитого водяного. — Громанн, 233.

² Терещ., VI, 124; Сын Отеч., IV, 80.

³ Beiträge zur D. Myth., II, 281—2.

⁴ Сахаров., II, 81.

⁵ Сын Отеч. 1839, IV, 81; Терещ., VI, 135.

⁶ Обл. Сл., 62.

⁷ Сахаров., II, 21; Послов. Даля, 978.

⁸ Терещ., VI, 11-12.

ли выкинет из трубы, то с целию предохранить дом от пожара опускают в нее живого гуся: средство это, по народному поверью, так же спасительно, как и вода, заливающая огонь. Гуси и утки все лето живут на реках, озерах и прудах, под надзором и охраною дедушки водяного¹; а на зиму покидают оцепенелые воды. В половине сентября, когда становится ощутительно приближение зимы, водяному приносят гуся, как прощальный дар — в благодарность за то, что сторожил домашних гусей и уток в продолжение лета².

В мифических сказаниях древности облака и тучи были уподобляемы рыбам, плавающим в воздушном океане. Это представление сочеталось и с теми человеческими образами, в каких фантазия олицетворяла небесные и земные источники. Водяные духи и девы то совершенно превращаются в рыб, то являются с смешанными формами человека и рыбы. Так греческие сирены, немецкие никсы, славянские моряны и русалки с головы по пояс представляются юными девами чудной, обольстительной красоты, а ниже пояса имеют рыбий хвост. Выставляя из вод свои прекрасные головы, белоснежные плечи и груди, они поют чарующие песни и манят к себе неосторожных юношей, которые, будучи не в силах противиться страстному наитию любви, бросаются в волны и тонут в предательской стихии. Народные русские сказки говорят о вещих («мудрых») девах, которые плавают в морских и речных водах то белыми лебедями, то златоперыми рыбками; пойманная на удочку и кинутая наземь, рыбка эта оборачивается красной девицей, выходит замуж за сказочного героя, всех пленяет красотою и всех превосходит силою чародейного ведения⁴. В польской редакции той же самой сказки герой закидывает в воды уду-самоловку с серебряной волосенью, с золотым поплавком и ловит русалку — полудеву, полурыбу, одаренную дивною красотою и очаровательным голосом⁵. По древнепоэтическим воззрениям, в весенней грозе бог-громовник выступал на ловлю рыбы-тучи и закидывал для того в небесные воды уду-молнию, или он преследовал легконогую облачную нимфу, и как скоро настигал ее — делил с нею любовь. Оба эти представления фантазия соединила вместе: рыба, пойманная сказочным героем, превращается в вещую деву, с которою он и вступает в брачный союз. Ходит еще на Руси следующий интересный рассказ: один молодой промышленник каждый вечер играл на гусях в своей гальёте, и как только заиграет — слышно было, что кто-то пляшет перед ним. Захотелось ему узнать, что бы это значило? и вот он спрятал под черепком зажженную свечу, и когда вдруг осветил ею гальёту — перед ним стояла бледнолицая красавица с русыми косами: то была русалка, или по другому варианту — проклятая отцом девица, которая проживала у нечистых в морской глубине⁶. Подобный же рассказ находим в хорутанских приповедках, где героинею является девица, которая еще ребенком была похищена и унесена в море; там ее вскормили морские девы, научили пляскам и белое тело ее об-

¹ Иллюстр. 1846, 247. Наряду с петухом и гусь дает предвещание о будущих свадьбах. Девушки завязывают гусаку глаза и пускают его в избу, к какой из них подойдет он и клонет, та в скором времени будет замужем. — Маяк, XVI; Херсон. Г. В. 1846, 10.

² Сахаров., II, 57.

³ Beiträge zur D. Myth., II, 282; D. Myth., 459; Громанн, 11.

⁴ Н. Р. Ск., VII, 22.

⁵ Глинск., IV, 31-57; I, 237-8.

⁶ Н. Р. Ск., VIII, 19; Пассек., III, 191-5.

лекли рыбьей чешуею¹. На Украине существует поверье, что когда играет (= волнуется, шумит) море — на поверхность его выплывают морские люди — «що половина чоловика, а половина риби» и поют песни; чумаки приходят тогда к морю, слушают и научаются тем славным песням, которые потом распевают по городам и селам². В других местах этих «морских людей» называют фараонами, смешивая старинное предание о морях с библейским сказанием о Фараоновом воинстве, потонувшем в волнах Черного моря. Рассказывают, что люди эти — с рыбьими хвостами и что они обладают способностью предсказывать будущее. В суеверно настроенном воображении крестьян Саратовской и других губерний омуты населены нечистыми духами-оборотнями, принимающими на себя образы различных рыб; большая опасность угрожает тому рыбаку, который ударил бы в такую рыбу острогою. По народным рассказам, известным в северо-восточной России, водяной часто оборачивается рыбою и по преимуществу — щукою³.

¹ Сб. Валявца, 241—2. К разряду этих мифических танцовщиц должны быть отнесены и те сказочные царевны, которые так были пристрастны к танцам, что каждую ночь уходили в подземное царство (= в страну темных туч), предавались там неистовым пляскам и всякий раз изнашивали по паре новых башмаков. — Н. Р. Ск., VI, 56; VIII, стр. 525—6; Матер, для изуч. нар. слов., 36—37; Кульда, I, 86; Сказ. Грим., 133.

² Москв. 1846, XI-XII, 154; Кулиш, II, 36.

³ Собр. 1856, XI, смесь, 22—24; Владим. Г. В. 1844, 52; С.-Петерб. Ведом. 1865, 65; Дух Христиан. 1861—2, XII, 275. Греки представляли Тритона (водяного бога) с длинным рыбьим хвостом.

ПРИЛОЖЕНИЕ К ГЛАВАМ XV И XVI

И. О жертвоприношениях у славян находим следующие свидетельства: Прокопий говорит, что славяне, поклоняясь верховному богу-громовержцу, приносили ему в жертву быков и иных священных животных; «они поклонялись также рекам и нимфам и некоторым другим божествам, всем им приносили жертвы и при этих жертвоприношениях гадали». По его показанию, славяне, отправляясь в бой или будучи удручены болезнью, давали обеты принести жертву за спасение своей жизни. Константин Порфирородный упоминает о приношениях в жертву хлеба, мяса и птиц¹. Ибн-Фоцлан² рассказывает о русских купцах, что, приезжая с товарами, они приносили идолам хлеб, мясо, лук, молоко и опьяняющий напиток, с просьбою послать им хороших покупателей, причем смиренно кланялись (сличи с выражениями Краледворской рукописи: *klanieti bohu, se bid w čelo predi bohy*). Когда же выгодно сбывали свои товары, то говорили: «владыка помог мне, и я должен заплатить ему!» и убивали несколько быков и овец; часть мяса раздавали бедным, другую клали перед истуканами, а головы жертвенных животных тут же настромляли на колья, вбитые в землю. Если мясо было съедено ночью собаками, купцы говорили: «владыка благоволит ко мне — он вкусил мой дар!» О жертвах у славян упоминают также Масуди, Нестор и старинный переводчик слова Григория Назианзина. Последний допустил в свой перевод следующую любопытную вставку: «ов требу сетвори на стоуденьци... нес щим богом жьреть и Бога створыпего небо и земл раздражает; ов рекж богинж нарицает, и зверь живжщъ в ней яко бога нарицая, троб творить; ов Дыю жьреть, а други Дивии»³. У Нестора читаем: «и постави кумиры (Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Сима, Регла и Мокоши). Жряху им, наричюще ябогы; привожаху сыны своя и дщери, и жряху бесом, оскверняху землю тере-

¹ Макуш., 70, 101.

² Стр. 7—9. Приводим это свидетельство единственно для полноты, так как еще не решено, кого именно следует разуметь под руссами Ибн-Фоцлана: норманнов или славян.

³ Изв. Ак. Н., IV, 310.

бами своими, и осквернися кровью земля руска и холм от»¹. В слове некоего христолюбца сказано: «веруют в Перуна... (исчисляются имена богов) и в вилы, ихже числом тридевать сестрениць глаголють неведгласи и мнят богинями, и так(о) покладывахуть им теребы (в другом списке прибавлено: и короваи им молят), и куры им режют и огневе молятся». Подобные упреки повторяются и в других поучениях: «и приступиша к идолом, и начаша жрети молнии и грому, и солнцю и луне, а друзии Пере(у)ну, Хоурсу, вилам и Мокоши, упирем и берегням, ихже нарицають тридевать сестриниць, а инии в Сварожитца веруют и в Артемиду, имже неведглаши человекчи молятся, и куры им режють... и инеми в водах потопляеми суть. А друзии к кладязем приходяще молятся и в воду мечють... жертву приносяще, а друзии огневи и камению, и рекам, и источником, и берегням, и в дрова — не токмо же прежде в поганьстве, но мнози и ныне то творят»². Здесь же встречаем известия о жертвенных приношениях Роду и рожаницам, о чем см. в главе XXV. У поляков, по свидетельству Длугоша, во время народных празднеств закалались в жертву быки и овцы. Любопытные сведения сохранили нам песни Краледворской рукописи: Воймир, одержавши победу, в том же месте и в тот же час хотел «*obiet wzdati bohom*»; но, по совету Честмира, отложил это священное дело, решил гнать за неприятелем и воскликнул:

Neziarte sie bozi svěmu sluze,
Ez ne pãli obiet w dniesniem slunei!³

За нами обет! — прибавил Честмир, — понесемся туда в дубраву, где возвышается любимая богами скала (*skãla bohom zmlenã*); на ее вершине сотворим обет богам-спасам за победу свершившуюся, за победу грядущую; пусть войско идет туда, где *obiet tvoi povieie w slũpach dũmu*.⁴

И Воймир явился на указанное место:

Na wrsie skãly zaniei obiet
Bohóm svym spasãm;
Iim obietowa kravicu buinu,
Srst červenã po niei sie Iskiese...
Plãpolase obiet i blizise sie voi.
Prokny, ida kol obieti, bohóm slavu hlãsase,
I zachãzeie zezwuće nemeskase⁵.

Телица сожжена не вся: плечи ее и жирные лопатки достались воинам. О балтийских славянах Гельмольд замечает: «жрец посредством жребия определял празднества богам, и тогда сходились мужи и жены с детьми и приносили в жертву быков и овец», после чего начиналось общественное пиршество. На этих пирах пили во имя богов круговую чашу. При описании осеннего празднества Святовиту Саксон-грамматик говорит, что жители острова Руяны, собравшись перед храмом,

¹ П. С. Р. Л., 1, 34.

² Лет. рус. лит., т. IV, 89, 92, 97, 107—8; в рукописном требнике 1601 г. (в собрании Царского) в чине исповеди упоминается о чествовании Перуна, Хорса и Мокоши яствами и питьем. — Моск. Вedom. 1853, 91.

³ Перевод: Не гневайтесь, боги, на слугу своего, что не возжигает он обета в этот час!

⁴ ... где твой обет (твоя жертва) повеет в столпах дыма.

⁵ На вершине скалы возжег обет богам своим — спасам, принес им в жертву кравицу бодрую — червонная (рыжая) шерсть на ней лоснилась... Пылала жертва, и приближались воины; каждый, проходя мимо жертвы, возглашал богам славу и звучал оружием. — Ж. М. Н. П. 1840, XII, 125-7.

приносили в жертву этому богу животных и учреждали пиршество¹. Как с одной стороны божество огня участвовало в семейной трапезе человека (прежде, нежели приступали к этой трапезе, домовладыка обязан был уделить от изготовленных яств и напитков дар возжженному на очаге огню), так с другой стороны самый человек принимал участие в тех «законных обедах», которые предназначались богам. Вкушая от жертвенных яств и напитков, он сопричитался бессмертным и подобно им становился недоступным злым чарам и нечистой силе. Мало-помалу религиозные празднества обратились в шумные оргии и попойки. Поучительные слова, направленные против языческих преданий и обрядов, резко осуждают тех, которые «кумирскую жертву ядять... веруют в Стрибога, Дажьбога и Переплута (?), иже вертячеся ему пиять в розех» (пьют из рогов)². Обычай пить во славу богов в христианскую эпоху был применен к новому вероучению; Феодосий Печерский, восставая против пьянства, советует не петь тропарей за застольными чашами: можно только в начале обеда одну чашу выпить во славу Христа, да другую при конце — во славу Богородицы³. Точно так у германцев древнее обыкновение пить во имя Тора, Одина и Фрей — так называемые *minni* (слово, по мнению филологов, родственное с славянским *мню* и потому равнозначное нашему: память или поминки) впоследствии сменились кубками в честь архангела Михаила, Спасителя и Пречистой Девы⁴. Осушая эти чаши, предки наши обращались к богам, как подателям всяких благ, и молили даровать им самим, друзьям их и родичам здоровье и счастье; так возникли заздравные тосты. Обрядовый характер сербских «здравниц» прямо указывает на их древнерелигиозное происхождение.

Главнейшие жертвоприношения определялись кругообращением годового времени и тесно связанными с ним переменами в земледельческих и пастушеских заботах: начало пашни и посевов, первый выгон скота в поле требовали молитвенных возношений о плодородии нив, изобилии молока и счастливом приплоде стад, время жатвы, уборки хлеба и молотбы — благодарственных жертв за ниспосланные богами дары. Так Святовиту приносились жертвы при окончании жатвы. Остатки этих жертвенных обрядов досель уцелели у славян. На Руси при запашке полей поселяне варят брагу, носят в церковь освящать часть баранины, черного петуха и хлебы и потом пируют сообща целою деревнею⁵. Кости, оставшиеся от освященных пасхальных яств (барашка или поросенка), частью зарываются на полях, чтобы предохранить нивы от града, а частью сберегаются дома, и когда приближается грозовая туча — бросают их в огонь, чтобы молния не ударила в избу и надворные строения⁶. В Болгарии на вешний Юрьев день в каждом семействе колют барашка. Для этого выбирают из своего стада или нарочно покупают самого красивого ягненка, преимущественно белого, с черными глазами; связывают ему ноги, на голову надевают венок из цветов, на глаза накладывают повязку, рот мажут медом, а к

¹ Срезнев., 69, 73—74. У германцев жрец разделял жертву на части и раздавал народу; каждый уносил свой кусок домой. Во время больших празднеств пировали сообща — все вместе (D. Myth., 50).

² Лет. рус. лит., т. IV, 99, 108—9.

³ Обзор рус. дух. литер., соч. Филарета, архиеп. харьковск., 1, 17.

⁴ D. Myth., 53. Чашено, наполненное медом во славу богов, литовцы ударяли о печь. — Рус. Сл. 1860, V, 20.

⁵ Терещ., V, 34—35.

⁶ Послов. Даля, 1018; Вест. Европы 1828, V—VI, 75—83.

рогам прилепляют зажженные восковые свечи. Домохозяин читает тропарь св. Георгию и другие молитвы, кадит ладаном, затем поднимает нож кверху и с воззванием: «св. Гёрги! на ти егне» режет ягненка; кровь его собирается в чашку и употребляется как целебное средство от разных болезней, мясо жарят и съедают за семейной трапезой, а кости зарывают в землю. В селе Славини, в Пиротском округе, жертвенное заклание на Юрьев день совершается так: из каждого дома выносят в поле барашков, украшенных венками, с завязанными глазами и опутанными ногами, и там кладут их в кружок. Старики принимаются колоть их, кровь орошает траву и землю; эта окровавленная трава собирается девушками, а старухи между тем разводят огонь и сожигают веревки и платки, которыми были связаны барашки. Каждый домохозяин берет своего барашка, идет домой и жарит на вертеле, а потом приносит его, вместе с хлебом (называемым *боговица*), чесноком, луком и кислым молоком, на гору св. Георгия. Туда является священник и, освятив яства, получает от каждого двора по четверти барашка, обыкновенно левую его лопатку с головою и шкурою. Подобный же обряд совершается и в других славянских землях: в Сербии, Боснии и Герцеговине¹. Домохозяева-сербь пригоняют на Юрьев

день к церкви ягнят, прилепив к их рогам восковые свечи; после обедни свечи эти зажигаются, священник благословляет стадо, произносит молитву и в дар за это собирает шкурки зарезанных ягнят и часть их мяса². В некоторых местностях России и в Карпатах, по случаю весеннего выгона скотины на пастбище, поселяне приготавливают пирог в виде овна, который резывается рукою главного пастуха, как символическая жертва богу — покровителю стад, и потом сохраняется, как целебное лекарство для овец³. В Литве настоятели костелов заказывают к Юрьеву дню восковые фигуры лошадей, коров и овец и продают их при входе в церковь. Всякий, кто покупает такое изображение, обносит его несколько раз вокруг костела и полагает на алтарь⁴. То же жертвенное значение, вероятно, соединялось некогда и с приготавливаемыми из теста коровками и овечками, какие до сих пор раздаются колядовщикам. Св. Юрий заступает в народных преданиях место языческого громовника; кроме того, древнейшее чествование Перуна, как плододавца и растителя нив, перенесено было на апостола Петра и Илью-пророка, почему в дни, посвященные их памяти (29 июня и 20 июля), также уцелели обряды, указывающие на старинные жертвы. На Петров день, говорят крестьяне, барашка в лоб. У верховьев реки Ваги существует такой обычай: в первое воскресенье после Петрова дня убивают перед обедней быка, купленного на общий счет целой волостью, варят мясо в больших котлах и по окончании обедни съедают сообща миром; в этой трапезе принимает участие и священник. Предание уверяет, что в старое время в этот день выбегал из лесу олень и что именно это животное было убиваемо на праздничный пир; но однажды крестьяне, не дождавшись оленя, заменили его быком, и с той поры олень уже не показывался. Предание это в Вологодской губ. приурочивается к Ильину дню: прежде, говорят, на Ильин день появлялись две лани; одна была закалаема, а другая исчезала; теперь же они более не показываются за великие неправды народа⁵. Во многих деревнях

¹ Каравел., 211—2; Терещ., VI, 28; Сахаров., II, 26.

² Срп. рјечник, 151.

³ Срезнев., 71; Терещ., VI, 19—20.

⁴ Черты литов. нар., 91.

⁵ Рус. в св. посл., IV, 62—63; Вологод. Г. В. 1844, 19. В Новгородской губ. рассказывают, что в старое время 8-го сентября прибегали на погост комоневского прихода две лани; одну из них

20-го июля устраиваются общинные обеды, в складчину, и для этого убивают быка или теленка; в Пермской губ. на пир собирается вся волость. Так чествуют поселяне начало жатвы. У пермяков существует еще обычай убивать и жарить барана в день Прокопия-жатвенника — 8-го июля¹. Мясо животных, закалаемых к праздникам, называется молёным кусом². Слово молить в древнейших рукописях Ветхого Завета означает: приносить жертву, давать обет³, а в Вятской губ. доньше употребляется в смысле: колоть, резать скотину («он звал меня замолить теленка»⁴). Старинная поговорка выражается: «моленой баран (т. е. обреченный на жертвенное заклание) отлучился, ин гулящий прилучился». Как у болгар хлебу, который пекут на Юрьев день, дается название боговица, так на Руси приготавливаемые к означенному дню пироги и хлебы называются моленниками; тем же именем обозначают и пирог именинный — первоначально жертва родовым пенатам, благословением которых умножается семья и соблюдается счастье домохозяев. Точно так же свадебные гостинцы называются молины и, по всему вероятно, стоят в связи с теми жертвенными приношениями, которыми некогда сопровождалось введение невесты в семью жениха, под охрану его прародительского очага⁵. Пиво и брага, приготавливаемые к сельским празднествам, на мирскую складчину, сливут в народе молеными; напитки эти сливаются в бочки при зажженных восковых свечах, перед иконами, и непременно с молитвою⁶. Кроме сейчас приведенной поговорки, есть и другие, в которых еще живо воспоминание о старинных жертвоприношениях: «богу жаль куря дать, а черт возьмет и барана»; «черту баран давно ободран»⁷.

Годичные изменения, замечаемые в жизни природы, определяются солнечными поворотами: зимним и летним; оба поворота чтились особенно торжественными празднествами и жертвоприношениями. На Коляду, в честь Перуна, пламенником которого возжигается светозарное солнце, приносились две главные жертвы: козел и свинья. По указанию германских преданий, козел был посвящен Тору, а боров — Фрейру. О жертвенном заклании козла сохранилось воспоминание в колядской песне, тем более любопытной, что она передает и самую обстановку обряда:

За рекою за быстрою
Леса стоят дремучие,
Во тех лесах огни горят,
Огни горят великие,
Вокруг огней скамьи стоят,
Скамьи стоят дубовые,
На тех скамьях добры молодцы,
Добры молодцы, красны девицы,
Поют песни-калёдушки.
В середине их старик сидит,

резали и варили, а другая уходила. Но после того, как поп Ванька заколол обеих, лани уже не появлялись. — Новгор. Сборн. 1865, I, 286; сравни в Beiträge zur D. Myth., II, 423.

¹ Терещ., VI, 51; Сахаров., II, 44—45; Рус. в св. посл., IV, 65.

² Ibid., II, 9.

³ Архив ист.-юрид. свед., II, ст. Бусл., 6.

⁴ Доп. обл. сл., 115; Вятск. Г. В. 1847, 45.

⁵ Обл. Сл., 115; Москв. 1852, XVIII, библиогр., 67.

⁶ Рус. в св. посл., II, 11.

⁷ Архив ист.-юрид. свед., II, ст. Бусл., 79; Собрание 4291 пословиц, 193.

Он точит свой булатной нож,
Котел кипит кипучий,
Воале котла козел стоит;
Хотят козла зарезати¹.

Жертвоприношение сопровождалось пением обрядовых песен; козла резал старец, мясо его варили в котле, подобно тому, как это совершалось и у германских племен, и у скифов². У литовцев жрец, заколая козла острым ножом, призывал на молящихся божие благословение; кровь собиралась в кувшин или чашу, и потом окроплялись ею люди, скот и самые жилища; мясо съедали при пении песен и игр на трубах, а что оставалось несъеденным, то зарывали в землю на распутии, чтобы ни один зверь не мог дотронуться до священной яствы³. Свиней до сих пор убивают к Рождественскому празднику с особыми обрядами (см. I, 400); убитого кабана окропляют чистою водою и окуривают, а кровью его брызгают на разведенный огонь; мясо съедается на праздниках, а кости зарываются в укромном месте. Бедные люди заменяют свинью годовалым поросенком. То же жертвенное приношение повторялось и при начале весны, в честь возрождающихся сил природы. В Черногорье к Светлому Христову Воскресению в каждом дворе откармливают борова, в пятницу на страстной неделе убивают его, а в субботу пекут целиком; если туша не помещается в домашней печи, то ее жарят в лесу. На Руси (преимущественно между малороссами) на первый день Святой недели, вместе с куличом и пасхою, освящают и поросенка, с хреном в зубах, и барашка, сделанного из коровьего масла⁴. На Купалу, когда солнце склоняется к зиме, у литовцев (в честь Лады), ижорян и эстов существовал обычай сожигать на костре белого петуха; а чехи позднюю осень (16 октября, в день св. Галла) режут петуха в ознаменование того, что лето уже миновало⁵. Черные и белые петухи и куры служили у литовцев самую обыкновенную жертвою богам⁶.

По внутренностям жертвенных животных гадали о будущих урожаях и погоде; так, по селезенке кабана, убитого на Коляду, делают заключения о том, какова будет зима — холодная или с оттепелями; по зернам, найденным в зобу гуся, зарезанного 24-го ноября, предсказывают: какой именно хлеб уродится в будущее лето⁷. Гадание по крови и пеплу, о котором упоминает Дитмар, вероятно, совершалось по крови и сгоревшим остаткам жертвенных животных. Прокопий также свидетельствует, что славяне делали предсказания по жертвам, т. е. по их признакам судили об урожаях, об исходе задуманного предприятия и т. п.

¹ Сахаров., J, 16.

² D. Myth., 49.

³ Рус. Сл. 1860, V, 21, 36.

⁴ Терещ., VI, 105-7.

⁵ Рус. Бес. 1857, IV, 101.

⁶ Рус. Сл. 1860, V, 20; Ж. М. Н. П. 1844, IV, ст. Боричевск., 9; Черты литов. нар., 133. Остаток древнего жертвоприношения кур уцелел в Вятской губ. под именем «троецыплятницы» и совершается по обету, с целью отвратить какое-либо несчастье, напр., болезнь. Для этого отыскивают несколько куртроецыплятниц, т. е. таких, которые вывели цыплят по три раза; перья их и внутренности тщательно собираются в корчагу, а ощипанных кур варят и ставят на стол. Является священник, и, отслужив молебен, благословляет приготовленную яству (читает над нею свято), и окропляет ее св. водою. Оставшиеся от этих кур кости складываются в ту же корчагу, в которую прежде положены были перья и внутренности, и все это вместе с корчагою бросают в реку или прячут в лесу. — Этно. Сб., V, 68—72.

⁷ Маяк, XIV.

Наравне с другими народами: греками, римлянами, кельтами, скифами, германцами и литовцами, славяне приносили и человеческие жертвы¹. «Привожаху сыны своя и дщери, говорит Нестор, и жряху бесом»: отсюда некоторые исследователи заключают, что у славян было в обычае отдавать в жертву богам своих собственных детей; другие же видят в приведенных словах не более как указание, что при жертвенных обрядах присутствовали и домочадцы — сыновья и дочери. Это свидетельство Нестора в Переяславском летописце передано в выражениях, не допускающих сомнения; исчислив кумиры, летописец прибавляет: «и жряху им, и приношаху сыны своя и дщери и даху на жртву бесом»². Другое свидетельство находим в известном рассказе Несторовой летописи о первых христианских мучениках: «иде Володимер (983 года) на ятвяги, и победи ятвяги и взя землю их. И иде

Киеву, и творяше потребу кумиром с людьми своими. И реша старцы и бояре: мечем жребий на отрока и девицу (вар. на отроky и на девицы); на него же падеть, того зарежем богом. Бяше варяг един... пришел из грек, держаше веру хрестеяньску, и бе у него сын красен лицом и душею, на сего паде жребий по зависти дьяволи... Реша пришедше послании к нему: яко паде жребий на сын твой, изволиша бо и бози собе, да створим потребу богом». — «Не суть то бози, но древо! — отвечал варяг, — не дам сына своего бесом». Посланные поведали о том людям; «они же вземше оружие, поидоша на-нь(на варяга) и розяша двор... и посекоша сени под нима, и тако побиша я»³. Митрополит Иларион (XI стол.), противопоставляя водворенное св. Владимиром христианство старому язычеству, замечает: «уже не идолослужители зовемся — христианами... уже не закалаем бесом друг друга, но Христос за ны закалаем бывает»⁴. У поляков, по словам Длугоша, в жертву богам приносились люди, взятые в плен на войне. О прибалтийских славянах говорит Дитмар: «страшный гнев богов смягчается кровью людей и животных», и Гельмольд, по свидетельству которого в жертву приносили христиан, и кровь их, как врагов народной славянской религии, была особенно приятна и усладительна для богов; выбор лиц, предаваемых закланию, определялся жребием. Святовиту такая жертва была приносима ежегодно, и обряд совершался жрецом. Гельмольд, Адам Бременский и другие немецкие летописцы приводят несколько случаев принесения человеческих жертв славянами⁵.

Всматриваясь в приведенные свидетельства, мы выводим следующие заключения: во-первых, в жертву богам приносились пленники. То же встречаем и у других народов. У скифов, говорит Геродот, во время важных народных празднеств были избираемы на жертвенное заклание не только животные, но и люди, обыкновенно пленники; некоторая часть крови убитого примешивалась к яствам, изготовляемым для религиозного пиршества, почему греческие историки почитали их людоедами⁶. По свидетельству Тацита, в Британии алтари орошались кровью воинов, захваченных в плен, и по внутренностям их трупов язычники вопрошали богов о гря-

¹ Существование таких жертв у народов классических относится к глубочайшей древности; когда цивилизация смягчила нравы, они были отменены. — Проппели, II, 127—8, 137—8; IV, 35.

² Летоп. Переясл., 17. У сербов уцелела клятва: «такую свою! нецкую печену не ии!». — Срп. н. посл., 309.

³ П. С. Р. Л., 1, 35.

⁴ Ч. О. И. и Д., год 3, VII, 32; сличу у Кирилла Туровского (Памят. XII в., 19): «отселе бо не приемлеть требы ад закалаемых отци младенцев».

⁵ Срезнев., 77; Макуш., 101—2. ⁶ Лет. рус. лит., кн. II, 142.

дущих событиях. Во время борьбы с крестоносцами литовцы мучили и умерщвляли христианских пленников перед своими идолами. В глазах язычника враги известного племени были вместе с тем и врагами его прародительских пенатов, разорителями их священных пристанищ — родовых очагов, и охраняемых ими полей и рощ; вторгаясь в чужие владения, внося в них убийства, грабежи и пожары, они святотатственно нарушали неприкосновенность границ, и потому жертвенное заклание пленников было приятно мстительному чувству национальных богов. Прибавим к этому, что боги бурь и гроз представлялись могучими воинами, которые неустанно сражаются с толпами демонов и поражают их молниеносными стрелами, что тем же богам предки наши приписывали непосредственное участие в своих собственных битвах с враждебными народами; отбитое у врагов оружие и часть военной добычи были приносимы в дар богам-победителям; точно так же на долю их доставалась и часть пленных: сгорая на жертвенных кострах, они легкими тенями возносились в заоблачные страны и вступали в служебную свиту небесных владык (сравни предания о сожжении мертвых)¹. Принесение в жертву христиан по преимуществу относится ко времени ожесточенной борьбы между славянами-язычниками и их христианскими просветителями, стремившимися, вместе с старинными верованиями славян, сокрушить и их политическую самостоятельность. Во-вторых, человеческие жертвы были жертвы умиловительные. При различных общественных бедствиях боги казались раздраженными людскими грехами, карающими какое-либо нечестие, и только кровь преступника, его детей и родичей могла отклонить их праведный гнев. Таким образом, умиловительная жертва получила характер казни, следующей за преступлением. Насилия крестоносцев нередко заставляли пруссов принимать крещение, но потом они снова возвращались к религии предков; для умиловления богов, раздраженных их изменою, жрецы требовали, чтобы матери убивали своих новорожденных детей, что и было совершаемо с соблюдением священных обрядов². По свидетельству Юлия Цезаря, галлы в случае важной опасности и повальных болезней приносили в жертву людей, уличенных в разбое, воровстве и других преступлениях, и только за неимением их убивали невинных³. Однажды, во время страшного голода, шведы предали в жертву Одину, как производителю жатв, короля своего Олафа (Olaf Tretelgia): будучи верховным представителем народа, король должен был собственною жизнью искупить грехи своих подданных и примирить их с божеством⁴. Греки прибегали к человеческим жертвам при солнечных затмениях, неурожаях, эпидемических болезнях и других народных бедствиях. Так как неурожай, голод и моровая язва, по мнению язычников, большею частию были делом злых демонов и их слуг — чародеев и ведьм, то для

отвращения подобных бед человеческие жертвы приносились подземным, демоническим божествам. Так, у германцев было в обычае во время моровой язвы закапывать в землю живых де-

¹ У скифов «из ста пленников избирался один; на него смотрели не только как на будущего служителя бога войны, которому он обрекался в жертву, но и как на посланника, имеющего передать ему мольбы и желания целого племени. Во время празднества, предшествующего жертвоприношению, обреченный пользовался всеми правами благородного и даже царя» (ibidem).

² Рус. Сл. 1860, V, 21.

³ Галлы в эпоху Цезаря, соч. Георгиевск., 94—95, 108—9.

⁴ Die Götterwelt, 166.

тей¹. На Руси и в Литве, чтобы отвести чуму, повальные болезни и скотский падеж, зарывали в землю или топили в реке женщину, заподозренную в злых чарах (см. гл. XXVI).

II. Славяне прибалтийские опередили в религиозном развитии своих соплеменников; у них были и храмы и жрецы. Из описаний старинных хроник видно, что храмы эти строились большею частью деревянные — на возвышенных местностях или в священных рощах и вблизи вод, были окружены оградой, в которую вели ворота. Внутренность храма разделялась иногда на две части: переднюю и святилище, и последнее отделялось завесами из ковров и тканей, прикрепленных к столбам (колоннам) и спущенных до земли. За этими завесами стоял главный идол, а вокруг него другие кумиры, облеченные в шлемы и латы; тут же помещались священные знамена, оружие и разные храмовые принадлежности. Переднее отделение примыкало к святилищу с трех или со всех четырех сторон, стены его украшались резными изображениями; впрочем, не везде были стены, вместо них ставили колонны и вешали ткани. По мнению г. Срезневского, высота храма не могла быть ниже десяти или двенадцати аршин. При храмах, вероятно, были и другие здания для содержания священных коней, для жилья жрецов и для хранения военных добыч и приношений, уделяемых богам. В Штетине возле храма были устроены три континты, в которых стояли столы и вокруг них скамейки: здесь происходили совещания и совершались праздничные пиршества. При закладке храма избранное место очищали огнем и водою, при пении и плясках. Идолы были деревянные, раскрашенные, с золотыми и серебряными украшениями, и литые из меди и благородных металлов; некоторые из них делались огромных размеров (так идол Рујеvита имел около пяти аршин в высоту) и имели две, три головы и более. Жрецы не составляли касты, но отличались от всех других классов народа; они носили длинные волосы, белую одежду и палицу, участвовали в народных собраниях, заседали на судах вместе с князем, решали вопросы о войне и мире и обладали большими богатствами; на острове Руюне жрецу подчинялся самый князь, а у вагров жрец имел одинаковую власть с князем. На обязанности жрецов лежало заботиться о чистоте и охранении святыни, распоряжаться дарами, приносимыми храмам, кормить священных коней, наставлять в вере, возносить молитвы, совершать жертвоприношения, объяснять предзнаменования, словом, быть посредниками между человеком и богами; они пользовались исключительным правом входить в «святилище» и садиться в храме².

У славян восточных известия памятников о кумирах и местах поклонения им далеко не отличаются такою полнотою и определенностью. Древнейший летописец говорит под 945 годом: «зау́тра призва Игорь слы (послов) и приде на холм, кде стояше Перун, покладаша оружие свое и щиты и золото, и ходи Игорь роте и люди его». Следовательно, уже при Игоре стоял в Киеве идол Перуна; позднее (980 г.) в. кн. Владимир «постави кумиры на холму вне двора теремного: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла (Сима и Рьгла) и Мокошь». Добрыня, дядя Владимира св., поставил кумир Перуна в Новго-

¹ D. Myth., 1139—1140. Геродот (кн. VII, гл. 114) рассказывает, что супруга Ксеркса закопала в землю четырнадцать детей из лучших персидских родов, в жертву божеству, которое живет под землею.

² Ч. О. И. и Д., год 2, III, 44—54 («Архитектура храмов языч. славян»); Срезнев., 39—54, 58—59; Макуш., 83—84, 95—98, 105—6.

роде над рекою Волховом¹. Из числа названных летописцем богов имена Сима, Рьгла и Мокоши доселе остаются необъясненными. В слове «Симарьгла» известные нам списки Несторовой летописи сливают воедино два разные имени, как это видно из других памятников. В слове некоего христолюбца (по рукописи Паисевского сборника XIV в.) сказано: «веруют в Перуна, и в Хорса, и в Мокошь, и в Сима, и в Ерьгла (вар. по списку XV века: в Рьгла)... (молятся) и Мокоши (вар. Мокошьи), и Симу, и Рьглу, и Перуну»². По мнению Прейса³, оба эти названия заимствованные: «в числе ассирийских народов, переселенных в Палестину в конце VII стол, пред Р. Х., упоминаются два народа, которые принесли с собою отечественных богов и поклонялись им в новых жилищах своих. Вот самый текст (IV кн. царств., 17, 30): χαῖ οἱ ἀνόρες Χοῦν ἐποίησαν τὴν Ἐργέλ, χαῖ οἱ ἀνόρες Αἰμάν ἐποίησαν τὴν Ἀσιμάν. В европейском подлиннике стоит Nergal или Nergel вм. Ἐργέλ и Asima вм. Ἀσιμάν⁴. Мокошь⁵ — слово женского рода, как свидетельствуют грамматические формы: винительн. падеж Мокошь, а дательный

Мокоши⁶. Имя этой богини не совсем изгладилось из народной памяти; г. Даль приводит поговорку: «Бог — не Макешь, чем-нибудь да потешит», а в «Записках о южной Руси» напечатана малорусская дума (считаемая, впрочем, за литературную подделку), в которой князь жалуется на бога — властителя бурных ветров:

Десь наш бог Посвистам спав:
Чи в Макоши гуляв⁷?

Кумиры были деревянные, что, кроме свидетельства Нестора о Перуне, подтверждается следующими указаниями. Варяг-христианин, сын которого обречен был на жертву идолам, говорил посланным к нему: «не суть то бози, но древо! днесь есть, а утро изыгнеесть; не едят бо, ни пьют, ни молвят, но суть делани руками в древе». Те же слова высказали в. кн. Владимиру католические проповедники: «вера бо наша свет есть... а бози ваши древо суть». Принявши крещение, Владимир приказал низвергнуть кумиры — «овы осечи, а другия огневи предати»; Перуна же привязать к конскому хвосту и стащить в Днепр: «се же не яко древу чующю, но на поруганье бесу, иже прелщаше сим образом человеку»⁸. Новгородский идол Перуна был разрушен: «и приде Новугороду архиепискуп Яким, и требища разори, и Перуна посече и повеле вьврещи в Волхов; и повязавше ужи, влечахуть и по калу, би-

¹ П. С. Р. Л., I, 23, 34.

² Лет. рус. лит., т. IV, отд. 3, 89—94; Оп. Румянц. Муз., 228—9.

³ Ж. М. Н. П. 1841, II, 37-39, 41—43.

⁴ «По отделении суффикса (говорит Прейс) мы получили бы слово *asi* (чистота), которое действительно находится в языке древних персов»; отсюда автор делает предположение, что Сима было прозванием бога огня.

⁵ Имя это упоминается и в старинных поучениях, направленных против языческого суеверия — Лет. рус. лит., т. IV, 97—108.

⁶ Ж. М. Н. П. 1841, II, 39—41. Прейс считает Мокошь за богиню, соответствующую Астарте, и самое название ее объясняет словом мокачный, заимствованным у Даниила-паломника Но вместо прилагательного мокачный, какое явилось вследствие ошибочного чтения памятника первыми издателями, следует читать: окачный (имеющий окат, полукруглый, сводообразный) — см. в издании Норова, стр. 23—25. Также бездоказательно Хомяков видел в Мокоши богиню смерти. — Мат. сравн. слов., II, 404.

⁷ Послов. Даля, 3; Кулиш, I, 177. Шафарик (Р. И. Сб., I, 80) упоминает географическое название Мокишин, а г. Снегирев (Лубочн. картинки рус. нар., 83) — Мокошинский монастырь в Черниговской губ.

⁸ П. С. Р. Л., I, 35-36, 50.

юще жезлием и пихающе»¹. Иоакимовская летопись упоминает о каменных идолах в Новгороде: «Добрыня же... идолы сокруши — древяннии сожгоша, а каменнии изломав в реку ввергоша, и бысть нечестивым печаль велика»². В житии св. Авраамия сказано, что он сокрушил в Ростове каменного идола Велеса, которому поклонялся Чудской конец³. Сверх того, памятники говорят еще о капищах и требищах. Митрополит Иларион в слове своем «о законе и благодати» замечает: «уже не капище съграждаем, но христовы церкви зиждем»⁴; в житии чудотворца Исаяи упомянуто о капищах, разрушенных им в Ростовской области⁵; в житии св. Владимира, написанном Иаковом-мнихом, читаем: «блаженный же князь Володимер, внук Олжин... всю землю русскую крести и от конца до конца храмы идолские и требища всюду раскопа и посече и идолы сокруши, и всю русскую землю и грады честными церквами украси»⁶. Вышеприведенное место Новгородской летописи свидетельствует о разорении требищ архиепископом Якимом. Оба слова: и капище, и требище в древлеславянских переводах библии употребляются в смысле языческом⁷: капище для означения идола (увеличительная форма от капь, как идолище от идол; капь — истукан, статуя и вообще образ, *imago*: «в мож капь сътворенного»⁸, иногда и жертвенника⁹; требище (требиште, требник) для означения жертвенника (*βωμόс*, *altare*), храма (*εἰδωλεῖον*, *delubrum*) и жертвенного возлияния (*σπονδή*, *libatio*); треба (тереба, потреба) у Нестора и в других старинных памятниках — языческая жертва (*υσιῶν*, *sacrincium*, *res idolo immolata*, *libatio*; еванг. 1270 г. Матв. IX, 13: «милости хощю а не тебе»); а в современном языке — религиозный обряд («отправлять церковные требы», «священник пошел с требою»); требовати — жертвовать, теребить — вырезывать, ошипывать, очищать, потребить — уничтожить, пожрать¹⁰. Следовательно, при идолах были воздвигаемы жертвенники, на которых возжигалось пламя и совершались языческие требы. Эти священные места могли быть обводимы огорожено, над ними могли устроиться навесы, и, таким образом, они становились храмами, которые хотя не поражали ни искусством, ни роскошью, но вполне соответствовали простоте самого быта. Вот самое простое объяснение свидетельства Иакова-мниха о разорении св. Владимиром «идольских храмов». Свидетельство это, принадлежащее столь раннему времени, что отвергать его решительно невозможно, подкрепляется еще другим: в саге об Олафе Тригвесоне рассказывается, что он нередко сопровождал в. кн. Владимира к храму, но никог-

¹ П. С. Р. Л., V, 121.

² Истор. Рос. Татищева, I, 39.

³ Пам. стар. рус. литер., I, 221—2; Истор. церкви Макария, еписк. винницкого, I, 203—5. Есть и другие позднейшие свидетельства о разрушении идолов в Ростовской области епископом Исаиею: «где же идолы обретает, вся огню предаваше» (ibid., II, 274), в Муроме — кн. Константином (Пам. стар. рус. литер., I, 229). В житии в. кн. Ольги (Истор. рус. церкви Макария, I, 229) сказано: «и по сем святая нача требища и кумиры сокрушати по многим местом, и в тех место нача кресты христовы поставляти»; но известие это сомнительно, ибо Нестор наверно не умолчал бы о таком событии, если б оно действительно было.

⁴ Ч. О. И. и Д., год 3, VII, 32.

⁵ Карам. И. Г. Р., I, примеч. 225.

⁶ Ibid., примеч. 476; Хр. Чтен. 1849, II, 317—385.

⁷ О влиян. христ. на сл. яз., 113.

⁸ Из Супрасльск. рукописи XI в. — см. Мат. срав. слов., IV, церковнослав. словарь Востокова, 336—7.

⁹ Radices linguae sloven., 34; Срезнев., 38.

¹⁰ Мат. сравн. слов., VI, 468—9 (церковнослав. слов. Востокова).

да не входил в него, а оставался за дверями все время, пока тот приносил богам жертвы¹.

III. К божьему суду, сверх испытания огнем и водою, принадлежал и судебный поединок (judicium pugnae, kampfurtheil). Бог летних гроз представлялся могучим воителем, в его руках — и победа и поражение; он принимает непосредственное участие во всех народных войнах и правой стороне дарует мужество, крепость и победное торжество, а неправую наказует постыдным бегством, пленом и поражением. Всякая битва, по понятию древних, была спором, отданным на решение божества. «То же Богови судити» — обыкновенная формула, какую произносили наши князья перед началом военных действий². Поэтому и в частных раздорах, если обиженный восставал с оружием на обидчика, божество должно было помогать правому и карать нарушителя священных законов. Это воззрение вызвало клятвы оружием (I, 139) и судебные поединки, когда, за недостатком других доказательств, тяжущиеся решали дело единоборством. Судебные поединки были самым обыкновенным способом решения споров в средневековой Европе; примеры их встречаются даже в XVII веке. В назначенный день противники выступали на бой, перед началом которого духовенство благословляло их ратные доспехи, а сами они давали клятву, что действительно признают себя правыми и не рассчитывают на помощь чародейства³. О судебных поединках у славян находим следующие указания. По словам арабского писателя Мукаддези, «когда царь решит спор между двумя тяжущимися, и они решением его останутся недовольны, тогда он говорит им: разбирайтесь мечами своими! чей острее, того и победа»⁴. По летописным свидетельствам, самые войны решались иногда единоборством двух избранных от разных сторон витязей; состязание это происходило в виду обеих неприятельских ратей; исход его принимался за непреложный приговор божественной воли, которой равно подчинялись и те, на чью долю доставалась победа, и те, которые должны были признать себя побежденными. Таков был бой богатыря-кожемяки с печенегом при св. Владимире и бой Мстислава с косоожским князем Редедеем⁵. В договоре смоленского князя Мстислава с Ригю и Готским берегом (1229 г.) сказано: «роусину не звати латина на поле биться оу роуской земли, а латинину не звати роусина на поле биться оу Ризе и на Готском березе. Аже латинеский гость биться мжью събою оу роуской земли любо мечомъ, а любо деревем — князю то не надобе, мжью събою соудити; тако аже роуский гость биться оу Ризе или на Готкомъ березе — латине то не надъбе, а те промжью събою урядятся»⁶. Смысл статьи тот: русский не может вызывать немца на поединок в русскую землю, а немец русского в Ригу и на Готский берег; кто желает рассудить оружием, пусть тот и отправляется в отечество

¹ Р. И. Сб., IV, кн. I, 46—47. Названия «Турова божница» (Карам. И. Г. Р., II, примеч. 289) и «Бело-божница» (Р. И. Сб., I, ст. Ходаков., 80), вероятно, указывают на места языческих святилищ; слово божница, как видно из вопросов Кирика и летописей, употреблялось в старину в значении церкви (О влиян. христ. на сл. яз., 114; Карам. И. Г. Р., II, примеч. 156, 239).

² Мат. сравн. слов., I, 568.

³ D. Rechtsalt., 927—930.

⁴ Исследования, замечай, и лекц. Погодина, III, 383—4; у Льва-Диакона (стр. 93): «Тавроскифы еще и ныне обыкновенно решают свои распри убийством и кровью».

⁵ Древность этого обычая подтверждается преданиями, записанными Геродотом (битва между избранными ратниками спартанскими и аргивскими) и Титом Ливием (единоборство Горациев с Куриациями).

⁶ Собр. госуд. грамот и догов., II, № 1.

своего супротивника. Князь не должен мешаться в поединки иноземцев на русской земле (т. е. не берет с них судебных пошлин), а немцы — в поединки русских людей в Риге и на Готском берегу: «то им не надобе». Последующие законы определяют случаи, в которых дозволялось поле (судебный поединок), оружие, которым обязаны были сражаться бойцы, и самый ход борьбы. Народ смотрел на поединки, как на божью правду: «дай, господине! нам с ними (соперниками) божью правду, говорили судье истцы или ответчики, да лезем с ними на поле биться». Псковская Судная грамота (1467 г.) постановляет, что могли выходить на поле не только мужчины, но и женщины. По общему правилу бой должен быть равный, и потому дозволялось сражаться бойцу с бойцом, а небойцу с небойцом; на этом основании малолетний, престарелый, больной, увечный и женщина (а по Судебнику — и священник)

против взрослого и здорового мужчины могли нанимать и ставить, вместо себя, наймитов. Но если иск вела женщина против женщины, то наймиты запрещались. Допускался также поединок между ответчиком и свидетелем, когда последний показывал против первого; но показание многих свидетелей составляло полное доказательство и делало поединок ненужным. Бой происходил под наблюдением приставов; вероятно, присутствовал и сам посадник или наместник, как прямо упоминается о том в новгородской Судной грамоте. Во Пскове полевщики выходили на битву в доспехах; в Новгороде оружием их были ослопы (дубинки, рогатины) и палки, а доспехами — шишаки и железные латы. Победенный признавался неправым¹. Те же положения развиты и в Судебнике Ивана Грозного: у «поля», кроме окольного, дьяка и иных чинов от правительства, присутствовали еще стряпчие и поручники со стороны тяжущихся; те, которые ставили за себя наймитов, должны были присягать и целовать крест сами; «поле» допускалось и между свидетелями, которые разноречили между собою; бойцы одевались в панцири, латы, шишаки, имели в руках щиты и дрались дубинками. Стоглав запрещает присуждать «поле» для иноческого и священнического чина во всех делах, кроме душегубства и разбоя с поличным. Наконец, дополнительными статьями к Судебнику стеснено в некоторых случаях решение дел «полем»². Барберин (XVI в.) так описывает судебный поединок: действие происходило на площади; доспехи бойцов были так тяжелы, что упавший не в силах был подняться; наступательное оружие было: для левой руки железо, имеющее два острых конца наподобие кинжалов — один вниз, другой вверх, в середине же отверстие, в которое всовывалась рука, затем вилообразное копье и за поясом топор³. Обычай решать спорные дела «полем» продолжал существовать в продолжение всего XVI столетия⁴ и исчез в XVII; в Уложении уже не упоминается о «поле», а вместо него требуется присяга. Впрочем, положительного закона, которым бы отменялся судебный поединок, мы не знаем. Нам известен только один протест против судебных поединков; это протест митрополита Фотия в послании его в Новгород 1410 года: «еще же и сему наказаю: аще кото-

¹ Исследов. Псков. Судн. грамоты Ф. Устрялова, 115—6.

² Вест. Евр. 1813, XIII, 28—34: «О разных родах присяг у славеноруссов»; Р. И. Сб., кн. 4: «Рассуждение К. Калайдовича о поединках в России вообще и в особенности о судебных»; Труды и лет. О. И. и Д., I, 29—43: Каченовского. — О судебных поединках; О. 3. 1857, VI: «Значение божьих судов по русск. праву».

³ Рус. в св. посл., III, 236.

⁴ Ак. Арх. Экс, I, 240, 255, 325, 348; Акты, относ. до юрид. быта древ. России, I, стр. 195; Архив ист.-юрид. свед., II, Михалон-литвин, 57.

рый человек позовется на поле да придет к которому попу причаститься, ино ему святого причастья нет, ни целования крестного; а который поп даст ему святое причастие, тот поповства лишен. А кто утнет (убьет), лезши на поле, (и) погубит душу — до великого Василиа слову душегубец именуется, в церковь не входит, ни доры не приемлет, ни богородицина хлеба, причащения ж святого не примет осмнадцать лет; а убитого не хороните, а который поп того похороните, тот поповства лишен¹. Главным образом духовенство восстало против колдовства и чар, к которым прибегали бойцы. Максим Грек жаловался, что судьи, вопреки очевидности свидетельских показаний, изобличающих виновного, присуждают «поле», а обидчики на то и рассчитывают: у них всегда есть «чародей и ворожея, иж возможет действием сатанинским пособити своему полевщику»². На стоглавом соборе предъявлен такой укор современности: «да в нашем же православии тяжутся, и неции непрямо и поклепав крест целуют или образы святых, и на поли бьются и кровь проливают; и в те поры волхвы и чародейники от бесовских научений пособие им творят, кудесы бьют, и в Аристотелевы Врата и в Рафли смотрят, и по звездам и по планетам глядают и смотрят дней и часов, и теми диавольскими действами мир прельщают и от Бога отлучают; и на те чарования надеясь, поклонцы и ябедник не мирится, и крест целуют и на поли бьются, и поклепав побивают». Собор угрожает волхвам и чародеям царскою опалю, а тем, кто прибегает к их помощи, отлучение от церкви. В старинных лечебниках встречаются указания на те волшебные средства, обладая которыми можно смело выходить на поединок: «если хочешь быть страшен, убей змею черную, а убей ее саблею или ножом, да вынь из нее язык, да верти в тафту: зеленую и в черную да положи в сапог в левый, а обуи на том же месте. Иди прочь, назад не оглядывайся. Пришедши домой, положи (змеиный язык?) под ворота в землю; а кто тебя спросит: где был? и ты с ним ничего не говори. А когда надобно, и ты в тот же сапог положи три зубчика чесноковые, да под правую пазуху привяжи себе утиральник и бери с собою, когда пойдешь на суд или на поле биться». — «С ветлы или березы надобно взять зеленый кустеп... по нашему вихорево гнездо³, и взять тот кустеп, как потянет ветр-вихорь в зиме или летом, да середнее деревцо держать у себя — на суд ходить, или к великим людям, или на поле биться, и как бороться — держать тайно в сапоге в одном на правой ноге. А кто держит то деревцо у себя, тот человек не боится никого»⁴. Змеиный язык — символ разящей молнии; о чудесной силе чеснока и связи его в народных поверьях с змеею см. в главе XX; вихорево гнездо тождественно грозовой ветке или разрыв-траве, сокрушающей своим прикосновением всякое вражеское оружие. Между простонародьем донныне обращается множество заговоров, которые читаются перед явкою в суд — для того, чтобы сердце судей было

милостиво, а уста противников безмолвны.

У чехов судебные поединки играли значительную роль, как это видно из «Ряда земского права». По установлениям этого памятника, суд об убийстве родича кон-

¹ Ак. Арх. Экс, I, 369; сличи это послание с поучением Петра митрополита, напечатанным в Пам. стар. рус. литер., IV, 187, с которым оно сходно почти слово в слово; кто убьет на поле, тому 20 лет не входить в церковь и не давать св. причастия, а кто будет убит — «ино его псом поврещи, а не проводит его».

² Описание славян. рукописей моск. синодал. библ., отдел II, 528—9.

³ Тонкие ветви березы или ветлы, которые свил клубом крутящийся вихрь. — Толков. Слов., I, 184.

⁴ О нар. поэз. в др.-рус. литерат., речь Буслаева, 36.

чался поединком; противники перед битвою присягали, вооружение их состояло из меча и щита; состязание происходило в назначенном месте, огражденном перилами. Утомленный боем мог просить отдыха до трех раз, и тогда клали между соперниками бревно, через которое ни тот, ни другой не вправе были переступить. Победитель отрубал своему врагу голову. Люди низкого звания должны были биться палками. За малолетнего сироту выходил на поединок один из его родичей; заступая место сироты; он от него получал и щит и меч. Если вдова позвала кого на суд за убийство мужа или родственника, и доходило до поединка, то ответчик должен был стать по пояс в яму и оттуда сражаться с нею. Тою же льготою пользовалась и девица, если сама желала; в противном случае ей предоставлялось сиротское право¹.

¹ Ж. М. Н. П. 1841, т. XXX, ст. Иванишева: «Древнее право чехов».

XVII. Древо жизни и лесные духи

Дождевые тучи, потемняющие небесный свод ширококораскинутою и многоветвистою сению, в глубочайшей, незапамятной древности были уподоблены дереву-великану, обнимающему собою весь мир, — дереву, ветви которого обращены вниз — к земле, а корни простираются до самого высокого неба¹. О таком всемирном дереве сохраняются самые живые предания во всех языческих религиях арийских народов, и после превосходных исследований Куна несомненно, что это баснословное дерево есть мифическое представление тучи, живая вода (амрита) при его корнях и мед, капающий с его листьев, метафорические названия дождя и росы, а море, где оно растет, — воды небесного океана. Арии различали три одно над другим восходящих неба: а) царство воздуха и облаков, б) ясно-голубой свод (dyâus) и с) царство вечного света, откуда солнце и другие светила заимствовали свой чудный блеск, откуда произошла и самая молния, давшая бытие земному огню. С этого третьего неба простирает свои широкие ветви вечно неувядаемое фиговое дерево (acvattha), под которым пребывают души блаженных и вместе с богами вкушают бессмертный напиток. Ветви его идут вниз, а корни вверх; на нем покоятся все миры, из него построили боги и небо и землю; с листьев дерева капает амрита, а под ним растут целебные травы. Позднейшие индийские предания называют это дерево Ира: оно растет в царстве Браммы, по ту сторону потока, дарующего вечную юность, и приносит все плоды, какие только существуют во вселенной; на его вершине сидят две птицы, из которых одна клюет сладкую фигу; другие же обитающие здесь птицы выжимают и пьют сок амриты. О владыке небесного пламени (молниеносном Агни) было сказание, что он, укрываясь от богов, нашел себе убежище в фиговом дереве. Зендская мифология знает небесное древо жизни, от которого произошли на земле целебные и все другие растения и злаки. Его называли Jat-bés — бескорбное и Harvicptokhma, т. е. наделенное всеми семенами; называли

¹ Отголосок этого представления встречаем в русском заговоре, в котором сказано, что на острове Буяне стоит белая берега — вниз ветвями, вверх корнями, а на той березе сидит Богородица (О. 3., т. LVI, 206; Рус. Вест. 1859, XI, 120).

также орлиным деревом, потому что на нем восседает подобная орлу птица Cînamgû: как только она подымается с дерева — на нем вырастает тысяча новых ветвей, как скоро садится — то обламывает тысячу старых и сотрясает с них семена. Другая птица (Tschamros) сидит всегда внизу дерева, собирает падающее семя и относит туда, где Tistar берет воду. Приняв вместе с водою семена, Tistar разбрасывает их в дождевых ливнях по всей вселенной. Древнейшее уподобление дождевых капель засевающим землю зернам (I. 290—291) породило миф, по указанию которого, вместе с дождем-подателем земных урожаев, слетают с дерева-тучи и все растительные семена. Возле бескорбного дерева находится белое растение Gaðkerëñë, из сока которого готовится небесная haoma (= сома, напиток, наделяющий здоровьем и бессмертием) и которое потому будет иметь важное значение в великом акте всеобщего воскресения. Оба чудесные растения служат для обозначения одной и той же

идеи, только в двух отдельных поэтических образах. Оба они растут в море Vouru-Kascha¹, на берегу которого обитает ящерица, созданная злым божеством мрака — Ариманом (Agramainyus), и силится уничтожить гаому; но для охраны последней приставлено 99999 светлых духов (Fervers). Эта ящерица соответствует демоническому змею древнейшей эпохи, который задерживает дождевые потоки². В Германии до сих пор облако, похожее по внешнему виду на дерево, называют Wetterbaum, Adamsbaum и Abrahamsbaum; с той стороны, куда обращена его верхушка, ожидают ветра; если оно цветет (blüht = сверкает молниями), то будет дождь³. Эдда рассказывает о старом, мировом, срединном дереве Иггдразилли. Это дерево — ясень (askr); ветви его тянутся через всю вселенную, распростираясь и на небо, и на землю; три корня его идут: один в небесное царство асов, другой в преисподнюю ада (Hölle - мир смерти и разрушительного пламени), а третий в страну великанов туч и туманов (hrimthursen). Под каждым из трех корней вытекает по священному источнику: небесный источник называется Urdharbrunnr, возле которого боги совещались о создании мира, и сюда же собираются они судить о делах вселенной. Всякое утро вещие девы (норны) черпают из этого источника воду и окропляют ею ветви мировой ясени, отчего и происходит роса, падающая на землю. Другой источник, в стране великанов — Mimir'sbrunnen, воды которого наделяют дарами мудрости и предвидения (I, 190 и 204); имя адского источника — Hvergelmir. По объяснению Куна, Yggdrasil = das ross des Ygg (Одинов конь; Игг — одно из имен Одина), что согласно с общим индоевропейским представлением летучих туч конями и с преданием Старой Эдды, что кони валькирий сотрясают с своих грив росу в глубокие долины. По ветвям и у корней Иггдразилли размещаются различные животные: орел, белка Ratatöskr, четыре оленя и змеи. Главный змей Nidhöggr (злобно кусающий) лежит у адского источника и грызет корень ясени; между им и сидящим наверху орлом старается возбудить раздор бегающая взад и вперед белка⁴. Имя орла неизвестно; но это — мудрая, многознающая птица,

¹ Или растение, из которого добывается бессмертный напиток, прозябает в живой, целительной воде источника Ардвизура.

² Кун, 124—8; Die Götterwelt, 58—59, 67; Ж. М. Н. П. 1838, XI, 324—6: «Религия и богослуж. древн. персов».

³ Die Götterwelt, 92; Der Ursprung der Myth., 130.

⁴ Воспоминание о стародавней вражде змея с молниеносною птицею встречаем во многих народных сказках (Гальтрих, стр. 88; Ган, 61, 70; слич. Н. Р. Ск., I, 5 и 6): в подземном царстве (= в области облаков) орел с орлицей свили себе гнездо на высоком вековом дереве; многоглавый дракон восползает по дереву и хочет пожрать молодых орлят. Является сказочный герой, убивает дракона, и в благо-

промеж глаз которой сидит ястреб Vedhrfolnir. В образе белки миф олицетворял грызущие зубы молнии, в образе легконогих оленей, поедающих ветки ясени, — четыре главные ветра, бурное дуновение которых рассеивает тучи; птицы, восседающие на ветвях всемирного дерева, суть птицы священные, разносители молний и бессмертного напитка (дождя-сомы); змей — олицетворение злого демона (Cushna), который задерживает благодатную влагу дождей, производит засуху и неурожай¹. Из сказаний об Одиновом рае (валгалле) узнаем, что посреди его стоит могучее дерево (Ljradhr), листья которого обрывает коза Heidhrún, а ветвями питается олень Eikprymir. Коза — животное, посвященное Тору; из ее сосцов ежедневно натекает полный сосуд меду, осушаемый на пирах блаженными героями, подобно тому, как из рога козы Амалтеи течет нектар. Из рогов оленя льется неиссякаемая вода, низвергаясь в подземный мир, и дает начало потоку Hvergelmir². Поводом считать представление о дереве-туче, в котором заключен мед амриты, с фиговым деревом и ясеню послужило то, что из фиг действительно приготавливался в древности сладкий напиток, а особенный род ясени (fraxinus ornus) точит из-под своей коры сахарный сок, называемый манною. Рои пчел любят собирать этот сок; по народному же поверью, пчелы питаются росой, и на поэтическом языке Эдды, роса, падающая с Иггдразилли, называется honigfall. Свой сладкий сок ясень начинает точить с приходом весны — в то самое время, когда отпираются небесные источники и боги посылают смертным живую воду дождя и росы³. В ближайшей связи с скандинавской Иггдразиллю стоит греческое мировое дерево μέλι — ясень (одного корня с словом μέλι — мед), от которой произошел человеческий род (см. гл. XIX). Вергилий (Georg. 2, 291) упоминает об ясени, которая достигает корнями тартара, и насколько глубоко идут ее корни в землю, настолько же в высоту простираются ветви среди пространного неба⁴. В «Энеиде» он говорит про ясеневу ветку с золотыми листьями и плодами: никто не мог сойти в подземное царство, не принеся в дар Прозерпине плодов с этой ветки; как скоро сорван с нее один плод, другой тотчас же вырастает вместо утраченного. Литовцы называют ясень — деревом праведности; старинное предание гласит, что сами боги, сходя на землю, чтобы ближе присмотреться к людским деяниям, любили собираться в тени густой, развесистой ясени и оттуда изрекали свои правдивые приговоры⁵. Из-под корней мирового дерева текли источники мудрости и всякого знания; сюда приходили боги утолять свою жажду — и потому они ведали все прошедшее, настоящее и будущее, все доброе и злое и могли творить святой и непреложный суд. Под влиянием

дарность за это птицы выносят его на белый свет. Сербская песня говорит о яблоне, на вершине которой свил гнездо сокол, а внизу у корня лежит змея и грозит соколу:

Ако пуштих жива огња,
Гн'јездо ђу ти опалити,
Тиђе ђу ти пофитати.

Перевод: Вот пушу живой огонь, хочу гнездо твое опалить, твоих птенцов захватить. — Срп. н. пјесме, I, 488.

¹ Кун, 129-134; D. Myth., 756.

² D. Myth., 778.

³ Весьма вероятно, что на том же основании приписаны целебные свойства и березе, сладкий сок которой любят пить поселяне. Чехи до сих пор пьют этот сок, чтобы пользоваться здоровьем и не быть бесплодными в супружестве (Громанн, 102).

⁴ D. Myth., 659, 758; Кун, 136.

⁵ Черты литов. нар., 75.

того же воззрения здесь дано было пристанище и девам судьбы, определявшим людские жребии. Далее мы приведем свидетельства, что места народных судов издревле были назначаемы среди лесов, под сению священных деревьев, и что в шелесте их листьев искали предвещаний о грядущих судьбах. Как дождь = животворный сок дерева-тучи уничтожает губительное действие засухи, производимой демоническим змеем, так точно сок обыкновенной ясени может, по народному поверью, исцелять укушение ползучей змеи. В Германии ужаленным змеею давали пить этот сок, с надеждою на полное выздоровление¹. На Руси думают, что змеи (гадюки) не могут выносить запаха ясени, и потому если надеть платье, вымытое в щёлоке из ясеновой золы или опрысканное отваром ее коры, листьев, стружек и корня, и вытереть этим отваром все тело — то ни одна змея не только не ужалит, но при виде такого человека будет впадать в оцепенение. От змеиного укуса примачивают больное место ясеновым отваром или прикасаются к ране обмакнутым в него пальцем. Ветка ясени подчиняет всех гадов и змей власти знахаря на расстоянии нескольких шагов². Чтобы укрыться от ударов молнии, преследующей дьявола, лучшее средство, по мнению чехов, стать во время грозы под ясень³. Предание о всемирном дереве и текущих из него ключах еще не утрачено народною памятью. Немецкая сказка⁴ сообщает это предание с следующими подробностями: некогда мальчик-пастух погнал овец в поле и увидел чудное дерево (wunderbaum), которое было так красиво и так громадно, что он долгое время стоял и смотрел на него совершенно изумленный. Захотелось ему взобраться на то дерево, и это не трудно было, потому что ветви его подымались вверх словно ступени на лестнице. Мальчик снял свои башмаки и полез на дерево; целые девять дней лез он и достиг до широкого поля: там стояли многие палаты из чистой меди, а позади палат был большой лес из медных деревьев, и на самом высоком дереве сидел медный петух, а под деревом журчал источник, текущий медью, — и это был единственно слышный шум; исключая источника, все казалось мертво, ничто не двигалось, не шевелилось, и никого не было видно. Насмотревшись вдоволь, мальчик сломил себе ветку с одного дерева, и так как ноги его были утомлены, то вздумал освежить их в воде. Он опустил ноги в источник, и когда вынул назад — они казались покрытыми блестящею медью. Мальчик поспешил воротиться к исполинскому дереву, которое все еще высоко подымалось к самым облакам и вершины которого нельзя было разглядеть. «Там наверху должно быть еще лучше!» — подумал он и полез выше; девять дней взбирался пастух, не зная отдыха, и вот перед ним широкое поле: на том поле стоят палаты из чистого серебра, а позади них лес из серебряных деревьев; на самом высоком дереве сидел серебряный петух, а внизу у корня журчал источник, текущий серебром. Мальчик сломил себе ветку и вздумал умыть свои руки в источнике; окунул их в воду — и они тотчас стали серебряные. Снова воротился он к исполинскому дереву, вершина которого терялась высоко в поднебесье. «Там вверху должно быть еще лучше!» — думал пастух и полез выше; через девять дней он очутился на самой верхушке, и перед ним открылось широкое поле: на том поле стояли палаты из чистого золота, а позади их лес из золотых деревьев; на самом высоком дереве сидел золотой петух, а внизу у корня журчал источник, текущий золо-

¹ Кун, 229.

² Ж. М. Н. П. 1851, X, обозр. губ. ведом., 2; Полтав. Г. В. 1844, 20; Иллюстр. 1845, 184.

³ Громанн, 101.

⁴ Гальтрих, 15.

том. Мальчик сломил себе ветку, снял шляпу и нагнулся заглянуть в источник; волосы его упали в льющееся золото и сами сделались золотыми. Спустившись с исполинского дерева, пастух нанимается к королю поварёнком и выговаривает позволение никогда не снимать шляпы, сапог и перчаток, под предлогом, что у него злая короста. Потом он совершает трудный подвиг — взбирается на стеклянную гору (Glasberg), на которой сидела прекрасная королева; под его медными ногами стекло умягчалось, как воск, и он не скользил, не спотыкался; наградой за это была рука королевы. Другая немецкая сказка¹ упоминает о трех лесах: в одном все деревья были медные, а посреди стоял медный замок, принадлежавший медному дракону (kupferdrache). Пастух гонит в тот лес своих коз, убивает

мечом-самосеком дракона и уносит из замка медную узду. Вечером он пригнал стадо домой, и его козы дали молока несравненно больше, чем когда-либо прежде. На другой день пастух гонит свое стадо в другой лес, в котором все деревья были из чистого, блестящего серебра, убивает серебряного дракона (silberdrache) и берет серебряную узду. Вечером козы дали молока втрое больше, чем накануне. На третий день пастух отправляется со стадом в золотой лес, убивает золотого дракона (golddrache) и захватывает с собой золотую узду; в этот раз козы принесли молока вдесятеро больше, чем в предыдущий вечер. Затем он пошел к темной скале (= туче), из которой бьет живой ключ, помочил в том ключе голову, и волосы его заблестали, как чистое золото. Три взятые узды имели то чудное свойство, что если ими потрясти, в ту же минуту появлялись бесчисленные войска в медных, серебряных и золотых вооружениях (= духи грозы, см. 1, 140—141); с помощью этих войск добрый молодец поражает неприятелей и женится на прекрасной королевне. Норвежские сказки² говорят о лесах медных, серебряных и золотых, которыми владеют тролли (драконы, змеи); говорят об них и славянские сказки, приписывая этим чудесным деревьям дар предвещать будущее³. Блестая золотистыми молниями, преломляя в себе солнечные и лунные лучи и окрашиваясь блестящими красками, тучи-деревья породили сказания о металлических лесах и зреющих в них золотых плодах (яблоках); древний человек сияние солнца, зори, ночных светил и молний уподоблял блеску меди, серебра и золота и те же метафорические выражения прилагал и к весенним тучам, озаряемым то грозовым пламенем, то солнечным или лунным светом. Эпитеты медный, серебряный и золотой сопровождают все мифические образы, в каких фантазия изображала весенние тучи: называет ли она их небесными источниками, горами, дворцами или царствами — всегда спешит добавить означенные признаки. На вершинах металлических деревьев сидят медный, серебряный и золотой петухи — птицы, олицетворяющие молнию; по сказаниям Эдды, в валгалле поет мифический петух Salgofnir⁴. Майское дерево (majе), с которым встречают весну в Славонии, называют kokotjim (hahnenbaum)⁵. Сказочные леса, по свидетельству преданий, находятся во власти драконов — демонических представителей туч; герой, побивающий этих чудовищ мечом-самосеком (= молнией), напоминает собою наших могучих богатырей, у которых по локоть руки в золоте, по колена ноги в серебре, и есть не кто иной, как бог-громовник. Согласно с древнейшим представлением Перуна пастырем небесных стад, он является в сказке пастухом, и чем более

¹ Гальтрих, 11.

² 1, 131-5.

³ Пов. и пред., 17—18; Slov. pohad., 338—366.

⁴ Симрок, 145.

⁵ Иличь, 133.

козы его (= стада облаков) пасутся в лесах медном, серебряном и золотом, тем более дают молока (= дождя).

Дождевые ключи, бьющие из великанского . Деревя-тучи, текут медью, серебром и золотом и все, что ни коснется их, претворяют в свои блестящие цвета. Подобные представления, возникшие на почве метафорического языка — из сейчас указанного основания, скреплялись в убеждениях младенческих племен тою близостью, в какую стародавнее воззрение поставило понятия света и воды. Как стихии необыкновенно подвижные, всюду быстро проникающие, свет и вода производили одно общее впечатление стремительной текучести. В санскрите vâri — вода, у нас вар имеет значение и горячей воды и вообще жару; так Афанасий-тверитянин говорит в своем путешествии: «в Гундустани же сильного вару нет»¹. От того же корня произошли вретти (варити), вре(е)мя — т. е. сначала жаркая часть года, а потом и весь годовой период, подобно тому, как слово лето получило более широкий смысл в выражении: «столько-то лет». От санскр. тар образовались: наше топить, равно прилагаемое и к воде, и к огню (топить печь, топлево, топлёное молоко или масло, у-топить кого, по-топ = вода снегов, растопленных лучами весеннего солнца, наводнение), и лат. tepeo, tempus (время)². В русском языке употребительны выражения: «пламя разлилось», «луна (или солнце) льет свой свет»; сравни немецкие обороты: «der mond über den berg sein licht ausgoss», «die sonne ergiesst ihre strahlen». В областных наречиях, для обозначения утреннего рассвета, говорят: «Солнышко спорыдает»³, т. е. восходящее солнце брызжет своими лучами; тот же глагол прилагается и к ярко вспыхнувшему пламени: «берестечко так и зарыдало!»⁴. Выше (I, 91) были указаны свидетельства, что небесные светила уподоблялись сосудам, наполненным светящеюся жидкостью, и лампадам, в которых горит масло. Для месяца существуют следующие метафоры: «шел я мимо, видел диво: висит котел о девяносто ведер»; «над двором-двором стоит чаша с молоком»⁵. Бледный свет луны уподобляется молоку, на что невольно наводили фантазию эпические выражения белый свет, белый месяц. По болгарскому поверью, ведьмы доят луну и из добытого молока готовят целебное масло. В силу той же метафоры получила название и матовая полоса Млечного Пути (пол. droga mleczna, нем. milchstrasse, лат. vialactea). Народ думает, что «млечный путь» есть молоко, не всосанное одним дитятею и разлитое по небу⁶: предание, принадлежащее отдаленной старине, ибо оно встречается еще у греков. По их

сказаниям, Гера оторвала от своей груди сосавшего Гермеса или Геракла и отбросила ненавистного ей ребенка; капли молока брызнули из груди и образовали «млечный путь»⁷. Отсюда видно, что поэтическая фантазия воспользовалась названием, данным Млечному Пути, и связала его с другою метафорою, по которой дождь, посылаемый тучами, назывался молоком; в туманных пятнах небесного свода она признала следы молока-дождя, разлитого богом-громовником; в следующих главах мы укажем, что дождевые тучи представлялись женскими грудями, а молния — прекрасным и сильным малюткою, который сосет из них молоко (см. гл. XXIII). У греков был миф о золотой солнечной чаше, в которой Гелиос

¹ Сахаров., II, 177.

² О влиян. христ. на сл. яз., 14, 16.

³ Обл. Сл., 213.

⁴ Н. Р. Ск., III, 19.

⁵ Сахаров., I, 102; Послов. Даля, 1061.

⁶ Рус. в св. посл., IV, 44.

⁷ D. Myth., 331.

переплывает воздушный океан, что совпадает с изображением солнечного бога плавающим в ладье, какое встречается на египетских памятниках. Римские писатели называют солнце *fontem coelestis* или *aetherei luminis*; идея эта, по преимуществу, соединялась с утренним рассветом. Греки полагали солнцeve источники на восточном краю вселенной и, следовательно, смотрели на утреннюю зорю как на родник дневного света, которым она брызжет с востока. Но так как с зорью соединялась мысль о светлой богине весны, а с возвратом весенних дней отмыкались облачные криницы, то естественно, что представление о солнцевых источниках должно было прилагаться и к живой воде дождевых ливней!. Сверх того, понятия блеска, чистоты, прозрачности на самом деле нераздельны с водою, которая нередко и сравнивается с кристаллом; озаренная лучами солнца и луны, она действительно поражает глаз своими золотыми и серебряными переливами. Выражения: светлый ручей, серебристая река принадлежат к числу самых обыкновенных; в народном заговоре читаем: «понеси ты, матушка быстра река, своей быстриной — золотой струей»²; в Слове о полку: «уже бо Сула не течет серебряными струями»; в Суде Любуши вода названа сребропенною. Эпитеты быстрый (у сербов бистар — светлый) и синий одинаково придают обоим стихиям: и воде (синий Дон, синё море), и огню (синее пламя, в Слове о полку: синий молнии); чешск. *pramen* значит ручей и луч³; *mare Balticum* стоит в родстве с литов. *baltas*, *baits* и означает белое море; в предыдущей главе указано нами на связь слова белый с названиями рек, водяных нимф и эльфов, — точно так же, как прилагательное русский (= светлый) роднится с словами русло и русалка.

Народный эпос довольно часто говорит об источниках, текущих серебром и золотом, или заменяет их кипучими котлами, в которые стоит только окунуться — чтобы волосы, руки и ноги получили серебряный или золотой блеск. Одна из свадебных песен, записанных мною в Москве, рассказывает про кипучий колодец, пена которого есть чистое серебро и золото:

Ты кипи, кипи, колодец!
Ты кипи, кипи, студёной!
Ключевою водою
Со серебряной пеной.
Тут Аннушка⁴ выходила,
Свет Ивановна выходила;
Она пену снимала,
Она ризу сливала
На икону Миколу,
А еще-то сливала
Золотое колечко,
А еще-то сливала
Два венца золотые.

В собрании сказок братьев Гриммов⁵ упоминается *goldbrunnen* - источник чистый и светлый, как кристалл; когда водою этого колодца королевич намочил себе голову, то его волосы стали золотыми и заблистали как солнце («und glänzte wie eine sonne»). Русские сказки говорят о двух ключах Чуда-Юда (Морского Царя или

¹ Sonne, Mond u. Sterne, 23—24, 28—33.

² Архив ист.-юрид. свед., II, полов. 2, 51.

³ Потебн., 89-90.

⁴ Имя невесты.

⁵ Ск. Грим., 136; сличу у Шотта, 11.

змея): если испить воды из одного ключа — станешь сильномогучим богатырем; если помочить голову в воде другого — будут волосы золотые; говорят также о двух чудесных мазях, принадлежащих тому же Чуду-Юду: если натереть голову одною мазью — волосы будут серебряные, а натереть другою — будут золотые¹. В сербской припевке² мальчик нанимается на службу у старухи-вилы и находит у нее горшок: опустил в него руку — рука сделалась золотая, окунул голову — голова позолотилась. В норвежской сказке³ сын вдовы, находясь в услужении у тролля, входит в запретные палаты; в одной комнате стоял большой медный котел и сильно кипел, хотя под ним и не было огня; юноша опустил в котел палец — и палец озолотился; в другой комнате он сам искупался в котле и сделался страшно силен и так румян и бел, как кровь с молоком. По свидетельству другой норвежской сказки⁴, королевич, нанявшись к великану пасти коз, обмакивает свою перчатку в трех кипящих котлах, и она сперва делается медною, потом серебряною и наконец золотою. Все эти подробности указывают на весенние дождевые тучи, которые на метафорическом языке древнейшей эпохи назывались небесными источниками и сосудами (бочками, котлами, кружками), наполненными живою водою; потому источники эти и сосуды находятся во власти облачных духов и нимф (великанов, драконов, вил, Морского Царя), и воды их не только золотят, но и сверх того наделяют неописанной красотою и богатырскою силою. Окованные зимними холодами, тучи застывают, делаются безжизненными и не дают дождей; но с приходом весны их топят грозовые пламя — и они проливаются на землю шумными потоками; подобно тому и земные источники, под влиянием весенней теплоты, сбрасывают с себя льды, претворяются в живые, быстро текущие воды и своим журчанием, брызгами и пеною напоминают горячий кипяток. Вот почему колодцы и котлы весенних грозовых туч называются «кипучими». Сказочные герои, которые в них купаются, представляют собою то златокудрое солнце, то богатроновника, победителя демонов мрака и холода; в печальное время зимы они облачаются в туманные одежды и скрывают свои прекрасные образы, свой золотистый блеск от очей смертного, но с весною, искупавшись в потоках дождя, снова предстают во всей сияющей красе и вступают в брачный союз с богиней Землею. Золотые волосы, руки, ноги и пальцы суть старинные метафоры солнечных лучей и молний.

Народные русские сказки, в числе других подвигов, совершаемых добрым молодцем-Перуном при возврате весны, заставляют его добывать живую воду (дождь) и поющее дерево, т. е. дерево-тучу, громозвучная песня которого раздается в диких завываниях грозовой бури (сличи с преданиями о волшебных музыкальных инструментах — т. I, 165—6, 169—170). Чтобы овладеть тучевыми деревьями, герою сказки необходимо содействие буйных ветров, на крыльях которых приносятся и уносятся ходячие облака, или, выражаясь метафорическим языком древней поэзии: он должен насвистывать в волшебную дудочку — и чудесный сад, послушный ее звукам (т. е. веянию свистящих вихрей), последует за ним хоть на край света⁵. Этим подвижным деревьям соответствует миф о бродячих горах-тучах, о которых сохранились довольно ясные предания в семье индоевропейских народов (см. гл. XVIII). Не позабыто славянами и то исполинское мировое дерево, которое игра-

¹ Н. Р. Ск., VII, 10; VIII, стр. 611.

² Матер, для изучен, нар. слов., 37.

³ I, 14.

⁴ II, 16.

⁵ Н. Р. Ск., VI, 69; VIII, стр. 555.

ет такую важную роль в мифологиях зендской и скандинавской. Сербская песня помещает его в раю и дает ему золотые ветви с серебряными листьями:

Расло дрво сред раја
Племенита дафина,
Племенито родила,
Златне гране спустила,
Лишће јој је сребрно;
Под н(ь)ом света постел(ь)а,
Сваког цвећа настрга?
Понајвише босил(ь)ка
И румене ружице;
На н(ь)ој светац почива,
Свети отац Никола¹.

Приходит к нему Илья-громовник: «вставай (говорит), пойдем в лес, построим корабли и станем перевозить души с того света на этот»². Илья-пророк и св. Никола являлись здесь вместо Перуна и древнего бога морей; о корабле и перевозе душ см. т. I, гл. XI. Об этом дереве вспоминает и малорусская щедривка:

А в пана дядька
Да на ёго двори —
Там стояло древо
Тонкое, высоке,
Лыстом широке
Да кудрявенькое,
А на тому древи
Золотая кора,
Жемчужная роса.
Дё взялыся райские пташки,
Обзюбали золотую кору,
Жемчужную росу.

Далее говорится, что выходила панна — дочь хозяина, поздравляемого с праздником, посбирала ту кору золотую и росу жемчужную, понесла к мастеру и просит: «скуй мне на свадьбу обручальный перстень»³. Нельзя не заметить полного согласия приведенной песни с преданиями других народов: райские птицы, обламывающие золотую кору и сотрясающие с дерева росу, тождественны с птицами «бесскорбного древа», которым приписывается ломка ветвей и сотрясение с них плодотворного семени, падающего на землю вместе с дождевыми ливнями; как с ясени Иггдразилли, так и с нашего дерева осыпается роса, которой придан эпитет жемчужной на основании древнего уподобления капель утренней росы драгоценным камням и жемчугу (см. I, 307). В апокрифической беседе Панагиота с фрязином Азимитом (по рукописи XVI в.) мировое дерево описано так: «а посреди рая древо животное, еже есть божество, и приближается верх того древа до небес. Древо то златовидно в огненной красоте; оно покрывает ветвями весь рай, имеет же листья от всех дерев и плоды тоже; исходит от него сладкое благоуханье, а от корня его текут млеком и медом 12 источников»⁴. Простолюдины до сих пор убеждены, что где-то далёко (на

¹ Перевод: Росло древо среди рая — племенитый (т. е. славного рода) лавр, племенито уродило — распустило золотые ветки с серебряными листьями; под ним святое ложе, усыпанное всякими цветами, а больше всего васильками и красными розами. На этом ложе почивает святой отец Никола.

² Срп. н. пјесме, I, 134.

³ Черниг. Г. В. 1854, 27.

⁴ Ист. очер. рус. слов., I, 501.

востоке) есть страна вечного лета, насажденная садами из золотых и серебряных деревьев и оглашаемая песнями райских птиц, в которой реки текут млеком и медом, серебром и золотом.

Предание о мировом дереве славяне, по преимуществу, относят к дубу. В их памяти сохранилось сказание о дубах, которые существовали еще до сотворения мира. В колядке карпатских руссов поется, что еще в то время, когда не было ни земли, ни неба, а только одно синее море (= воздушный океан), — среди этого моря стояло два дуба, а на дубах сидело два голубя: голуби спустились на дно моря, достали песку и камня, из которых и создались земля, небо и небесные светила (см. объяснение этого мифа в гл. XIX). В одной из апокрифических повестей о создании вселенной упоминается о железном дубе, еже есть первопосажен, на котором держится вода (= воздушное море, небо), огонь (= пекло, ад) и земля, а корень его стоит на силе божией (см. выше стр. 84). По свидетельству заговоров, на море на окиане, на острове на Буяне стоит дуб мокрецкий, а под ним лежит змия Гарафена (Горыныч?): эпитет «мокрецкий» указывает на связь его с дождевыми ключами¹. Другой эпитет, придаваемый этому дереву, именует его святым. Любопытно следующее заклятие ратника, идущего на войну: «на святом окиане-море стоит... сырой дуб кре(я)ковистый, и рубит тот сырой дуб стар мастер (матёр?) муж своим булатным топором, и как с того сырого дуба щепы летит — такожде бы и от меня (имярек) валился на сыру землю борец-молодец по всякий день, по всякий час»², т. е. как от ударов Перунова топора (= молнии) исчезают тучи, так да падут от моих ударов вражеские воины. (Народная русская сказка, известная и другим славянам³, рассказывает про дуб, который вырос до самого неба; полез старик на то дерево, лез-лез и взобрался на небо, где сидел кочеток — золотой гребешок — птица, которая ни в огне не горит, ни в воде не тонет⁴, и стояли чудесные жерновки — эмблема весенней грозы, дарующей земле плодородие, а людям их насущный хлеб (см. I, 148—9). По указанию хорутанской приповедки, вилы = облачные девы, родственные норнам, обитают в дупле и питаются сахарными яствами, т. е. сладкою амриток)⁵; а польская сказка упоминает о дубе с золотыми листьями и желудями⁶. Соединяя вместе эти разрозненные черты, сохранившиеся в различных памятниках, мы убеждаемся в совершенном соответствии нашего стародуба с скандинавской ясенью: на нем держатся три великие мира — небо, земля и ад, на ветвях его гнездятся молниеносные птицы, а у корня лежит страшная змея, наконец при этом дереве текут живые источники и обитают вещие девы. В Калужской губ. у Мещовска стоят два сухих дуба, под которыми, по местным рассказам, собираются ведьмы на свои шумные игрища⁷. В Германии думают, что ведьмы, собирая дубовые листья в сорочку и вешая этот узел на дерево, могут

вызвать ветры, рассеять тучи и восстановить ясную погоду; с целью же произвести грозу — они кипятят дубовые листья

¹ Сахаров., I, 21, 24, 29; на связь змея с дубом указывают еще свидетельства, приведенные в I томе настоящего сочинения, на стр., 156.

² Шапов, 60.

³ Н. Р. Лег., 33; Н. Р. Ск., IV, 7; сб. Валявца, 282—5; Volkslieder der Wenden, II, 175—6.

⁴ Малорусская загадка помнит про дуб-стародуб, на котором сидит птица-солнце (см. т. I, 262); выше было объяснено, что в образе жар-птицы фантазия смешала представления дневного светила и молниеносного пламени (Агни). Весьма вероятно, что первоначальный смысл загадки был тот: на дереве-туче восседает птица-молния.

⁵ Сб. Валявца, 31—32.

⁶ Глинск., III, 84, 152.

⁷ Послов. Даля, 1042.

в горячей воде¹. По русскому поверью, ведьмы втыкают нож в дерево и тем самым заставляют течь из него молоко (см. гл. XXVI), т. е. вонзая острие молнии в дерево-тучу, ведьмы проливают небесное молоко дождя. Народный сказочный эпос знает дуб, под которым бывают сборища духов; с его ветвей падает целебная роса — подробность, напоминающая Иггдразилль; прилетала райская птица, садилась на дуб и поведала: кто умоется этой росой, тот получит здоровье, кровавые раны его залечатся и слепые очи прозреют. Вместо райской птицы в хорутанской сказке указывают на целебную росу вилы, а в чешской ведьмы². Не одни славяне — и другие народы соединяют с дубом мифические представления о дереве-туче. Мудрый Вейнемейнен, повествует Калевала, посадил желудь; дуб принялся и начал расти не по дням, а по часам; он вытянулся так высоко и раскинул свои ветви на такие необъятные пространства, что ни одному облачку не стало прохода, ни лучам солнца и луны доступа к земле. Вейнемейнен стал обдумывать, как бы срубить гигантское дерево, но нигде не обреталось такого силача, чтобы мог взяться за это трудное дело. Тогда Вейнемейнен взмолился своей матери, чтобы она послала к нему на помощь силы могучей воды — и вот вышел из моря крохотный человечек (мальчик-с-пальчик), с ног до головы закованный в тяжелую медь, с маленьким топориком в руках; он срубил дерево, солнце осветило землю, и все ожило на ней, зацвело и задвигалось³, т. е. грозный карлик, обитающий в дождевом море, разбил тучу топором-молнией, освободил солнце из-за темных облачных покровов и напоил землю животворною влагою дождя. Под влиянием метафоры, уподобившей сияние солнца блеску благородных металлов, возникло сказание, что за деревом-тучею, помрачающим дневное небо, скрываются несметные сокровища; так в русской сказке упоминается дуб, который если выворотить с корнем — то под ним найдешь богатые клады серебра и золота⁴. Приведенному эпизоду финской поэмы соответствует норвежская сказка⁵: прямо перед окнами королевского замка вырос дуб, да такой громадный, что не пропускал в комнаты ни единого солнечного луча; сколько ни старались срубить его — все было напрасно: с каждым ударом, наносимым дубу, он становился и толще, и крепче; наконец был найден топор-саморуб (орудие Тора), который и повалил гигантское дерево. Замечательно, что это предание о дубе сказка соединяет с другим о твердой скале, в которой надо было вырыть колодезь, чтобы напоить все царство, жаждущее от недостатка воды: эта трудная задача выполняется каменною киркою-саморойкою (другое представление молнии, роющей облачные горы и скалы).

В продолжение долговременных переселений арийских племен некоторые из общих названий, служивших для обозначения всякого дерева, сделались частными, стали присвоиваться только одному известному роду или виду, и наоборот, некоторые частные названия обобщились. Первоначально слово дуб заключало в себе

¹ D. Myth., 1026, 1042.

² Н. Р. Ск., I, 10; Черниг. Г. В. 1860, 15; Рыбник., I, 240; сб. Валявца, 36—37; Сказ. Грим., III, 342. Галицкая загадка: «упал дуб (ночная тьма) на весь свет, а на коньки ковали куют (месяц светится)» первоначально означала темную грозную тучу, в которой мифические кузнецы куют молнии, а потом уже стала прилагаться к ночи. — Венок русинам на обжинки Ив. Головацкого, 1847, II, 281—314.

³ Та же поэма рассказывает, что Вейнемейнен чародейным пением (= вой грозной бури) создал ель, которая подымалась своею цветущею верхушкою к самому небу и золотыми ветвями рассекала тучи; и месяц, и созвездие Большой Медведицы блистали между ее ветвями. — Совр. 1840, III, 62—63, 93.

⁴ Н. Р. Ск., I, 13; сравни Nordisch. Märchenbuch, 69—70.

⁵ II, 19.

общее понятие дерева, что до сих пор слышится в производных дубина, дубинка, дубец — палка²: точно так же греч. δρῦς — quercus соответствует снкр. drû - arbor, слав. древо, кимр. deru, армор. déro². Впоследствии эти названия (дуб, δρῦς) слились с понятием самого крепкого и долговечного дерева, которое и было посвящено богу-громовнику. У сербов дуб называется грм, грмов (дубовый лес — грмик³, что без сомнения указывает на ближайшее отношение его к Перуну и небесным громам. Старинные грамоты, определяя по этому священному дереву границы родовых владений, называли его

Перуновым⁴. Согласно с демоническим представлением туч, с которыми постоянно сражается праведный Перун, сербы дают дубу эпитет вражьего (враг — черт, см. I, 380): «да је сваки дан божић, не би било дуба вражијега»⁵, т. е. если бы всякий день — «божич» (Рождество) не было бы дуба вражьего; все бы дубы на бадняки были посечены. Древний человек добывал огонь из дерева и древесными ветками и обрубками поддерживал его священное пламя на очаге; мог ли он иначе объяснить себе явление грозового пламени, как не этим знакомым ему способом? (Понятно, что в туче, которая порождает молнии и ими же пожирается, он должен был увидеть небесное дерево, а в дожде — его сок, выгнанный с помощью огня. В силу этого воззрения дождь получил метафорическое название смолы или дёгтя (I, 405). Своею громовою палицею Перун сверлит тучу-дерево и, зажигая грозное пламя, шлет дожди, а с ними изобилие плодов земных и всякое довольство. На земле представителем этого небесного пламени и его животворящих свойств был так называемый живой огонь, добываемый трением из дубового дерева. По словам летописи, литовцы заботились, чтобы перед истуканом Перкуна горел неугасимый огонь «з' дубового древня» (см. выше стр. 8); у них сохранилось поверье, что хлебные семена были ниспосланы на землю в шелухе желудей, что прямо приравнивает дуб бесскорбному дереву земной мифологии, с которого разносились семена по всей земле⁶. По славянским преданиям, семена приносятся весенними ветрами из вечнозеленых садов рая (см. выше стр. 73); а немцы, присматриваясь к раскрытому желудю, по его признакам заключают, будет ли урожай или голод и болезни⁷. У Додонского оракула, высоко чтимого во всей Греции, рос тенистый, посвященный Зевсу дуб (δρῦς ὑφίχμορ Διός); верующие приходили внимать шуму его листьев, колеблемых ветром, и в этих таинственных звуках слышались им пророческие глаголы самого бога; на ветвях дуба сидели священные голуби, а у корня бил вдохновляющий ключ, известный под именем Зевсова источника⁸. Римляне посвящали дуб Юпитеру, почему и желудь назывался у них плодом этого бога — *juglans* (= *joviglans*, *Jovis glans*). Басня о золотом руне (= весеннем дождевом облаке) говорит, что оно висело на дубе и оберегалось страшным драконом (I, 349). Кельты относились к дубу с религиозным уважением; вещие друиды избирали дубовые рощи местами своего постоянного пребывания и никаких священнодействий не совершали без дубовой ветки. В странах, заселенных германски-

¹ Обл. Сл., 51.

² Пикте, I, 214.

³ Срп. рјечник, 102—3.

⁴ В червонорусской грамоте 1302 года сказано: и от Перунова дуба до... такого-то места. — Рус. Бес. 1856, III, 94.

⁵ Срп. н. послов., 50.

⁶ Черты литов. нар., 9.

⁷ Die Götterwelt, 184.

⁸ Griechische Myth., Преллера, I, 96—97; Одиссея, XIV, 327—330.

ми племенами, были дубы, посвященные Донару; один такой дуб рос в Вестфалии, вблизи Торовой горы (Thuneresberg), а другой, названный в старинной хронике *gobur Jovis*, — в Гессене, недалеко от Wuotansberg'a¹. Сохранившиеся в Литве предания и прусские хроники уверяют, что заповедные дубы Перкуна, под сению которых ставились и его кумиры, были постоянно зелены и летом, и зимою; особенным почетом пользовались у литовцев старые, вековые дубы; их окружали оградами, и в эпоху обращения в христианство народ скорее соглашался на истребление идолов, чем на посечение этих деревьев. Священные дубы и при них жертвенники Перкуну были в Ромове, Креве, Вильне и других местах². О славянах имеем следующие известия: Сефрид упоминает о большом ветвистом дубе, который почитался жилищем божества; у Гельмольда сказано: «на пути (из Старгарда в Любек) мы заехали в рощу, единственную в том краю, потому что весь он — голая равнина. Там, между старыми деревьями, увидели мы и дубы, посвященные богу той страны — Проне (Перуну). Они были окружены двором и деревянной, тщательно отделанной оградой, с двумя воротами... Это место было святилищем для всей страны, имело своего жреца, свои праздники и разные обряды при жертвоприношениях. Сюда, после праздника, сходил народ (вече) с жрецом и князем для суда. Вход во двор воспрещен был всякому, кроме жреца и тех, кто желал приносить жертвы или кто, угрожаемый опасностью смерти, искал убежища». Как скоро христианские просветители приблизились к роще, они немедленно разбили ворота, из разломанных бревен сложили костры около священных деревьев и предали их сожжению³. Следуя примеру богов, собиравшихся решать судьбы человечества под всемирным деревом, славяне творили суд и правду под старыми дубами и глубоко верили, что все постановленные под их сению приговоры изрекались по внушению божества. По указанию г. Срезневского, «в словацких сказках попадаются случаи, подобные тому, о котором читаем в песне Краледворской рукописи «о великом поражении», как собираются судить и рядить о самых важных делах в глубину леса — в такую чашу, куда бы не мог дойти луч солнца»⁴. У германцев точно так же священные леса служили местами народных собраний и судебного разбирательства и давали убежище преступникам⁵. Константин Порфирородный свидетельствует, что руссы, приходя на остров св.

Георгия, совершали жертвоприношения под большим дубом. Духовный регламент (1721 г.), в числе суеверных обрядов, указывает на следующий: «также и на ином месте попы с народом молебствуют перед дубом, и ветви оного дуба поп народу раздает на благословение». На Украине в так называемую Зеленую (Троицкую) неделю приготавливают игорный дуб, т. е. устанавливают на выгоне или площади длинную жердь с прикрепленным сверху колесом, всю увитую травами, цветами и лентами; вокруг ее окапывают небольшой ров и ставят срубленные березки. Между Киевом и Переяславом эта жердь называется сухим дубом. Около ней совершаются игры и поется обрядовая песня:

Розвивайся, сухій дубе!
Бо на тебе мороз буде.
— Я морозу не боюся,
Прійде весна — розовуюся!⁶

¹ D. Myth., 155—6; Ж. М. Н. П. 1846, III, ст. Я. Гримма, 173; Галлы, соч. Георгиевского, 111.

² Черты литов. нар., 9—10; Рус. Сл. 1860, V, ст. Костомарова, 14.

³ Срезнев., 30.

⁴ Ibid., 31.

⁵ D. Myth., 64.

⁶ Рус. Бес. 1856, III, ст. Максимовича, 92.

Обряд состоит в призывании весны, животворная сила которой приносит дождевые тучи и рядит леса в зелень и цветы. Дуб здесь символ Перунова дерева-тучи: зима, похищающая дожди, иссушает его благодатные соки, и оно так же цепенеет от стужи, как и земные деревья в период зимних месяцев; с весною оно оживает и начинает цвести молниями (Перуновым цветом — см. гл. XVIII). Колесо указывает на ту втулку, в которой бог-громовник вращает свою палицу, чтобы возжечь живое пламя грозы¹. Под влиянием указанных нами мифических представлений дуб, а равно и всякое другое дерево, в которое ударила молния, получили во мнении простолюдинов те же целебные, живительные свойства, какие приписываются весеннему дождю и громовой стрелке. Чтобы иметь лошадей добрых («в теле»), советуют класть в конюшню кусок дерева, разбитого громом². Если при первом весеннем громе подпереть спиною дерево (или деревянную стену), то спина болеть не будет³. В Тульской губ. поселяне стараются отыскивать в лесных засеках старые дубы, при которых вытекали бы ключи; сдирают с их веток кору, вымачивают ее в роднике и потом носят в ладонках — в предохранение от зубной боли⁴. Золотые, ничем не сокрушимые зубы бога-громовника заставили приписать ему и всем его атрибутам спасительную силу унимать зубную боль (I, 396—7). Поэтому народная медицина предлагала кусать больным зубом дуб или камень (= символ молниеносного молота). Теперь это суеверное средство большею частию встречается в обстановке, подновленной христианством: вместо священных Перуновых камней кусают камни церковной паперти (I, 215), а целебных от зубной боли деревьев ищут за монастырскими стенами. Подмосковный люд признает за такие деревья — те, что растут на дворе Хутынской обители⁵; возле Палеостровского монастыря в пещере св. Корнилия виден пень от дерева, которое росло в расщелине и уничтожено зубами богомольцев (они грызли и продолжают грызть его от зубной боли); в Дмитриевском монастыре страждущие зубами грызут посох старца Пересвета, сподвижника Димитрия Донского, а в разных других местностях — уцелевшие деревянные гробницы св. угодников⁶. В Германии детей, страдающих от перелома, носят к дубу, который, разделяясь снизу на две отрасли, вверху снова срастается в один ствол и чрез то образует скважину. Сквозь это отверстие протаскивают больного и верят, что как срослось раздвоившееся дерево — так срастется и переломленная кость ребенка⁷. Больных овец заставляют пролезать сквозь расщепленный молодой дуб, а хворых детей — сквозь нарочно расколотое вишневое дерево, которое потом связывается, чтобы оно могло снова срастись⁸. У нас соблюдаются подобные же обряды. Так в Пронском уезде еще в конце прошлого столетия существовал толстый старый дуб с проёмною скважиною, пользовавшийся большим уважением в народе; сквозь

¹ Сходный по значению, хотя и с иной обстановкою, обряд известен у хуртан под названием праздника липы и состоит в разбивании бочки, привешенной к липе, о чем см. т. I, 298. Липа играет в данном случае роль мирового дерева, в котором заключена живая вода дождя. У литовцев была священная липа (недалеко от Ростенбурга), к которой приносили больных, с надеждою на исцеление. — Рус. Сл. 1860, V, 14.

² Этн. Сб., II, 256.

³ Полтав. Г. В. 1846, 18.

⁴ Сахаров., II, 45.

⁵ Москв. 1853, XI, внутр. изв., 64.

⁶ О. 3. 1829, ч. XXXVII, 129; XL, 419.

⁷ Die Gutteiwelt, 197.

⁸ D. Myth., 1118—9. Сверх того, Я. Гримм (ibid., 1121) упоминает про обычай лить и пить воду через пробуравленное отверстие целебного дерева.

его скважину протаскивали раза по три детей, больных грыжею, и вслед за тем обвязывали дерево поясом или кушаком¹. В Воронежской и Саратовской губ. доньше носят недужных детей в лес, нарочно раскалывают надвое молодой зеленой дубок, протаскивают между его расщепами три раза ребенка и затем связывают дерево ниткою². По словам Сахарова, детей, страдающих сухоткою, кладут на известный срок в раздвоенное дерево, потом трижды девять раз обходят с ними вокруг дерева и вешают на его ветвях детские сорочки. По возвращении домой купают их в воде, взятой из девяти рек или колодцев, и обсыпают золою из семи печей³. От лихорадки и других болезней крестьяне купаются в реках, лесных родниках и колодцах, а после купанья вытираются чистою тряпицею и вешают ее на соседнее дерево или ракитов куст; вместо тряпицы вешают также рубашку или лоскут от своей одежды и оставляют их висеть до тех пор, пока совсем не истлеют (см. выше стр. 96). Смысл обряда — следующий: смывая и стирая с своего тела недуг, больной как бы снимает его с себя и вместе с тряпицею и сброшенной рубашкою передает кусту или дереву, как земным представителям того небесного, райского древа, которое точит живую воду, исцеляющую все уроки и болести. Как истлевают оставленные лоскут или сорочка, так должна стинуть и самая болезнь. Позднее, при утрате ясного понимания старинных представлений, обряд этот получил характер жертвенного приношения лесным и водяным духам.

Не менее любопытные поверья соединяет народ с осиною — деревом, за которым усвоены мифические свойства едва ли не вследствие сродства его имени (серб. јасНКа) с словом ясень (серб. јасеН, пол. јesion, лит. osis, англос. aesc, сканд. askr, старонем. asc, по мнению Пикте, от снкр. as - јасеге, lucere⁴). Как ясени придана сила, оцепеняющая змей, так об осине утверждают, что убитого ужа должно повесить именно на это дерево; иначе он оживет и укусит⁵. Когда богатырь Добрыня убил змея, он повесил его на осину кляпную: «сушися ты, змей Горынчище! на той-то осине на кляпная»⁶. Подобное же спасительное действие оказывает осина и против колдунов, упырей и ведьм, играющих в народных поверьях роль почти тождественную с змеем; как он высасывает молоко-дождь небесных коров-туч, так они похищают дожди и росы, доят и высасывают тех же коров и, воскресая весною от зимней смерти, любят упиваться теплою кровью (= другая метафора дождя). Позабывая о связи старинных метафорических выражений с небесными явлениями природы, читая в них не тот первоначальный смысл, какой они действительно в себе заключали, а напротив, понимая их буквально, народ приписал колдунам, упырям и ведьмам доение и порчу обыкновенных коров, выходение из гробов по смерти и высасывание крови у живых людей. Для защиты себя и стад от этих мнимых бед прибегают к помощи осины. Мифическое древо-туча, из-под корней которого струится живая вода дождя, цветет золотым или огненным цветом-молнией; на вершине его сидит молниеносная птица — орел или петух с золотым гребнем. Де-

¹ Моск. Наблюд. 1837, май, кн. 2, 250—1; Рус. Предан. Макарова, I, 36.

² Ворон. Г. В. 1851, 12.

³ Сахаров., I, 52-53.

⁴ Пикте, I, 222.

⁵ Нар. сл. раз., 160; Дух Христианина 1861—2, XII, 271. Чтобы не завелись ужи в доме, советуют покрывать навоз явором; в народных песнях явор принимается иногда за священное дерево: на нем висит колыбель младенца Христа, на нем являются ангелы и будят усопшего отца, призываемого на свадьбу дочери. — Об истор. зн. нар. поэ., 52.

⁶ Кирша Дан., 349.

монические змеи, чародеи и ведьмы, с жадностью бросаясь на любимый ими напиток живой воды, в то же время подвергаются ударам громовых стрел, которые разят хищников и заставляют их бежать в страхе и трепете. Заостренный осиновый кол получил в глазах народа значение Перуновой палицы (или дубинки — *donnerkeil*). Чтобы мертвец, в котором подозревают злого колдуна, упыря или ведьму, не мог выходить из могилы, крестьяне вбивают ему в спину осиновый кол; чтобы предохранить коров и телят от нападения ведьм, они ставят на воротах и по углам скотного двора осиновые деревья, срубленные или вырванные с корнем; во время чумы рогатого скота, прогоняя Коровью Смерть, бьют ее (т. е. машут по воздуху) осиновыми поленьями. По свидетельству сказок, колдунам — выходцам из могил вколачивают в сердце осиновый кол, бьют их наотмашь осиновым поленом и сжигают их трупы на осиновом костре. В христианскую эпоху народная фантазия, перенося на предателя Иуду древнейшие представления о демоне туч (великане или змее — см. стр. 112), создала легенду, по сказанию которой Иуда удавился на осине, и с той поры лист ее вечно дрожит¹. В свою очередь ведьма может пользоваться осиновым колом или веткою для своих волшебных чар: ударяя этой веткою в грудь сонного человека, она наносит ему незримую рану и жадно упивается его кровью — так весенние удары молнии, направленные в тучу, еще объятую зимним сном, проливают из нее дождь, или, выражаясь метафорически: Перунова ветка раскрывает грудь облачного демона и точит из него горячую кровь. Выдоив черную корову, ведьма выливает молоко в землю и тут же вбивает осиновый кол; этою чарою она отымает у коров молоко, иссушает их сосцы = так удары молнии, низводя на землю молоко-дождь, тем самым иссушают черные тучи (см. гл. XXVI). Как спасительное

орудие против демонского наваждения, осина может служить и целебным средством для прогнания нечистой силы болезней. Разбитых параличом заставляют лёжа упираться босыми ногами в осиновое полено. От лихорадки и других болезней лечат так: просверливают в стене или дверях дыру на таком расстоянии от земли, как велик рост больного, остригают ему ногти и несколько волос, то и другое вкладывают в приготовленное отверстие и заколачивают его осиновым колышком; иногда просверливают дыру в осиновом дереве и затыкают ее ногтями и волосами больного. Читают еще заговор над осиновыми прутьями, которые потом кладутся на больного². Когда разболются зубы, берут осиновый сучок и трижды читают над ним заговор: «на море на окиане, на острове на Буяне стоят высокие три дерева, под теми деревьями лежит заяц; переселись ты, зубная боль, к тому зайцу!» После того осиновый сучок прикладывается к больным зубам³. Передача болезни зайцу, о которой говорит заклятие, заключает в себе тот же смысл, что и просьба, обращаемая к мыши, дать свой железный зуб в обмен на испорченный (см. I, 398).. В райских садах и рощах, на тенистых деревьях весенних туч, зреют золотые

¹ Терещ., III, 79; VI, 101; VII, 121 (проклиная кого-нибудь, говорят «осиновый тебе гроб!»); Молодик на 1844 г., 94; Н. Р. Ск., V, 30; VII, 36; Рус. Бес. 1856, III, 90; Об истор. зн. нар. поэз., 57—58. После предательства Иуда решился повеситься: «повишусь, думает собі, піду в пекло; а Христос як буде визволяти людські душі, то й мою визволить. Прийшов до јидной деревени, перекинув мотуз, чи що, и тилько опустився — вона й тилько поспускала. Вин до другой, и друга так; и третя так... аж до осичини прийшов и завишався на осичини». Иные уверяют, что он повесился на бузине, и потому-то она негодна для построек и считается жилищем дьявола. — Основа 1861, X, 53.

² Иллюстр. 1845, 250, 566; 1846, 649; Этн. Сб., VI, 133; Ворон. Г. В. 1851, 12.

³ Ворон. Г. В. 1850, 20.

плоды (яблоки), дающие вечную молодость, здоровье и красоту. По своим чудесным свойствам плоды эти совершенно тождественны с бессмертным напитком — живою водою. Народный сказочный эпос обыкновенно сопоставляет рядом оба эти представления и соединяет с ними одинаковую жизненную и целебную силу. Блестящие молнии, как указано выше (I, 271), (уподоблялись арийскими племенами золотым шарам и яйцам; в применении к облачным садам золотые шары-молнии породили миф о золотых плодах, зреющих в счастливую пору весны и лета на деревьях-тучах. Сербская песня изображает грозу в поэтической картине игры Грома с Молнией:

Мун(ь)а Грома надиграла
Двјема-трима јабукама
И четирма наранчама (померанцами¹).

В другой сербской песне красавица облачная дева подбрасывает кверху три золотых яблока и тем самым вызывает с неба три молнии (I, 44). Но так как молнии, сверкая в тучах, низводят на землю живую воду дождей, или, выражаясь языком старинных метафор: так как живая вода есть сок, испускаемый золотыми плодами, то в силу этого поэтического выражения золотые яблоки получили значение амриты. Предание о золотых яблоках так же обще всем индоевропейским народам, как и предание о живой воде. Греческая мифология знает славный сад нимф-гесперид, в котором растут золотые яблоки; по приказанию царя Эвристея, Геркулес должен был туда отправиться и принести редких плодов; на пути в сад гесперид Геркулес встречается с великаном Антэем, борется с ним и после разных затруднений исполняет задачу. Если припомним, что черные тучи на древнем метафорическом языке назывались ночью, то будет понятно, почему золотые яблоки находятся во владении Гесперид = дев вечернего мрака², по ту сторону многوشумного океана, т. е. неба; там оберегает их стоглавый дракон, глаза которого никогда не смежаются сном, т. е. демонический змей, известный похититель и укрыватель живой воды. Геркулес, бог весенней грозы, борется с демонами мрачных туч и, побеждая их, добывает золотые плоды, т. е. проливает животворный дождь. Скандинавская мифология говорит о золотых яблоках, хранимых в асгарде (жилище небесных владык) богиней Идуною (Idhun), супругою Браги; питаясь этими плодами, боги обретают бессмертие и остаются вечно юными, подобно тому, как боги Греции оставались бессмертными и вечно юными, питаясь амброзией и нектаром. Злобные великаны, при содействии хитрого Локи, похитили однажды Идуну, вместе с ее чудесными яблоками; Локи выманил богиню из стен асгарда, а великан Thjassí, в виде орла (in adlerhaut), от размаха крыльев которого подымались буйные ветры, схватил ее и унес в свое жилище. Когда Идуна исчезла — асы скоро постарели; сильная печаль овладела ими, и они стали грозить Локи смерти, если он не исправит своей ошибки. Локи выпросил у Фрей соколиную одежду, пустился в страну великанов и обрел там Идуну; она превратилась в орех, а Локи сделался соколом, захватил орех и направил быстрый полет к асгарду. Орел-Тиасси стал его преследовать, но боги

¹ Срп. н. пјесме, I, 161. Сравни с сказаниями, изображающими летнюю грозу игрою в шары.

² Сравнивая тучи с темною ночью, древние народы сближали молнии с блестящими звездами и в этих последних должны были узнавать золотые яблоки небесных садов; греки думали, что мед (= амрита) происходит от звезд, тогда как, по

свидетельству скандинавского мифа, мед падает росой с ветвей мировой ясени (см. т. I, 195).

разложили костер, опалили ему крылья и, когда великан упал — тотчас убили его¹. В основе приведенного сказания кроется мысль о похищении амриты демонами зимних туч, причем природа и все ее творческие силы видимо дряхлеют, и потом — о счастливом возврате похищенного сокровища весною, когда злые демоны гибнут в грозовом пламени и под ударами Торовой палицы. Те же представления и те же образы встречаем и в сказочном эпосе. В русской сказке, тождественной с немецкою: «Der goldene vogel», упоминаются золотые яблоки, которые зреют по ночам и похищаются жар-птицею: поэтическое изображение грозы, бурное дыхание которой обрывает плоды дерева-тучи, или, что то же — разбрасывает золотистые молнии и разливает живую воду дождя. В хорутанской редакции этой сказки, вместо золотых яблок, речь идет о похищении славной виноградной лозы, что на всякий час давала по ведру вина; вино, как мы знаем, одно из названий бессмертного напитка. В немецких сказках древо жизни (baum des lebens) представляется с золотыми яблоками; оно растет на конце света в чудесном саду, за морем; вороны, посланники Одина, которые, по нашим поверьям, приносят живую и мертвую воду, добывают для сказочных героев и золотые яблоки. В других сказках место воронов заступает сокол: он похищает золотые плоды, неусыпно оберегаемые ведьмою на высокой стеклянной горе (= небе) или в подземном царстве (= в темных вертепах облачных гор); припомним, что бог-громовник в образе сокола похищает бессмертную сому. Кожица и сок золотых яблок мгновенно заживляют раны². В нашем простонародье рассказывают: кто ест яблоки до второго Спаса, когда освящаются эти плоды в церкви, умершие родичи того не получают в раю на Спасов день золотых яблок, которыми оделяет их Богородица³. В послании новгородского архиепископа Василия, памятнике XIV века, упомянуто о насажденном Богом рае и растущих в нем яблоках, подающих исцеления от болезней⁴. В связи с этими данными возник суеверный обычай лечить болезни обыкновенными яблоками, освященными в церкви, о чем свидетельствуют обличительные слова XVI столетия: «немоющего беса, глаголемого тряско (лихорадку), мнаться прогоняюще некими ложными писмяны, проклятых бесов еленьских пища имьяна на яблоцех — покладают на святей трапезе (вар. на престоле) в год люторгеи» (во время литургии⁵). Ради животворящих свойств, приписанных небесным яблокам, русское предание дает им название молодильных или моложавых: стоит только вкусить от этих плодов — как тотчас же сделаешься и молодым, и здоровым, несмотря на преклонные лета. Любопытная русская сказка о молодильных яблоках и живой воде, известная и у других народов⁶, сообщает один из древнейших мифов. Состарившийся и ослепнувший царь, о котором говорит она, олицетворяет собою зимнее время, когда все на земле увядает, дряхлеет и всемирное око = солнце теряет свой яркий блеск. Изображая времена года живыми, человекоподобными существами, народная фантазия Весну представляла прекрасным юношею, а Зиму беловласым и слепым старцем. Чтобы воз-

¹ D. Myth., 296; Die Götterwelt, 312—3.

² Н. Р. Ск., VII, 11; Пов. и пред., 20, 107, 111, 136—144; Срп. н. припов., 4; сб. Валявца, 146-8; Сказ. Грим., I, стр. 109—110, 335—345; II, 196, 263; Шотт, 8, 25; Ган, 70; предание о золотых яблоках известно и между литовцами. — Изв. Ак. Н., I, 114, и финнами — Эман, 53.

³ Молодик на 1844 г., 95.

⁴ Соф. Времен., I, 330-4.

⁵ Архив ист.-юрид. свед., II, отд. 6, 48—49.

⁶ Н. Р. Ск., II, 27; VII, 5; VIII, 4; Матер. для изучен. нар. слов., 27—29; сб. Валявца, 148—150; Шлейхер, стр. 26—34; Сказ. Грим., 97; Вольф, 54—64, 322—5.

вратить царю его молодость и зрение, сын-царевич должен добыть живой воды, которая исцеляет слепоту, и моложавых золотых яблок, т. е. вызвать весну с ее благодатными дождями, золотистыми молниями, светозарным солнцем и со всей роскошью растительного царства¹. Живая вода и золотые яблоки обладают равною творческою силою: они одинаково обновляют дряхлого старика, делают его цветущим юношею и даже уподобляют семилетнему ребенку; больному дают крепость и здоровье, мертвому — жизнь, безобразие превращают в красоту, бессилие — в богатырскую мощь²; и та, и другие обретаются в стране далекой — в вечно неувядаемом саду и оберегаются драконами и великанами. По одному варианту сказки о молодильных яблоках и живой воде, вокруг этого сада лежит громадный змей, сомкнувшись кольцом: хвост и голова его сошлись вместе. Этот змей напоминает нам великанского Iormungandr'a Эдды, в котором представление о дождевых тучах, облегающих небо, сооталось с идеей всесветного океан-моря; таким образом, указанная подробность вполне соответствует греческому преданию, что золотые яблоки растут за пределами многошумного океана, окружающего землю, т. е. в отдаленных областях облачного неба. По свидетельству сказок, сад с моложавыми яблоками и ключами живой воды находится в дивьем (= небесном, см. I, 66) государстве, где царствует Царь-девица красоты неописанной, силы непомерной, и тешится вместе с своим воинством из храбрых дев богатырскими играми и подвигами. По некоторым вариантам, живая вода стоит у ней в пузырьке под изголовьем (и тот пузырёк никогда не опорожняется — сколько ни бери из

него!) или прямо точится с ее рук и ног. Могучая красавица живет в золотом дворце и соединяет в себе черты, отождествляющие ее с богиней Идуною и валькириями. Идуна, хранительница золотых яблок, обитала в Brunnakr'e (= brunnenfeld), т. е. среди источников живой воды; а по указанию другого мифа, она восседала на мировой ясени Иггдразилли и сторожила вдохновительный мед — Odhrörir³. Шведы помнят о стране вечной юности (land der jugend), где растет дерево с бесценными яблоками, а при нем бьет ключ, воды которого блещут как чистое золото; кто вкусит этих плодов или выпьет этой воды, подобной золотистому искромётному меду, тот снова делается юным, хотя бы дожил до седых волос⁴. Обладательница небесных дождевых источников, Царь-девица является во главе облачных нимф, со всею воинственной обстановкою, какая издревле придавалась богине весенних гроз и спутницам Одина — валькириям; на родство ее с этими лебедиными девами указывает один из списков русской сказки, называющий Царь-девицу Лебедью; сверх того, о валькириях известно, что в обители блаженных они подносили богам и усопшим героям рог, наполненный бессмертным медовым напитком. Странствование в обетованную страну Царь-девицы совершается на богатырском коне, на крыльях птицы-сокола, или (как в сербской редакции) прямо с помощью ветра, и сопряжено с разными трудностями. Царевич, добывающий живую воду и молодые яблоки, есть бог-громовник; являясь во

¹ Есть целый ряд народных сказок (Н. Р. Ск., V, 39; Кулиш, II, 10—12; Westsl. Märch., 45—48; Slov. pohad., 573—582; Ган, 28), повествующих о том, как красавицу-невесту, слезы которой падали жемчугом, а улыбка рождала розы (т. е. богиню весны), подменяет некрасивая и злобная дочь мачехи или колдуньи (» олицетворение зимы) и выкалывает у своей соперницы очи; но приходит пора-время — красавица снова обретает зрение и вступает в свои законные права (= зима проходит и начинается царство весны).

² Н. Р. Ск., V, 37; VI, 48, b, 53, 57; VII, 11; VIII, 25, a; в Тысяче и одной ночи говорится о яблоке, запах которого исцелял от всякого недуга.

³ Die Götterwelt, 312.

⁴ Beiträge zur D. Myth., II, 5.

дворец Царь-девицы, он находит ее спящую, т. е. окованную зимним сном. Глядя на ее дивную красу, царевич не выдержал: пользуясь сном девицы, он лишает ее невинности, похищает живую воду и молодые яблоки и спешит в обратный путь; богатырский конь его скачет через высокие дворцовые стены, но зацепляет ногой за протянутые струны — и тотчас раздается по всему царству звон и грохот, Царь-девица пробуждается, преследует похитителя и вступает с ним в брак. В таких смелых поэтических образах рисует миф весеннюю грозу, когда бог-громовник, пробуждая к жизни оцепененную влиянием зимы облачную деву, вступает с нею в любовный союз. На древнем метафорическом языке дождь = плотское семя; пролитие этого семени, утрата сказочной красавицей ее девства в сущности то же самое, что и похищение живой воды и молодых яблок. Сжимая в своих объятиях Царь-девицу, Перун соединяется с нею фаллусом-молнией и упивается любовным напитком или, что то же, — лишает ее живой воды (см. I, 232). Звон и грохот струн — метафора грома (I, 170). Другая группа народных сказок повествует о трех печальных событиях: в некоем царстве дерево, приносившее золотые яблоки, вдруг сделалось бесплодно, источник вина или живой воды иссяк, и прекрасная царевна неведомо куда скрылась или подпала заклятию — иссохла от тяжелой болезни и забилась непробудным сном. Вся страна одевается в траур и предается унынию — до тех пор, пока не является избавитель царевны; вместе с ее возвратом, пробуждением от сна или выздоровлением дерево снова начинает приносить золотые яблоки, а источник давать вино или живую воду. Эта похищенная, очарованная царевна — не кто иная, как богиня Идуна во власти демонов-великанов¹.

Золотые плоды небесных садов обладают тою же великою оплодотворяющею силою, как и семя весеннего дождя. Völsungasage рассказывает об одном короле: давно женатый, он не имел наследника и усердно молил о детях Одина и Фриггу. Богиня услышала его мольбу и послала к нему деву — исполнительницу желаний (wunschmagd); в образе птицы (вороны) прилетела дева к холму, где сидел король, и уронила на его колени яблоко; король принес яблоко домой и дал скушать королеве — и вслед за тем она понесла плод и родила сына². Выше (стр. 81) мы указали, что то же чудесное свойство соединяют предания и с мифической рыбой-тучею: бесплодная королева покушала рыбы и тотчас же сделалась беременна. Эту подробность сказочный эпос варьирует и так, что, вместо рыбы, бездетная жена съедает яблоко. Был человек, говорит сербская сказка, имел жену и не имел детей; была у него сука и не было щенят, была кобыла и не было жеребят. Бросил он свою избу и пустился по белому свету странствовать; случилось ему как-то остановиться у одного студента. На ту пору предстал перед ним незнакомец, дал ему яблоко и велел воротиться домой: «jabuku oguli, oguljine podaj kuji i kobili, jabuku rozpolovi, te pola podaj ženi da izjede, a pola ti izjedi: što je dosad bilo nerodno, odsad sve će biti plodno»³. В других сказках юноша, изловив рыбу, отпускает ее в воду за чудесный дар творить все по своему желанию. Увидя красавицу царевну, он пожелал, чтобы она понесла детище, и в ту же минуту царевна зачала и в известный срок родила мальчика с золотым яблоком в руке. Царь разгневался на дочь и, желая узнать отца ребенка, собрал в дворцовую залу холостых со всего царства: на кого кинет ребенок золотое яб-

¹ Beiträge zur D. Myth., II, 3—7; слич славянские сказки о правде и кривде.

² Die Götterwelt, 308.

³ Bosanski prijatelj 1851 г., II, 171, Эрбен, 254. Перевод: сними с яблока кожицу, отдай ее суке и кобыле, яблоко разрежь пополам, сам съешь половину, а другую отдай жене скушать; и все, что до сих пор было бесплодно, станет родить.

локо, тот и виновник бесчестия. Мальчик бросил яблоко в юношу, желание которого было причиной его сверхъестественного рождения¹. Этими данными объясняется то важное значение, какое получило яблоко в свадебном обряде сербов. У них принято, чтобы тот, кто ищет руки девушки, посылал к ней через свата яблоко, с воткнутыми в него мелкими серебряными деньгами; если девушка примет яблоко — это служит знаком ее согласия, в противном случае жених должен искать себе другой невесты². «Отишли на јабуку» значит: пошли уговариваться о свадьбе³. У Мазуров ветка с яблоком есть необходимый атрибут свадебного веселья⁴. В новогреческой сказке⁵ королевна, чтобы указать — кого именно желает она иметь своим мужем, бросает в избранного счастливого яблоком.

По стволу Иггдразилли бегают вверх и вниз белка, в образе которой фантазия олицетворяла сверкающую в тучах молнию. Это древнее представление заставило в облачных садах, растущих на высоком небе, искать и находить орешники. Как обыкновенная белка питается лесными орехами, так думали, что и белка-молния грызет те же самые плоды, растущие на мировом дереве-туче. Эти небесные орехи, подобно яблокам древа жизни, блестят как чистое золото и обладают тою же силою посылать плодородие. Польская сказка знает чудесную белку, которая, сидя на дереве, грызет орехи — только не простые: скорлупа у орехов золотая, а зёрна — жемчуг. По сербскому поверью, если на Ильин день гремит гром, то орехи в этом году очервивеют, попортятся и опадут с веток⁶. Основой этой приметы послужил стародавний миф, что во время грозы Перун обрывает небесные орехи и грызет их своими острыми зубами; в числе различных уподоблений молний она сравнивалась и с червем (I, 200; см. гл. XXI). Сербская сказка⁷ упоминает о двух орехах, данных доброму молодцу вещими бабами: когда был разбит один орех — из него потекла река, а когда разбили другой — из него вырвалось пламя, т. е. небесные орехи, разбиваемые Перуном, производят дождь и молнии. Сходно с этим, норвежская сказка⁸ говорит о большом грецком орехе, из отверстия которого льется неиссякаемая вода. Сказочный герой приходит в царство, страдающее от недостатка воды (т. е. от летней засухи); с помощью кирки-саморойки (= молнии) вырывает он в твердой скале (= туче) колодец, кладет в него чудесный орех — и мгновенно колодец наполняется водою. На Руси верят, что орех-двоешка приносит счастье и богатство, и потому берегут его и носят в кошельках, чтобы водились деньги, и на шее, чтобы избежать болезней и всяких бед⁹. У болгар орехи составляют неперемнную принадлежность обрядовой трапезы накануне Рождества Христова; часть этих орехов сберегается в продолжение целого года, и если заболит у кого-нибудь горло — в таком случае берут рождественский орех и трут им больное место¹⁰. В некоторых местах Германии (в Альтмарке и Вестфалии) осыпают новобрачных орехами, как у нас

¹ Сб. Валявца, 233—4; Zeitsch. für D. M., I, 38—40; Ган, 4, 6, 8; Штир, 16; Матер, для изучен, нар. слов., 20-22; Н. Р. Ск., VII, 31.

² Срп. н. припов., 99—103; Ч. О. И. и Д. 1865, II, 47; с своей стороны отец невесты за неделю до свадьбы посылает отцу жениха яблоко с воткнутым в него цекином.

³ Срп. рјечник, 285.

⁴ Piesni ludu polskiego w Galicyi, Жеготы Паули, 5.

⁵ Ган, II, стр. 56.

⁶ Срп. рјечник, 103.

⁷ Срп. н. припов., 19.

⁸ II, 19.

⁹ Нар. сл. раз., 153; Пузин., 160: орех-двоешка помогает от вывиха.

¹⁰ Каравел., 277.

осыпают их хлебными зёрнами и хмелем (= символом опьяняющих напитков: пива, браги и меда); впрочем, в Полтавской губ. существует и посыпание новобрачных орехами (см. гл. XXIX). В хлебные зёрна, назначенные для посева, немцы бросают горсть орехов (или гороху), чтобы будущая жатва была урожайная. В Шварцвальде посланный звать на свадьбу несет ореховую ветку. С такою же веткою в руках прыгают в Поату через Ивановские костры, прикасаются ею к возжженному пламени и потом втыкают в коровьи хлевы, для предохранения домашней скотины от колдовства и нечистой силы. Из ореховой ветки приготавливается и wünschelrute (= эмблема молнии, см. гл. XVIII). Чтобы выразить мысль об освобождении богини живой воды и весеннего плодородия из-под власти великанов, старинный миф рисует такую картину: Локи, бог грозового пламени, в образе быстролетного сокола унес в своем клюве Идуну, превращенную в орех¹. Запрещение рубить орешник долгое время соблюдалось в разных местностях так же строго, как и запрещение касаться топором старых вековых дубов². Эббо указывает на большое ореховое дерево, вблизи Штетина; при этом дереве

бил ключ, и оно считалось посвященным богу³.

Предания о небесных, райских садах с течением времени стали прилагаться к земным лесам и рощам и сообщили им священный характер. Сверх того, красота и таинственность огромных девственных лесов древнейшей эпохи не могли не поражать поэтически настроенного воображения младенческих племен. В жизни растительного царства они созерцали ту же вечную борьбу божественных сил, какую замечали и в стихийных явлениях природы. С началом весны поля, кустарники и дубравы убаиваются зеленым и цветами; злая зима снимает с них эти роскошные уборы и повергает все в мертвенное оцепенение — до нового возврата вешних дней. Следуя внушениям метафорического языка и тесно связанных с ним первобытных воззрений на мать-природу, древний человек почти не знал неодушевленных предметов; всюду находил он и разум, и чувство, и волю. В шуме лесов, в шелесте листьев ему слышались те загадочные разговоры, которые ведут между собою деревья; в треске сломленной ветки, в скрипе расколотого дерева он узнавал болезненные стоны, в увядании — иссушающую горе, и так далее. Дерево содрогалось, чахло и даже проливало кровь (= сок), будучи тронутым острым железом. «Ничить трава жалошми, а древо с тугою к земли приклонилося», — говорит Слово о полку; подобными выражениями преисполнена народная поэзия⁴. Все это повело к поклонению лесам и деревьям. Свидетельства о таком поклонении отчасти уже приведены выше; но есть и другие указания памятников и народных преданий. Церковный устав св. Владимира упоминает о суеверах, которые продолжали молиться «в рощеньи»⁵; в житии князя Константина Муромского читаем: «дуплинам древяным ветви уб-

¹ Die Götterwelt, 25, 199; D. Myth., 588.

² Ibid., 617.

³ Срезнев., 22, 29.

⁴ Рус. Дост., III, 90—92. В Киевской губ., если садовое дерево не дает плодов, его пугают угрозою быть срубленным: кто-нибудь из домашних влезает на его верхушку, а другой, стоя внизу, замахивается на дерево топором и спрашивает «чи уродишь?» С дерева дается ответ урожу! «Ну, гляды ж мине, роди, а то зрублю!» При этих словах ударяют по дереву обухом. В Моравии перед Рождеством хозяйка идет в сад и трясет деревья, приговаривая: *stromečku, obrod', obrod'!* (Громанн, 87). Подобные обряды совершаются и в других славянских землях и в Германии. Как дерево-облако посылает плодородное семя дождя, будучи разито топором-молнией и потрясаемо вихрями; так и от простого дерева ожидают плодов, как скоро исполнены описанные обряды.

⁵ Доп. к Ак. Ист., I, 1.

русцем обвешивающе и сим поклоняющесея»¹—обычай, доселе сохранившийся в Малороссии, где на больших дубах вешают полотенца и мотки ниток, в дар русалкам². Густинская летопись говорит о приношении жертв «рощениям»³. Кирилл Туровский радовался, что с принятием христианства уже не нарекутся богом — древесам⁴, хотя надежды его и оказались преждевременными; ибо и после того двоеверный народ долго сохранял благоговейное уважение к старым деревьям, рассказывал о духах, обитающих в дремучих лесах, совершал под их сению свои игрища, жертвенные и другие обряды. Встреча весны, праздники в честь обновленной природы (Семика, Троица) и творческих сил лета (Купало) доныне отправляются в лесах и рощах. Семицкая березка, украшенная разноцветными лоскутьями и лентами, с торжеством несется в деревню, как знамение самой богини Весны, возвратившейся на землю. Березе приписываются целебные свойства: через это дерево (иногда через оглоблю) обливают больных холодной водою; под порогом новой конюшни зарывают березовое полено, чтобы водились лошади⁵. Дворы, избы и самые церкви убаиваются на Семика и Троицу срубленными молодыми деревьями, цветами и травами. Купальские огни в Малороссии обыкновенно возжигаются в лесах. Когда у знакомого садовода берут плодую прививку или отводок, то считают обязанностью возле того дерева, от которого срезана ветка, положить в дар мелкую монету; думают, что без этого не примется ни прививка, ни отводок⁶. Славяне до сих пор считают некоторые рощи священными и называют их гайбог и божницами⁷; на Руси заповедным лесам, в которых запрещено рубить, присвоивается название божелесье⁸; в Олонецкой губ. дают лесу эпитет праведный⁹. По свидетельству Дитмара, лес) окружавший храм в Ретре, признавался священным; то же религиозное значение приписывалось и Свитибору: «роща Святой Бор (Zuitibor) была почитаема всеми жителями за божество, и никогда испокон века неприкосновенность ее не была нарушена»¹⁰. Гельмольд говорит, что балтийские славяне чтили леса и рощи, как святилища, и клялись при деревьях и источниках; сохранилось еще известие о рощах богини Живы (см. гл. XXVIII). Еще в XI веке духовные власти требовали от чехов, чтоб они не приносили жертв деревьям (*ad arbores sacrificia nullo modo fiant*) и не обращались к ним за помощью (*non ad arbores aut ad fontes auxilium quaerere*). По словам Козьмы Пражского, невежественный народ его времени питал к деревьям и рощам религиозное уважение, молился и приносил жертвы горным и лесным нимфам (*oreades, dryades*), и потому князь Бретислав (1093 г.) решился порубить и предать огню все дубравы, почитаемые священными¹¹. Из песен Краледворской рукописи узнаем, что Честмир, перед выступлением в поход против неприятеля, «*prode vše drwa wzložie obieti bohom*»; а Забой, жалуясь на угнетение иноверцев, говорил: «где отцы давали яства богам, куда ходили возглашать свои мольбы, там они посекали все деревья, разрушили (кумиры)

богов и выгнали из лесов

¹ Карам. И. Г. Р., I, примеч. 216.

² Срезнев., 29. Почему именно приносятся мотки и полотенца — см. гл. XXIII.

³ П. С. Р. Л., 11, 234, 257.

⁴ Памят. XII в., 19.

⁵ Нар. сл. раз., 157.

⁶ Иллюстр. 1846, 333.

⁷ Р. И. Сб., VII, ст. Ходаковск., 116.

⁸ Доп. обл. сл., 10.

⁹ Этн. Сб., VI, словарь Рыбникова, 11.

¹⁰ Срезнев., 30; Макуш., 84.

¹¹ Громанн, 86.

всех воронов»¹. Чехи и до сих пор продолжают молиться под деревьями; кто делает это на страстную пятницу, перед солнечным восходом, тот целый год будет свободен от всех болезней; страдающие лихорадкою преклоняют колена перед бузиною и трижды произносят: «бузина! послал меня Господь Бог к тебе, чтобы ты взяла на себя мой недуг». На Рождественские Святки чехи, обращаясь к деревьям, просят у них предвещаний будущего и помощи в болезнях². В Лужицах саксонских и в земле словаков существуют заповедные «святые гай», где, по народным сказаниям, блуждают тени стародавних князей (= блаженных героев), молятся и приносят жертвы своим языческим богам; там обитают вешие духи и девушки ходят в леса «слушать духа», который шелестом колеблемых ветром и опадающих листьев прорицает будущее³. У сербов почитаются неприкосновенными некоторые большие, тенистые деревья (дубы, буки и др.); им приписывается великая сила, так что если бы кто срубил подобное дерево, тот или умрет вскоре, или будет наказан неизлечимою болезнью. Тот, кто опасается — не срубил ли он священного дерева, должен на его пне отсечь голову живой курице тою же самою секирою, которою было свалено дерево⁴: обряд этот, указывающий на древнюю умиловительную жертву, спасает от грядущей беды. Священные леса и рощи были у всех индоевропейских народов; греки посреди их созидали храмы и жертвенники и святотатственную порубку таких деревьев наказывали смертию. Немецкие племена имели свои heilige walder, где издревле совершались празднества и жертвенные обряды; даже по принятии христианства народ продолжал под некоторыми деревьями возжигать огни и делать им обычные приношения⁵.

Мы видели, что заключение брачных союзов славян-язычников совершалось у воды, как стихии, служившей эмблемою плодородящего семени дождя: но как дождевые тучи уподоблялись не только источникам, но и лесам, то браки могли совершаться и при священных деревьях. Боплан в «Описании Украйны»⁶ рассказывает, что холостые юноши, добывая невест умышкою, должны были увозить их в лес и скрываться там целые сутки и только в таком случае избегали преследования и беспрепятственно женились на похищенных девицах. Сербские отмиচারы увозят девушку в лес, и там заранее приглашенный поп венчает чету под дубом⁷. У наших раскольников донные держится обычай, в силу которого молодой парень, сговорясь с девицею, отправляется вместе с нею к заветному дубу, объезжает его три раза кругом, и брачный союз считается заключенным⁸. Стенька Разин, захватив в свои руки власть на Дону, запретил богослужение в православных храмах и желающих вступить в брак приказал венчать около верб⁹. Память о таких свадьбах сохранилась и в народном эпосе; так былина о богатыре Дунае говорит, что он с своею подругою «обручались — круг ракитова куста венчались»¹⁰; на то же намекает и народ-

¹ Ж. М. Н. П. 1840, XII, 125, 130-1.

² Громанн, 87—88. 181.

³ Срезнев., 30—31.

⁴ Срп. рјечник, 684.

⁵ D. Myth., 64—71, 614—8; обожание лесов встречаем и у финнов (Доп. к Ак. Ист., I, 28, 43; Иструс. слов. Шевырева, III, 143—о прокудливой березе), и у горских племен Кавказа (Совр. 1853, XI, «Переезды по России», 9; Москв. 1855, XXIII—IV, 24).

⁶ Стр. 72.

⁷ Срп. рјечник, 477; Венелина Серб., песни, 38.

⁸ Терещ., II, 28.

⁹ История или повествование о донских казаках А. Ригельмана — в Ч. О. И. и Д., год 2, III, 61.

¹⁰ Кирша Дан., 96.

ная поговорка: «венчали вокруг ели, а черти пели»¹. В лесах и рощах язычники хоронили и мертвых, потому что эти места напоминали им о блаженных, райских садах, где должны водвориться по смерти души праведных. Оттон Бамбергский запрещал это делать поморянам, а князь Бретислав чехами В поэтической картине Краледворской рукописи души усопших изображены порхающими по деревьям³. В народных поговорках уцелело живое воспоминание о той стародавней, доисторической эпохе, когда славяне-дикари жили в дремучих лесах и поклонялись «рощениям»: «в лесу родились,

пням молились», или: «жили в лесу, молились пенью», «в лесе жить — пенькам Богу молиться»⁴.

Представляя тучи небесными деревьями, перенося это представление на землю и связывая его с обыкновенными дубравами, древний человек признал леса и рощи местопребыванием облачных духов, и этим последним придал характер лесных гениев. Как в образе водяных идея дождевых потоков связывается с земными источниками, так в леших ясны черты их первоначального, стихийного значения, сочетавшиеся с лесами и деревьями. Это доказывается и выше объясненным преданием о происхождении водяных и леших (см. стр. 121—2) и многими другими поверьями, живущими в народе. Слово леший в областных говорах⁵ и в старинных памятниках означает: лесной, лесистый⁶; в разных губерниях и уездах лешего называют лешак, лесовик, лесник⁷, лисун (полисун) и даже лес⁸. Лешие (чешск. lesní mužové) — то же, что греческие сатиры, римские фавны, сильваны, немецкие waldleute, holzleute и moosleute. Они живут в лесных трупцах и пустырях, но обыкновенно с первыми морозами (в начале октября) проваливаются сквозь землю, исчезая на целую зиму, а весною опять выскакивают из земли — как ни в чем не бывало. Расставаясь осенью с лесом, они бесятся, ломают с досады деревья, словно хрупкие трости, и разгоняют всех зверей по норам; во весь тот день воем по лесу страшный ветер⁹. В этом любопытном поверье ясно сказывается тождество леших с творческими силами лета. Подчиняясь влиянию зимы, тучи перестают блистать молниями, грохотать громом и разливаться дождем; это оцепенение или зимний сон фантазия соединяет со всеми их мифическими олицетворениями. Подобно тому, как водяной спит всю зиму и только в апреле просыпается бешеный и шумный, так и лешие проваливаются сквозь землю в холодное время осени и в темных подземельях успокаиваются до весеннего своего пробуждения. Одною из наиболее употребительных метафор в старинной поэзии было представление облаков и туч мрачными горными пещерами и подземным царством; сюда-то и скрываются духи летних гроз на зиму; здесь, как свидетельствуют древние мифы (см. гл. XVIII), покоится Один со всем своим неистовым воинством и лежит похищенный Тором молот (молния). Мы указали основания, ради которых духи грозных туч еще издревле получили демонический характер; с этим характером являются в преданиях

¹ Архив ист.-юрид. свед., II, ст. Бусл., 5.

² Срезнев., 32.

³ Ж. М. Н. П. 1840, XII, 128.

⁴ Послов. Даля, 748.

⁵ Обл. Сл., 108.

⁶ Псковская судная грамота, 2: «лешая земля»; Доп. к Ак. Ист., IV., стр. 50: «беречь накрепко, чтоб торговые и промышленные люди из сибирских городов в русские породы лешими и степными дорогами украдом не проходили».

⁷ Обл. Сл., 103—4, 107.

⁸ День 1862, 52.

⁹ Сахаров., II, 60—61; Послов. Даля, 998.

и те из них, что населили воздушные пространства, водные источники и горные ущелья, и те, что обитают в лесах. Вот свидетельства народных пословиц и поговорок: «поехал было в лес, да попался встречу бес»; «брат — так брат, а не то отдай крест, да хоть к черту в лес» (обычное выражение при ссоре крестовых братьев); «пришов з' лесу и идзи собе к бесу»; «пад черным лесом спаткауся чёрт з'бесом»; «толкись бесы, да не в нашем лесе»; «из пустого дупла либо сыч, либо сова, либо сам сатана». У поляков есть поверье, что дьявол, превращаясь в сову, любит садиться на старой вербе, почему простолюдины и боятся рубить это дерево, чтобы не подвергнуться гневу нечистой силы. Польская поговорка: «zakochal sie jak diabel wsuchey wierźbie» соответствует великорусской: «влюбился, как черт в сухую ракиту» и малорусским: «бьещя, як черт коло сухой верби», «закохавсь, як черт в суху грушу (или вербу)»¹. Заслыша в лесу таинственные звуки, поляки плюют на все на четыре стороны, чтобы прогнать от себя нечистого². И леших, и чертей народ обзывает одинаковыми именами: шатун, ворог, ёлс³; сравни: ляд — дьявол, лядащий — негодный и лядá (ляды) — поле с корнями срубленных деревьев, лядина — лес, лядá и лядка — болото, поросшее кустарником и лесом⁴. В романских сказках древнеримский бог ада Orcus принимается за лесного духа (итал. ogso, неап. huogso, фран. ogre) и представляется черным, косматым и большею частию великаном; немецкие же сказки роль его возлагают на черта⁵. Темные подземелья, царство все помрачающих туч, породили миф о глубоких вертепах ада, и вышеуказанное предание: будто лешие проваливаются сквозь землю — имеет при себе следующие аналогические поверья: в половине ноября все нечистые убегают с земли, боясь морозов; зима разгоняет их — и они скрываются в преисподнюю; в начале же февраля, с первыми зачатками весны, нечистые духи вылетают из ада в виде птиц. Древнее сказание о грозных демонах, исчезающих осенью, в дни месяца листопада, и снова появляющихся весною, народная фантазия, согласно с усвоением этим духам лесного типа, связала с замиранием и возрождением жизни в дубравах и рощах, которые к зиме сбрасывают с себя листья, а в вешнюю пору одеваются в зелень и цветы. Покидая землю, лешие поднимают ветры, ломают деревья и разносят их пожелтевшие листья: в этих обычных явлениях бурной осени поэтический взгляд народа усматривает их досаду, чувство недовольства и тоски по умирающей природе. Впрочем, лешие не все исчезают на зиму; в некоторых

местностях их смешивают с демонами зимних выюг. Стремительные вихри, по мнению крестьян, есть дело лешего. Так поломанные бурей в лесах деревья обыкновенно причисляются к его проказам; по народному поверью (Вятск. губ.), леший никогда не ходит просто, а спереди и сзади его всегда сопровождает сильный ветер, и по направлению ветра можно заключать, куда именно держит он путь. Никто не видал, чтобы он оставил где-нибудь след своих ног, хотя бы прошел по песку или снегу: это потому, что он вихрем заметает свой след, как поступают и ведьмы (см. I, 289). В августе месяце поселяне караулят по ночам снопы от потехи лешего, который раскидывает их, подымая вихри; с целью помешать ему они ходят на гумно в вывороченных тулупах и обво-

¹ Собрание 4291 росс. пословиц, 10, 150; Приб. к Изв. Ак. Н. 1852, 65; 1853 г., 187; Рус. в св. посл., 11, 33; Пов. и пред., 174—5; Номис, 168.

² Beiträge zur D. Myth., II, 371.

³ Обл. Сл., 28—29, 64, 263.

⁴ Ibid., 108.

⁵ D. Myth., 454.

⁶ Сахаров., II, 11, 65-66.

дят около снопов круговую черту кочергою, т. е. замыкают гумно со всех сторон как бы оградой; вывороченный тулуп — эмблема облачного одеяния, в которое рядится бог-громовник, гонитель демонов, а кочерга — эмблема его молниеносной палицы. Уверяют также, что леший боится головешки¹; а шведы, чтобы удалить лесного духа, советуют бросать в него кусок железа². И головешка, и железо — символы молнии. Так как свистом можно накликать бурю, то крестьяне не только не решаются свистать на воде, но не делают этого и ночью в лесу, опасаясь разбудить лешего, который, проснувшись, спешит откликнуться. Когда путнику почудится страшный свист лешего (= вой ветра), он торопится убежать в противоположную сторону³.

Могучие явления грозы предки наши олицетворяли то в образе великанов, тождественных с громадными тучами, застилающими собой весь небосклон, то в образе карликов, тождественных с малютками-молниями, обитающими в облачных горах. Оба представления приданы и лешим, которые бывают то ниже травы, то выше самых высоких деревьев. Как надвигающаяся на небо туча из едва заметного вдали черного пятна быстро вырастает в своем объеме и достигает исполинских размеров, так и леший мгновенно может вырастать и умяться⁴. О богатырях и великанах сказки выражаются, что они растут не по дням, не по часам, а по минутам. Обыкновенно в лесу леший равен с высокими дубами и соснами, а на поляне — с травой. Белорусы утверждают, что рост лешего зависит от высоты тех деревьев, вблизи которых он стоит или идет, т. е. по первоначальному воззрению рост лешего определялся размерами тех летучих облачных лесов, в среде которых шествовал он по небу. В Киевской и Черниговской губ. различают лисунов и полевиков; первых представляют великанами сероватого и пепельного цвета; о последних же рассказывают, что они равны с высотой хлеба, растущего в поле, и после жатвы умяются и делаются такими крохотными, как стерня, т. е. рост их в то время не превышает остающихся на корню срезанных стеблей соломы⁵. Точно так и немцы представляют лесных духов и великанами (schratt, waldschratt и сканд. skratti — gigas: имя это, наравне с словом tröll, совмещает в себе значения чепра, лешего и великана), и малютками (schrettel); те из них, которые блуждают одиноко, принимают большую частию гигантские образы, а живущие в обществах (толпами) смешиваются с эльфами и карлами: малорослые, с старыми лицами и всклокоченными волосами, одетые в мох и листья или в зеленые платья с красными выпушками, они напоминают этими внешними признаками карликов = цвергов⁶. Те древесные отверстия, сквозь которые суеверные матери протаскивают больных детей, в Швеции называются elfenlöcher; на Руси, чтобы избавиться от болезней, вешают на деревьях холсты и рубашки, и приношения эти считаются за обычный дар русалкам, о сродстве которых с одной стороны с эльфами, а с другой с лесными нимфами смотри гл. XXIII. Подобно лешим, эльфы обладают способностью увеличиваться и умяться по своему произволу; и те, и другие равно опасны, как похитители детей (см. гл. XXIV). По свидетельству, принадлежащему XIII столетию, германцы при-

¹ Ibid., II, 50; Рус. Дневник 1859, 37.

² Ж. М. Н. П. 1843, т. XL.

³ О. 3. 1848, IV, 142.

⁴ Гримм сообщает подобное же предание о великанке. — D. Myth., 522.

⁵ Абев., 233; Рязан. Г. В. 1846, 16; Владим. Г. В. 1844, 50; Киев. Г. В. 1845, 16; Черниг. Г. В. 1860, 28; Ж. М. В. Д. 1848, ч. XXII, 130—1; Зам. о Сибири, 76; Рус. прост. праздн., IV, 13; Семеновск., 123.

⁶ D. Myth., 450-1, 454, 956; Beiträge zur D. Myth., II, 278.

знавали ветер лесным духом, который мог вырастать все выше и выше, пока не сравнивался с самым высоким деревом¹. Становя леших в разряд великанов, олицетворяющих собою вихри, бурю и

грозу, предания наделяют их необыкновенною силою и суровостью и приписывают им те же нескончаемые битвы, в каких постоянно обращаются великаны. Народные поговорки выражаются: «силен (или: здоров), как лесник!» — «с лесовиком не справиться!»². Во Владимирской губ. лешего называют дикиньким мужичком³, подобно тому, как поляки называют его *dzikimaz*, а немцы *wilder mann*; и у нас, и в Германии название это («дикий человек») по преимуществу служит для обозначения великана (см. гл. XXI). Как все грозные духи, леший может принимать различные образы, в которых поэтическая фантазия издревле олицетворяла бурные и громоносные тучи, и тем самым сближается с оборотнями. Чаще всего он является здоровенным мужиком, но и в этом человеческом облике сохраняет демонские признаки: на нем бараний полушубок, но как всегда бывает у нечистой силы — неподпоясанный и запахнутый левой полою на правую (I, 96); глаза у него без бровей и ресниц — поверье, которое остается для нас неразгаданным⁴. Представляют его и одноглазым⁵, что указывает на сродство его с великанами-циклопами. Если леший показывается голый, без одежды, то легко заметить, как сходен он с общепринятым изображением черта: на голове у него рога, ноги козлиные, голова и вся нижняя половина тела мохнатые, в космах, борода козлиная — клином, на руках длинные когти. Близ Рязани верят, что в лесах обитают царьки с золотыми рожками⁶. Немецкий *schrat* изображается диким, суровым и косматым, с всклоченными волосами (*schrötleinzopf*); др.-вер.-нем. *scrat* или *scrato* в старинных памятниках объясняется *pilosys*, а *scraz*, *screza* — *larvae*, *lares mali*; др.-чешское *scret* — *daemon*, *screti* (*scretti*) — *penates intimi et secretales*, чешск. *skřet*, *škřitek* — *penas*, *idolum*, польск. *skrzot* и *skrzitek* — дух, представляемый со спутанными, взъерошенными волосами, словен. *shkrat*, *shkrátiz*, *shkrátelj* — горный карлик. Названия эти имеют один общий корень с глаголом скрыть. Слово крыть (покрывать) тождественно по значению с (глаголами) облачать (откуда облако — небесный покров) и обвертывать (оборотить), и сейчас приведенные названия указывают на духов, облакающихся в облачные одежды. Так как облака уподоблялись звериным шкурам (овечьим, козьим и т. дал.) и различным мохнатым животным, то лесные духи рисуются воображению славян существами косматыми, с козлиными ногами, бородой и рогами, напоминая собою сатиров и фавнов античного мира и козлов Вакха и Тора, или одетыми в барянь тулупы. Тулупы эти, как у ведьм их сорочки, не подпоясаны и свободно развеваются по ветру, как облачная мантия дикого охотника (Одина). Здесь таится объяснение и близкой связи леших с горными карликами (гора = туча) и оборотнями: в старинных глоссах, приводимых Ганкою, слово *vilcodlac* (оборотень) истолковано: *faunus*⁷. В качестве грозного демона леший сближается также с змеем, злобным похитителем дождей; в Бело-

¹ Die Götterwelt, 98.

² Ворон. Г. В. 1850, 16.

³ Владим. Г. В. 1844, 50.

⁴ Сын Отеч. 1839, IV, 78-79; О. 3. 1848, IV, 139; Совр. 1856, XI, смесь, 28.

⁵ Костом. С. М., 58; Сахаров., I, 19, заговоры.

⁶ Абеу., 234; Рязан. Г. В. 1846, 16; Моск. Наблюдат. 1837, май, II, 247; Досуги или собр. сочин. и переводов Михаила Попова, I, 196; Н. Р. Ск., VIII, 665 (изображение леших, заимствованное из лубочной сказки).

⁷ D. Myth., 447—9.

руссии между разнородными цмоками (змеями) знают и лесного цмока, который морит у хозяев скот, высасывает ночью у коров молоко и делает нивы неплодородными¹. Следовательно, лешему приписывается то же высасывание молока у коров, как и ведьмам и огненному змею: поверье, возникшее вследствие забвения мифа о высасывании молока-дождя из коров-туч молниеносными демонами. В Олонецкой губ. убеждены, что каждый пастух должен подарить лешему на лето корову; не то он озлобится и перепортит все стадо². В Архангельской губ. думают, что леший, если пастухи успеют задобрить его, пасет деревенское стадо³; а в Малороссии лисовик считается пастырем волков (= туч, см. I, 364). Во многих местностях рассказывают, что у леших на голове и бороде волоса зеленые⁴; такие же зеленые волоса даются водяному и русалкам. Это поверье с одной стороны свидетельствует за очевидное отождествление леших с царством растительным, а с другой стороны указывает на то близкое отношение, в каком состоят с ними водяные духи, хранители дождевых источников.

В весенней грозе древние племена видели упорный и смертоносный бой великанов туч; этот воинственный тип усвоен и лешим. Лесовики, рассказывают крестьяне, ведут между собою частые войны; но как существа титанической породы, они не знают ни пушек, ни ружей, ни пороха, а ломают своих противников столетними деревьями, которые тут же вырывают с корнем, и стопудовыми камнями, отбитыми от скал; брошенные рукою лешего, камни эти и деревья летят в десять раз скорее пули и на громадные расстояния — верст на пятьдесят и более. Поломанные бурей леса и горные обвалы суть следы их ожесточенной битвы. В такой грандиозной картине изображает народ удары грозы и полет бурных облаков, перенося древние представления о небесных деревьях и горах-тучах на обыкновенные леса и скалы. Низводя мифические сказания на землю, налагая на них бытовые черты, народ рассказывает, что в каждой стране лешие подчинены своим воеводам и царям и что у них так же бывает солдатчина (набор), как и между людьми. Над русскими лесовиками царствует Мусаил

(Мафусаил) — лес. Как скоро у народов различных государств начнется война, то и лешие этих стран вступают между собой в кровавые битвы: целые рати их сходятся, ведя за собою лесных зверей, и бьются нещадно до тех пор, пока не прекратится человеческая война⁵. То же участие в народных расправах приписывается и сербским вилам, родственным с нашими русалками (см. гл. XXIII).

Лешие — властители дремучих лесов, и в некоторых областях их называют лесовыми царьками, господами над лесом. В больших лесах господствуют по два и по три леших. В Архангельской губ. есть рассказ о том, как два лешие поссорились с третьим при дележе лесных дач, связали его и бросили; случайно набрёл на него промышленник и освободил; в благодарность за то леший донёс его вихрем с Новой Земли на родину и после пошел за него в рекруты и отбыл трудную службу. Когда леший идет дозором по своим владениям, то при его приближении шумит лес и кругом трещат деревья. По ночам он приходит спать в какой-нибудь станок (сторожку) и, проснувшись поутру, назначает место будущего своего ночлега. Если

¹ Приб. к Ж. М. Н. П. 1846, 22-23.

² Дашкова: Описание Олон. губ., 218.

³ Памяти, книжка Арханг. губ. на 1864, 50.

⁴ Описание Олонец. губ., 217—8; Терещ., VI, 128. Калевала представляет лесного царя с зеленой бородою, а свиту его мохнатою. — Библ. для Чт. 1842, XI, смесь, 51.

⁵ Совр. 1856, XI, смесь, 38—39; День 1862, 52.

избранную им лесную избушку займет запоздавший путник или охотник, леший старается его выпроводить: то вихрем пронесется над избушкой и пошатнет ее кровлю, то распахнет дверь, то тряхнет ближайшими деревьями и подымет страшный шум; словом — ему приписываются все явления, вызываемые в лесу порывами ветров. Если незванный гость и тогда не послушается, то ему грозит беда: он или заблудится в лесу, или завязнет в болоте, заведенный туда разгневанным лешим. Вместе с лесными угодами под властью и покровительством лешего состоит и всякий зверь, обитающий в лесах, и всякая птица, которая там водится¹. Наиболее любимое им животное — медведь, о котором предания говорят, как об одном из главнейших воплощений бога-громовника. Леший — большой охотник до вина (метафора дождя), а все-таки ни единого ведра не выпьет без того, чтобы не попотчевать зауряд и медведя. Кроме этого зверя, он никого не берет в услужение к себе, и когда опьяненный ляжет соснуть — то медведь ходит около него дозором и сторожит его от нападения водяных². Белки, песцы и полевые мыши, как известно, переселяются с одного места на другое большими стадами и периодически (года через два или три) появляются во множестве то здесь, то там: это называется течкою. Крестьяне объясняют ее тем, что лешие перегоняют звериные стада из одного бора в другой. В 1843 г. в лесах Варнавинского и Ветлужского уездов вдруг показалось огромное количество ходовых белок; тамошние мужики говорили, что белок гонит леший из Вятской губ. в Вологодскую; а другие прибавляли, что один леший проиграл своих белок в карты другому лешему и потому перегоняет их из своего владения в чужое. Те же объяснения даются и в других местностях³; сравни на стр. 126 с подобными же рассказами о водяных. Успех в ремесле охотника зависит от благосклонности к нему местного лешего. Кто вздумает «лесовать» (охотиться на лесного зверя), тот прежде всего должен принести что-нибудь на поклон лешему, чтобы лов был удачен и чтобы таинственный хозяин леса не замотал в дебрях зверолова. На поклон приносят в лес краюшку хлеба (или блин), с солью посверху, и кладут это приношение на какой-нибудь пенек⁴. Пермские молят лешего ежегодно, принося ему пачку листового табаку, до которого, по их мнению, он сильно охоч⁵. На Бескидах и в лесистых местах Поволжья есть у охотников обычай: первый улов оставлять в дуброве, как жертву лесному духу⁶. В заговорах, произносимых на успех в звериной ловле, встречаем обращение к лешим: «подите вы, сатанаилы, дьяволы, лешие, в такой-то остров, пригоните русаков и беляков (зайцев) на мои клетки поставные — сумеречные, вечерние, ночные, утренние и полуденные; пригоните, остановите и в моих клетях примкните»⁷. Вызванный на помощь всемогущим словом заклинаний, леший пригоняет в западни, капканы и сети зверолова волков, куниц, лисиц, белок, зайцев и наводит на его ружье и зверя, и птицу лесную⁸. Если припомним, что гроза изображалась небесной охотою, то будет понятно, почему лешие, по народным поверьям, гонят лесного зверя и почему к ним именно обращается охотник с своими просьбами.

¹ Иллюстр. 1846, 150; О. 3. 1848, IV, смесь, 138, 143.

² Совр. 1856, XI, смесь, 27—28.

³ Рус. Вест. 1856, XIX, 415—6; Костромская губ. Крживоблоцкого, 519; Записки Авдеев., 148.

⁴ Совр. 1856, XI, 39.

⁵ Ж. М. В. Д. 1858, IV, 74—75.

⁶ Срезнев., 29.

⁷ Сахаров., I, 20.

⁸ О. 3. 1848, IV, 137, 144.

Леший любит блуждать по лесу, вешаться и качаться на древесных ветвях, как в люльке или на качелях, почему в некоторых губерниях ему дают название *зыбочник*¹; появляясь то здесь, то там, он свищет, хохочет, хлопает в ладоши, громко кричит на разные голоса: ржет как лошадь, мычит как корова, лает и мяукает. Хохо́т его слышен, по народным рассказам, верст на сорок в окружности. Этот титанический смех, свист, хлопанье и крики = старинные метафоры для обозначения грома и воющих ветров. Уподобление грома — смеху встречается в поэтических сказаниях индийцев²; у славян, германцев и других родственных народов оно породило мифы о страшном хохоте сатаны, раздающемся в адских вертепах, и сказки о богине-громовнице, веселый смех которой замолкает на все время зимы (см. I, 307, 400). Греки перенесли эту метафору на треск пылающих на очаге поленьев; Аристотель выражается о треске огня как о смехе Гефеста и Гестии³. Конь, корова, собака и кошка — зооморфические олицетворения грозowych туч, и потому леший кричит их дикими голосами, стараясь напугать боязливого путника. Низведя лешего с облачных высот в обыкновенные леса, народная память удержала все характеристические его признаки, созданные некогда под влиянием метафорического языка; хохот и крики лешего продолжают слышаться суеверным поселянам в треске падающих деревьев, в шуме листьев и завываний ветров, потрясающих дубравами. Эхо, раздающееся из глубины лесной чащи, поселяне считают откликом лешего, и думают, что он нарочно отзывается на голос человека, чтобы заманить его в непроходимые тущобы или болота и там зашекотать насмерть; особенно часто подвергаются этой опасности охотники и дровосеки⁴. Русалки, в образе которых фантазия сочетала воедино представления о водяных и лесных девах, также любят качаться на древесных ветвях, также заливаются злым хохотом и щекочут насмерть завлеченных к себе неосторожных путников. Щекотать первоначально означало: издавать сильные, резкие звуки, подобные соловьиному свисту (I, 153): «о Бояне, соловью старого времени! — восклицает певец Слова о полку, — абы ты сия плъкы ущекотал»⁵. Соловьиный же щекот, как объяснено в VI главе, служил метафорой громко раздающихся напевов грозовой бури. От понятия издавать резкие звуки слово «щекотать» перешло к обозначению того действия, которым они вызываются, и именно к обозначению щекотанья, которым возбуждается громкий, произвольный смех. Подобно тому глагол лоскотать — щекотать кого-нибудь (лоскать, лосконуть — наносить удары⁶) в польском языке (*łoskotać*) сохраняет значе-

¹ Доп. обл. слов., 69; зыбка — люлька, колыбель.

² Die Windgottheiten bei den indogerman. Völkern, von H. Genthe, 11.

³ Der Ursprung der Myth., 110. Как смех служил метафорой для утреннего рассвета и громовых раскатов, так, по всему вероятно, те же значения соединялись и с хохом: чихати, чешск. kychati, keychati, др.-рус. кыкати — вообще издавать звуки, кричать. По указанию Гримма, арабы о дневном рассвете выражаются: утро чихает (*der morgen niest*) — D. Myth., 708; огонь, который горит с треском, называется у немцев *der niesende licht* — *ibid.*, 1090. «Друзии же, говорит летописец, и закиханью веруют, еже бывает наздравье главе» (П. С. Р. Л., I, 73). По народным приметам: если чхнет больной, то наверно выздоровеет (Нар. Сл. раз., 142); кто чхнет рано натошак, тот в течение дня получит подарок, или неожиданное счастье, а по другому объяснению — это предвещает хорошую погоду. Доныне в обычае всякому чихнувшему желать здоровья и исполнения желаний (Ворон. Г. В. 1851, 10; Терещ., I, 400; Абев., 316; Иллюстр. 1846, 333; Neues Lausitz. Magazin 1843, III—IV, 322; Громанн, 223; Volkslieder der. Wenden, II, 261; D. Myth., 1070—1; Beiträge zur D. Myth., I, 239; Одиссея, XVII, 541—6).

⁴ Абев., 194, 233—4; Рус. Предания Макарова, I, 12; Рус. Дневник 1859, 37; Совр. 1856, XI, 33.

⁵ Рус. Дост., III, 22.

⁶ Обл. Сл., 105; Старосв. Банд., 386.

ние: хлопать, трещать, греметь. В стремительном полете завывающей бури грозовые, эльфовподобные духи (лешие, русалки) нападают на демонов мрачных туч, вертят и щекочут их и заставляют хохотать громовым хохотом — до тех пор, пока не погибнут они в страшных судорожных движениях, т. е. пока тучи не будут рассеяны грозью. В этой картине, набросанной смелою поэтическою кистью, кроется основа народного поверья о щекотанье лешими и русалками захваченных ими людей; образование этого поверья совершилось под влиянием тех мифических представлений, по которым эльфы и родственные с ними стихийные существа признаны были за похитителей человеческих душ (см. гл. XXIV).

Те случаи, когда путник сбивается с дороги (что, конечно, нередко бывало в дремучих девственных лесах старого времени), и все неприятности, какие испытываются при этом, суеверие народа приписывает злым проказам лешего: он нарочно путает, или, по народному выражению: обходит странствующих по лесу, т. е. как бы замыкает их невидимою круговою чертою, из-за которой уже не выбраться человеку без посторонней помощи. Между крестьянами ходит множество рассказов о том, как леший сбивает с пути. Желая, чтобы кто-нибудь заплутался и прошлялся в лесу до глубокой ночи, он с умыслом переставляет с одного места на другое дорожные знаки или сам превращается точно в такое дерево, какое служит в лесу приметой: в ель, сосну, в мох, растущий на древесном стволе, и становится в стороне от настоящей дороги; чрез это он спутывает соображения окольных жителей, заводит их в тущобы и, натешившись вволю, заливаются громким хохотом¹. Иногда он показывается путнику в виде седого старика, в звериной шкуре и с большой клюкою в руке, или, принимая

на себя облик кого-нибудь из его знакомцев, начинает со встречным разговор и незаметно отводит его от дороги. Так, например, едет мужик одинёхонек; нагоняет его прохожий и, слово за слово — просит подвезти в деревню; мужик соглашается, едут они, мирно беседуя... Вдруг глядь — прохожего как не бывало, с глаз пропал! а мужик с возом в болоте или овраге; осматривается — и видит: на крутом, неприступном обрыве, куда ни за что не взобраться человеку, стоит леший, свищет и хлопает в ладоши². Будьте в лесу настороже: покажется ли, что плачет ребенок, или послышатся стоны умирающего — не спешите на помощь; почудится ли вам шумная река там, где прежде ее не встречали, — идите прямо, не сворачивая в сторону; не то как раз угодите в трясину. Все это морочит леший³! Заметим, что плач ребенка и стоны умирающих слышались древнему человеку в завываниях грозовой бури, а шумно льющиеся реки видел он в дождевых потоках. Как дух, появление которого всегда сопровождается вихрями, леший замечает всякий след = заносит дорогу, застилает ее пылью, песком, ворохами листьев и снегом. Оттого, по народному убеждению, кто попадет на след лешего (на путь, которым недавно пронесся он), тот непременно заблудится в лесу и не вернется домой до следующего утра или до тех пор, пока не выведет его на дорогу сам же лесовик⁴. В связи с этим стоит поверье, не позволяющее мести избы в день отъезда кого-либо из родичей, чтобы не запорошить ему дороги (I, 20—21). Кто заплутается в лесу, кого обойдет леший, тому единственное средство найти дорогу: снять с ног лапти или сапоги и переверотить в них стельки, т. е., вынув из лаптей солому, положить

¹ Ч. О. И. и Д., год I, III, 93; О. З. 1848, IV, смесь, 139-140.

² Записки Авдеев., 145—6; Киевск. Г. В. 1845, 16.

³ Ж. М. В. Д. 1848, ч. XXII, 130—1.

⁴ Вест. Евр. 1818, XXII, 118; Сев. Архив 1822, XXIV, 472—3.

ее так, чтобы постилка, лежавшая у пальцев, очутилась в пятках и наоборот¹. Обувь — символ поступи, движения; переворачивая ее задом наперед, заблудившийся странник верит, что ноги его будут двигаться не к тем местам, куда направляет леший, а в противоположную сторону и, таким образом, выведут его на прямую дорогу. Стихийное значение лешего ярко сказывается в его шаловливом характере: он дует в путника вихрем, запораживает ему очи, срывает с него шапку, может приморозить его сани к земле, так что лошадь не в силах с места тронуться, и т. дал. ². «Не ходи в лес, там леший шутит!» — советует народная поговорка. Шутки лешего опасны; по той близости, в какую язык, а за ним и поверья поставили болезни в отношении к стихийным духам = эльфам (см. гл. XXII), он, шутя над человеком, насылает на него тяжкие недуги. Если случится кому заболеть, воротясь из лесу, то поселяне говорят по этому поводу: «стало з' лесу» (Черниг. губ.) или «след лешего перешел»; о каженниках (расслабленных, полоумных) думают, что они обойдены лешим³. Чтобы умиловить лешего, несут ему в дар ломоть хлеба и щепоть соли, завернутые в чистой тряпице. Приходя в лес, больной молится над хлебом-солью, оставляет там свое приношение и возвращается домой с полным убеждением, что болезнь осталась в лесу⁴. Есть и другие указания на жертвенные дары, которыми некогда чествовали лешего: раз он помог крестьянину — нарубил для него дров, а тот отблагодарил его паланицею; у мужиков, работающих в лесу, просит он пирогов и, когда дадут ему — кричит: «шел, шел, да нашел!»⁵

Образ жизни леших описывают различно: иные из них любят жить в лесных тущобах одиноко, уединенно, как дикари, не терпя близ себя никого из своих собратьев; другие же поселяются большими деревнями, строят в лесах просторные дома, со всеми необходимыми службами, где хозяйничают их жены и растут их дети⁶. Лисунки (лешахи) — лесные девы и жены = то же, что лешие, только в женском олицетворении; народное воображение наделяет их такими огромными и длинными грудями, что они вынуждены закидывать их за плечи, и только тогда могут свободно ходить и бегать. Это предание указывает в лисунках облачных нимф, которые постоянно изображаются полногрудыми, так как самые облака уподоблялись женским грудям, проливающим из своих сосцов обильное молоко-дождь⁷. В Польше и Галиции лисунки называются *dziwozony*, в Богемии *dive zeny*; они отличаются диким и злобным нравом, тело их покрыто волосами, длинные распущенные косы развеваются по воздуху; груди так велики, что, стирая белье (т. е. занимаясь полосканьем облачных одежд и покровов в дождевых источниках), они употребляют их вместо вальков⁸; на голове носят красные шапочки⁹. В лесах Исполиновых гор по утрам и вечерам бродит черная великанка, которую называют *lesnipani*¹⁰. Скандинавская мифология знает лесных жен и дев под именем *íviðhjúr* и

¹ Совр. 1856, XI, 33; Записки Авдеев., 145: нехудо выворотить и верхнюю одежду и надеть ее наизнанку.

² Ж. М. В. Д. 1858, IV, 74-75.

³ Чтобы образумить каженника, надевают ему навыворот сорочку, сажая по зорям подле верей, поят росой и окачивают водой из нагорного студенца.

⁴ Вест. Евр. 1818, XXII, 117—8; Семеньск., 123; Сахаров., II, 4.

⁵ Абев., 234; Киев. Г. В. 1845, 16.

⁶ Иллюстр. 1845, 298; Сын Отеч. 1839, IV, 80; Совр. 1956, XI, 27.

⁷ Обл. Сл., 107; Рус. Дневн. 1859, 37.

⁸ «Piersi ich sa tak wielkie ze je zamiast pralnikow używają, pioraę swoja bielizne».

⁹ Семеновск., 120—1; Памяти. книжка Арханг. губ. на 1864, 59, 69.

¹⁰ Громани, 14.

iarnvidhjур (от ïvidhr — лес, роща, iarnvidhr — eisenwald); в Германии, рядом с holzmänner, известны: holz- (или wald-) frauen, wilde weiber (= дивожены), moosweibchen, lohjungefern и holzfräulein. О диких женах рассказывают, что они живут в лесу — в пещерах и ущельях скал, носят мохнатую или зеленую одежду, имеют длинные, распущенные волосы и не всегда бывают неприязненны к людям, иногда советуют и помогают им. Holzweibchen нередко является к дровосекам, просит починить изломанное колесо своей тележки и подобно Берте награждает за труд оставшимися щепками, которые потом превращаются в чистое золото, или дарит клубок ниток, который — сколько бы ни распускали его — никогда не умалется. Случайно набрела одна крестьянка на плачущего ребенка, рожденного от лесной жены, и из жалости накормила его своей грудью; а благодарная мать подарила ей за это древесную кору, которая впоследствии превратилась в золото¹. Подобный рассказ существует и в Малороссии: посчастливилось бабе найти в лесу малютку-лешего; ребенок лежал голый и горько плакал, баба прикрыла его своей свиткою — и вот явилась лисушка и наградила ее горстью горячих угольев; когда баба воротилась домой, вместо угольев оказались светлые червонцы². Эти золотые дары указывают на обладание лесными духами теми дорогими кладами, которые скрываются в лесах-тучах; а клубок ниток — на связь лисунок с вещими пряжами (норнами). По немецким сказаниям, лесные девы обнаруживают невольный страх и предаются быстрому бегу, как скоро завидят поезд дикого охотника. В шуме бури гонится Водан за мифической женою с большими, снежно-белыми грудями, схватывает ее и, набрасывая на борзого коня, увлекает к себе. В средней Германии рассказывают, что дикой охотник, сопровождаемый свитою и собаками³, преследует целую толпу белогрудых лесных дев, убегающих от него по воздушным пространствам. Это прекрасное поэтическое изображение грозовой бури, гонящей перед собою толпы дожденосных облаков, позднее должно было слиться с представлением бури в лесу, которая ломит деревья, обрывает зеленые листья и далеко гонит их в своем быстром полете; ибо как скоро за облачными нимфами утвердилось прозвание лесных дев — они признаны были за олицетворение зеленых дубрав. Лешие любят оборачиваться в растения и до сих пор нередко представляются духами, обитающими в стволе того или другого дерева. Чтобы вызвать лешего, нужно нарубить молодых березок и сложить их кругом, верхушками в середину; затем снять с себя крест и, ставши в кругу, крикнуть громко: «дедушка!» — и леший тотчас явится. Или, в ночь перед Ивановым днем, должно отправиться в лес и срубить осину — так, чтобы она упала верхушкою на восточную сторону; на срубленном пне желающий увидеть лешего становится лицом на восток, нагибается вниз и, глядя промеж ног, говорит: «дядя леший! покажись ни серым волком, ни черным вороном, ни елью жаровою; покажись таким, каков я!» — тут зашелестят листья осины как бы от легкого дуновения ветра — и леший является на призыв в образе мужика. Уверяют, что надо срубить в лесу сосну, и срубить так, чтобы она при своем падении сломила две осины; на эти сложенные осины следует стать лицом к северу и говорить: «лесовик-великан! пришел к тебе раб (имярек) с поклоном, заведи с ним дружбу». Когда леший явится, с ним можно войти в договор; по этому договору мужик отдает ему в кабалу свою душу, а леший обязуется помогать мужику в охоте, пригонять к нему

¹ D. Myth., 451—2; Beiträge zur D. Myth., 226, 277.

² Черниг. Г. В. 1860, 28; сравни с хорутанским рассказом о виле в сборнике Валявца, 64.

³ На Руси рассказывают, что лешие и лисушки боятся собачьего лая. — О. 3. 1848, IV, 143; V, 23.

зверей, охранять его стадо и отыскивать пропавшую скотину. На знакомство с лешим отваживаются одни колдуны¹. В основе этих поверий лежит мысль, что леший, как дух грозы и вихрей, появляется только в то время, когда Перунов топор начинает рубить деревья-тучи, и потому вызывать его могут только колдуны, люди сверхъестественных, чародейных сил. Бытие лесных дев предания связывают тесными, неразрывными узами с жизнью различных деревьев; когда срубается дерево, вместе с ним должна умереть и та лесная нимфа, существование которой сплелось с этим деревом. Таковы греческие мелиады и дриады (δριόδες) — нимфы ясени и дуба; если увядает и сохнет дуб, то вместе с этим ослабевают силы дриады и она умирает; каждый поруб, наносимый дереву, она чувствует, как собственную свою рану. Подобные верования были распространены и между кельтами; Я. Гримм указывает на следы их, уцелевшие у германских племен; а между славянами сохранилось множество поэтических сказаний о деревьях, которые (когда их рубят) издают жалобные стоны и проливают кровь (см. гл. XIX). Солдаты короля эльфов — днем деревья, а ночью храбрые воины; народные саги дают эльфам зеленые одежды и поселяют их под древесной корою; крестьянин, обрученный с эльбиною (elfmaid), обнял вместо невесты дубовый ствол. В Саксонии чтится в старину дерево ellhorn (sambucus nigra); тот, кто хотел воспользоваться его ветвями, должен был обратиться к нему с следующею мольбою: «frau Ellhorn! gib mir was von deinem holz, dann will ich dir von meinem

auch was geben, wann es wächst im walde!» Слова эти произносились с коленопреклонением, с обнаженной головою и сложенными руками. В Зюдерманнланде вздумал один слуга срубить прекрасное, тенистое можжевельное дерево; но едва приступил к делу, как из дерева раздался голос: «hau den wacholder nicht!» Сохранилась еще сказка о фее, пребывающей в сосновом дереве, которой прислуживают карлики². Сербская песня рассказывает, как добрый молодец молил Бога:

«Дај ми, Боже, златне роге
И сребрне паровчиће,
Да прободем бору кору.
Да ја виђу, шта ј' у бору».

Дал ему Бог золотой и серебряный рог, прободал им юноша сосновую кору, а в сосне молодая дева, светлая что солнце (ал' у бору млада мома, пак засија кано сунце³). Золотой рог = молния, которая сверлит облачное дерево. У чехов много преданий о существах, подобных греческим дриадам. Так, об одной липе рассказывают, что в ней жила белая жена, и когда выходила оттуда — то всех изумляла своим блеском; она бывала и доброю, и злою и напоминала собою то полудницу, то дивожону. При этом дереве совершались народные празднества и весенние игры. Жизнь другой женщины была таинственно связана с вербою; днем она оставалась в своей семье, а на ночь душа ее покидала тело и удалялась в вербу. Когда муж узнал про это, он срубил вербу — и в то же мгновение скончалась и его жена. Только материнская любовь продолжала жить в срубленном дереве; сделанная из него колыбель ублаживала осиротевшего ребенка, а когда он подрост и смастерил себе свирель из молодого отпрыска на старом пне вербы, то свирель эта своими мелодическими

¹ Дашкова: Описание Олон. губ., 217; О. 3. 1848, IV, смесь, 137—8, 144; Сын Отеч. 1839, IV, 78—79; Совр. 1856, XI, 39-40.

² Die Götterwelt, 11—2, 117; D. Myth., 476, 618-9; German. Mythen, 474—7.

³ Срп. н. нјесме, I, 364.

звуками разговаривала с ним, как нежная мать¹. В дикой охоте или, прямее — в весенней грозе бурный, громоносный дух гонится за облачными девами, настигает их и насилует (= сверлит молнией). Сюда принадлежат и античные сказания о сладострастных сатирах, преследующих прекрасных нимф. Наши поселяне рассказывают, что лешие «падки до женщин», похищают неосторожных девиц и принуждают жить с собою в любовном союзе². В грозе и вихрях в некоторых губерниях видят свадебное гульбище леших, тогда как в других местностях эти естественные явления объясняются свадьбами чертей и ведьм. Свадьбы свои празднуют лешие шумно, с диким вакхическим разгулом; поезд их всегда сопровождается сильными ветрами и опустошением. Если поезд скачет через деревню, то непременно у многих домов снесет крыши, здесь и там разметет овины и клади; а если проезжает лесом, то повалит деревья (сравни с свадьбою водяного, стр. 124). Вырвет ли буря с корнями целый ряд деревьев, набросает ли где кучи валежника — крестьянин убежден, что именно в этом месте пронеслась свадьба лешего. Редкий из крестьян осмеливается в летнюю пору лечь для отдыха на лесной тропинке; ибо опасаются, как бы не наехал случаем свадебный поезд лесовиков и не раздавил сонного. В Архангельской губ. думают, что вихрь подымается оттого, что леший пускается плясать на своей свадьбе с лисункою. Демонское гульбище, преисполненное всякого соблазна, вызывает (по народному поверью) небесные громы, удары которых нередко превращают леших и лисунок в росамах, и потому зверь этот считается проклятым: поверье, свидетельствующее за тесную связь грозных духов с оборотнями. На другой день после свадьбы леший, по русскому обычаю, идет с своей молодой женою в баню, и если в то время случится кому-нибудь проходить мимо — они непременно окатят его с головы до ног водою, т. е. грозные духи, вступая в весенний брак, купаются в дождевых потоках и обливают всех попавших под дождь³.

¹ Громанн, 87; Иречек — в Часописи 1863, I, 10. Словенская сказка (Slov. pohad., 143—165; Эрбен, 49—57) повествует о девах-красавицах, которые растут на стеклянной горе (= небе) в виде лимонов (позднейшая замена золотых яблок); когда лимон сорван и разрезан — из него выходит чудная дева.

² То же поверье существует у чехов. — Громанн, 15.

³ Абев., 233—4; Совр. 1856, XI, 37; О. 3. 1848, IV, смесь, 138.

XVIII. Облачные скалы и Перунов цвет

На основании сходства впечатлений, производимых отдаленными горами и облегающими горизонт облаками, сходства столь близкого, что непривычный глаз путника нередко принимает видимые им горы за облака, — оба понятия были отождествлены и в языке и в верованиях. В санскрите

слова, означающие холм, камень, гору, в то же время означают и облако: *parvata, giri, adri, açma* и др.¹; в гимнах Ригведы облака и тучи постоянно изображаются горами и камнями. Своею громовою палицею Индра буравит облачные скалы и с жадностью вытягивает из них бессмертный напиток (амриту, небесное млеко и мед), укрепляющий его к битвам с демонами; он разбивает горы-тучи, из мрачных вертепов этих гор низводит на землю дождевые потоки и дарует людям солнечный свет; он втесняется в пещеры демона Вритры и освобождает оттуда украденных им коров (= дождевые облака) и захваченных в плен водяных жен: «ты (взывают к нему гимны) разбил в куски гору, большую, широкую, громовую стрелою, о громовержец! ты разрешил запертые воды, да текут рекою». — «Ты дробишь двери горы (и открываешь путь) светлым коровам»². Ему даются эпитеты *adribhid* — раскалывающий горы или тучи и *gôtrabhid* — разбивающий облачную гору или коровий хлев; *gotra* означает и гору, и облако, и стадо коров. Темные пещеры туч, куда злой Вритра запирает на зиму дожденосных коров, стали уподобляться коровьим хлевам или загонам, в которых держат обыкновенные стада от поздней осени до весеннего выгона их в зеленеющие поля. Следы тех же представлений уцелели и в немецком языке: сканд. *klakkt* служит для обозначения скал и скученных, одно на другое нагроможденных облаков; англос. *clûd* — гора, скала, а родственное ему англ. *cloud* — облако. В песнях Эдды так описывается гроза: *hnigu heilög votn af himinfjöllum* — текут святыя воды с небесной горы³. Так как с облаками и тучами неразлучна мысль о их необычайной по-

¹ Мат. сравн. слов., II, 255, 450, 528 (балага-ка).

² *Die Götterwelt*, 65; *Orient und Occid.* 1861, I, 14, 19, 50; II, 224: «о люди! этот огонь между двумя скалами есть Индра». Древние толкователи Вед объясняли это место так: Индра производит молнию между двумя облаками.

³ *Die Götterwelt*, 91.

движности, полете и громовых ударах, то предки наши, называя ходячие облака горами и скалами, усиливали это поэтическое выражение эпитетами: горы летучие, скалы толкучие. Отсюда возникло индийское сказание, что некогда у гор были крылья; переносясь с места на место, они заваливали города и причиняли страшный вред земным обитателям. Люди взмолились Индре, и он стрелами, т. е. молниями, отрезал у гор крылья. Отсюда же возник и общий индоевропейский миф о подвижных горах, которые сталкиваются друг с другом и своим столкновением производят гром и смертельные удары. Это любопытное предание встречаем в стихе про Егория Храброго¹ и в песне про Дюка Степановича²:

Стоят тут горы толкучие;
Тые ж как горы врозь растолкнутся,
Врозь растолкнутся, вместе столкнутся —
Тут тебе Дюку не проехати,
Тут тебе молодому живу не быватьи.

Одиссея в двенадцатой песне упоминает о бродячих или толкучих горах, промеж которых ни одна птица не смеет пролететь; даже из тех быстролётных голубей, которые приносят Зевсу амброзию (= дождь), один всегда погибает в опасных утесах, и Зевс каждый раз принужден заменять убитого голубя новым. Горы эти высятся на море, т. е. посреди воздушного океана. Завлечет ли сюда морская буря корабль — от него останутся одни доски да трупы несчастных пловцов. В своем странствовании за золотым руном аргонавты должны были проходить между этими страшными горами; басня о походе аргонавтов содержит в себе миф о добывании богом-громовником весеннего плодородия: корабль — туча, золотое руно — дождевое облако, озаренное лучами солнца. О толкучих горах рассказывают, что они не прежде останавливаются, как убивши кого-нибудь³, т. е. после громового удара. Понятно, что именно в этих горах должна заключаться живая вода = весенний дождь, оживляющий природу от зимней смерти. Как с обыкновенных горных возвышенностей низвергаются источники и водопады, так из небесных гор льются потоки живой воды. По свидетельству польской сказки, вода, возвращающая молодость, приносится из-под облачной горы⁴; по болгарскому преданию⁵, Александр Македонский ходил добывать бессмертную воду, сокрытую между «две планини, кои се отвораха и се затвораха»; чтобы достигнуть этих гор, надо было пройти страну ночного мрака. В словацкой сказке⁶ мать посылает сына к двум великанским горам (о великанах — демонах темных туч см. гл. XXI), из которых правая отворяется в полдень и бьет ключом живой воды, а левая — в полночь и точит из себя мертвую воду. В русской сказке⁷ царевич (= бог-громовник) отправляется в тридцатое царство за живою водою: там есть две горы высокие, стоят вместе — вплотную одна к другой прилегли; только раз в сутки они расходятся и минуты через две-три опять сходятся; а промеж тех гор хранится вода живая и мертвая (целящая). Приезжает царевич к толкучим горам, стоит-дожидается, когда они расходятся станут. Вот зашумела буря, ударил гром — и раздвинулись горы; царевич стрелой пролетел между гор,

¹ Лет. рус. лит., кн. II, 133, 137; Сборн. духовн. стихов Баренцева, 97.

² Рыбник., I, 296.

³ Нар. сл. раз., 111—3.

⁴ Глинск., III, 53.

⁵ Миладин., 526.

⁶ Slov. pohad., 484; Westsl. Märch., 144-155.

⁷ Н. Р. Ск., VI, 52, а.

почерпнул два пузырька воды и вмиг назад повернул; сам-то богатырь успел выскочить, а у лошади задние ноги помяло, на мелкие части раздробило. Взбрызнул он своего доброго коня мертвой и живой водою — и встал конь его ни в чем невредим. Украинская сказка! упоминает о двух криницах с целебной и живой водою, которую оберегают вороны — носы железные (т. е. молнии), побивающие похитителей своими острыми клювами. За чудесной водою посылаются заяц и лиса, в образе которых миф олицетворял силы весенних гроз, отпирających дождевые источники (см. гл. XII). На возвратном пути лиса счастливо проскользнула промеж толчучих гор, а у зайца горы хвост отшибли: оттого он и куцый. В новогреческих сказках² живая вода бьет из горы, которая раскрывается и замыкается так же быстро, как быстро сверкает молния; герой добывает здесь живую воду, черпая из того же источника, откуда берет ее и пчела: намёк на мифическое отождествление нектара с медовым напитком. Еще в одной новогреческой сказке³ ламия, принадлежащая к разряду облачных жен, обещает царевичу дать живой воды, если он подымет камень — тяжестью в четыре центнера; когда царевич поднял и далеко забросил камень, ламия взяла молот (= молнию) и стала бить по скале, и вот скала разверзлась — и из недр ее была почерпнута живительная влага: предание, соответствующее мифическому представлению, по которому конь бога-громовника ударом своих копыт выбивает из скал дождевые ключи.

По сказанию белорусов, Перун разъезжает по воздушным высотам и если увидит, что на земле творится беззаконие, то разбивает скалы или малые небеса (т. е. облачное небо, которое еще в глубочайшей древности было отличаемо от блестящего небесного свода = блаженной обители богов) и таким образом низводит на злых и нечестивых молнию⁴. Эдда так выражается о владыке громов: «Тор идет — скалы дрожат!»⁵ Мифы всех арийских племен согласно утверждают, что божество грома, молнии и дождя признавалось сыном горы-тучи, рождающимся из ее мрачных недр. Индийский Шива родился в пещере небесной горы Меру; персидский демиург Митрас почитался сыном священной горы Алборда; в темной пещере убил он быка-тучу и кровию его (= дождем) оплодотворил землю. Точно так же греческий Вакх рождается в пещере острова Наксос — в то время, как мать его Семела гибнет при появлении Зевса во всей его грозной славе, т. е. туча, разбитая громом и молниями, исчезает, а из утробы ее исходит Вакх (вино = дождь). Сам Зевс, скрытно от отца своего, воспитывался в пещере острова Крита. Греческие сказания уже приурочены к известным местностям; на них, следовательно, видна печать позднейшей переработки мифа. В большей свежести сохранилось сказание о рождении Тора: он был сыном Одина и богини Земли — *lörðh* (Erde), но сверх того мать Тора носит и другое имя *Fiörgyn*. Имя это собственно означает гору-тучу, как очевидно из того, что Ульфила греч. *брос* — гора переводит словом *fairguni*, а готское *fairguni* (*fairguns*) тождественно с литов. *Perkunas* (Перун); ибо звук *f* в готском языке соответствует славянскому и литовскому *p*. Эдда дает указанное прозвание не только матери Тора (*Fiörgyn*), но и отцу фригги (*Fiörgynn*), что сближает эту богиню-громовницу, супругу Одина, с нашей бабой-горынянкой⁶. Итак, в мифе о рождении

¹ Lud Ukrain., I, 315—6.

² Ган, II, стр. 195, 280.

³ Ibid., 234.

⁴ Маяк, XVII, 42.

⁵ Симрок, 59.

⁶ D. Myth., 156-7, 230, 319.

Тора сливаются два представления: Один, как верховное божество грозных бурь и урожаев, производит его в союзе с горою-тучею; а как представитель неба, осеменяющего дождем мать сыру землю, рождает его в период весеннего своего сочетания с богиней Землею. Обе плодящие матери: и гора-туча, и земля должны были отождествиться в убеждениях народа, как скоро позабыто было метафорическое значение горы и в ней увидели не более как земную возвышенность. Рождаемый облачной горою, бог-громовник стал представляться исходящим из утробы матери-земли, и огнедышащие горы придали этому перенесению мифа с высокого неба на дольный мир особенную твердость. Подземные удары, слышимые во время землетрясений, совпали с громовыми раскатами: «гром гремит — земля дрожит» (I, 316); в старинных отреченных книгах («громовниках») предсказания по грому и трусу (землетрясению) поставлены рядом¹. Подобно тому, греческий бог молний, позднее бог подземного огня, славный кузнец Гефест, был сын Зевса (= неба) и Геры; по другому сказанию, Гера родила его без помощи мужа; в ее образе греки олицетворяли тучу, из чрева которой сверкает молния, и потом землю, рождающую из себя вулканический огонь². Эти мифические сближения повели к уподоблению неба, покрытого темными тучами, подземному царству: поэтический образ, весьма часто встречаемый в сказочном эпосе.

Представляя облака и тучи небесными горами, древний человек созерцал на их вершинах своих творческих богови при этом понятие о горах-тучах сливалось с представлением небесного свода светлого, блестящего горою (I, 62); ибо небо, как родина туч, как широкое пространство, где созидаются эти толкучие горы, само отождествлялось с облачным миром (небо и *pubes*). Сказки о заклётых царевнах (= богинях летнего плодородия, полонённых злым демоном зимы) заставляют их томиться в неволе не только в пещерах змеиных гор (= в тучах), но и на хрустальной горе, т. е. на небел. Впоследствии сказания о небесных горах стали приурочиваться к земным возвышенностям. Так, по мнению греков, Зевс восседал на высокой вершине Олимпа или, по другим свидетельствам — на Иде и иных горах Греции и Малой Азии и назывался *ἄχραιος* (*ἄχρις* — вершина горы); Посейдон (первоначально бог дождевого моря) — на вершине лесистой горы Сама; Эол изображался восседающим на скале, в темных пещерах которой были заключены буйные ветры: ударяя скипетром (= молнией) о скалу, он выпускал их на свободу и чрез то воздвигал грозные бури. Белорусское поверье рассказывает, что Перуну подчинены гарцуки — духи, обитающие в горах, которые своим полетом производят ветры и непогоду; в великорусских губерниях думают, что зимние выюги прилетают в ноябре месяце от железных гор, т. е. из снеговых или окованных стужей туч; в снежных же горах замыкаются на зиму весенние болезни, так называемые поветрия, а когда солнце растопит эти снега — они разбегаются по белому свету и нападают на людей³. В Скандинавии и немецких землях многие горы и скалы носят имена, свидетельствующие о посвящении их Одину и Тору: *Odensberg*, *Donnersberg*, *Thonersberg*, *Thuneresberg*; одна из высочайших гор в цепи Альп — теперешний *sanct Bernhard* в раннюю пору средних веков известна была под именем *mons Jovis*; в разных странах Западной Европы камни и скалы были местами жертвоприноше-

¹ Пам. отреч. лит., II, 361—374.

² *Die Götterwelt*, 28. В битве богов с гигантами (= тучами) Минерва навалила на Энкелада остров Сицилию, и великан этот стал изрыгать пламя сквозь жерло Этны.

³ Приб. к Ж. М. Н. П. 1841, 87-88; Сахаров., II, 27, 65.

ний (*mahlsteine*, *opfersteine*) и признавались священными¹. В Литве долгое время сохранялось благоговейное уважение к некоторым камням; об одном камне рассказывают, что когда какой-то мельник хотел было достать его и употребить на жернов, то в глаза ему полетела с камня пыль — и он ослеп; помощников его также постигла небесная кара — один вскоре умер, у другого отнялись руки². Наравне с прочими индоевропейскими народами поклонение горам и камням было и у племен славянских. По свидетельству Гельмольда, балтийские славяне клялись священными камнями; у мыса Горенского, близ Руяны, есть огромный утес, исстари называемый божьим камнем — *Buskahm* (Бужкам), а подле Деммина есть другой священный камень; Дитмар упоминает о высокой горе в жупе силенской, которую чтили жители во время господства язычества³. Близ Будишина две горы Белбог и Чернобог названиями своими указывают на культ богов светлых и темных (I, 48—9). Козьма Пращский говорит о чехах, что они поклонялись камням и приносили жертвы горам и холмам⁴. Краледворская рукопись упоминает о скале, любимой богами, где совершались жертвенные обряды:

Tamo w dubravu, tam s cesty skala,
Boh6m zmlena, na ieie wrchu
Obietui boh6m, boh6m svym spasam⁵.

У словаков доныне почитаются священными некоторые из вершин Татранских, где собираются на молитву тени усопших предков; у хорутан имя священной горы носит Триглав, у них же уцелел обычай оставлять на камнях плоды и ленты — вероятно, остаток древних жертвоприношений. Хорваты и сербы считают Велебитский хребет обиталищем вил⁶; в Сербии есть гора Перуна — Дубрава (I, 219). Горы у славян были обычными местами жертвоприношений и солровождавших их игрищ. Кумиры Перуна и других богов стояли в Киеве на холму: «и постави (Владимир св.) церковь Василия на холме, идеже был Перун... идеже творяху потребы князь и людье»⁷; там закапались жертвы: «и осквернися кровью земля руска и холм от»⁸. В толстовском списке Новгородской летописи читаем: «куда же древле погани жряху бесом на горах, туда же ныне церкви стоят златоверхие каменозданные и монастыреве»⁹. Исцеленный Христом человек в слове Кирилла Туровского говорит жидам: «чили на высокие холмы хотите мя повести, идеже вы своя дети бесом закаласте?»¹⁰ В старинном русском поучении проповедник увещевал свою паству: «не нарицайте себе бога... ни в камении»¹¹. На Ладожском озере, на острове Коневце под Святою горою лежит большой Конь-камень (12 сажень в окружности и 7 аршин в вышину), которому еще в XV веке приносили в жертву коня. В дар духам, которые обитали около этого камня и охраняли скот, перевозимый с берега на

¹ D. Myth., 139, 153—5, 312, 610—1; бальных заставляли пролезать сквозь отверстие в земле или камне — *ibid.*, 1118.

² Рус. Сл. 1860, V, ст. Костомар., 14.

³ Срезнев., 27, 28; Макуш., 85.

⁴ Громанн, 86; Рус. Бес. 1857, IV, ст. Эрбена, 74—75.

⁵ Ж. М. Н. П. 1840, XII, 126. Перевод: Туда в дубраву! там с дороги скала, любимая богами; на ее вершине сверши обет (= жертву) богам, богам — своим спасам.

⁶ Срезнев., 28.

⁷ П. С. Р. Л., 1, 51.

⁸ Ibid., 34.

⁹ Истор. Рос. Соловьева, III, 139.

¹⁰ Памят. XII в., 61.

¹¹ Москв. 1844, I, 243.

остров и оставляемый на тамошних пастбищах в продолжение целого лета, без всякого надзора, прибрежные жители ежегодно обрекали по одному коню; конь этот погибал зимою, и суеверные крестьяне были убеждены, что его пожирали незримые духи. Преподобный Арсений окропил камень св. водою, и нечистые улетели с острова в виде воронов¹. В Ефремовском уезде, на берегу Красивой Мечи, вокруг Коня-камня до позднейшего времени совершалось опахиванье, чтобы приостановить губительное действие скотского мора². В той и другой местностях Конь-камень служил видимым представителем бога-громовника, которому, как пастырю небесных стад, крестьяне поручали охранение своего скота. В житии препод. Иринарха (XVII в.) рассказывается, что в городе Переяславле был поток, среди которого лежал большой камень, и вселился в тот камень бес и творил мечты; сходились к нему и мужи, и жены, и дети ежегодно на Петров день и творили камню поклонение. Уведав про то, препод. Иринарх разжегся ревностью и велел дьякону Онуфрию зарыть камень в яму; Онуфрий исполнил приказ, но бес озлобился, наслал на него трясовичную болезнь и сотворил ему много пакостей³. Есть указание, что белорусы до сих пор, следуя старому обычаю, кладут на камни деньги, холсты, пояса и другие приношения, которые потом поступают в пользу церкви⁴. В Тамбовской губ. есть камень, почитаемый целебным от зубной скорби; чтобы унять эту скорбь, поселяне грызут его больными зубами⁵, — точно так же, как в других местах с тою же самою целью грызут Перуново дерево — дуб (см. выше стр. 157). Купальские и соботские огни разводятся славянами по горам⁶. Почти во всех славянских землях существуют свои красные, червонные, русые, черные, гремучие, поклонные и святые горы (холмы)⁷. Эти эпитеты знаменательны: красная (червонная, русая) и черная горы напоминают нам сейчас указанные названия священных гор: Белбог и Чернобог. До сих пор на красных горках встречается у нас весна и восходящее весеннее солнце, с хороводными песнями и приношением хлеба; самый день, в который празднуется возврат весны (богини Лады), с ее благодатными грозами и ливнями, слывет Красною Горкою: это — воскресенье Фоминой недели, время брачного союза неба с землею и обычная пора свадеб в городах и селах.

На красной горе,
На всей высоте,
Крестись и молись,
Земно кланяйся! —

говорит народное причитанье⁸. На такое чествование холмов и гор указывают придаваемые им эпитеты святых и поклонных; наконец, название: гремучие или гремячие горы прямо свидетельствует о их связи с громовником и небесными скалами-тучами — подобно тому, как тот же эпитет в применении к горным ключам свидетельствует о сближении этих последних с дождевыми потоками, ниспадающими из облачных гор. Я. Гримм приводит названия гор: Hromolan (от слова гром) — в

¹ Истор. словарь о святых в рус. церкви, 43; История, изображение о начале Коневской обители, 1822 г., 3-4.

² Истор. рос. иерархии, IV, 607; Рус. прост. праздн., I, 15—16.

³ Лет. рус. лит., кн. I, 85.

⁴ Вест. Р. Г. О. 1853, VI, 139.

⁵ Истор., статистич. и географ. журнал 1827, 68—71.

⁶ Вест. Евр. 1819, XIII, 42—43; Москв. 1844, IX, стат. о фриульских славянах, 214, 222.

⁷ Р. И. Сб., VII, ст. Ходаковск., 145, 304, 315, 334; Терещ., V, 15.

⁸ Ч. О. И. и Д., год 3, IV, словарь Макарова, 147.

Богемии и Grimming = славян, germnik (grmnik) — в Штейермарке, недалеко от потока, называемого Donnersbach¹. В Воронежской губ. в меловых горах, идущих по берегу Дона, известны Дивы или Дивогорск, а в Пермской губ. Дивьи горы²: названия, напоминающие дивов, духов, родственных с змеями-горынычами (см. гл. XX).

Яркое сияние солнца и пламя грозы старинный метафорический язык уподоблял блеску золота, серебра и самоцветных камней, а туманы, облака и тучи — горам, пещерам и мрачным подземельям. Отсюда возник миф, что драгоценное золото солнечных лучей и молний, вместе с небесным вином или живою водою, т. е. дождем, похищаются на зиму злыми демонами и, сокрытые в облачных скалах или в

подземном мире туманов и снежных туч, лежат недоступными для человека кладами. Клад (от глагола класть, кладу) означает запрятанное, или, что то же, погребенное, похороненное со-кровище (от крыть, со-крывать = облачать, затемнять тучами); творческие, живительные силы природы (молния, дождь и все согревающий свет солнца) действительно умирают в зимнюю половину года и как бы погребаются за непроглядными туманами и облаками: по-гребать (за-гребать) — закапывать, хоронить = хранить, беречь, прятать, кладбище — место погребения усопших, кладовая = по-греб. Подобно тому, готск. *huzd* (др.-верх.-нем. *hord*, англос. *heord*, сканд. *hodd* — клад) буквально соответствует латин. *cust* (*custos, custodia* — от *curo* = *cuso*), так что немец. *hûs* (*das hegende, schützende*) и лат. *curia* (*haus, hof*, домашний кров) одного корня; следов., в слове *huzd* лежит понятие охранения, сберегания³. Немец. *berg* (санскр. *bhrgu*) — гора (метафора тучи) происходит от *bergen* (лит. биргти, рус. беречь, берегти — прятать, скрывать), а собственное имя Татры (Карпатские горы) — от корня та (слав. таити, таю — *celare*) и приставки тра⁴. Забывая первоначальный смысл метафорических выражений, народ низвел мифическое сказание о небесных кладах до простого, буквального объяснения; облачные скалы и вертепы обратились в его убеждениях в настоящие горы, из которых добываются благородные металлы, в курганы и могильные холмы, где вместе с умершими зарывалась и часть их сокровищ, в пещеры и подземелья, куда древний человек прятал свои драгоценности, чтобы обезопасить их от вражьего похищения⁵. У славян, равно как и у других индоевропейских народов, ходит много любопытных рассказов о кладах; подробности, которыми они обставлены, исполнены мифического значения и не позволяют сомневаться, что это, собственно, — предания о небесных сокровищах, только перенесенные на землю. Клады таят под землею (в горах, городищах, курганах, оврагах и пещерах) несчетное богатство золота, серебра и самоцветных камней — в деньгах, вещах и необделанных гудах: целые котлы бывают наполнены этими драгоценностями. На том месте, где зарыт клад, ночью в известное время года горит синий огонек или свеча⁶; если ударить по свече и произнести заклятие: «аминь, аминь, рассыпся!» — то она превращается в кубышку

¹ D. Myth., 155.

² Географ. Словарь Щекатова, II, 195—200.

³ D. Myth., 922.

⁴ Записки Р. Г. О. по отдел. этногр., I, 566.

⁵ Маврикий о славянах (VI в.) говорит, что они скрывают свое имущество под землею и живут как разбойники; Гельмольд свидетельствует, что поморяне зарывали в землю все, что было у них драгоценного. Вера в клады доньше поддерживается не одною силою предания, но и действительными находками старинных монет и вещей.

⁶ В житии Бориса и Глеба (XI в.) сказано: «аше бо или серебро или золото скровено будет под землею, то мнози видять огонь горящ на том месте». — Срезн. Сказание о Бор. и Глебе, 23.

или котел с деньгами. Поэтому, приметив блуждающий огонек, стараются искать вблизи клада, который (как только его найдут) выходит, по народному поверью, с треском¹. Клады обнаруживаются обыкновенно при начале весны и на праздник Купалы. По рассказам чехов, в страстную пятницу открывается подземный мир, и спрятанное в нем золото горит желтым, а серебро белым пламенем; славонцы утверждают, что зарытые в земле сокровища горят красным пламенем — на Благовещение². По русскому поверью, на Светло-Христово Воскресенье, промеж заутреней и обедней, и в ночь на Иванов день земля разверзается и клады просушиваются: в это время можно видеть, как в глубоких провалах и погребках висят на медных или железных цепях огромные котлы и бочки, полные серебра и золота; по краям котлов горят свечи; но все это тотчас же исчезает, как скоро пожелаешь подойти ближе или станешь творить молитву³. Зарытие кладов народ приписывает колдунам, людям, отрекшимся Бога, душегубцам, славным мятежникам, разбойникам и грабителям; между ними называют Стеньку Разина, Пугачева, Гаркушу, Кудояра и других гайдамаков. В Алаторском уезде есть предание, что Разин на пути к Промзину городищу зарыл в горе две бочки серебра; бочки эти выходят по ночам из подземелья и катаются, погромыхая цепями и серебряными деньгами. Клады редко полагаются без заклатья; чтобы укрыть их от поисков, тот, кто зарывает сокровище, причитывает вслух зарок или приговор: через сколько времени, как, кому и при каких условиях может достаться этот клад. Зароки бывают различные, но более заклиняют на одну или несколько голов молодецких: только рука, совершившая определенное число убийств, может добыть заповедный клад. Без соблюдения условий, требуемых зарокон, клад не дается; чем усерднее будешь рыть землю, тем глубже станет он уходить вниз; иной раз кажется, что совсем дорылся до сокровища, заступы уже стукнули о железную плиту или крышку сундука, как в то же мгновение с страшным гулом проваливается клад в преисподнюю, а из-под земли слышится неистовый, оглушающий хохот нечистой силы. Даже если бы кому и посчастливилось набрести на клад, все равно — он не в силах будет им воспользоваться: едва дотронется до него, тотчас почувствует во всем теле расслабление — словно руки и ноги перебиты, или, взявши золото, будет кружиться с ним около подвала и до тех пор не выйдет на дорогу, пока не положит добычи на прежнее место, или и вовсе не вылезет из очарованного подземелья; при всякой попытке уйти оттуда не с пустыми руками — земля начинает смыкаться и железные двери готовы с шумом

захлопнуться; самые деньги скользят из рук и прыгают промеж пальцев. Клады оберегаются огненными змеями (драконами), колдунами и нечистою силою, которая пугает кладоискателей страшными видениями: то слышатся им удары грома, дрожит земля, клонятся к земле деревья и катятся с гор огромные камни; то несутся на них стаи хищных птиц, скачут бешеные кони, бросаются черные собаки и черные кошки; то прибегают нечистые в виде различных чудовищ, с свистом, гамом и дикими криками: режь, бей, губи! В толпе демонов является и самая Смерть — костлявый скелет, дыша пламенем и щелкая зубами. По польским преданиям, черт охраняет сокровища в образе совы, а по чешским — в образе черной или огненной собаки; про старых черных котов чехи рассказывают, что в них посе-

¹ Абев., 222; Истор., статистич. и географ. журнал 1827, VII, 68—71; Маяк, V, смесь, 24; Вест. Р. Г. О. 1853, II, смесь, 110; *Nar. zpiewanky*, I, 433.

² Гануш, 108, 116; Иличь, 124.

³ Киев. Г. В. 1854, 46; Волын. Г. В. 1847, 14; *Lud Ukrain.*, II, 62; Семенск., 69; Вест. Евр. 1830, XV-VI, 272.

ляют злые духи, и тогда они немедленно исчезают из дому и сторожат подземные клады. Около места, где зарыты сокровища, бродит на страже и дух их усопшего владельца. Самые клады могут принимать разные образы: в то время, когда исполнится срок их подземного пребывания или «заклятия», они бродят по земле и показываются счастливым то блуждающим огоньком, то золотою веткою, то петухом, золотою наседкою с цыплятами, барашком, козою, теленком, быком или коровою, конем, волком, свиньей, собакою или кошкою, иногда даже в человеческом образе. Это наиболее удобная пора, чтобы овладеть кладом: стоит только ударить по нем наотмашь чем попадая — и клад рассыплется звонкою монетою или оборотится кубышкою с деньгами. Животные, в образе которых являются клады, имеют серебряную и золотую шерсть, а иногда просто — белую, красную, рыжую или желтую¹. Белый цвет указывает на серебро, а красный, рыжий и желтый — на золото. В Калужской губ. рассказывают об одном крестьянине, который, возвращаясь домой, увидел белого коня; лошадь то и дело забегала вперед и преграждала ему дорогу. Крестьянин ударил ее кнутом — и она разлетелась в груды серебряных денег². В другом рассказе встречается следующая любопытная подробность: «когда мы рыли, — говорил кладокопатель, — вдруг словно из земли выросла собачка вся желтая, с одним глазочком во лбу; по цвету собачки нам ясно стало, что в кургане есть золото»³. Заметим, что болотные, блуждающие огни, почитаемые предвестниками кладов, признаются в Белой Руси за одноглазых малюток. Еще рассказ: пришел мужик ночевать в пустую избышку и только начал засыпать — выскочила рыжая кошка и стала бегать по избе; сама вся светится, словно золото, а где хвостом ударит — там деньгами звякает. Мужик изловил ее, проговорил трижды: «аминь, аминь, рассыпья!» — и кошка рассыпалась на червонцы⁴.

По немецкому поверью, сокровище, зарытое в земле, медленно приближается к ее поверхности, ежегодно подымаясь вверх на петушиный шаг; почти то же рассказывается у славян и немцев о громовых стрелках: погруженные в глубь земли, они в течение семи лет возвращаются назад и выходят на свет божий⁵. Смысл предания — тот, что молнии Перуна скрываются на семь зимних месяцев в темных облачных пещерах и не блестят перед взорами смертных до той поры, пока не вызовет их теплая весна (сличи с мифом о покаянии Торова молота — см. гл. XXI). В старинных памятниках год означает время вообще (година — час)⁶; впоследствии слово это получило более ограниченное значение, и вместе с тем выражение о семи зимних периодах времени (т. е. месяцах) стало пониматься как указание на семь полных лет. Означенное мифическое представление соединялось и с золотым сокровищем солнечных лучей. Пока продолжается зима, благодатные силы природы

¹ Ворон. Г. В. 1850, 28, 29; Иллюстр. 1846, 409; Зап. Р. Г. О. по отд. этногр., I, 715—733; Вест. Р. Г. О. 1851, I, 21-22 («Гора Шатрица»); 1857, IV, 272; Москв. 1849, IX, 13; Записки Авдеев., 151-2; Полтав. Г. В. 1845, 24; Тульск. Г. В. 1852, 27; Калуж. Г. В. 1852, 44; *Lud Ukrain.*, II, 60—72; Громанн, 53, 56, 213; *D. Myth.*, 923; Совр. 1852, I, ст. Жорж-Занда о француз, поверьях, 76—77.

² Сравни вариант в Совр. 1856, XII, 189—193, и сказку о коне, рассыпающемся в серебро и золото (Н. Р. Ск., II, 19): достался конь дурно, рассыпался по его приказу серебром, а гости давай подбирать деньги да по карманам прятать; видит дурень — дело неладно, велел быть по-старому — и явился конь, только без хвоста.

³ Ворон. Г. В. 1850, 28.

⁴ Чудинск., стр. 120.

⁵ *D. Myth.*, 922; см. I т. настоящего сочинения, 126—7.

⁶ Словарь церковно-слав., изд. Востокова, 171.

пребывают заклятыми (заколдованными) во власти злых демонов¹ и никому не доступны; но с приближением весны близится и пора их освобождения. Уже на коляду, при повороте солнца на лето, когда светило это вновь возрождается к жизни, старинная обрядовая игра заставляет искать схороненное золотое кольцо = символ светлого солнца, сокрытого зимними облаками и туманами; песня, сопровождающая игру, гласит: «мое золото пропало, оно порохом запало, призаиндевелось» и на-

зывает его змеиная крылица, т. е. змеиным кладом, со = кровием, похищенным змеем-тучею; крылица = крыльце от глагола крыть (как било, билце от бить, мыло, мыльце от мыть и др.) буквально тождественно с словом со-кровище (см. гл. XXVIII). Весною на Светлое Воскресение раскрываются мрачные пещеры подземелий и золотые клады ярко горят и светятся в больших котлах и бочках, т. е. светозарные лучи солнца и блестящие молнии, затаенные во время зимы в облачных горах и окованные морозами (почему котлы и бочки с золотом изображаются прикованными к железным цепям), с приходом весны воскресают к жизни вместе со всею природою; самое слово воскресение (от крес — огонь) означает возжжение огня = света. В христианскую эпоху предание о воскресении бога-Солнца слилось с новым верованием о восстании из мертвых праведного солнца — Христа. Отсюда создалась прекрасная легенда: один честный бедняк, воротясь на Светлое Воскресенье от заутрени, хотел было затеплить свечку перед образами; хватился, а в печи богатя (горячих угольев) нет, и пошел просить по соседям. Но, следуя старинному обычаю, запрещающему давать в этот день огонь², все соседи наотрез ему отказали. Призадумался бедняк, как ему быть? Глядь — в поле огонёк светится: «должно быть, чумаки остановились; пойду, у них попрошу». Пришел в поле — сидят вокруг огня чумаки в праздничных свитках. «Христос воскрес!» — Воистину воскрес! «Дайте богатя, добрые люди!» — Подставляй свитку; мы тебе в полу насыпим. Бедняк подставил свитку, чумаки нагребли жару и насыпали ему в полу, когда он воротился домой и высыпал жар в печку — горячие уголья превратились в золото. Узнали про то соседи, бросились толпою к чумакам и стали просить огня, да только попалили свои новые свитки, а золота не добыли³. Древнейшая обстановка предания сохранена словацкою сказкою о странствовании бедняка на стеклянную гору (= небо), где у разведенного пламени (= солнца) сидели двенадцать Месяцев; они позволили путнику согреться у своего огня и дали ему на прощанье мешок горячих угольев, которые потом превратились в чистое золото⁴. Бедняк, добывающий золото солнечных лучей, есть бог земных урожаев, впадающий в нищету во время бесплодной и скупой зимы и богатеющий в щедрое на дары лето. Те же верования соединяют с кладами и племена германские; по их рассказам, клады выступают из земли в марте месяце, и тогда можно увидеть большие пивные котлы (braukessel), насыпанные красным золотом. Пиво — известная метафора дождя, а котел и бочка — тучи. Клады эти горят (schätzen brennen) синим пламенем или горячими угольями, цветут, зреют и просушиваются на солнце — «der schatz blühet (сравни: das glück blünt), zeitigt, sonne sich»; когда клад скрывается, погружается в землю — говорят: er verblüht (он отцвел). Означенные выражения возникли из сродства понятий: светить, гореть, сушить, цвести, зреть (созревать). Древнейший язык срод-

¹ Адский бог Pluto (Плутон) был признаваем и владыкою металлов, и подателем богатств (Plutus) — der Ursprung der Myth., 67.

² По мнению простолудинов, это все равно что отдать свое счастье и довольство.

³ О. 3. 1857, X, 430.

⁴ Slov. pohad., 19—28.

нил эти понятия, так как лучи солнечные и светят, и сушат, и дают плодам зрелость; яркие краски цветов и золотистый отлив зреющих жатв фантазия сближала с золотыми лучами солнца и блестящими молниями (см. т. I, стр. 101—о значении слова сушить, и стр. 73, 79—о представлении зрелых колосьев золотыми волосами богини Земли): глагол зреть (обл. зорить) одного происхождения с словами зоря, зорница и зрак (солнечный луч); цвет (квет) есть только фонетически измененное слово свет, и в областных говорах вместо «цвести» говорят: свести, а вместо «цветок» — све(я)ток; последнее речение употребляется и в смысле утреннего рассвета¹. Следуя внушению языка, народ создал мифы о Зоре, рассыпающей по небесному своду розы, о золотых плодах, зреющих в облачных садах, и уподобил молнию золотому или огненному цветку. Немцы выражаются о грозе: «blüht das gewitter auf». Отсюда понятна та близость, в какую поставлены предания о кладах в отношении к богу-громовнику, как возжигателю молний, рушителю облачных скал и освободителю солнца из темного царства демонов. По русскому поверью, клад выходит из земли с треском, т. е. при ударах грома; сравни немецкое выражение: «der schatz wettet sich»². Рассказывают, что в то время, когда начинают рыть клад, вдруг подымается буря, на ясное небо набегает мрачные тучи — раздается гром, блещут молнии, льет сильный дождь и слышится треск падающих деревьев³. Белорусы почитают владельцем кладов мифическое существо, известное под именем Деда: Дзедка, говорят они, ходит по дорогам с сумою, в виде нищего с красными, огненными глазами и с такою же бородою, и, встретив несчастного бедняка, наделяет его деньгами. На том месте, где зарыт клад, он показывается не весь — только голова его видна, а людям кажется, что то горит огонёк. Кто усмотрит этот огонь, должен бросить на него что-нибудь из своей одежды; лучше всего бросать шапку (или клок волос с головы), потому что тогда клад останется на поверхности земли; иначе он уходит в землю — более или менее глубже, смотря по тому, какая часть платья кинута: та ли, которая носится ближе к ногам или к голове. «Дзедзя гарйць» означает: клад светится, блещет⁴. В Херсонской губ. рассказывают, что клад нередко является в виде старика в изорванной и грязной нищенской одежде. В великорусских рассказах встречаем того же таинственного деда. Случилось раз — увидел мужик, что в поле огонёк светится, подошел поближе, и

что ж? у огня сидит седенький старичок, подле него собака и костыль, воткнутый в землю, а напротив стоят три котла, да такие огромные, что и двадцать человек не сдвинут с места: в одном золото, в другом серебро, в третьем медь; по краям котлов горят свечи. Посмотрел мужик и отправился домой; ночью явился ему во сне седой старичок и наказал приходить и выкопать клад. Мужик послушался и совсем было выкопал, как вдруг — откуда ни возьмись — бежит на него солдат с ружьем: это было дьявольское наваждение, но мужик испугался и убежал без оглядки⁵. На Украине рассказывают о старом, беловласом и сопливом деде, который бродит по свету, и если утереть ему

¹ Записки Р. Г. О. по отдел. этнограф., I, 544: «санскр. 9vit вместо kvit — albere, album esse; латышек. kv1tet — flimmern, blitzen; лит. швисти, наст, швинту — рассветать (об утре), швести, наст, швечю — светить». Обл. Сл., 200; болезнь золотуха в Новгородской губ. называется цветуха. — Доп. к обл. сл., 296.

² D. Myth., 923; Der Ursprung der Myth., 22.

³ Lud Ukrain., II, 64.

⁴ Приб. к Ж. М. Н. П. 1846, 10-12; Приб. к Изв. Ак. Н. 1853, 179.

⁵ Москв. 1844, XII, 28—23, ст. Якушкина. Рассказ, записанный в Воронежской губ., упоминает о двух бородачах белом и черном, которые предстали кладокопателям и потом вмиг исчезли. — Ворон. Г. В. 1850, 28.

нос, то он тотчас же рассыпается серебром¹: предание это белорусы относят к Белуну (см. т. I, 49), в образе которого олицетворялось ясное небо и который поэтому соединяет в себе черты бога-солнца и бога-громовника; как первый прогоняет ночь, так последний — темные тучи. Имя деда равно придается и Дажьбогу, и Перуну (см. гл. XIX). В зимний период это светлое божество утрачивает свой блеск, дряхлеет, рядится в грязные нищенские одежды и является неопрятным Неумойкою; сопли = метафора сгущенных туманов, и надобно утереть их, чтобы золотые лучи солнца могли просиять из-за облачных покровов (сума = облако — т. I, 158; см. гл. XXVI). Согласно с метафорическим названием огня и дневного рассвета — петухом, клады являются в виде этой птицы или золотой курицы; другие животненные превращения кладов объясняются тем, что небесные сокровища, облекаясь в тучи, необходимо принимают на себя и их мифические образы. Этим же сказочным животным приписывается и охранение кладов, ибо в их облачных шкурах затаено, спрятано от взоров смертных золото солнечного света и грозowego пламени. Удар, наносимый такому оборотню, заставляет его рассыпаться деньгами, т. е. громовый удар, разрывая темные покровы туч, выводит из-за них сверкающие молнии и яркие лучи солнца; подобно тому, о чудесной драконовой плети (= молнии) рассказывают, что всякий удар ее заставляет прыгать золото (I, 144). Поэтому лужичане и чехи советуют бросать нож или огниво (метафоры молнии) на то место, где горит клад, и думают, что в таком случае подземные богатства не уйдут от рук человека². Между немцами существует поверье, что удары грома приносят с неба золото, и в Тироле тот, кому удастся, вслед за пронесшеюся грозой, найти монету, носит ее на шее, чтобы быть счастливым³. Итак, обретение клада возможно только при условии, чтобы молния поразила оборотня-тучу. По мнению немцев, кладокопатель, для успеха в своем предприятии, должен на том месте, где зарыто сокровище, убить черного козла или черную курицу; позднее этот символический обряд получил значение жертвенного приношения подземным духам; в некоторых деревнях думают, что для обретения клада необходимо обнести вокруг церкви черную кошку⁴. Похищение ярких лучей солнца и громовой палицы совершается демонами зимы, туманов и туч; отсюда — верование, что клады захватываются чертями, змеями, великанами и карликами, этими обитателями облачных гор и подземелий и хитрыми кузнецами, искусными в обработке всяких металлов. Такой воровской, хищнический характер, присвоенный демоническим духам, дал повод назвать их разбойниками, грабителями и вместе с тем, по низведении старинных мифов на землю, побудил народную фантазию связать предания о кладах с рассказами про славных разбойников; на этих последних, взамен древних великанов и демонов, были перенесены басни о зарытии и оберегании кладов. Наконец, по связи зимы с идеею смерти, облачных подземелий с загробным миром (см. стр. 186), а стихийных духов с тенями усопших (см. гл. XXIV), клады охраняются и мертвецами (привидениями), и самою Смертью. Землетрясение, звуки цепей, свист, гам, неистовый хохот, которыми сопровождается добывание клада, суть метафоры, означающие раскаты грома и вой грозовой бури; быстрое погружение клада в глубь преисподней — поэтическая картина наплыва новых облаков, которые заволакивают только что

¹ Lud Ukrain., II, 68.

² Neues Lausitz Magazin 1843, III—IV, 352; Громанн, 215.

³ Die Götterwelt, 204; см. т. I, 000—о золотых монетах, приносимых радуюго.

⁴ D. Myth., 929; Beiträge zur D. Myth., II, 420.

проглянувшее солнце, или живописное изображение молний, исчезающих во мраке туч. До весенней поры клад лежит сокрытый в темных пещерах, зачарованный или заклятый нечистою силою, и добывается оттуда не прежде, как после убийственных ударов, нанесенных Перуном демонам-

похитителям; говоря, мифическим языком, клад заклиняется на известное число голов, и пока не будет совершено это жестокое душегубство, пока не будет пролита кровь (= дождь), до тех пор сокровище не доступно обладанию смертных. Благородным металлам принадлежит одна из самых видных ролей в системе языческих верований. Язык и мифы приписали им способность светить и гореть, поставили их в ближайшее соотношение с божествами света и наделили целебною силою (см. I, 105, 220). Доставляя человеку много жизненных удобств, металлы эти представлялись ему божественным даром. Но вечно враждебная нечистая, сила и злые колдуны стали похищать их так же, как похищают они свет и плодородие, и скрывать от людского пользования. Вместе с этим родилось убеждение в несчетные богатства, обладаемые чертом. В народе ходит множество рассказов о том, как отчаянные грешники продают свои души дьяволу за серебро, золото и драгоценные камни, и тот наделяет их несметными сокровищами¹. На Украине говорят: «срибло — чортове ребро», «и чорт богато грошей мае, а в болоти сидит», «богач гроши збирае, а чорт калитку (кошелек) шие»². Богатства эти состоят под проклятием, и приобретение их причиняет человеку бедствия и гибель. По нашим поверьям, редко кому удастся отыскать и добыть клад, да и то — не на радость: большею частью люди эти чахнут и умирают безвременно, со всеми своими родичами и домочадцами, или на целую жизнь теряют память и остаются немые и слепые = как бы оглушенные громом и ослепленные молнией. Припомним, что знаменитый клад карлика Андвари привел к гибели всех тех, которым доставался в обладание³.

Указанное выше (стр. 190) сродство понятий: светить и цвести заставило наших отдаленных предков усматривать в молниях красные цветы, вырастающие на дереве-туче. До сих пор во всех славянских землях верят, что без огненного цвета папоротника ни за что нельзя добыть клада. Этот фантастический цветок — метафора молнии, что очевидно из придаваемых ему названий и соединяемых с ним поверий⁴. У хорватов он прямо называется Перуновым цветом⁵, у хорутан — *supces*⁶ = солнечник, ибо, по их рассказам, он расцветает тогда, когда весеннее солнце победит черного волка (демона зимы), и хотя нечистые духи силятся не допустить его до расцвета, но усилия их постоянно бывают безуспешны. На Руси ему дается название светицвет⁷; народная же сказка⁸ упоминает о жар-цвете, который когда цветет — то ночь бывает яснее дня и море (= дождевая туча) колыхается. О

¹ Маяк, XVI, 18—29; XV, 20; Пов. и пред., 66—70.

² Номис, 9, 31, 57: «сидит, як черт на грошах в болоти».

³ Несмотря на то, желание вдруг разбогатеть и вера в существование кладов так сильны в простолудинах, что и донныне есть много кладоискателей; в народе обращаются разные тетрадки с описанием мест, где кроются клады и по каким приметам можно до них добраться. — Записки Общ. слав. археолог., I, 33; Lud Ukrain., II, 72—78; в некоторых губ. подобные записки называют заведением Стеньки Разина. — Дух Христианина 1861—2, XII, 280.

⁴ Народная загадка на вопрос: «что цветет без цвету?» (т. е. что, не будучи цветком, подобно ему, расцветает?) — отвечает папороть (Ч. О. И. и Д. 1864, I, галиц. песни, 83).

⁵ Переново цветке — ст. Срезневского в Москв. 1851, V, 64.

⁶ Ж. М. Н. П. 1846, VII, 45.

⁷ Доп. обл. сл., 239.

⁸ Н. Р. Ск., V, 13, а.

папоротнике рассказывают, что цветовая почка его разрывается с треском и распускается золотым цветком или красным, кровавым пламенем, и притом столь ярким, что глаза не в состоянии выносить чудного блеска¹; показывается этот цветок в то же самое время, в которое и клады, выходя из земли, горят синими огоньками. Так в ночь на Светло-Христово Воскресенье, когда запоят в церквах: «Христос воскрес!» — разворачивается дивный цветок во всей своей красе и в тот же миг увядает: листочки его осыпаются и бывают расхвачены нечистыми духами, т. е. в весеннюю пору воскресает и цветет молния во мраке ночеподобных туч, но едва заблестит — как тотчас же рассыпается и исчезает в темных облаках, как бы похищаемая злыми демонами (Херсонск. губ.). Другая ночь, в которую цветет папоротник, бывает среди лета — на Ивану Купалу, когда Перун, по древнему представлению, выступал на битву с демоном-иссушителем, останавливающим колесницу Солнца на небесной высоте, разбивал его облачные скалы, отверзал скрытые в них сокровища и умерял томительный зной дождевыми ливнями (I, 107). «В Ивановскую ночь, по свидетельству памятника прошлого столетия, поклажев стрегут»². Сверх того, папоротников цвет распускается и в бурно грозные летние и осенние ночи, известные под именем воробьиных или рябиновых. В Мосальском уезде существует поверье, что в каждом году непременно бывают три «рябиновы» ночи: одна в конце весны, другая в середине лета, а третья в начале осени, или первая — когда цветет рябина, вторая — когда начинают зреть на рябине ягоды, и третья — когда ягоды эти совершенно поспеют. Усматривая в тучах небесные сады и рощи, фантазия сближала это мифическое представление с различными земными деревьями, и между прочим с рябиною, красные ягоды которой напоминали молниеносный цвет Перуна; потому бурногрозная ночь (= первоначально: мрак от застилающих небо сплошных облаков) получила название рябиновой, а ветка рябины, как увидим ниже, принималась за символ Перуновой палицы. Другое название: «воробьиная ночь»³ стоит в связи с старинными сказаниями о птицах, как мифических спутниках грозы

и вихрей. Воробей (др. слав. врабий, пол. wróbel, илл. wrabaz, чеш. wrabec) = санскр. vara от уг — optare, с суффиксом bha, т. е. птица, с избытком наделенная силой любовного жара⁴; у греков она, наравне с голубем, была посвящена Афродите⁵. По южнорусскому поверью, в темные воробьиные (или осенние) ночи черт меряет воробьев: часть их отпускает на волю, а другую предает смерти⁶, что указывает на враждебное отношение его к этим птицам. Но, вероятно, еще в эпоху язычества с воробьем стали соединять то же демоническое значение, какое присваивалось ворону, сове и другим хищным птицам, в которых обыкновенно олицетворялись грозные бури (I, 269). Если влетит в избу воробей — это служит предвестием смерти или несчастья, и крестьянин считает обязанностью открутить ему голову. Когда жиды преследовали Спасителя, чтобы предать его на распятие, то (по народному сказанию) все птицы, особенно же ласточка, старались отвести их от того места, где укрывался Христос; но воробей указал на это место своим пискливым чириканьем (Харьков, губ.). И

¹ Черещ., V, 89; Молодик 1844, 92; Полтав. Г. В. 1845, 24; Каравел., 234; Slov. pohad., 212-4; Громанн, 97.

² Оп. Румян. Муз., 551.

³ Малорос. горобинная ночь; горобец — воробей: в изменилось вг, как в словах корогод, ягор вм. хоровод, явор и др.

⁴ Пикте, I, 484.

⁵ Griech. Myth. Преллера, I, 290—1.

⁶ Киев. Г. В. 1851, 22; Послов. Даля, 995.

когда предали Христа на страдания — воробьи беспрерывно кричали: «жив-жив-жив-жив!», вызывая жидов на новые мучительства; напротив, ласточки чирикали и голуби ворковали: «умер, умер!» Ласточки даже старались похищать приготовленные мучителями гвозди, а воробьи отыскивали их и приносили назад. Потому Господь проклял воробья, мясо его запретил употреблять в пищу, а ноги его связал невидимыми путами, отчего он может только прыгать, а не ходить. Из всех птиц один воробей не чтит праздника Благовещенья и вьет в этот день свое гнездо¹. Из-за такой легендарной обстановки в приведенных поверьях сквозит древнеязыческая основа; как ласточка, вестница весны, почиталась спутницей воскресающего божества света и плодородия, так воробей — птица, которая постоянно и лето, и зиму остается в холодных странах и опустошает сады, огороды и нивы — получила противоположный характер; она не радуется возврату весны и потому признана проклятою. В темную, непроглядную ночь, ровно в двенадцать часов, под грозой и бурею, расцветает огненный цветок Перуна, разливая кругом такой же яркий свет, как самое солнце; но цветок этот красуется одно краткое мгновение: не успеешь глазом мигнуть, как он блеснет и исчезнет! Нечистые духи срывают его и уносят в свои вертепы. Кто желает добыть цвет папоротника, тот должен накануне Светлого праздника отправиться в лес, взявши с собою скатерть, на которой хотя раз святили пасху, и нож, которым ее разрезывали; потом найти куст папоротника, очертить около него ножом круг, разостлать скатерть и, сидя в замкнутой круговой черте, не сводить глаз с растения; как только загорится цветок, тотчас же должно сорвать его и спешить домой, накрывши себя скатертью, а дома тем же самым ножом разрезать палец или ладонь руки и в сделанную рану вложить цветок. Тогда все тайное и скрытое будет ведомо и доступно человеку (Херсон. губ.). Вместо ножа круг может быть обведен страстною четверговою свечою, если она была принесена из церкви зажженной, а вместо скатерти — разостлано полотенце, которым священник обтирал церковный престол; огненный цветок сам свалится на это полотенце². Накануне Иванова дня также можно добывать цвет папоротника; круг советуют обводить рябиновой палкою или остатком перволучины, горевшей накануне Нового года³; сидя в кругу, следует зажечь свечу, которая горела в Христовскую заутреню⁴, и читать молитву: «да воскреснет бог и расточатся врази». Нечистая сила всячески мешает человеку достать чудесный цветок; около папоротника в ночь, когда он должен цвести, лежат змеи и разные чудовища и жадно сторожат минуту его расцвета. На смельчака, который решается овладеть этим цветком, нечистая сила наводит непробудный сон, или силится оковать его страхом; едва сорвет он цветок, как вдруг земля заколеблется под его ногами, раздадутся удары грома, заблестает молния, завоют ветры, послышатся неистовые крики, стрельба, дьявольский хохот и звуки хлыстов, которыми нечистые хлопают по земле; человека обдаст адским пламенем и удушливым серным запахом; перед ним явятся звероподобные чудища с высунутыми огненными языками, острые концы которых пронизывают до самого сердца. Пока не добудешь цвета папоротника — Боже избави выступать из круговой черты, или оглядываться по сторонам: как повернешь голову, так она и останется навеки! А

¹ Иллюстр. 1846, 262, 333; Маркевич., 77; Дух Христианина 1861—2, XII, 274; Черты литов. нар., 95: в день Рождества Христова литвины советуют топить печи до зари, чтобы воробьи не увидели выходящего из труб дыма; где не исполняют этого, там воробьи опустошают нивы.

² Пассек, I, 106—7; Громанн, 97.

³ Сравни с теми чудесными свойствами, какие приписываются бадняку.

⁴ По мнению словенцев, при этом необходима свеча, освещенная па svétio Marinje. — Илич, 124.

выступишь из круга, черти разорвут на части. Сорвавши цветок, надо сжать его в руке крепко-накрепко и бежать домой без оглядки; если оглянешься — весь труд пропал: цветок исчезнет! По мнению других, не должно выходить из круга до самого утра, так как нечистые удаляются только с появлением солнца; а кто выйдет прежде, у того они вырвут цветок¹. Те же условия: очертить себя кругом и не оглядываться необходимо соблюдать и при добывании клада. Замкнутая круговая черта служит преградой, за которую не может переступить нечистая сила; нож, четверговая свеча, рябиновая палка и лучина — эмблемы молнии, поражающей демонов, а скатерть — облачного покрова, одеваясь которым становишься невидимкою; на те же облачные покровы опадает и цвет-молния. В одном рукописном «травнике» (каких довольно обращается в среде грамотного простолюдинья) о добывании папоротникова цвета сказано: «в то время приходят множество демонов и великие страхи творят, что уму человеческого непостижимо. Цвет папороти, когда отцветет, осыплется на то, что постлано, и ты тот цвет смети перушком в одно место бережно и залепи воском (от свечи, горевшей у за престольного образа Богородицы); тот цвет завсегда цел будет. А если не залепишь, то нечистые унесут у тебя; для того людям не дают его взять, что он очень им противен и всю их силу разрушает. Если кто его возмет, то никакой дьявол, и ворожея, и грешник укрыться не может, и дьявольская сила вся ему будет видна и знатна и ни с какой своей пакостью от него не укроется... Тот цвет носи на лбу: узнаешь и увидишь, где какая поклажа (клад) лежит и как что положено и сколь глубоко, и можешь взять без всякого вреда и остановки — для того, что ты уже демонов увидишь; а с ним тебя жестоко бояться станут, и когда ты куда ни поедешь, если нечистые тут на месте есть, то они отходить с того места станут, и можешь всякие поклажи с тем цветом получить — не заперто! Все узнаешь, что где есть, или лежит, или делается, и как, куда и в коем месте; просто сказать — все будешь знать, хотя и в чужие города и иные государства дороги и пропуски. Тот цвет положи в рот за щеку и поди куды хошь: никто тебя не увидит; что хошь — делай!.. Тот же цвет носить на голове — все видеть и знать станешь, и вельми счастлив будешь и достоин всякому начальству, во всякой чести будешь. А сия трава самая наисильнейшая над кладами — царь над цветами, трава-папороть!»². Из приведенных нами поверий видно, что расцветание папоротника сопровождается всеми торжественными знамениями грозы; демонские крики, стрельба, хохот, удары хлыстов, землетрясение — все это метафоры грома, огненные языки — языки грозного пламени, серный запах, обыкновенно следующий за появлением и исчезанием нечистых духов, — подробность, возникшая из древнейшего уподобления молниеносных туч котлам кипучей смолы (см. гл. XXII). Та же могучая сила, которая присвоилась Перуновой палице, принадлежит и цвету папоротника: обладая им, человек не боится ни бури, ни грома, ни воды, ни огня, делается недоступным влиянию злого чародейства и может повелевать нечистыми духами; для этих последних цвет папороти так же страшен, как и громовые стрелы: завидя пламенный цветок, они, по одному представлению, стараются овладеть им и запрятать в облачные пещеры, а по другому — в ужасе разбегаются от него по своим трущобам и болотам. Цветок этот отмыкает все замки и двери (только приложи его — и железные запоры, цепи и связи вмиг распадаются!), открывает погреба, кладовые,

¹ Терещ., V, 74—75; Иллюстр. 1846, 136; 1848, № 28; Семенск., 143; Москв. 1844, XII, 32; Вологод. Г. В. 1852, 35.

² Лет. рус. лит., т. IV, отд. 3, 73—74.

казнохранилища и обнаруживает подземные клады — подобно тому, как удары молнии, разбивая облачные скалы, обретают за ними золото солнечных лучей; кто владеет чудесным цветком, тот видит все, что кроется в недрах земли: темная земная кора кажется ему прозрачною, словно стекло¹. Так как молния есть проводник живой воды и так как вода эта называлась небесным вином, то отсюда возникли поверья, наделяющие папоротник целебными свойствами, и мнение, будто с помощью его цвета можно черпать из рек и колодцев вместо воды славное вино, т. е. добывать дождь из небесных источников. Так думают чехи; у них же в обычае, для охраны скота от злых духов и околдования, вытирать ясли корнем папоротника, известным под именем svatojanská ručička². Русская сказка приписывает жар-цвету исцеление трудных болезней. С живою водою миф связывал духовные дары предвидения и мудрости; потому всякий, кто достанет цвет папоротника, становится вещим человеком, знает прошедшее, настоящее и будущее, угадывает чужие мысли и понимает разговоры растений, птиц, гадов и зверей. Сверх того, он может по собственному произволу насыщать в сердце девицы горячее чувство любви, для чего заговоры постоянно обращаются к богу-громовнику и его молниеносным стрелам (I, 228). Наконец, соответственно представлению быстро мелькающей, неуловимой для глаз молнии — невидимкою, создано поверье, что всякий, кто носит при себе цвет папоротника, делается незримым для всех присутствующих³. Один крестьянин искал накануне Иванова дня потерянную корову; в самую полночь он зацепил нечаянно за куст папоротника и чудесный цветок попал ему в лапоть. Тотчас прояснилось ему все прошлое, настоящее и будущее; он легко отыскал пропавшую корову, сведал о многих сокрытых в земле кладах и насмотрелся на проказы ведьм. Когда крестьянин воротился в семью — домашние, слыша его голос и не видя его самого, пришли в ужас; но вот он

разулся и выронил цветок — и в ту же минуту все его увидели. С потерей цветка окончилось и его всеведение, даже позабыл про те места, где еще недавно любовался зарытыми сокровищами⁴. Рассказ этот заканчивается и так: к мужику, который и сам не понимал, откуда далась ему мудрость, явился черт, купил у него лапоть и вместе с лаптем унёс и папоротников цвет⁵. У словенцев те же чудесные свойства придаются зерну папоротника, которое зреет и опадает на Иванову ночь, а взамен черта является вила и уносит это дорогое зёрнушко⁶. В немецких сагах упоминается wunderblume, glücksblume — белый, синий или пурпуровый цветок; кто его отыщет и воткнет в свою шляпу, тому открыты входы ко всем сокровищам, заключенным в горах. Однажды такой счастливцев, войдя в подземные пещеры за золотом и растерявшись при виде несчетных богатств, позабыл там свою шляпу; когда он уходил с добычею, позади его раздался голос: «не забудь самого лучшего!» Но уже было поздно: железная дверь захлопнулась, чудесный цветок остался в подземелье, а без него невозможен и доступ к сокровищам⁷.

Разнообразные характеристические признаки, которые подметил древний чело-

¹ Lud Ukrain., II, 61.

² Громанн, 44, 136.

³ Иллюстр. 1846, 136; Терещ., V, 88-89; Громанн, 97; Иличь, 167—8; D. Myth., 1166.

⁴ Семеновск., 143—4; Иллюстр. 1848, № 28; Вест. Р. Г. О. 1857, IV, 272—3; Волын. Г. В. 1847, 14; D. Myth., 1160-1.

⁵ Черниг. Г. В. 1855, 21.

⁶ Иличь, 168; Минск. Г. В. 1866, 25-го июня.

⁷ D. Myth., 923-4.

век в сверкающей молнии, были выражены им в метких, живописующих эпитетах. Согласно с этими эпитетами, и огненный цвет Перуна на старинном поэтическом языке обозначался различными названиями, которые впоследствии были приняты за совершенно отдельные, самостоятельные представления и которые, с течением времени, стали переноситься на те или другие растения, если форма их листьев и корней, краски цветов или свойства соков подавали повод к такому сближению.

а) Одно из названий Перунова цвета было перелёт-трава; оно придано ему ради той неуловимой быстроты, с которою ударяет молния; миф, общий всем индоевропейским племенам, представлял ее крылатою и птицеподобною. О баснословной перелет-траве русской народ рассказывает, что она сама собою переносится с места на место; цвет ее сияет радужными красками, и ночью в полете своем он кажется падушей звездочкой. Счастлив, кто сумеет добыть этот прекрасный цветок; все желания его будут немедленно исполнены¹. Тем же свойством наделяется и цвет папоротника: почка его ни минуты не остается в покойном состоянии, а беспрерывно движется взад и вперед и прыгает, как живая птичка; самый распутившийся цветок быстро носится над землею, словно яркая звезда, и упадает на то место, где зарыт клад². Такое представление молнии летучим = пернатым цветком заставило народ, при забвении исконного смысла старинной метафоры, перенести предания о Перуновом цвете на папоротник (*filix*). Слово папороть (пол. *pargoś*, луж. *parguś*, илл. и хорват. *praprat*, *preprut*, хорут. *praprot*, др.-чешск. *parput*, новочешск. *parpadj* и с изменением звука *p* в *k* — *kapradj*, лит. *parpartis*, латт. *parpardī*) образовалось, через удвоение корня, от глагола парити — *volare*, откуда произошли и перо, и нетопырь (= нотопырь — *vespertilio*, *νυκτερίς*, *nottola*, от *not'* = ночь и пырь); сравни греч. *πτέρις* и нем. *farnkraut* (др.-верх.-нем. *faram*, ср.-верх.-нем. *varn*, *varn*, англос. *fearn*), в которых сохранился неударенный корень³. Приведенные выражения родственны с сакскр. *patra* и рагна (корень *pat* — лететь, падать; греч. *πτερόν*, *πτίλον*, латин. реппа вместо *petna*, сканд. *fidr*, др.-нем. *fedaga*, англос. *fether*), равно означаящими лист, перо и крыло; ибо листья так же одевают или покрывают дерево, как перья птицу (крыло от глагола крыть)⁴. Перо во многих славянских наречиях соединяет в себе двойкий смысл: реппа и *folium*; так пол. *pióro*, *pierze*, серб. и хорут. перо, *perje* употребляются для обозначения листьев розы, капусты, лука и травы; на Руси говорят: «хмелево перо», «хлеб в третьем пере», т. е. пустил третье коленце⁵, «деревья начинают опушаться» (от слова пух), т. е. распускаются с приходом весны. Сближая листья с перьями, народная фантазия стала связывать миф о крылатой молнии, расцветающей на дереве-туче, с теми земными растениями, листва которых по своей форме сходствовала с птичьим крылом, а ярко-красные или желтые цветы напоминали пламя молний. По древнеиндийскому сказанию, Индра в виде сокола похищал из облачных гор дождь-сому и, преследуемый одним из стражей бессмертного напитка — стрелком *Kṛṣānu*, ронял на землю отбитое перо или коготь (т. е. летучую и острую молнию), из которых вырастали тернистые иглы на древесных ветках (*dorn*) или дерево-рагна (*palasa*), известное пурпуровыми цветами. По

¹ Черещ., V, 93; Иллюстр. 1846, 150.

² Сахаров., I, 43.

³ Ч. О. И. и Д. 1863, 1, стр. Шафарика, 11.

⁴ Пикте, I, 205.

⁵ Филол. Зап., год 3, III, 157—8; сравни: литов. *laksztas* — лист капусты и *lakstyti* — порхать, *lėkti* — лететь.

греческому преданию, стимфальские птицы имели перья острые, как стрелы, и разбрасывая их, наносили тяжелые раны¹; в славянских сказках герой находит потерянное на дороге или сам вырывает из хвоста жар-птицы перо, которое светит ночью как ясное солнце. В нашем климате не нашлось растения, которое бы могло сполна соответствовать индийскому дереву *palasa*; но папоротник уже названием своим наводил на то же представление: оригинальная форма его зелени сравнивалась с орлиным крылом, и один из видов папоротника известен под именем *pteris aquilina*, *adlerfarnkraut*. Орел, как мы знаем, играет в мифологии ту же роль, что и сокол (I, 250—251). Что касается красного цвета молнии, то его стали сближаться розою. Сербь рассказывают, что есть где-то сад, в котором растет столитвенная роза (*ruža steperica*) — «*korienom se prihvatila zemaljskog dna, vežući strašnu zvier-živog-ognja*». Зверь силится освободиться от этих уз, и беда — если он исторгнет из земли розовый куст: все погорит, что только есть на суше, и самое море обратится в безводную бездну. Такова сила корня столитвой розы, а в цветке ее таятся *munja i gromove*; если бы кто сорвал этот цветок, то громы разбили бы землю и все, что под ней и над нею; «*jedina ruza steperica bi ostala; ali proslo bi sto i sto božjih godina, dokbil okol nje nova zemla ponarasla i opet se živo pleme zaplodilo*». Самые листья на розовом кусте не простые: они разговаривают и поют сладкие песни, «*kakovih niti tanko grlo vile pjevačice nikad izustilo*» (= песня грозы); вместо сорванных сегодня к утру вырастают еще лучшие². В Угорской Руси сохранилась следующая любопытная песня:

Червена ружа горела,
Под нев бела девка сидела,
У решете воду носила,
И червену ружу гасила³.

Это — облачная дева, сеющая на землю дождь. Как «громовые топорки и стрелки» предохраняют дом от удара молнии, так то же спасительное свойство приписывается в народных травниках красному пиону: «в которой храмине пионово семя лежит, и тое храмину никако громовая стрела не бьет и молния не жжет»⁴.

От представления молнии цветком, вырастающим на дереве-туче, естественно было перейти к уподоблению ее древесной ветке или пруту, — тем более что в разящей молнии предки наши видели наказующий бич и кий-самобой (дубинку) Перуна. При первом весеннем выгоне коров в поле индийцы употребляли ветку дерева *rapna* или *самі* (*acacia suma Roxb* — об этой акации было сказание, что она выросла из сосуда, в котором принесена на землю молния)⁵. Как Индра доит небесных коров (облака) громовою палицею или молниеносным прутком, так думали, что и земные стада, ударяемые веткою священного дерева, укреплялись и делались обильными молоком. В Швеции и Вестфалии 1-го мая трижды ударяют молодых

¹ Griech. Myth., II, 137.

² Эрбен, 262.

³ Записки Р. Г. О. по отдел. этнограф., I, 687.

⁴ Москв. 1853, XI, 65—66. У немцев предание о Перуновом цвете связывается с травой *hedera terrestris* (у Лин. *glechoma hederacea* — ползучее растение с синими цветками); они называют ее *donnerrebe*, а летты — *pehrkones* (от имени: Перкун). Трава эта защищает от колдовства; кто носит на голове свитый из нее веноч, тот может узнавать ведьм; через этот веноч доят при начале весны коров. — D. Myth., 1163. В Литве листья травы девясилы (*inula helenium* — цветы имеет желтые; у литовцев она называется *debesilas*, а *debesis* значит облако, туча) употребляются для разогнания грозных туч. — Изв. Ак. Н., III, 176.

⁵ Die Götterwelt, 64.

коров, которые еще не телились, веткою рябины¹, дабы плодотворящая сила громового прута (*donnerruthe*) наполнила их сосцы молоком; в других же областях пользуются при выгоне скота ореховым прутком (о связи орешников с богом-громовником см. выше стр. 168) или колючими ветками можжевельника². С этим согласуется следующий известный в Германии обряд: чтобы коровы были богаты молоком, пастух должен 1-го мая, при выгоне стад на пастбище, положить перед порогом хлева топор, обвязанный чем-нибудь красным (= эмблема Торова молота), и перегнуть через него коров. В Швеции думают, что рябиновая палка охраняет от бури на море, от колдовства и нечистых духов³; эсты не употребляют рябины на огорожу, чтобы не приманить змей: поверье, близкое к тем народным рассказам, по которым осина и ясень обладают силою прогонять змей и повергать их в оцепенение (стр. 147, 157). По различию воззрений, туча-змей или поглощает молнию, как бы привлекается ею, или убегает от нее, страшась губительного удара; в таком двойственном отношении стоят черти к цвету папоротника⁴. В разных странах папоротнику приписывается сила прогонять змей, и наши поселяне лечат от змеиного укушения, прикладывая к больному месту высушенные листья этой травы⁵; у чехов же есть поверье, что того, кто носит при себе змеиный папорот (*otterfarnen*), преследуют змеи⁶. В России выгоняют коров в поле на вешний Юрьев день (св. Юрий заменил собою древнего Перуна) и

при этом ударяют их освященною вербою, которую нарочно сберегают от Вербного воскресенья. Чехи святят на коровий праздник (*hody kravské* — в начале апреля) вербовые и березовые прутьи и выгоняют ими коров⁷: как береза дает весною сладкий сок, так и коровы станут давать вкусное молоко. Итак, стародавнее предание о Перуновой ветке сочеталось у славян с вербою, как общепринятым знаменем тех зеленых ваий, с которыми встречен был Спаситель при входе в Иерусалим. К празднику Ваий срезаются молодые прутья вербы, с пушистыми распуколками, и освящаются в храмах. Путья эти считают за целебное средство от разных болезней, равно спасительное и для людей, и для домашнего скота: в их отваре купают детей на здравие тела; кто съест девять распуколок с освященной вербы, того не коснется лихорадка; от переполоха (испуга) вбивают в стену колышек вербы, заостренный в виде гвоздя; на Вербное воскресенье тех, кто проспит заутреню, ударяют вербой и обливают водою, приговаривая: «будь великий, як верба, а здоровий, як вода!» Вода здесь — символ дождя⁸. В тот же день втыкают вербу за образа и в потолки домов и хлебов, с полною верою, что это оградит здания от грозы и пожара, а домашний скот от всяких бед (Витебск. губ.). Чехи, для охранения домов от ударов молнии и пожаров, держат на кровлях *netresk* (*sempervivum, donnerbart*) и *hromove kopeň*; а в полях втыкают освященные вербы, чтобы сберечь посевы от града, мышей и кротов. Есть мнение, что такая верба, брошенная против ветра, прогоняет бурю, а брошенная в пламя пожара — умеряет его

¹ *Vogelbeerbaum, eberesche*; сравни англос. название одного из видов папоротника — *eoferfearn, eferfarn*.

² В Богемии готовят пепел из ореховой скорлупы и дают коровам в корме, чтобы они больше давали молока. — Громанн, 130. На Руси, во время мора, окуривают избы можжевельником.

³ D. Myth., 1165; *Die Götterwelt*, 194-5.

⁴ Кун, 178, 189-192, 203, 218-222, 236. ⁵ Москв. 1853, XI, 69-70.

⁶ Громанн, 97.

⁷ Гануш, 107.

⁸ Рус. Бес. 1856, 1, ст. Максимов, 66; Терещ., VI, 85; Номис, 8; Вест. Евр. 1828, V—VI, 79; Саратов. Г. В. 1851, 29.

разрушительное действие¹. У болгар на Новый год мальчики ходят рано поутру из дома в дом с ветками кизила и, ударяя ими хозяев, высказывают добрые пожелания. «Новый год — веселая година, красные яблоки в саду, кисти винограда на лозах, гиздава девочка в доме, юнаки-молодцы при огнище!», т. е. да пошлет тебе бог-громовник в грядущем году всякое плодородие и довольство. Сравни с этим свидетельство нашей обрядовой песни, утверждающей, что на Новый год ходит по земле сам Илья громовитый, потрясает плетью и творит урожаи (I, 144). Хозяин берет у мальчиков кизилевые ветки и ударяет их самих по спине, приговаривая: «Новый год, медовая година! дай им здравие и добро, да вырастут, как вербы над рекою». У македонских болгар мальчики, входя в дом, мешают принесенными прутьями огонь в печи и причитывают: «Сурава божо (Новый год-божество)! дай столько цыплят, детей и ягнят, сколько сыплется искр от горящих дров)*. Впрочем, и доньше народ еще не совсем утратил воспоминание о небесном громовом пруте. Когда гремит гром и блистает молния, на Украине не позволяют детям резвиться: «Господь (говорят им) грозит (сварицца) золотою розгою!»³ Эта золотая розга напоминает нам тростник (*rohrstengel*), данный Одином королю Эриху и обладавший такою же победоносною силою, как Торов молот и копье *Gúngnir*⁴. Луличане и чехи не советуют бить детей веником или сухою веткою, не то ребенок иссохнет⁵; на Руси то же поверье связывают с лучиною (I, 132). Под влиянием указанных воззрений создался миф о волшебном пруте — *wünschelruthe, wünschelgerte*, с помощью которого можно находить скрытые в земле клады и рудные жилы и достигать исполнения самых неумеренных желаний; как эмблема молнии, дарующей живую воду дождя и золото солнечных лучей (= плодородие и богатство), волшебный прут наделяет всевозможным счастьем (*wunsch = saelde* — счастье). В народных сказаниях *wünschelruthe* называется золотою, несмотря на то, что в позднейшее время стали искать эту розгу на земных растениях, посвященных громовнику. Обыкновенно готовят ее из молодого однолетнего побега орешника или колючей крушины (*kreuzdorn, rhamnus catharticus*). Ветка должна быть срезана при сиянии месяца на Иванову ночь и представлять из себя вилку, т. е. иметь два отростка; или срезают ее ранним утром в воскресенье, наблюдая притом, чтобы избранная ветка была именно та, которую освещает солнце при своем восходе и закате. Приступая к делу, надо трижды поклониться дереву и сказать: «*Gott segne dich, edles reis und sommerzweig!*» Для той же цели может служить и ветка рябины⁶; по литовскому поверью, черта можно убить только рябиновой палкою⁷. При отыскивании кладов произносится следующая формула: *ruthe, ruthe! ich frage dich, wo der beste schatz mag liegen?* — и волшебный прут летит сам собою и падает прямо туда, где зарыто сокровище. Он открывает и водные ключи (первоначально: дождевые источники), и воров и убийц (первоначально: демонов — похитителей дневного света и дождя); кто обладает такой диковинкой, у того скот не подвергается мору, а нивы — граду.

¹ Ч. О. И. и Д. 1865, IV, 251; Громанн, 13 (освященной вербою можно отбиться от водяного), 94, 145; Иличь, 120-1.

² Москв. Газета 1866 г., стат. Каравелова.

³ Номис, 12.

⁴ Die Götterwelt, 162. Iris germanica, известная у сербов под именем перуника, у немцев называется schwertlilie. — Срп. рјечник, 495.

⁵ Neues Lausitz Magazin 1843, III—IV, 332; Громанн, 112.

⁶ «Die Ruthe des als Schmarotzerpflanze gewachsenen Vogelbeerbaums diente auch als Wünschelruthe» (Die Götterwelt, 226).

⁷ Зап. Р. Г. О. по отдел, этногр., I, 573.

Различные названия, придаваемые волшебному пруту, указывают на пламя молнии (feuertuthe, brandruthe) и громовые удары, которыми дробятся облачные горы (springruthe, schlagruthe, beberuthe). Чехи разыскивают клады освященной вербою и тремя палочками белого орешника: одна палочка служит для отыскания золота, другая — серебра, а третья — водных ключей. В греческой мифологии соответственное представление находим в золотом, окрыленном жезле Гермеса (χρῦχεῖον, caduceus Меркурия); это — трехлиственный (τριπέτῃλος) прут, около которого обвиты змеи (= молнии, см. гл. XX). Три листа его стоят в связи с названием молнии трезубой; так названа она потому, что извивается ломаной, зубчатой линией: у латинских писателей — trisulcum fulmen (= dreizack). Отсюда объясняется и трезубец Посейдона¹. Гермесов жезл оделял счастьем и богатством, и старинные немецкие глоссарии толкуют его: wunscligerta и flugegerta (virga volatilis). Крылья, данные этому жезлу, сближают его с нашей перелет-травой². Летучая молния, быстро упдающая с неба на землю, в глубочайшей древности рассматривалась как божий гонец или вестник, посылаемый бессмертными владыками на ограждение добрых и казнь злым. Именно с таким характером и является Гермес в античных преданиях. Чехи доныне гром называют: boží posel, а камень, известный у нас под именем «громовой стрелки», — boží proutek³. Наряду с волшебным прутом должны быть поставлены и тирсы вакханок — жезлы или посохи, обвитые виноградными листьями. Ударяя этими тирсами по земле и скалам, они творили источники вод, млека и вина. Вакх — бог молнии, низводящей дожди; по древнему сказанию, он извлек из скалы-тучи вино-дождь⁴. Почти у всех индоевропейских народов встречаем предания о живых источниках, которые излились из твердых скал после удара, нанесенного жезлом, что совершенно тождественно удару Пегасова копыта; преданиям этим часто давалась легендарная обстановка: тот или другой святой погружает в землю ветку — и тотчас бьет оттуда ключом чистая, холодная вода⁵. Венгерские сказки рядом с молотом, который сам собою разбивает стены и башни замков (= облачные постройки демонов), упоминают и золотую ветку: если ударить ею по скале — скала вмиг раскрывается и проливает обильные воды⁶; славянские сказки говорят о прутике, обладая которым можно отпирать внутренности гор и доставать оттуда несметные сокровища⁷. По свидетельству народного эпоса, удар волшебного прутика так же возвращает жизнь окаменевшим героям, как и самое окропление живую водою⁸: смысл тот, что творческие силы природы, олицетворяемые в образе могучих богатырей, цепенеют под холодным дыханием зимы и пробуждаются к жизни не прежде, как весною, после громовых ударов и дождевых ливней. Как символ быстролетной, крылатой молнии, wunschelruthe заменяется иногда пером, которое в одно мгновение переносит сказочного героя — куда он пожелает. Так в одной русской сказке⁹ Ворон Воронович — добыватель живой воды носит царевича по горам и долам, по вертепам и облакам, потом отдает ему посошок-пёрушко и, от-

¹ Der Ursprung der Myth., 127.

² D. Myth., 926—8; Die Götterwelt, 205; Громанн, 215.

³ Иречек в Часописи 1863, I, 62; Громанн, 33.

⁴ Кун, 239, 243—5.

⁵ D. Myth., 550-1.

⁶ Штир, стр. 142, 181—2.

⁷ Slav, pohad., 397—408.

⁸ Сказ. Грим., I, стр. 385, 396-7; Н. Р. Ск., VI, 69; VII, 22; сб. Валявца, стр. 33, 36, 54-55, 125-6.

⁹ Н. Р. Ск., VIII, 7.

давши — обращается в простого ворона; с помощью этого посошка царевич вылетает из подземного (= заоблачного) царства. Подобно тому, герой немецкой сказки¹, вкладывая себе в рот и уши три пера, вырванные из птицы-грифа, получает способность летать с необычайной скоростью. Посошок-пёрушко напоминает нам перо, которое роняет сокол-Индра при похищении сомы, окрыленный кадуцей Меркурия и Nacken-foeder норвежской сказки². Обманутый братьями и дядькою, царевич остается в области троллей; на спасение его является огромная птица (= туча), которая имела на затылке перо — такое большое, что оно равнялось наполовину выросшей ели (Nacken-foeder); царевич, сел ей на спину, схватился за это перо и был вынесен на белый свет. Нередко сказочные герои переносятся с места на место при содействии чудесной палицы, которую стоит только метнуть с руки на руку, как тотчас явятся духи (ветры), подхватят и умчат в далекие страны — по желанию³.

Wunschelruthe не только принимается за волшебную диковинку; в нем видят и живого духа, совершенно тождественного с тем сказочным слугой-невидимкою, который в одно мгновение уносит своего господина в тридесятое царство, побивает его врагов, осыпает его богатством и всевозможными благами. Таково немецкое поверье о волшебном корне alraun. Под виселицей из мочи или семени

невинно казненного юноши вырастает широколистный и желтоцветный alraun. Когда станут вырывать его — он охает и вопит так страшно, что тут же поражает насмерть неосторожного искателя счастья; а потому должно наперед заткнуть свои уши воском или хлопчатой бумагой, окопать землю вокруг корня, привязать растение к хвосту черной собаки и, маня ее куском мяса, бежать поспешно прочь. Собака бросится за мясом, вытащит корень альрауна и упадет мертвая от его жалобного крика. Корень этот имеет формы человека — голову, руки и ноги, и в Богемии принято называть его mužik; когда он будет вырыт, можно обращаться к нему с различными вопросами: alraun сообщит все тайны, откроет будущее, укажет — как одолеть врагов и приобрести богатство. С одной стороны, его считают за корень мандрагоры, о которой старинные писатели рассказывают, что цвет ее светится по ночам, точно огонь; а с другой стороны, нельзя не признать его за мифическое существо, родственное карликам (alruniken = erdmännlein)⁴. Alraun — это молниеносный эльф, принимающий на себя образ чудесного цветка или травы; почему происхождение этой травы связывается с смертью невинного юноши? — об этом будет сказано ниже (см. стр. 221); теперь же заметим, что она вырастает и распускается желтым (= золотым) цветком в то время, когда проливается семя- или моча-дождь; страшные вопли альрауна = метафора убийственных громов, которыми сопровождается падение молнии, как бы вырванной из недр тучи. Как нельзя безнаказанно сорвать цветка-молнии (сравни сербское предание о столыщенской розе), так и клады, по мнению словенцев, не должно вынимать из земли человеческими руками, а следует припрягать вола или коня: пусть это животное сдвинет с места найденное сокровище; кто прямо дотронется до клада, тот непременно умрет⁵.

б) Мы уже знаем, что Перунов цвет быстро переносится или прыгает с одного

¹ Вольф, стр. 6—7.

² I, 3.

³ Н. Р. Ск., I-II, стр. 131.

⁴ D. Myth., 1154-5; Кун, 206-8, 219; Громанн, 88.

⁵ Иличь, 124—5. На Руси ходит рассказ, будто есть на свете трава-ревенька, которая ревет и стонет по зорям; она растет в воде и имеет красный цветок. — Терещ., V, 91.

места на другое и что перед ним распадаются каменные горы и железные запоры; по этим признакам ему придавались названия: спры-трава, прыгун- или скакун-трава, разрыв-трава, у сербов расковник (от глагола: рас-ковать), у немцев springwurz. Об этой траве рассказывают, что листья ее имеют форму крестиков, а цвет подобен огню, распускается в полночь на Ивана Купалу и держится не более пяти минут; но где она растет — никому не ведомо; достать ее весьма трудно и сопряжено с большою опасностью, потому что всякого, кто найдет ее, черти стараются лишить жизни. Если приложить разрыв-траву к запертой двери или замку — они немедленно разлетятся на части, а если бросить в кузницу — ни один кузнец не в состоянии будет сваривать и ковать железо, хоть бросай работу! Разрыв-трава ломает и все другие металлические связи: сталь, золото, серебро и медь. Воры, когда им удастся добыть эту траву, разрезают себе палец, вставляют ее внутрь разреза и потом заживляют рану; от одного прикосновения такого пальца замки отпираются и сваливаются с дверей и сундуков¹. Если прикоснуться этим пальцем к человеку — он скоропостижно умирает. Чтобы достать разрыв-траву, надо в полночь, накануне Иванова дня, забраться в дикий пустырь и косить траву до тех пор, пока переломится железная коса: этот перелом и служит знаком, что лезвие косы ударило о разрыв-траву. В том месте, где свалится коса, должно собрать всю срезанную зелень и бросить в ручей или реку: обыкновенная трава поплывет вниз по воде, а разрыв-трава против течения; тут ее и бери! «Један трговац (рассказывают сербы), желеһи такову траву наһи, некакву бабу метнуо у букагије², па је пустио ноһу да иде по ливади: па као гдје би се букагије саме од себе отвориле, ондје мора бити расковник». Другие советуют отыскать весной гнездо дятла и заложить в нем отверстие куском железа или гвоздем, а внизу разостлать полотно; птица, желая открыть вход в свое гнездо, принесет разрыв-траву³. То же утверждают чехи⁴ и немцы. Когда у дятла (grünspecht или schwarzspecht) выведутся дети, должно заложить его гнездо деревянным колышком; как только птица усмотрит беду, тотчас же улетает отыскивать чудесный корень, которого человеку ни за что не найти; она приносит его в клюве и прикладывает к деревянному колышку, и тот как будто от сильного удара выскакивает вон. Под самым гнездом расстилается на земле белый или красный платок; искатель разрыв-корня прячется за дерево и при возвращении дятла подымает такой шум, что испуганная птица роняет springwurz прямо на платок. Глубокая древность этого поверья засвидетельствована Плинием. Springwurz отворяет с треском и грохотом двери подземелий и твердыни скал, внутри которых таятся драгоценные клады⁵. Дятел — птица священная, птица — приносительница небесного огня молний (I, 251); она вьет свое гнездо в облачном дереве, и гнездо это, окованное зимними холодами, отворяется в весеннюю пору веткой-молнией; грохот, с которым отворяются двери горных подземелий (= туч), напоминает страшное хлопанье адских врат и есть метафора грома. Итак, несомненно, что разрыв-трава принадлежит к баснословным созданиям фантазии. В более позднюю эпоху явилось стремление отыскивать эту траву между земными растениями. Яков Гримм указывает на euphorbia lathyris (крестолистный wolfsmilch,

молочайник;

¹ Абев., 271, 275; Статист. опис. Саратов, губ., I, 63.

² Железные колодки на ноги..

³ Терещ., V, 92; Сахаров., I, 43—44; Этно. сб., VI, 127; Пантеон 1854, VI, белорус. поверья, 63; сб. Валявца, 252—4; Срп. рјечник, 638.

⁴ Громанн, 88.

⁵ D. Myth., 924—5; Deutsche Sagen, 11-13.

волчье молоко = дождь), как на разрыв-траву; ибо означенное растение итальянцы называют *sferra-cavallo* и приписывают ему такую силу против металлов, что у лошади, которая нечаянно наступит на эту траву, отскакивает с ноги железная подкова¹. По санскр. *euphorbia* — *vajrakantaka* (*donnerkeilsdorn*) или *vajradruma* (*donnerkeilsholz*)².

с) В зимнее время небо перестает посылать на землю оплодотворяющее семя дождей и росы; холода и стужи как бы запирают небесные источники, запирают и самую землю, которая лежит окованная снегами и льдами и ничего не рождает из своей материнской утробы. Старинные поучительные слова обозначают бездождие — завязанным или замкнутым небом. Восставая против суеверного уважения к отреченным (апокрифическим) сказаниям, проповедник замечает: «того ради завязано небо, не пустит дождя на землю, понеже человеци кленутся богом и святыми его и друг друга догонять клятвы.... жертву приносить бесом и недуги лечить чарами и наузы... того ради Бог гневаяся не пускает дождя с небесе»³. Сравни с следующим местом из древнеславянского перевода слова Григория Богослова: «сих бо (суеверий) ради приходить гнев божий на сыны противные; сих ради ли затворяется небо, ли зле отвръзается, овогда ведро (засуху) творя... овогда град в джда место пушая»⁴. Светлая дева, богиня-Зоря и вместе с тем богиня-громовница (Лада = Фрея), разгоняя ночной мрак и зимние туманы, отпирала небесные врата Солнцу на рассвете дня и на утре весны и посылала на землю росу и дожди (I, 305—6). У Гомера обязанность отворять и запираť небесные врата исполняют Горы = часы⁵. Уподобляя светила взирающим очам, фантазия признала в них стражей небесного чертога, оберегающих райские двери. С таким характером являются в Эдде месяц и солнце:

Sie halten täglich
Am Himmel die Runde
Und bezeichnen die Zeiten des Jahrs⁶.

Древнейшее божество неба Янус (Janus = Djanus — Див, преимущественно дневное небо = солнце, а в женском олицетворении Diana = Jana, богиня ночного неба = луна) соединяет в своем образе оба эти светила, и потому голова его состоит из двух сросшихся ликов: один лик — бородатый, мужской, а другой — безбородый, женственный. Так изображался он на греческих и этрусских монетах. Вместе с этим Янус — страж светлого жилища богов; он отпирает небесные врата, выводит из-за них новорожденное солнце и тем самым дает начало году; по его имени получил название и первый месяц в году (сравни: *janua* — ворота, вход, начало, *janitor* — привратник).

¹ D. Myth., 925-6.

² Кун, 218. Чудесное свойство разрывать замки и цепи чехи приписывают растениям: *cichorium* (*wegwarte*) и *verbena* (*eisenkraut*). — Громанн; 91.

³ Архив ист.-юрид. свед., II, пол. I, стр. XXVII.

⁴ Изв. Ак. Н., IV, 310.

⁵ В Илиаде, V, 748—751, читаем: богини Гера и Афина едут в пламенной, золотой колеснице; Гера немедля с бичом налегла на коней быстроногих, С громом врата им небесные (*τῶλαι οὐρανοῦ*) сами разверзлись при Горах, Страже которой Олимп и великое вверено небо, Чтобы облак густой разверзть иль смыкать перед нами.

⁶ Симрок, 22.

По немецким и славянским преданиям, небо (рай) отворяется два раза: при повороте солнца — на праздник Рождества Христова и при начале весны — на светлое Воскресенье (I, 400 и в этом томе, стр. 80). Так как открытие небесных чертогов предполагает борьбу с демонами ночного мрака и темных туч, то отсюда отворенный храм Януса стал служить знаменем войны, а замкнутые двери его — означать мир¹. С возвратом весны бог-громовник, разбиватель облачных гор, отпирает своею молнией небесные источники и напояет землю росой и дождями; он дает земле производительную силу и отпирает ее замкнутые недра. До первого грома земля, по народному выражению, не растворяется². Как ключ, вложенный в отверстие замка, снимает запоры и открывает доступ к спрятанным сокровищам, так бурав-молния, сверля горы-тучи, освобождает из них солнечный свет и дождевые потоки, а отмыкая бочки-тучи, льет оттуда небесное вино или живую воду. Потому молния в поэтических сказаниях народа есть золотой Перунов ключ. Народная загадка так выражается о молнии: «Дева

Мария (христианская подмена древней богини-громовницы) по воду ходила, ключи обронила», т. е. чтобы добыть дождевую воду — она бросает ключ-молнию. Ветхозаветное сказание свидетельствует, что Моисей разбил жезлом скалу и источил из нее воду; народ, верный преданиям языческой старины, называет этот жезл деревянным ключом: «кто деревянным ключом отпирает водяной замок? — Моисей»³. В сербской песне громовник Илья-пророк говорит Огняной Марии, огорченной людскими грехами:

Молићемо Бога истинога,
Нек нам даде к л(ь)уче од небеса,
Да затворим' седмера небеса,
Да ударим печат на облаке:
Да не падне дажда из облака.
Плаха дажда, нити роса тиха...
Да не падне за три годинце,
Да не роди вино, ни шеница⁴.

Та же песня встречается у болгар. Говорит св. Илья: помолимся Христу,

Да ми даде ключеве от небеси,
Да заключаам мжгли и облаци;
Три години дош (дождь) да не завжрне,
Три години, сжнце да н' угрева,
Три години ветер да не дува,
Да не се роди вино, ни жито⁵.

Языческие предания о Перуне в позднейшую эпоху были перенесены на Илью-пророка и Юрия Храброго. На вешний Юрьев день (23 апреля), когда бывает первый выгон скотины на пастбище, белорусы причитывают:

Святый Юрья, божий посол,
Да Бога пашов,
А узав ключи золотые,

¹ Sonne, Mond u. Sterne, 196—9.

² Номис, 9.

³ Этн. Сб., VI, 80.

⁴ Срп. н. пјесме, II, 2—6. Перевод: Станем молить истинного Бога — пусть даст нам ключи от неба, и затворим семь небес, наложим печать на облака, да не падет из них ни шумящий дождь, ни тихая роса... три года и да не родится ни вино, ни пшеница.

⁵ Миладин., 27. Три года, может быть, первоначально означали три зимних месяца.

Атамкнув землю сырусенькую,
Пусьцив росу цяплюсенькую (теплую)
На Белую Русь и на увесь свет¹.

В этот день служат на студенцах молебны, нивы окропляют св. водою, а домашних животных нарочно собранной росой². На Мораве встречают весну следующей песнею: «Smrtna neděla! (четвертое воскресенье великого поста — время изгнания Смерти = Зимы) куда ключи девала? — Я отдала их Вербному воскресенью. — Вербное воскресенье! куда ты ключи девало? — Я отдало их Зеленому четвергу (так называется чистый четверг). — Зеленый четверг! куда ты ключи девал? — Я отдал их св. Юрию. Св. Юрий вставал и отмыкал землю, чтобы росла трава — трава зеленая». В других вариантах Смертная неделя отвечает, что отдала ключи св. Юрию, «aby otevřel do nebe или do ráje dveří»³. Юрьев день, следовательно, устанавливает весну, завершает то, к чему стремились предыдущие праздники. Но главным образом, представления о ключе-молнии сочетались в народных поверьях с апостолом Петром, так как ему, по евангельскому свидетельству, обещаны ключи царства небесного. По выражению сербских песен, при разделе могучих сил природы — ему достались летние жары л(ь)етне врућине), вино, пшеница (т. е. урожаи нив и виноградников, или, прямее, дождь, как основа всякого плодородия, издревле уподобляемый вину и хлебным семенам) и «кл(ь)учеве од небеског царства»⁴. Чехи призывают к нему: «sv. Petr hřmá, natoči nám vína!» или «Petr na vrchu (на горе-небе) hřmá, dá nám trochu vína; budeli v breznu hřmati, budem mít' vína hojnosti»*. Сейчас приведенная нами белорусская песня варьируется еще так:

А Юрью, мой Юрью!
Поддай Петру ключи
Зямлю одомкнуці,
Траву выпусціці,

Статок (скотину) накормици⁶.

В разных местах Германии крестьяне, заслыша гром, уверяют, что св. 'Петр катает по небу каменные шары (= играет в кегли), при падении же снега — что св. Петр вытрясает постели; 22-го февраля, в день, посвященный этому апостолу, возжигаются огни, а в Вестфалии ударяют молотами в дверные косяки, чтобы отогнать нечистого духа и охранить скотину от болезней⁷. В России на Петров день (29 июня) разводят огни на пригорках — перед самым рассветом, и караулят восход солнца, которое тогда играет на небе⁸. В Воронежской губ. Плеядам дают название Петровы ключи⁹, связывая таким образом представление о золотом ключе, отпирающем весеннее небо, с блестящим созвездием. В тихие часы ночи на высоком небесном своде — там, где тянется Млечный Путь, эта дорога усопших в страну блаженных, народ усматривает ключи от пресветлого рая; в Польше Млечный Путь

¹ Пантеон 1856, III, 5.

² Т. I наст. сочин., 362—3; Каравел., 218.

³ Ч. О. И. и Д. 1865, III, 103; такие же песни поются и чехами. — Prostonar. česke písně a říkadla Эрбена, 57.

⁴ Срп. н. пјесме, I, 156; II, 2; болгарская песня (Миладин., 27) говорить что св. Петру достались ключи от рая: «он да отворе и он да затворе».

⁵ Гануш, 165, 193; Proston, česke písně a říkadla, 59.

⁶ Мат. сравн. слов., II, 187.

⁷ Die Götterwelt, 231—2.

⁸ Сахаров., II, 41—42.

⁹ Обл. Сл., 84.

называют дорогой св. Якуба, а созвездие Ориона — Jacobova paliczka, т. е. смешивают палицу Перуна с посохом Иакова; у других славян созвездие это называется shtapka, palize, babini setari, у немцев Jacobssab и Petersstab¹. Соответственно с символическим представлением ветров и грозы быстролетными птицами, народное русское поверье говорит, что ключи от неба (рая) находятся у той или другой птицы, которая, улетая на зиму, уносит их с собою, а весною снова прилетает отпирать небесные источники. В марте месяце, заклиная весну, в деревнях Смоленской губ. поют:

Благослови, Боже, Весну кликаць,
Зиму провожаць, Лета дожидаць!
Вылети, сизая галочка,
Вынеси золоты ключи,
Замкни холодную зимоньку,
Ототкни цеплое летечко².

В одной обрядовой песне Полтавской губ. галка называется золотою ключницею³. В Малороссии рассказывают, что ключи от рая = вирия хранит при себе вестница весны — кукушка или соя⁴. В великорусских губерниях верят, что 9-го марта «прилетает кулик из-за моря, приносит воду из неволя»⁵. В немецкой сказке голуби дают героине три золотых ключа, которыми она отпирает три дерева и достает оттуда вкусные яства и наряды⁶; т. е. ключи-молнии отпирают деревья-тучи, и, низводя дожди, даруют земле изобилие плодов, и рядят ее в летние уборы. По указанию чешской колядки, ключ от райских источников приносит лиса (о мифическом значении ее см. I, 330): «bežela liška po ledu, ztratila klíček od medu»⁷. Ключ добывает не только мед дождя, но и золото солнечного света: когда горит клад, стоит только бросить на него ключ — и сокровище останется на поверхности земли⁸.

Итак, следуя поэтическому выражению старины, Перун отпирает облака и посылает дожди и плодородие; но в его божественной воле было и не давать благодатного дождя и наказывать смертных неурожаем, почему ему могли приписывать и самое замыкание туч, задержание дождевых потоков. К богу-громовнику обращались не только с мольбами о дожде, во время засухи, но и с просьбами установить ведро — во время продолжительных ливней. В числе разнообразных метафорических сближений, какие с необыкновенною смелостью и свободой допускала фантазия древнейшего человека, падающий дождь уподоблялся крови, истекающей из ран, наносимых Перуновыми стрелами облачным демонам. Отсюда возникли заговоры на остановление руды (крови), заговоры, обращенные к богу-громовнику с мольбою запереть кровавые раны — так же, как запирает он дождевые источники. Приведем слова заговоров: «шел Господь с небес с вострым копием, ручьи-протоки

¹ Гануш, 202; D. Myth., 690.

² Цебриков., 271, 288.

³ Полтав. Г. В. 1846, 19.

⁴ Москв. 1846, XI-XII, 153; Кулиш, II, 36.

⁵ Архив ист.-юрид. свед., II, пол. 2, 117.

⁶ Сказ. Грим., 123. По другим преданиям, грозные птицы отпирают облака своими железными или огненными клювами (I, 501, 528); сравни: ключ, , клюка (палка с загнутым крюком. — Обл. Сл., 84) и клюв.

⁷ Дед и Баба, ст. Гануша, 20. ⁸ Громанн, 215.

запирает, руду унимает — стрельную, ручебную, ножевую, топоровую... »¹— «Встану благословясь, пойду перекрестясь во чистое поле, во зеленое поморье, погляжу на восточную сторону: с правой, со восточной стороны летят три врана, три брательника, несут трои золоты ключи, трои золоты замки; запирали они, замыкали они воды и реки и синие моря, ключи (источники) и родники; заперли они, замкнули они раны кровавые — кровь горячую. Как из неба синего дождь не канет, так бы у раба божьего (имярек) кровь не канула. Аминь»². — «Есть в святом, море (= в небе) — лежит лотырь-камень, на том камню стоит Иоанн Креститель³, подпершись железным посохом, и уговаривает у раба божьего (имярек) кровавую рану — посеченную, порезанную, в белом теле щипоту, в костях ломоту, уговаривает у раба божьего семьдесят жил, станowych три жилы, и замыкает ключом Божиим». (Новгород, губ.) Выражения эти перешли в самый обряд: при сильном течении крови из носа берут замкнутый замок и дают крови капать сквозь его дужку или вместо этого — держат в обеих руках по ключу и верят, что такое средство останавливает течение руды: кровавая жила запирается⁴.

Молнией прогоняет Перун злых демонов; в верованиях народных она представляется спасительным орудием против всякого дьявольского наваждения и чародейства. Уподобляя это орудие ключу, древний человек прибегал к богу-громовнику с мольбами укрыть его от вражеских замыслов своим облачным покровом, оградить и замкнуть своим золотым ключом, или заклинал небесного владыку запереть этим ключом уста колдунов и ведьм, готовые наслать на мир божий разные болезни и бедствия: «пойду я раб (имярек) из избы дверьми-воротами; навстречу мне Михаил-архангел (подставка воинственного Перуна архистратигом небесных сил) со святыми своими с ангелами и апостолами, и возмолюсь я Михаилу-архангелу: Михаил-архангел! заслони ты меня железною дверью и запри тридевятью замками-ключами. И глаголет мне, рабу Божию, Михаил-архангел: заслону я тебя, раба Божия, железною дверью и замкну тридевятью замками-ключами и дам ключи звездам... возьмите ключи, отнесите на небеса!» — «Замыкаюся я, раб Божий, девяносто позолоченными ключами от колдун(а), от колдунницы, от волхвов и от волхвиц; кину я, раб Божий, те девяносто позолоченных ключей в окиян-море (= небо)... Никому в кияне не бывать и ключей моих не вынимать»⁵. — «Завяжи, Господи, колдуну и колдунье, ведуну и ведунье уста и язык на раба Божия (имярек) зла не мыслити. Михайло-архангел, Гавриил-архангел, Никола милостив! снидите с небес и снесите ключи и замкните колдуну и колдунье, ведуну и ведунье и упирцу (упырю) накрепко и твердо. И сойдет Никола милостив и снесет железа и поставит от земли до небес и запрет тремя ключами позолоченными, и те ключи бросит в окиян-море; (в окиян-море) лежит камень-алатырь: тебе бы камню не отложаться, а вам ключам не выплывать по мое слово»⁶. В наговорную воду, употребляемую против сглаза, хорутане вместе с угольями кладут стрелу или ключ⁷. Призываемые

¹ Шапов., 56.

² Иллюстр. 1845, 250.

³ В народных преданиях он заступает громовника — см. гл. XXVIII.

⁴ Иллюстр. 1845, 503.

⁵ Шапов, 55, 58; Сахаров., I, 18: «Возьми ты, красная девица (Зоря), в правую руку 12 ключей и замкни 12 замков, и опусти эти замки в окиян-море, под алатырь-камень». Сравни в I т. настоящего сочинения, стр. 213.

⁶ Архив ист.-юрид. свед., II, отд. 6, 54.

⁷ Сб. Валявца, 247.

на суд и к начальству читают такое заклятие: «Господи, Владыко Вседержителю! дал еси Петру и Павлу (память того и другого празднуется в один день, и потому народ постоянно соединяет их имена) ключи царствия небесного; сделай мне, Господи, златы свои ключи, запри, загради и заключи сердце (= строгость, озлобление) начальников»¹. Яркий блеск и громовое потрясение небесных ключей (= молний) — знамение гневного Перуна, выступающего на вражду с толпами демонов; это поэтическое выражение послужило основой народных примет: не стучи ключами, не бросай их на стол, не играй ни ножом, ни ключами — не то настанут в доме неприязнь и ссоры².

Уподобляя молнию золотому ключу, фантазия сблизила эту метафору с двумя другими представлениями грозного пламени — фаллюсом и цветком. По указаниям народного эпоса, фаллюс бога-громовника есть именно тот ключ, которым отпирает он «сокровенное» облачной девы, чтобы упиться ее любовным напитком (= дождем; см. I, 232, и сравни с древним сказанием об Одине и Гуннлёде — I, 200). В народной русской сказке находим следующий эпизод: у жены-красавицы долго пропадал в далеких странах любимый муж (= зимнее странствование бога-громовника), и стали за нее свататься разные цари и царевичи, короли и королевичи. И вот, когда они сидели за столом да угощались винами, воротился муж в шапке-невидимке (= в облаке). Жена тотчас догадалась о его возврате, ибо на всех деревьях показалась свежая зелень, и задала своим женихам такую загадку: «была у меня шкатулочка самодельная с золотым ключом; я тот ключ потеряла и найти не чаяла, а теперь тот

ключ сам нашелся. Кто отгадает эту загадку, за того замуж пойду!» Цари и царевичи, короли и королевичи долго над тою загадкою ломали свои мудрые головы, а разгадать не могли. Говорит красавица: покажись, мой милый друг!» Добрый молодец снял с головы шапку-невидимку. «Вот вам и разгадка! — сказала она женихам, — самодельная шкатулочка — это я, а золотой ключик — это мой верный муж». (Сравни: I, 236.)³

Перунов цвет, но народным сказаниям, отверзает облачные скалы и криницы и потому служит как бы ключом к затаенным в них сокровищам солнечного света (= небесного золота) и дождя (= дорогого вина). В холодное время зимы прекрасная богиня Лада скрывается за густыми тучами и туманами и остается за их мрачными затворами печальною узницею — до тех пор, пока не расцветет весною пламенный цветок Перуна и не отогреет темницы. Чешская песня изображает этот миф в следующих стихах:

O Maria! o Maria!
kde's tak dlouho byla? —
U studýnky, u rubinky
nice jsem si myla,
zámeckem, zámeckem
jsem se odmykala,
listeckemv listeckem
jsem se odmykala⁴.

¹ Из рукописного сборника.

² Архив ист.-юрид. свед., I, ст. Кавел., 10; Иллюстр. 1846, 172; Нар. сл. раз., 152; сравни т. I настоящего сочинения, стр. 404.

³ Н. Р. Ск., VIII, стр. 147. Народная загадка: «тычу-потычу, ночью не вижу, дай-ка, невестка, днем попробую» означает: замок и ключ.

⁴ Proston. ceske pisne a rikadla, 57.

Освобожденная и омытая в дождевых потоках, богиня является в мир пречистою, светлою женою и несет с собой щедрые дары: вино и золото (= дожди и ясную погоду). По свидетельству немецких sag, weisse frau, когда наступает час освобождения, просит у всех встречных glücksblume или springwurzeln, и если получит этот цветок — отпирает им подземные погреба, где стоят бочки благородного вина и лежат кучи золота, серебра и самоцветных камней. Однажды коровий пастух (= Донар — пастырь небесных стад) нашел прекрасный цветок, сорвал его и заткнул в шляпу, но вскоре почувствовал на голове что-то тяжелое; смотрит — цветок превратился в серебряный ключ, а подле стоит белоснежная дева. Этим ключом отпер он двери во внутренность горы и обрел там несметные сокровища¹. Предание о Перуновом цвете, этом таинственном ключе к подземным кладам, было перенесено на первенца весны — золотисто-желтый цветок (primula veris), который появлением своим как бы отпирает земные недра и открывает путь всем другим злакам. В Германии цветок этот называется schlüsselblume, himmelsschlüssel, Frauenschlüssel². Признавая дождящего Перуна за владыку земных вод, предки наши воссылали к нему мольбы даровать им счастье в рыбной ловле; после принятия христианства мольбы эти стали обращаться к апостолу Петру, который (как известно) и сам был рыбаком. Чтобы ловля была удачная и обильная, архангельские рыбаки, отправляясь на морские промыслы, читают следующее заклятие: «во имя Отца и Сына и св. Духа! Отступися диавол от всех дверей и от всех углов храмины сея и от всех узлов льняных и конопляных (т. е. сетей) и всяких разных ловушек. Здесь тебе нет ни места, ни части; здесь с нами, с рыболовами, честный крест Господень! здесь св. Троица — Отец, Сын и св. Дух; здесь Мати Христа Бога нашего, пресвятая Богородица — держит во правой руке цвет и траву и дает нам, рыболовам, для обкуриванья и сохранения нашей рыбной ловли: льняных и посконных и конопляных ловушек, красной рыбы-семги и белой рыбы... Здесь св. апостолы Петр и Павел держат во правых руках адамов крест — цвет и траву и золотые ключи, и дают нам, рыболовам, для-ради сохранения нашей рыбной ловли». Другой заговор читается так: «по благословению Господню, идите св. ангелы ко синю морю с золотыми ключами, отмыкайте, и колебайте синее море ветром и вихером и сильною погодою, и возбудите красную рыбу-семгу и белую рыбу, раки и щуки и прочих разных рыб, и гоните из-под мху, из-под вйчене³ куста и от крутых берегов и желтых песков, и чтоб она шла к нам, рыболовам, в матушку-реку быструю Двину и в разные реки и озера... шла бы в наш рыболовный завод, не боялась бы и не пе(я)тилась наших льняных и посконных и конопляных сетей и всяких разных наших ловушек⁴. Обе метафоры молнии: цвет и ключ поставлены здесь рядом. Цвет-трава в руках Богородицы и апостола Петра есть мандрагора, известная на Руси под именем адамовой головы; заговор называет ее адамовым крестом, что отзывается глубокою стариною: крест был символом Торова Mjölning'a, так как древнейшая форма каменных молотов была именно крестообразная. «Адамовой головою» рыболовы и охотники окуривают в чистый четверг свои сети и силки, чтобы ловля была успешная; окуривают этой травой и ружья, чтоб они не портились и давали бы меткие выстрелы⁵. Апостол Петр и св. ангелы (собственно: духи гроз) отмыкают золотыми

ключами

¹ Beiträge zur D. Myth., II, 243—4.

² D. Myth., 1146; Громанн, 234.,

³ Вица — ветка.

⁴ О. 3. 1848, V, ст. Харитонова, 16—17.

⁵ Абев., 3; Иллюстр. 1845, 538.

(= молниями) синее море (= дождевые тучи), вздымают бурные вихри, волнуют реки и озера и гонят рыбу в расставленные сети. Первоначально, по всему вероятно, здесь разумелась не простая рыба, а та, ловлю которой занимался Тор во время весенней грозы (см. выше стр. 81)¹. В связи с травой «адамов крест» надо поставить поверье о чудесной траве, известной под именем Петрова креста. Эта последняя так описана в народном травнике: «ростом в локоть, цвет багров, растет кусточками, корень весь крест-накрест»²; она попадает только счастливым, помогает отыскивать клады и предохраняет от нечистой силы³.

d) Весною, когда золотой ключ-молния отопрет замкнутое небо, появляются росы и дожди; и те, и другие признавались небесными слезами (I, 306—307), а потому Перунов цвет, как низводитель этих слез, получил название плакун-травы. Добывается плакун в Иванов день, на ранней утренней зоре; корень и цвет его обладают великою силою: они смирят нечистых духов, делают их послушными воле человека, уничтожают чары колдунов и ведьм, спасают от дьявольского искушения и всяких недугов; крест, сделанный из плакуна и надетый на бесноватого, изгоняет из него поселившихся бесов. Плакун открывает клады и заставляет демонов плакать, т. е. заставляет тучи проливать дождь. Кому посчастливится найти и выкопать корень плакуна⁴, тот должен произнести над ним такое заклятие: «плакун, плакун! плакал ты долго и много... будь ты страшен злым бесам, полубесам, старым ведьмам киевским; а не дадут тебе покорища, утопи их в слезах; а убегут от твоего позорища, замкни в ямы преисподние»⁵. Травя эта, по мнению народа, зарождается «на обидящем месте» — на крови⁶, что согласуется с вышеприведенным сказанием о корне альрауна. Стих о голубиной книге относит происхождение плакуна ко времени крестной смерти Спасителя:

Плакун-травя всем травам мати:
Когда жидовья Христа рѣспяли,
Святую кровь его пролили,
Мать пречистая Богородица
По Иисусу Христу сильно плакала,
По своему сыну по возлюбленном,
Ронила слезы пречистый
На матушку на сырую землю;
От тех от слез от пречистых
Зарождалася плакун-травя⁷.

¹ Прибегают рыбаки еще к следующему средству: прилепливают к сетям воск от свечи, которая горела на Светло-воскресенскую заутреню, и причитывают, «как на пасху валил в церковь народ, так бы шла в мои сети рыба!» Так же поступают кузнецы, звероловы и пчеловоды, применяя обряд к своим занятиям — чтобы в кузницу шли заказчики, чтобы звери ловились в капканы, а пчелы летели в ульи (Этн. Сб., V, опис. гор. Котельнича, 75). Кузнечная работа, звериная охота и роенье пчел (точно так же, как и рыбная ловля) служили предметами сравнения при поэтическом изображении грозы.

² О. 3. 1848, V, смесь, 15.

³ Терещ., V, 95; Записки Авдеев., 136. Известно еще название Петровы батоги (*cichorium intybus*, желтяница), очевидно, указывающее на Перунову плеть; соком этой травы ведьмы поят девушек, чтобы они чиликали сороками. — Рус. в св. посл., IV, 96.

⁴ Копать его советуют, не употребляя железных орудий.

⁵ Продолж. Дневн. записок Лепехина в 1770 г., 73; Терещ. V, 89—90; Сахаров., I, 44; Абев., 267; Записки Р. Г. О. по отд. этногр., I, 724: «чтобы найти место клада, следует взять с собой немного петуха, привязать ему на шею плакун-траву и пустить на землю; как только станет петух на место клада, тотчас закричит».

⁶ Москв. 1844, XII, 41-42.

⁷ Ч. О. И. и Д., год 3, IX, 189.

Основа предания принадлежит дохристианской эпохе; богородица заступает здесь место древней Лады (Фрей), богини утренней зори и весенних гроз. Дева-Зоря выводит поутру ясное солнце и прогоняет темную ночь; по аналогии суточных явлений с годовыми, той же богине приписывали вывод весеннего солнца из-за туманных покровов зимы. В ярких красках Зори предкам нашим виделись рассыпаемые ею по небесному своду розы, а в росе — ее жемчужные слезы; при падении этих слез распускается пламенный всемирный цвет = свет дня, восходящее летнее солнце, — точно так же, как Перунов цвет-молния, силою которого разгоняются тучи и проясняется отуманенный лик дневного светила, расцветает во время проливаемых небом слез, т. е. во время грозы, сопровождаемой дождевыми потоками. Вот почему народная фантазия связывает предание о плакуне с именем Богородицы и самое зарождение этой травы ставит в зависимость от ее пречистых слез. В позднейшее

время, позабыв мифическое значение плакуна, народ ищет его в полях и лесах и скрещивает этим названием то одну, то другую траву¹. В Германии *orchis mascula* известна под именем *Frauenthräne* или *Marienthräne*², а в Богемии дикая гвоздика (*Lychnis dioica*, *Lychnis flos cuculi* Linn.) — под именем *slzičky Panny Marie*. Про цветок «Богородицыны слёзки» чехи рассказывают, что в то время, когда св. Мария провожала своего сына на распятие, капали из ее светлых очей слезы, и там, куда они пали, выросла дикая гвоздика (*dianthus sylvestris*), которая и доныне носит на себе следы этих божественных слез. Срывая дикую гвоздику, дети причитывают: «*Panny Marie slzičky, at' mne nebolej očičky*»; если потереть этим цветком больные глаза, то, по народному поверью, они излечатся³, т. е. больные глаза так же прозре-ют, как прозревает на рассвете, при утренней росе, всецветное око = солнце.

е) Перунов цвет разит демонов, побеждает их и заставляет в страхе и трепете разбегаться в разные стороны; ради этого ему могли присваиваться названия: чертополох, одолень- и прострел-травы. Имя чертополох (= трава, которую можно всполошить чертей) дается разным видам цепкого репейника (*carduus*, *cirsium*); сверх того, растение это называют: дедовник (т. е. трава, посвященная Деду-Перуну), бодяк (может быть, от глагола бодать — колоть), волчец, иголчатка, колючка. По народным рассказам, чертополох прогоняет колдунов и чертей, оберегает домашний скот, врачует болезни и унимает девичью зазную⁴; ружье, окуренное травой колюкою, стреляет так метко, что ни одна птица не ускользнет от его удара и ни один кудесник не в состоянии заговорить его⁵. Чтобы вылечить скотину от червей, знахарь идет в поле, отыскивает куст чертополоха, осторожно наклоняет его к земле (стараясь не изломить) и прищемливает деревянными вилочками; при этом произносится заклятие: «ты, трава, Богом создана! выведи червей из кобылы или коровы раба такого-то; коли выведешь — отпущу, а не выведешь — с корнем изжenu!» Когда черви вывалятся из скотины — надо немедленно освободить траву, приговаривая: «ты мне послужила, и я тебе отслужу!» Если этого не сделать, чертополох в другой раз не послушается⁶.

¹ Гг. Анненков и Тарачков указывают на пять различных растений, которым дается имя плакун-травы, и между прочим на *spigaea ulmaria* (Иванов цвет, медуница, *wurmkraut*), *epilobium angustifolium* (Иван-чай, *feuekraut*, *brandkraut*) и *lytrum salicaria* (*blutkraut*). — Ворон, беседа, 238, 244, 270.

² D. Myth., 1146.

³ Громанн, 97—98.

⁴ Сахаров., II, 5; О. 3. 1848, IV, смесь, 147; V, 2.

⁵ Сахаров., I, 42.

⁶ Иллюстр. 1845, 251; О. 3. 1848, т. LVI, смесь, 206; Терещ., V, 93.

Одолень-травы (серб. *одол ан*, чешск. *odolen*) названа так потому, что одолевает всякую нечистую силу; этим именем в некоторых местностях обозначают белую и желтую кувшинку (*nymphaea alba* и *lutea* — купальница, водяной прострел). Оба вида — и белоцветная, и желтоцветная *nymphaea* (*seeblatt*, *nixblume*) пользовались особенным религиозным уважением у древних фризов и зейландцев; сообщая это сведение, Гримм нашел уместным напомнить о священном лотосе индийцев — *Ramârgi* (приятный Раме = любимый богинею *Lakschmi*). Гигантский и роскошный цветок Индии, возникающий из лона вод, ближе всего мог служить эмблемою небесного цвета-молнии, какой зарождается в недрах туч и цветет посреди дождевого моря; так как, по древнему воззрению, все сущее на земле вызывается к бытию творческою силою весенних гроз, то с лотосом соединяли миф о создании мира¹. У других племен арийского происхождения, при иных менее счастливых географических условиях занятых ими стран, за эмблему небесного цветка принята была простая речная кувшинка. Кто найдет одолень-траву, тот (по свидетельству народного «травника») «вельми себе талант обрящет на земли»; отвар ее помогает от зубной боли и отравы и сверх того признается за любовный напиток, способный пробудить нежные чувства в сердце жестокой красавицы; с корнем одолень-травы пастухи обходят стадо, чтобы ни одна скотина не утратилась. Всякий, кто отправляется на чужбину (особенно торговый человек), должен запастись этой травой: «где ни пойдет, много добра обрящет»². Собираясь в дальний путь, осторожные люди ограждают себя следующим заклятием: «еду я во чистом поле, а во чистом поле растет одолень-травы. Одолень-травы! не я тебя поливал, не я тебя породил; породила тебя мать сыра земля, поливали тебя девки простоволосые, бабы-самокрутки (т. е. вещие, облачные девы и жены — см. гл. XXVI). Одолень-травы! одолей ты злых людей: лихо бы на нас не думали, скверного не мыслили; отгони ты чародея, ябедника. Одолень-травы! одолей мне горы высокие, доли низкие, озера синие, берега крутые, леса темные, пенки и колоды... Спрячу я тебя, одолень-травы, у ретивого сердца, во всем пути и во всей дороженьке»³. В песне, которой научили сербов вилы, говорится:

Да зна женска глава,
Што ј' одалян-травы,
Свагда би га брала,
У пас ушивала,
Уза се носила⁴.

Прострел-трава, рассказывают крестьяне, создана не такая, какова теперь, а была вся сплошная. Когда Бог прогневался на сатану и его сообщников и повелел Михаилу-архангелу гнать их из рая, то злые духи спрятались за эту траву; архангел бросил громовую стрелу и пронзил ею стебель травы от верхушки до самого корня⁵. С той поры дьяволы боятся прострела и бегут от него на двенадцать степеней. Кто хочет, чтобы дом его был безопасен от грозы и пожара и чтобы житье в нем было счастливое, тот должен сорвать прострел-траву и положить ее под

¹ D. Myth., 620, 1147.

² Терещ., V, 91; О. 3. 1848, V, 14.

³ Сахаров., I, 20.

⁴ Срп. н. гусеме, I, 149. Перевод: если б знала баба, что такое одолень-трава, всегда бы брала ее, вшивала в пояс и носила в себе.

⁵ Москв. 1844, XII, 41—42. Не знаю, соединяют ли это предание с ноздреватым стеблем кувшинки, называемой водяным прострелом.

основное бревно здания, а на месте сорванного растения оставить красное пасхальное яйцо. Она избавляет от порчи и залечивает раны, нанесенные острым орудием. Когда домашний скот заболевает прострелом (род падучей болезни), то знахари советуют привязывать эту траву к рогам захворавших животных¹. Название прострела дают различным травам; давно утратив сознание, что «прострелом» обозначался чудесный цветок, действующий подобно громовой стреле (= насквозь пронизывающий, простреливающий), народ ищет под этим именем трав, которые бы по форме их стебля или корня можно было назвать простреленными². В числе трав, которым присвоится означенное название, встречаем и *aconitum lycostopum* (лютик, купальница, царь-трава), о котором смотри т. I, 382.

ф) С цветом и веткою Перуна соединялась идея не только возрождения природы, но и всеобщего ее омертвения. Молния — орудие смертоносное; падая на человека или животное, она убивает их на месте; опалия дерево, заставляет его сохнуть. Смерть же на древнепоэтическом языке есть непробудный сон; оба эти понятия: и смерть, и сон в мифических сказаниях индоевропейских народов служили для обозначения зимы и ночи. Весною, разбивая облачные горы, бог-громовник творил земное плодородие; но осень, предшественница бесплодной, всеоцепяющей зимы, так же сопровождается дождями и грозами, и как в апреле и мае Перун представлялся отпирющим светлое небо и дарующим миру щедрые благодеяния, так тем же золотым ключом (молнией) он, в качестве предводителя демонических сил (о Перуне-царе адских подземелий см. гл. XXII), запирает небо на продолжительное время зимы. Отсюда та же молния, которая весною воскрешает природу к жизни, — позднюю осенью погружает ее в смертельный сон. Чехи различают два громовых удара: один — огневой, возжигающий пламя (= жизнь), другой — ледяной, погашающий пламя. Если взять во внимание, что в сказаниях о битвах Индры с Вритроу они представляются сражающимися молния против молнии, то понятно, что ледяные удары грома суть удары, наносимые демоном³. Вот основания, руководясь которыми — фантазия приписала Перунову цветку или пруту могучее свойство погружать все, на что только направлены его удары, в долговременный непробудный сон. Подобное свойство приписывалось и гусям-самогудам (= грозовой песне — см. I, 169), и мертвой воде осенних ливней. Дождь, как мы знаем, постоянно уподоблялся опьяняющим напиткам, которые, с одной стороны, возбуждают человека к дикому разгулу, к неумеренному заявлению своих сил, а с другой — отнимают у него сознание и погружают в усыпление. Такому усыплению подвергается и вся природа — вслед за теми шумными оргиями, какие заводят облачные духи и жены во время бурной, дождливой осени. Скандинавские саги рассказывают про волшебный напиток, дарующий забвение всего прошлого — *ôminnisöl*, *ôminnisdreckr*: предание, родственное греческому мифу о водах Леты;

¹ О. 3. 1848, V, смесь, 13, 19.

² Подобно тому придано обратное значение и другому эпитету Перуновой травы — чертов укус (т. е. кусающая чертей). Под именем *teufelsbiss*, чешск. *čertův kus* (или *sv. Petrakořeni*), польск. *czartowe żebro* известна трава *scabiosa succisa*, имеющая тупой корень, как бы откушенный снизу; народ уверяет, что откусил его дьявол, а Богородица сжалилась над травой и даровала ей силу прогонять нечистых духов. — D. Myth., 1163; Громанн, 99. Корень этот дают лизать коровам, чтобы охранить их от ведьм и чертей. — Гануша: Дед-Всевед, 28.

³ Ч. О. И. и Д. 1865, IV, 247; Germ. Myth., 162—4. Не отсюда ли возникли сказания, что богатырь должен побивать великанов, бабу-ягу и нечистую силу одним ударом; от второго удара они оживают.

этот напиток подает Гримгильда Зигурду, чтобы он забыл Брунгильду, валькирии, эльбины и чародейки подносят героям кубки, с целью отнять у них память о былом и надолго задержать их в своих владениях¹. В русских сказках, вместе с «моложавыми яблоками», дающими молодость, здоровье и самую жизнь (= то же, что живая вода, см. стр. 156—160), упоминаются и яблоки волшебные: кто съест такое яблочко, тот впадает в непробудный сон². Несторова летопись сообщает следующее легендарное сказание, основанное на стародавнем мифе об усыпляющем цветке-молнии: «Бе же и

другой старец именем Матфей: бе прозорлив. Единою бо ему стоящу в церкви на месте своем, възвед очи свои, позре по братьи, иже стоят поюще по обема странама, виде обходяща беса — в образе ляха, в луде, и носяща в приполе цветки, иже глаголется лепок; и обходя подле братью, взяв из'лона³ лепок, вержаше на кого-либо: аще прилняше (вар. прилипляше) кому цветок в поющих от братья, (и той) мало постояв и расслаблен умом, вину створи каку-либо, изидяше из церкви, шед в келью и усняше, и не възвратяшется в церковь до отпетья; аще ли вержаше на другого, и не прилняше к нему цветок, стояше крепок в пеньи, дондеже отпояху утреннюю»⁴. В Патерике Печерском это летописное сказание передано с тою отменою, что бес является в образе воина, нося в воскрылии ризном цветы липкие, так как грозовые духи изображались небесными воителями, то указанная черта не лишена значения. Народные сказки упоминают о зелье или корне, погружающем в спячку на целую зиму. Так, хорутанская приповедка рассказывает, что однажды при начале зимы медведь откопал неведомый корень, лизнул его несколько раз и ушел в яму; увидя то, человек и сам лизнул корень, после чего немедленно впал в усыпление и проспал в лесу до самой весны (do protuletja). Когда он пробудился, люди уже пахали землю и сеяли хлеб. Рассказывают еще о пастухе: «na anjelsku nedelju» увидел он, что «išla saka kaša (всякий гад) k travi, saka je podehnula i odišla je vu jednu jamu»; сделал и сам то же и, воротясь домой, проспал до вешнего Юрьева дня⁵, т. е. до того времени, когда св. Юрий отпирает небо и землю. Название баснословной сон-травы народ связывает с теми из земных злаков, сок, отвар и запах которых производят на человека одуряющее действие; таковы: мандрагора, известная у нас под именем сонного зелья; atropa belladonna — сон, сонный дурман, одурь, нем. schlafbeere или schwindel-(teufels-, wind-, wuth-)beere; hyosciamus niger — белена, дурман, нем. schlaf-(hexen-, bilsen-)kraut; anemone pulsatilla — сон-трава, viscaria vulgaris — дрема, дремучка, сон-трава, гори-цвет. Поселяне убеждены, что сон-трава обладает пророческою силою: если положить ее на ночь под изголовье, то она покажет человеку его судьбу в сонных видениях⁶; думают даже, что всякий, заснувший на этой траве, приобретает способность предсказывать во сне будущее⁷.

У всех индоевропейских народов сохраняются поэтические предания о сонном царстве, стоящие в самой тесной связи с сейчас указанным верованием в сон-траву. При рождении одной знатного рода девочки, говорит хорутанская сказка⁸, позваны были на пир вилы (облачные девы, играющие здесь роль рожениц или

¹ D. Myth., 1055.

² Н. Р. СК., VII, 16.

³ Издатели летописей прочли это место неправильно: изло на ленок.

⁴ П. С. Л., I, 81-82.

⁵ Сб. Валявца, 254—6.

⁶ Сахаров., I, 43; Об истор. зн. нар. поэз., 38.

⁷ Рус. в св. посл., IV, 95.

⁸ Сб. Валявца, 56—57.

ниц судьбы). Все вилы старались наделить новорожденную дарами счастья; только одна «злочеста» изрекла предвешание, что дитя должно погибнуть в ранней молодости. Когда девочка выросла, она превзошла красою самых вил; злая вила еще больше ее возненавидела, и вот когда наступило время выдавать красавицу замуж — она явилась в замок и ударила ее волшебным прутом; в тот самый миг девица окаменела, и вместе с нею окаменело все, что ее окружало. Та же способность превращать в камень приписывается в славянских сказках тем прутикам, которыми владеет ведьма; эта последняя изображается здесь существом демоническим, появление ее сопровождается сильным холодом, так что она сама дрожит от стужи и восклицает: «ijuj-ijuj, zima mi je!»¹ Ударяя прутиком (иногда золотым), она окаменят могучих богатырей и на всю страну налагает печать зимнего омертвения; в ту же пору, когда ведьма бывает побеждена и предана смерти — поля и рощи тотчас начинают зеленеть и цвести². Итак, волшебный прутик (wünschelruthe), который (как указано выше, см. стр. 203) может всему окаменённому возвращать жизнь, по другому представлению — сам превращает все живое в камень, подобно тому, как золотой жезл Гермеса обладал силою и пробуждать от сна, и наводить на бодрствующих крепкий сон³. Продолжаем прерванную нами хорутанскую сказку: после многих лет случайно заехал в окаменённое царство молодой царь, увидел красавицу, залюбовался ею и поцеловал в уста. Его поцелуй пробудил ее к жизни, а с нею ожило и все превращенное в камень. Царь женится на красавице, а злую вилу поражает стрелою, причем золотые волосы ее и одежда сгорают сами собою. С хорутанскою сказкою сходна немецкая — «Dornröschen»⁴; в ней также являются вестницы судьбы и предсказывают будущее новорожденной королевне. Давно когда-то были король и королева; королева родила девочку, столь прекрасную, что обрадованный отец вздумал задать большой пир. Он пригласил не только родственников, друзей и знакомых, но и вещих жен (die weisen frauen), чтобы они были благосклонны к ребенку. В том королевстве их было тринадцать; но как король имел только двенадцать золотых тарелок, с которых вещие жены должны были кушать, то одну решились совсем не звать. Праздник был великолепный; к концу пиршества вещие жены стали дарить

новорожденную чудесными дарами; одна наделила ее добродетелью, другая красотой, третья богатством, и так далее. Только успела выговорить свое пожелание одиннадцатая, как неожиданно явилась в залу незваная вещая жена. Оскорбленная тем, что ее не пригласили на пир, она жаждала отомстить за обиду и, никого не приветствуя, воскликнула строгим голосом: «в пятнадцать лет пусть королевна уколется веретеном и упадет мертвая!» Затем повернулась и оставила залу. Все были в ужасе; тогда выступила двенадцатая вещая жена, которая еще не высказала своего желания, и хотя она не в силах была уничтожить злое заклятие, но могла смягчить его. «Да не будет смерти, изрекла она, но да будет это глубокий столетний сон, в который впадет прекрасная королевна!» Король, желая соблюсти свое дитя от предсказанного несчастья, издал указ, чтобы в целом его государстве были немедленно сожжены все веретёна. Дары вещих жен в точности исполнились: королевна была прекрасна, скромна, приветлива и разумна, так что всякий, кто ее хоть раз видел, не мог не полюбить милой девушки. Случилось, что в тот день, ког-

¹ Н. Р. Ск., VII, 22; Lud Ukrain., I, 305—327; Срп. припов., 29; сб. Валявца, 120—7; Сказ. Грим., 60; в немецкой сказке ведьма жалуется: «hu, hu, hu, was mich fñiet!»

² Sloven, povesti, Skultety a Dobsinsky, I, 10—11.

³ Одисс., V, 47—48.

⁴ Сказ. Грим. 50.

да совершилось ей ровно пятнадцать лет, короля и королевы не было дома, и королевна оставалась одна в замке. Она ходила по дворцу, осматривала палаты и комнаты и наконец по узкой круглой лестнице взошла на старую башню; отворила дверь — там в маленькой комнатке сидела старуха с веретеном в руках и прилежно пряла кудель. «Добрый день, бабушка! — сказала девица, — что ты делаешь?» — Пряду, — отвечала старуха. «А это что за вещь, что так весело кружится?» — спросила королевна, указывая на веретено, и хотела было приняться за пряжу; но едва она дотронулась до веретена, как уколола им палец. В то самое мгновение исполнилось заклятие — королевна упала на постель и погрузилась в глубокий сон. Сон этот распространился на весь замок: король и королева, которые только что воротились домой и вошли в залу, заснули вместе со всею свитою и двором; спали и лошади на конюшне, и собаки на дворе, и голуби на крыше, и мухи по стенам; даже огонь, разведенный на очаге, остановился неожиданно и как бы заснул; жареное перестало скворчать, и повар, замахнувшийся было на поварёнка, так и замер на этом движении, погрузившись в дремоту; самый ветер притих и ни один листик не шевелился более на деревьях. Кругом замка вырос густой терновник и с каждым годом подымался все выше и выше, так что наконец никто не мог видеть ни самого замка, ни флага на его кровле. Но по свету шла молва о чудной спящей красавице Dornröschen (так ее называли), и время от времени являлись королевичи, пытавшиеся пробраться сквозь терновый забор. Попытки их были тщетны; терновник, словно у него были руки, крепко обхватывал каждого смельчака, и несчастные юноши, повиснув на его иглах, умирали жестокою смертью. Много-много годов утекло, услышал один королевич от седого старца рассказ о спящей королевне и захотел во что бы ни стало посмотреть на нее. Срок пробуждения приближался. Когда юноша подошел к терновому забору, вместо колючих кустов явились красивые цветы: дорога была открыта. Он поспешил к замку; охотничьи собаки и кони лежали на дворе и спали; голуби сидели на крыше, завернув головы под крылья; в кухне повар все еще стоял с поднятой рукою, как бы намереваясь ударить поварёнка, и служанка все еще сидела над курицею, которую собиралась ощипать. Королевич шел дальше; везде царствовала безмолвная тишина, так что можно было слышать свое собственное дыхание. Наконец он взошел на башню и отворил дверь в маленькую комнату, в которой спала королевна; она была так прекрасна, что королевич не мог отвести от нее глаз, наклонился к девице и поцеловал ее. Едва поцелуй коснулся красавицы, как она открыла очи и, пробужденная, радостно взглянула вокруг себя. Рука об руку сошли они с башни; проснулся и король с королевою, проснулись и придворные и с изумлением смотрели друг на друга; на дворе ржали лошади, собаки ласкались и прыгали, голуби вынули из-под крыльев свои головы и полетели на поле, мухи ползали по стенам, на очаге пылал огонь и варилось кушанье, жаркое начало скворчать; повар дал поварёнку такую затрещину, что тот заорал, и служанка принялась щипать курицу. Королевич женился на прекрасной королевне, свадьбу отпраздновали пышно, и до конца жизни не изменяло им счастье. Таким образом, превращению в камень, о чем говорят сказки славян и других народов¹, здесь соответствует долголетний, непрерывный сон. В немецкой сказке королевна засыпает, уколвшись веретеном; в одной из русских сказок она

¹ Н. Р. Ск., V., 40; VIII, 429—432; Гальтрих, 143-8; Westsl. Märch., 134—5; сб. Валявца, 17—19; Шотт, 7; Тысяча и одна ночь, II, 217—9.

засыпает от волшебной шпильки, воткнутой в ее волосы, и только тогда пробуждается от мертвящего сна, когда эта шпилька выпадает из девичьей косы¹; в других русских сказках выводится

королевич, всякий раз засыпающий непробудным сном, как скоро воткнут в его одежду иголку или булавку². Интересна итальянская редакция сказки о спящей царевне³. У одного знатного вельможи родилась дочь Талиа; отец созвал мудрецов, чтобы они предсказали судьбу девочки. Мудрецы объявили, что ей угрожает большая опасность от кострики; немедленно отдан был строгий приказ, чтобы в замке не было ни льну, ни конопли и ничего подобного. Талиа выросла; раз она увидела старую пряжу за работою, любопытная девушка взялась за кудель, начала тянуть нитку и нечаянно занозила свой палец кострикою под самый ноготь; в ту же минуту она обмерла и упала наземь. Ее положили в пустом, уединенном замке и наглухо заперли двери. Однажды охотился в той стороне король, и случилось, что его сокол залетел в окно замка. Король полез за ним и нашел спящую девицу, долго будил ее и не мог добудиться. Обвороженный ее красотою, он не устоял против искушения и разделил с ней ложе. Талиа понесла плод и родила двух близнецов — мальчика и девочку; феи приняли детей и положили к грудям сонной матери. Раз как-то, не находя груди, один из близнецов начал сосать у матери палец и высосал из него занозу: с этим вместе окончилось глубокое усыпление Талии, и она встала для счастливой жизни и любви. Дети ее названы Солнцем и Луною; во французской же версии (у Perrault'a) спящая царевна рождает Аврору и День, т. е. | богиню Зорю и бога дневного света — Солнце. По свидетельству Старой Эдды, бог бурных гроз Один погрузил в сон вещую воинственную валькирию Брунигильду, уколол ее тернием; Зигурд (= громовник) нашел спящую деву в замке, снимает с ее головы шлем и рассекает своим чудесным мечом твердую броню, которая так плотно облегла ее тело, как будто бы совсем приросла. Когда броня была снята — дева тотчас же пробудилась от сна⁴. Валькирия — облачная нимфа, ратующая в шуме грозových битв. С тем же характером облачной девы выступает и героиня валахской сказки: это была прекрасная царевна, страстная любительница плясок, которая не иначе хотела выйти замуж, как за того, кто превзойдет ее неутомимостью в танцах. Сама она танцевала с необыкновенным искусством и бешеным увлечением. Многие из соискателей ее руки падали разбитыми и даже мертвыми от чрезвычайных усилий, другие тайком удалялись от опасной невесты. Каждый вечер собирались во дворец гости, музыка гремела и танцы следовали за танцами. Однажды сквозь толпу гостей протеснился незнакомый чужестранец и изъявил желание состязаться с царвеною. Она почувствовала к нему непонятное отвращение, и хоть не желала с ним танцевать, но должна была уступить воле отца. Тотчас же все заметили, что под пару принцессе нашелся не менее ее искусный и страстный танцор. Долго они носились по зале; наконец, утомленная — она потребовала пощады, но кавалер не хотел ее оставить; он так быстро и бешено кружился с нею, что она не могла перевести духу, и легкие ноги царевны совсем подкосились. Тут незнакомец бросил ее к ступеням трона, на котором восседал царь, и сказал отцу с злою насмешкою: «возьми свою дочь! я бы мог потребовать ее по праву, но не хочу... От

¹ Н. Р. Ск., VII, 2.

² Ibid., V, 42; VIII, 1, 13; слич. Slov. pohad., 134—6; Штир, 43—46. По свидетельству некоторых сказок (Шотт, 25; сб. Валявца, 212—4; Slov. pohad., 162—5; Эрбен, 56—57), булавка, воткнутая в волосы красавицы, превращает ее в голубку, т. е. одевает ее в «пернатую сорочку» или облачный покров.

³ Pentamerone, 45.

⁴ Симрок, 168—9.

этого безумного веселья я успокою вас на вечные времена: ты и твоя дочь, и царский двор, и целый город со всем, что в нем живет, должны окаменеть, и такое окаменение будет продолжаться до тех пор, пока не явится тот, кто меня пересилит». Таинственный гость был дьявол; по его слову вмиг все окаменело. Ровно через тысячу лет является избавитель; он состязается с дьяволом, кто из них в силах выпить больше вина, и при этом запирает его в бочку. Едва черт попал в винную бочку, как вдруг все ожило и дворец исполнился опять суеты и движения. Неистовые пляски царевны указывают в ней существо стихийное; это — те пляски, которые доньше видит народ в полете вихрей, несущих легкие облака и волнующих моря и реки, под звуки грозовой музыки.

Во всех указанных видоизменениях сказка о спящем или окаменевшем царстве выражает одну идею: зимний сон природы и ее весеннее пробуждение, когда богиня Земля вступает в брак с просветлевшим Небом, прямее — с богом-громовником, орошающим ее плодородным семенем дождя, или когда тот же громовник пробуждает к жизни дождевые тучи и заключает любовную связь с прекрасною облачною нимфою = с богиней весенних гроз. Оба представления: мать сыра земля, кормилица смертных, и богиня-громовница, творящая земные урожаи, соединяются в народных преданиях в едином образе мифической красавицы; об этом уже достаточно было говорено прежде. Последовательная смена лета и зимы есть неизменный закон, ничем не отвратимый приговор судьбы, и потому при самом рождении мифической красавицы (т. е. при начале весны) уже дается предсказание, что она во цвете полного развития заснет долгим непробудным сном и будет покоиться до тех пор, пока не наступит час избавления (т. е. новая весна). Предсказание это непременно должно исполниться; отклонить то, что требуется естественными законами, невозможно. Зимний сон или зимняя смерть природы уподобляются окаменению; потому что окованная морозом земля твердеет, как камень, и

самые тучи, охваченные стужей, не дают более дождя и также представляются застывшими, окаменелыми. После бешеных плясок, каким предаются облачные девы и грозовые духи в зале небесного чертога, во время бурных осенних ливней, — они цепенеют под холодным дыханием зимы и не прежде пробуждаются к жизни, как в то время, когда благодатная весна наполнит облака-бочки живительным вином дождя. У болгар и сербов есть рассказ о том, как морозы превратили в камни бабу-пастушку вместе с ее овцами и козами (см. т. I, стр. 298)¹. Подобно убитым сказочным героям, при окроплении их живою водою, — богатыри наших былин, возвращаясь к жизни из того окаменелого состояния, в какое повергло их злое колдовство, обыкновенно говорят: «ах, как я долго спал!»² Окаменение большею частию совершается ведьмами и чертями, и это понятно, потому что и тем, и другим народные поверья приписывают разрушительные полеты грозовых бурь и мертвящее влияние вьюг и метелей. Разящую насмерть молнию миф отождествляет с губительным зубом демона-зимы, который в образе волка или свиньи захватывает в свою пасть (т. е. помрачает тучами) светлое солнце и наносит миру тяжелые раны действием трескучих морозов; наш язык допускает выражение: «мороз кусается». Это омертвление плодотворящих сил природы в зимний период времени греки запечатлели в сказании об Адонисе, который, к общему горю, погиб сраженный острым зубом вепря (I, 402). То же значение, какое в греческом мифе придано кабаньему клыку, в на-

¹ Сличу у Шотта, 6.

² Рыбник., II, 69, 77.

родных сказках приписывается острию булавки (иглы, шпильки)¹ и волшебному пруту, а в тех вариантах, где в гибели юного героя или героини желали ярче выразить непреложное предопределение судьбы, — веретену или кострике; ибо девы судьбы представлялись пряжами (см. гл. XXV). Смерть и воскресение природы — история, которая издревле интересовала человека и к которой он беспрестанно обращался в своих эпических сказаниях. Она передается и Старой Элдою в песне о всеми обожаемом Бальдуре. Сын Одина и Фригги, Бальдур был прекрасным и благодетельным божеством ясного летнего солнца; асы желали, чтобы он царствовал вечно, т. е. желали нескончаемого лета, и мать его Фригга поспешила взять со всего, что существует на земле, клятву не наносить вреда этому светлому богу, но при отобрании всеобщей клятвы она позабыла о ничтожном тунеядном растении, которое вырастает не на земле, а на деревьях: это — омела, у ботаников *viscum album*, нем. *mistel*. Асы собрались вместе, поставили в средину Бальдура и, пуская в него стрелы, любовались, как они отскакивали прочь и как ни одно острие не вредило ему. Но злобный Локи дознался, с какого растения не взята клятва, сделал стрелу из омелы и дал ее пустить слепому Гёдуру (*Hödhr*); пораженный этой стрелою, Бальдур пал бездыханным², т. е. зимний мрак (= слепота) убивает всевидящее божество, закрывая его туманами и лишая ярких все согревающих лучей. Таким образом, уклонение солнца на зиму принималось за его насильственную смерть. Так как омела, по-видимому, вырастает не от семени и корня, то происхождение ее почитали чудесным. Думали, что она спадает с неба на ветви священных деревьев (дуб, ясень, акацию и др.); следовательно, в ней видели ту тернистую иглу, которую роняет сокол-Индра при похищении сомы, или, что то же — колючий терн-молнию, вырастающий на облачных деревьях и с них опадающий на землю. По мнению Куна, первоначальный способ добывания огня был указан человеку самою природою. В своих девственных лесах он видел, как ветер, качая деревья, обвитые ползучими травами, тёр твердый сук о сухую лиану и от этого трения рождался огонь. Почти у всех индоевропейских народов те обрубки, из которых добывали «живой огонь», принято было обкладывать сухими чужездными растениями. Сравнивая означенное явление с небесной грозой, древний человек узнавал омелу в молниеносной стреле, возжигающей дерево-тучу. Омела (пол. *jętiora*, чешск. *jmel*, серб. имела, мела = санскр. *a-mala* — незапятнанный, чистый, светлый) известна в Швейцарии под именем *donnerbesen* и признается обладающею теми же свойствами, что и *springwurz*³. На Руси ей дают название вихорево гнездо⁴; а по сербскому поверью, под орешником, на котором выросла омела, всегда можно найти змею с дорогим камнем на голове и много других сокровищ⁵, что, с одной стороны, указывает на связь омелы с кладами, а с другой — роднит ее с тою змеиною травою, которая прикосновением своим исцеляет раненых и воскрешает убитых (см. гл. XX). По свидетельству Плиния, друиды считали омелу на дубах за дар, ниспосланный с неба, и за несомненный знак, что деревья эти избраны богами; они думали, что омела родится не от семян, а от помета диких голубей и дроздов, т. е. от молниеносных искр, роняемых грозowymi птицами (сравни с вышеуказанным уподоблением

¹ Наоборот, враждебный сказочным героям, представитель демонической силы — кощей умирает тогда, когда сломан конец иголки (Н. Р. Ск., VII, 16).

² Симпок, 8, 280—1.

³ Die Götterwelt, 206.

⁴ Толков. слов., I, 1250.

⁵ Срп. рјечник, 352.

молний помёту облачных коней — I, 325). Любопытно, что в Нидерландах чужеродные растения называются *maertakken* и служат указанием, что там, где они выросли, садились отдыхать эльфы (мары), во время прилета своего из небесной страны (England). По мнению галлов, питье, приготовленное из омелы, исцеляет от всякой отравы и болезней и сообщает животным плодородие¹; в Германии пиво, сваренное с чужеродными растениями, считается целебным против порчи домашнего скота². Подобно Бальдуру, герой персидского эпоса Исфендиар, которого не могло ранить никакое оружие, погиб от ветки терновника, пущенной вместо стрелы³, что напоминает *schlafdorn*, которым Один уколол Брунигильду, и немецкую сказку о *Dornroschen*. Чужеродный моховидный нарост на диком розовом кусте (шиповнике) или боярышнике называется у немцев *schlafapfel*; уверяют, что он происходит от ужаления осы (= от удара молнии, см. I, 195), и что если положить его под изголовье, то человек до тех пор будет спать беспробудно, пока не вынут этого растения назад; чтобы охранить дом от несчастий, втыкают его за кухонные балки⁴. Подобное поверье есть у чехов: «*na šipku vyrostе spánek, jinak poukážena ruže šipková, v jejížto jabličku zavítá červík se nalezá; tyž spánek trháji mládenci zamilováni a panny... potajmo, nejvíce na jare před slunce východem, a kladou to jedni druhým potajmo do loži (jakož i matky a baby detem do kolíbek ho nastrokají), aby dobře spali a libe sny meli*»⁵. Очевидно, что повесть о безвременной кончине Бальдура составляет один из древнейших общеславянских мифов; отголосок этого мифа, хотя уже в значительно подновленной форме, встречаем в галицкой колядке: было то давно, с первовеку —

Коли жидове Христа мучили,
На розпятию гей розпинали,
Клюков за ребра гей розбивали,
Терновый венец на голов клали,
Глогови⁶ шпильки за ногти били;
Всяке деревце не лезло в тельце,
Червива ива ой согрешила —
Исуса Христа кровцю пустила⁷.

Итак, предание о зимней смерти светлого, солнечного божества слилось у славян с евангельским сказанием о мученической кончине «праведного солнца» Христа и воспоминается на праздник Коляды, когда благодетельное светило снова воскресает к жизни; губительная омела заменяется ивою = вербою, которая (как мы видели) играет в наших поверьях и обрядах роль Перуновой лозы. «Гива тим червива, говорят малорусы, що килками з'неї Христа мучили»⁸. В связи с этим объясняются и другие родственные сказания о плакуне-траве и корне альрауна: и та, и другой явились в мир в печальный день казни, постигшей праведника (см. выше стр. 202, 211).

Зимний сон природы продолжается целые месяцы и ничем не может быть прерван до истечения известного срока; отсюда понятно, почему сильномогучие богатыри русских сказок, вслед за необычайными подвигами, погружаются в долгий,

¹ Галлы, соч. Георгиевского, 119—120; *Beiträge zur D. Myth.* Вольфа, II, 272.

² *Ibid.*, I, 221.

³ М. Мюллер, 94—95.

⁴ *D. Myth.*, 1155-6.

⁵ Ч. О. И. и Д. 1865, IV, 309.

⁶ Глог — боярышник, *weissdorn*.

⁷ Ч. О. И. и Д. 1864, I, 23.

⁸ Номис, 6; Основа 1861, X, 51—52 («Велик день у подолян»).

непробудный, так называемый богатырский сон¹. Любопытно указание одной сказки², что как скоро добрый молодец впал в усыпление, тотчас же на всех деревьях стали увядать верхушки, словно от зимних морозов. Царевна, погруженная в долголетний сон, пробуждается не прежде, как в то урочное время, когда меч-молния разрубит ее тесную броню и как из пальца красавицы будет высосана уколывшая ее заноза, т. е. когда прекратится мертвящее влияние зимы и твердые оковы, которые наложила она на землю и дождевые тучи, будут раздроблены, прососаны жгучими лучами весеннего солнца и молниями. Польский глагол *smoktać* (чмокать или цмокать — издавать звук губами, белор. *цмокаць* — свистать, шипеть, как змей, щелкать зубами, смокать, смаковать — отведывать, пить с наслаждением) одинаково употребляется и в смысле сосать, и в смысле целовать. Если эти понятия отождествлялись в языке, то нет ничего удивительного, что в народном эпосе спящая царевна пробуждается к жизни не только высасыванием из ее тела губительной занозы, но и поцелуем юного светлого жениха. Поэтический язык доселе удерживает древнюю метафору, по выражению которой весеннее солнце горячо лобзает землю, и она, словно невеста перед венцом, убирается в цветы и зелень. О молнии предки наши выражались, что она сосет дождевые тучи, и называли ее потому *smok* или *сток*

= огненный (молниеносный) змей, высасывающий молоко небесных коров (т. е. дождь), и вместе с тем: водяной насос, пожарная труба (см. гл. XX). Но слово сосет уже возбуждало представление о жадно впившихся и страстно целующих устах. Во время весенней грозы, в которой древние поэты усматривали свадебное торжество бога-громовника с облачною девою, Перун припадает к своей невесте пламенными устами, лобзает ее молниями и упивается любовным напитком = дождем; в громовых ударах слышались звуки его сладострастных поцелуев. Этот прекрасный художественный образ встречаем в сказочном эпосе: богатырь-громовник побеждает демонические рати, избавляет от них красавицу-царевну и в награду за то просит у ней поцелуя; «царевна не устыдилась, прижала его к ретиву сердцу и громко-громко поцеловала, так что все войско услышало»¹. Любопытно, что народные сказки дают поцелую то же двойное значение, какое придавалось Перуновой ветке: с одной стороны, он освобождает от заклятия и прерывает волшебный сон², а с другой — насылает забвение³. Я. Гримм сопоставляет ôminnisöl — напиток, дарующий забвение, с словами: швед. minna — целовать, датск. minde (как fûleiv) — amare и osculari; старинное выражение о поцелуях «das Hebmahl ansetzen» называет их пиром любви⁴.

Рядом с уподоблением туч скалам и камням стоит поэтическое представление их крепостями, городами, дворцами (замками) и царствами. Метафора эта основывалась на том непосредственном впечатлении, какое производят на глаз гряды видимых на горизонте одно на другое нагроможденных облаков; принимая разнообразные, утёсистые очертания, они казались каменными стенами и башнями, воздвигнутыми на небе упорным трудом и искусством великанов. От санскр. Корня

¹ Н. Р. Ск., VII, 5, 6; VIII, 23.

² Ibid., VIII, 12.

³ Н. Р. Ск., VIII, 18.

⁴ Ibid., VII, 15; у Шотта, стр. 261: поцелуй морской девы воскрешает убитого витязя; Beiträge zur D. Myth., II, 244-5.

⁵ Н. Р. Ск., V, 23; VI, 48, 49.

⁶ D. Myth., 1055: «minna — oscuari kann freilich aus mynna (den mund geben), altn. mynnax verdetbt scheinen».

sthâ — stare произошли: sthûna — наковальня (= камень; сравни греч. ἄχμων — слово, означающее наковальню и соответствующее санскритскому асман и нашему камень) и столб, подпорка в доме; готск. stains, англос. stân, сканд. stên, др.-немец. stein, греч. στήν, στήν, илл. stena — скала, камень, и рус. стена; санскр. sthana — место, дом, здание, город, gô-sthâna (зенд. gaô-stâna) — загородка для скота (в переносном значении: облачная постройка для небесных коров — сличи выше стр. 180), sthala, англос. stal, steal, сканд. stallr, др.-нем. stal, stall, рус. стан (укрепленный лагерь) и стойло¹. Скрывая в своих мрачных вертепах небесный свет и дожди, облака представлялись скалами, замыкающими внутри себя дорогие для смертного сокровища, и в этом смысле рисовались воображению: крепкими оградами, за которыми демонические силы прячут золото солнечных лучей и живую воду, городами (т. е. по древнему значению этого слова — огороженными местами), крепостями или замками и, наконец, царствами; ибо в отдаленную эпоху господства родовых отношений каждое обнесенное стенами место поселения было отдельным государством, независимым политическим центром, с своим самостоятельным владыкою-патриархом, с своею управою и распорядком. В гимнах Ригведы облака и тучи называются городами и крепостями Вритры, стены которых разрушает могучий Индра, чтобы открыть дождевым потоком свободный путь на землю; поэтому Индре давалось прозвание Purandara — разоритель городов². Немецкий язык допускает выражение getürmte wolken; в Тюрингии der weisse turm — гряда белых облаков; в Вестфалии, при виде черных туч, говорят: «der grummelturm (donnerturm) steigt auf»; на шведских островах то же явление обозначается словом bisaborg (gewitterburg)³. Подобно тому в Архангельской губ. густые облака, скученные по краям горизонта, называются стеною: «солнце садится в стену», т. е. в тучи⁴. Народные загадки, уподобляя громовый грохот реву быка и ржанию коня, выражаются: «ревнул вол на сто гор, на тысячу городов», «ржет жеребец на крутой горе» или «сивый жеребец на все царство ржет» (I, 312, 338). Эти горы и города, потрясаемые громовыми ударами, должны быть горы-тучи и те самые города, о которых сербская песня рассказывает, что их строит на воздухе вещая вила (см. гл. XXIII). В заговорах, какие произносятся ратником при выступлении на войну, читаем: «еду на гору высокую-далекую по облакам, по водам (т. е. на небесный свод), а на горе высокой стоит терем боярский, а во тереме боярском сидит зазноба красная девица (= богиня Лада). Вынь ты, девица, отеческий меч-кладенец; достань ты, девица, панцирь дедовский, отомкни ты, девица, шлем богатырский; отопри ты, девица, коня ворона... Закрой ты, девица, меня своею фатою от силы вражией»⁵. «Под морем под Хвалынским стоит медный дом, а в том медном доме закован змей огненный, а под змеем лежит семипудовый ключ» от богатырской сбруи (вооружения). «Во той сбруе, говорит ратник, не убьют меня ни пищаль, ни стрелы», и слово заклятия направлено на то, чтобы добыть ее из-под огненного змея. «За дальними горами есть океан-море (= небо) железное, на том море есть столб медный, на том столбе медном есть пастух чугунный, а стоит столб от земли до неба, от востока до запада. Завешает тот пастух сво-

¹ Пикте, II, 18-19, 145.

² Orient und Occid., 407—8, 413; Germ. Mythen, 161.

³ Die Guttetwelt, 91—92.

⁴ Обл. Сл., 219.

⁵ Сличи в другом заговоре: «от окиан-моря узрела и усмотрела, глядучи на восток красного солнышка — во чисто поле: стоит семибашенный дом, а в том доме сидит красная девица, а сидит она на золотом стуле, уговаривает недуги».

им детям: железу, укладу, булату красному и синему, стали, меди, свинцу, олову, серебру, золоту, камням, пищалам и стрелам: подите вы, железо, камень и свинец, в свою мать-землю от раба (имярек)... А велит он ножу, топору, рогатине, кинжалу, пищалам, стрелам, борцам, кулачным бойцам быть тихим и смиренным; а велит он: не давать выстреливать на меня всякому ратоборцу из пищали». Заговор на любовь красной девицы начинается этими словами: «за морем за Хвалынским во медном городе, во железном тереме сидит добрый молодец — заточен во неволе, закован в 77 цепей, за 77 дверей, а двери заперты семидесятые семью замками, семидесятые (семью) крюками»¹ Приведенные заговоры открывают перед нами целый ряд мифических представлений: собираясь на войну, ратный человек обращается с мольбами о защите и помощи к богине-громовнице или к победоносному Перуну, обладателю меча-кладенца (= молнии) и вороного коня (= быстролетной тучи); заговор изображает его отцом (создателем) всякого оружия металлического и каменного, и дает ему название пастуха — название, в тесном смысле означающее владыку небесных стад, а в более широком — пастыря народа, военачальника, вождя. Но меч-кладенец и вся богатырская сбруя лежат сокрытые в кладовых облачного замка (медного дома или терема), за крепкими стенами и запорами; сам добрый молодец — громовник (или вместо его — огненный змей, демон бурных гроз) сидит окованный в тяжелой неволе в городе-туче: эти оковы налагаются зимними холодами, которые замыкают дождевые источники и делают небо железным; под влиянием означенного воззрения темные сплошные тучи зимы стали представляться темницею заключенного в них громовержца. Силою заговорного слова заклинатель вызывает Перуна восстать от бездействия, разрушить облачные затворы, взяться за меч-молнию и поразить враждебные рати (первоначально: полчища демонов). К нему же, как творцу любовного напитка, обращаются и с мольбами насладиться в сердце девицы горячую любовь. Старинные апокрифы сообщают суеверные сведения о городах, из которых точатся райские реки молоком, маслом, вином и медом. Таков упоминаемый в «Хождении апостола Павла по мукам» град Христов: «свет его паче света мира сего светяся, и бе весь злат, и 12 стенами огражен баше» (I, 191); в слове о Макарии римском (по рукописи XIV в.) названы «два града — один железен, а другие медян, да за тема градома рай божий... и вне рая поставил есть Бог хиравами и сирафими, оружие иламянно в руках имущи, стрещи рая и древа животна»². Народные сказки говорят о змеиных (драконовых) дворцах или царствах медном, серебряном и золотом (о значении этих эпитетов см. стр. 148—9). В Литве сохранилось предание, как один царь (= демонический представитель туч), во гневе своем на солнце, приказал заключить его в башню, нарочно для того устроенную. Приказ был исполнен, и солнце перестало светить. Тогда двенадцать планет, лишённые его света, заказали огромный молот, этим молотом (т. е. молниями) пробили отверстие в башне и освободили солнце из тяжкого заключения.

Владыка весенних гроз, разбиватель мрачных туч, просветитель неба, податель дождей и урожаев, присутствие которого так очевидно для всех в летнюю пору, на зиму как бы совсем скрывается; в период суровых вьюг, снегов и морозов не узнается его творческая сила, и миф представляет его засыпающим непробудным сном или умирающим на все время зимы. Очарованный, заклятый, полонённый враж-

¹ Сахаров., I, 18, 22—26, 29.

² Пам. отреч. лит., II, 64; Пам. стар. рус. литер., III, 139.

дебными демонами, бог-громовник, вместе с своим победоносным воинством, почует до весны в облачных горах или замках. По указанию ведических гимнов, пробужденный весной Индра разрушает своими огненными стрелами семь городов демона зимы (Çambag'ya) и выводит из-за крепких затворов стада небесных коров, несущих в своих сосцах благодатное млеко дождя, или освобождает из заключения облачных дев, спешающих оросить бесплодную землю живою водою. Семь городов указывают на семь зимних месяцев; предания индоевропейских народов осязательно свидетельствуют, что первоначальной родиной их прародительского племени была страна умеренного пояса, сходная по климату с среднею Россией, — страна, чуждая и зноя тропиков и стужи земель, ближайших к полюсу. Неистовое воинство Одина, как повествуют народные саги, то заключается в горы, то выходит из их пещер. По мифической связи душ усопших с ветрами и грозовым пламенем, в свите Одина шествуют и толпы скончавшихся героев. Мать сыра земля, скрывающая в свои недра трупы умерших, разверзается и для Одинова воинства. Собственно, здесь разумеются облачные горы, в мрачных подземельях которых успокаивается Один с своими небесными ратниками и усопшими героями, вслед за тем как

стихают бурные грозы, и где сидят они в зимнем оцепенении, словно заключенные узники. Принимая их в свои вертепы, горы извергают огонь и затворяются с страшным треском. В декабре, когда боги отпирают врата пресветлого рая и новорожденное солнце исходит из них на летний путь, горы эти раскрываются и в них можно видеть спящего Одина со всею его храброю свитою. В двенадцать святых ночей (на Рождественские святки) пробуждаются духи неистового воинства и заводят шумную песню; но это пробуждение бывает кратковременное. Зима не выпускает их из своих оков, и только тогда, как исполнится семь зимних месяцев и придет пора весны — выступает Один из горных вертепов совершенно свободный, готовый на битвы с демонами и как царственный властитель мира начинает свое бурное шествие над зеленеющими полями. Саги повествуют об очарованных горах, из недр которых от времени до времени слышатся звуки труб и рогов, топот коней и стук оружия, из чего заключают о приготвлении божественной рати к выступлению в поход. Миф о спящем воинстве был низведен на землю и приурочен к различным местностям, а роль Одина передана любимым народным героям — славным воителям. Там и здесь в Германии рассказывают, что в такой-то горе или замке спит зачатое воинство и во главе его могучий вождь: Зигфрид, Карл Великий, Генрих Птицелов, Отгон Великий или Фридрих Барбаросса. Некоторым счастливым удавалось посещать эти горы, в период их кратковременного раскрытия. Однажды кузнец искал в кустах Одиновой горы (Odenberg) рукоятку на молоток, как внезапно открылась перед ним расщелина в каменных скалах; он вошел в эту расщелину и очутился в чудесном мире. Сильные витязи играли в кегли железными шарами и приглашали гостя принять участие в своей игре; но кузнец отказался: шары были слишком тяжелы для его руки. Игроки дружелюбно предложили ему выбрать себе что-нибудь в подарок; кузнец взял один из железных шаров, принёс его домой, и когда, собираясь ковать, раскалил его докрасна — шар обратился в чистое золото. Сколько потом ни ходил кузнец на Оденберг, никогда более не попадал в подземные пещеры. О Карле Великом рассказывают, что у самой подошвы Оденберга участвовал он в страшной битве; кровь лилась так беспощадно, что потоки ее проложили глубокие борозды. Карл одержал победу, но вечером, вместе с своим войском, вступил внутрь скалы и заключился в ее стенах; там покоится он теперь от своих геройских подвигов. Каждые семь лет выступает он из горы; в воздухе раздаются звон оружия, бой барабанов, ржание лошадей и удары их подков; шествие направляется к Glisborn'u, где воины поят лошадей и, напоив, тем же путем возвращаются в гору. В определенные дни года очарованные горы раскрываются, и в их подземельях можно видеть старого длиннородого мужа в царственном венце, восседающего за столом, а кругом его одетых в латы ратников — все они покоятся глубоким сном: это — или Карл Великий или император Фридрих. Когда борода Карла вырастет на столько, что трижды обовьется около стола, тогда наступит время пробуждения, и проснувшееся воинство выступит из горных пещер. В горах Турингии (auf dem Kifhäuser) спит Фридрих Красная борода (Rothbart). Смерть, постигшая его вдалеке — в крестовом походе, дала народу повод думать, что он не умер и что будет время, когда он воротится и низвергнет похитителя своего престола. Теперь он сидит с подвластными ему рыцарями и оруженосцами в подземной пещере за круглым каменным столом, поддерживая рукою поникшую голову; борода его уже дважды обросла около стола, и когда обовьется она еще один раз — то последует пробуждение государя и настанут лучшие времена. Тут же стоят разнузданные кони и, потрясая сбруею, производят сильный шум; в яслях нет сена, а только терновник. Пещера поражает великолепием: все в ней блестит золотом и драгоценными камнями, и здесь так же светло, как на земле в ясный солнечный день; у самых стен видны большие бочки, наполненные дорогим вином. К одному овчару, который случайно зашел в эту пещеру, Фридрих обратился с вопросом: «летают ли вороны возле горы?» — и заметил, что ему приходится спать еще целое столетие. Овчар был приведен в оружейную и получил в подарок ножку от сосуда, которая была из чистого золота. По другому варианту, овчар, найдя открытую опускную дверь в горах Kifhäuser'a, спустился вниз по длинной лестнице и увидел в зале с высокими сводами императора Оттона, который ласково кивнул ему головою и показал на кучу горячих угольев; пастух наполнил ими свою сумку, и когда вышел из пещеры — то уголья превратились в золото. Подобные сказания соединяются в Шотландии с именем короля Артура, национального героя кельтов. Любопытен рассказ об одном наезднике, который продал незнакомому старику коня и за уплатою должен был отправиться в горы Eildonhills. Он последовал туда за своим проводником — через целый ряд стойл, в которых неподвижно стояли лошади, а на земле, у ног их, лежали спящие воины. В конце подземелья висели меч и рог; наездник взялся за последний и только затрубил — как тотчас же затопали кони и стали подыматься воины, звеня своим оружием. Эти роговые звуки — символ грома, пробуждающего от зимнего сна бога весенней грозы и его спутников; игра железными шарами — поэтическое изображение сверкающих молний и громовых раскатов; бочки с вином — дождевые тучи; золото и драгоценные камни — клады, сокрытые в пещерах облачных гор; вороны — вещие птицы Одина. И Один, и Тор представлялись бородатыми мужами, ибо древнейшая метафора уподобляла темные тучи — спутанным волосам (см. гл. XXI): как длинная седая борода Карла Великого указывает на Одина, так красная борода Фридриха — на Донара; этому последнему предания дают огненную бороду, и в Норвегии он отождествляется с краснобородым Олафом. По глубокому убеждению древних германцев, падшие в сражениях витязи переходили по смерти в состав Одинова воинства, в небесную валгаллу; в средние века небо признавалось блаженною

страною пребывания героев, и памятник XII века говорит о райском (= облачном) граде («небесном Иерусалиме»), как о месте, исключительно предназначенном для рыцарей. Под влиянием этих верований мифические предания о верховном божестве гроз и подвластных ему духах были перенесены на усопших исторических деятелей и народных героев, причем фантазия надежду на их пробуждение стала связывать с чрезвычайными нуждами родной земли: они проснутся и явятся германскому народу в то время, когда он будет в величайшей опасности и отечество потребует необычайной помощи. Так думают, что это случится в ту кровавую эпоху, когда турки нахлынут на христианские земли, одолеют все собранные рати и станут поить коней своих водами Рейна. В Швейцарии верят, что три основателя народного союза, ныне спящие в ущельях скал, проснутся — как скоро позовет их отечество. Как могучий громовник пробуждается на борьбу с демонами зимы, захватившими божий мир, побеждает их и снова восстанавливает благодатное лето с его ясными днями и изобилием плодов земных, так и царственный герой пробуждается от долгого сна на битвы с сильными врагами, завладевшими всею страной, и с его пробуждением нераздельны победа и начало лучших, счастливейших времен.

Миф называет царство весны и лета золотым (т. е. ясным, светлым, блаженным) веком; эта счастливая пора, после постепенной утраты природою солнечного блеска и силы плодородия¹, сменяется железным (холодным, ледяным) веком зимы, веком распрей, зла и бедствий, который в свою очередь (как скоро восторжествуют боги правды и добра) должен рушиться и уступить место возрожденному и просветленному миру, т. е. новому лету. Впоследствии, когда позабыт был первоначальный смысл этих метафорических выражений, человек, не находя в своем действительном быту ни полного счастья, ни твердой, незыблемой справедливости, отодвинул предание о золотом веке в незапамятное прошлое и в далекое будущее и слил его с представлениями рая потерянного, в котором жили первые невинные люди, и рая грядущего, который наследуют праведники при кончине вселенной. Вместе с этим весеннее пробуждение бога-громовника, рушителя старого греховного царства зимы и творца новой, благословенной жизни, соединяется с мыслью о кончине мира, Страшном суде и водворении на обновленной земле вечного счастья и правды. В Германии сохраняется верование, что в то время, когда борода Фридриха или Карла Великого трижды обовьет верхнюю доску стола (т. е. когда вырастет грозная туча), — явится антихрист, и затем наступит последний день мира и затрубит ангельская труба, призывая всех на Страшный суд. Тогда-то, с пробуждением спящего героя, произойдет страшная, кровопролитная битва. На Walserfeld'e, говорит сага, стоит сухое дерево; уже трижды оно было срублено, но всякий раз корень его давал новый отросток. Когда оно вновь оживет и позеленеет, тогда проснется император Фридрих, повесит свой щит на чудесное дерево и начнет беспощадный бой; кровь польется рекою и смочит обувь всех воинов; но злые будут побеждены добрыми и святой гроб отнят из рук неверных. По свидетельству нижнесаксонской саги, в Голштейне на одном церковном дворе ежегодно от дубового корня вырастает свежий отросток. В ночь на Новый год приезжает на белом коне белый всадник, чтобы срубить этот отросток; но в то же самое время является и другой всадник — черный и на черном коне, и всячески старается помешать ему. Долго они сражаются, пока наконец белый всадник не победит черного и не срубит дубовой отрасли. Настанет, однако, день, когда белый всадник не в силах будет одолеть черного и дуб вырастет такой большой, что под ним можно будет привязать

¹ Предания говорят о смене золотого века серебряным, потом медным и, наконец, железным; у скандинавов gullaldr — золотое время, когда боги все свои орудия ковали из чистого золота. — D. Myth., 541, 752—3.

коня. Тогда проснется очарованный король, выедет на поле с своею ратью, привяжет коня к дубу и начнется отчаянная битва. По удачному объяснению Я. Гримма, белый всадник есть светлый Фрейр, сражающийся с черным Суртуром при кончине вселенной (см. I, 390); обрубая дерево, он стремится отдалить разрушение мира; дерево это есть мировая ясень (= дожденосная туча), засыхающая под холодным дыханием зимы и дающая новые отпрыски с поворотом солнца на лето. Легенда, известная у славян и немцев, рассказывает о великом грешнике, осужденном на адские муки, от которых избавляют его слезы покаяния; он воткнул в землю сухую палку и, оплакивая совершенные им грехи, поливал ее своими слезами, и вот, во знамение божественного прощения, палка дала зеленые ростки, раскинулась ветвистым деревом, расцвела и принесла плоды¹. Под этой легендарной обстановкою не трудно угадать старинный миф: облачные подземелья издревле принимались за адские вертепы, за царство злых демонов; заключенный в этих вертепах узник мог представляться то невинным страдальцем, то осужденным грешником (разбойником, душегубцем — см. ниже, стр. 230); время освобождения его наступает весною, а проливаемые им слезы — метафора дождя, животворною силою которого увядшие на зиму деревья снова одеваются зеленью. Зимнее оцепенение Одина выражалось и в другом поэтическом образе: думали, что в период зимы он попадает в ссылку или отправляется в далекие страны и блуждает там, подобно теням загробных выходцев; между тем покинутая им прекрасная супруга отдается в объятия его врага, похитителя его престола (Одина-самозванца или зимнего). По исходе семи лет изгнания (семи зимних месяцев) он возвращается назад одичалый, со всеми внешними

признаками мертвеца, становится во главе своего воинства, низвергает злобного врага и снова обретает и любовь супруги, и царственную власть над миром².

Старинный миф о погружении в сон и пробуждении божества творческих сил природы сохраняется у славян в сказочном эпосе. Здесь повествуется: как ненаглядная красавица потеряла своего милого, пустилась странствовать и после долгих поисков обрела его в союзе с другою безобразною женою, у которой и покупает за серебряные и золотые диковинки (эмблемы весны) право провести с ее мужем три полные ночи. В эти ночи красавица будит своего неверного друга, напоминая о себе в трогательных причитаниях; но он спит крепким, непробудным сном, и только в третью ночь удается ей наконец вызвать его из волшебного усыпления, насланного хитрою соперницею, отстранить эту последнюю и войти в права настоящей супруги. Смысл этой сказки, знакомой и другим индоевропейским народам, следующий: в печальный период вьюг и морозов бог-громовник покидает свою красавицу (богиню лета) и вступает в новый союз с колдуньей-Зимой, которая и усыпляет его до той поры, пока не появится весна³. Еще нагляднее развита мысль о зимнем

¹ Beitrflge zur D. Myth., II, 249; Н. Р. Лер., 28 и стр. 177-180.

² D. Myth., 890, 905—913; Die Götterwelt, 126—8, 135—143, 149-150.

³ Н. Р. Ск., VII, 1; VIII, 1; Slov. pohad., 583; Сказ. Грим., 88 и в т. III, стр. 152—6; Ск. Норв., II, 11; Ган, 7, 102. В норвежской редакции любопытна следующая подробность: когда царевич проснулся и узнал свою прежнюю подругу, он заставляет обеих жен смывать с своей сорочки три сальные пятна. Сначала взялась за работу безобразная жена — с таким же длинным носом, как наша баба-яга, но чем дольше мыла, тем пятна становились больше и больше: напротив, жена-красавица смыла их легко и скоро и тем самым доказала превосходство своих супружеских прав, т. е. зима помрачает облачные покровы, одевающие небесного жениха, а лето просветляет их, золотит солнечными лучами. Позднее этому мифическому представлению придан был нравственный смысл: чистота — знак невинности, а черные пятна — свидетельство греха, неправды. Отсюда возникло любопытное сказание о белоснежной со-

замирании природы в сказках о зачатых царевичах и царевнах, о чем см. в главе XX. Историческая же обработка мифа, столь богатая у германцев, в славянском мире весьма слаба; причина этого факта, без сомнения, кроется в отсутствии героических элементов в истории славянских племен за те давно минувшие века, когда эпическое настроение народа было еще свежо и легко овладевало бытовым материалом для воплощения в нем мифических преданий. Только у чехов встречаем сказание, которое может быть поставлено наряду с выше приведенными сагами о Карле Великом и других героях; но едва ли оно не обязано своим происхождением близкому соседству и влиянию немецкой национальности. В горе Бланике, в четырех милях от Табора (рассказывают чехи), заключены рыцари, павшие некогда в бою; они спят на полу и на каменных скамьях, и возле каждого лежит его оружие; некоторые покоются, опершись на меч, а другие — сидя верхом, склонив голову на шею лошади. Источник, вытекающий из горы, проливается их конями, которые стоят оседланные вдоль отвесной скалы. Каждый год на Иванов день Бланик открывается, и рыцари выезжают поить своих лошадей. Случилось раз пастуху зайти в открытую гору, рыцари проснулись и стали спрашивать: не пора ли выступать в поход? Но вождь их Венцелий, который покоится посреди пещеры — на возвышенном месте, отвечал: «нет, не настало еще время, когда уничтожим мы врагов Чехии!» И тотчас все погрузились в сон. Один кузнец позван был в пещеру подковать лошадей и в награду за труд получил старые подковы, которые впоследствии превратились в золото; рассказывают еще о конюхе: рыцари пригласили его вычистить навоз, он исполнил работу, а навоз оказался потом золотом. Часто слышится в горе стук оружия — это рыцари готовятся к битве. Битва эта произойдет тогда, когда враги со всех сторон ворвутся в страну, заселенную чехами, внесут в нее смерть и огонь, разрушат Прагу до основания, когда старый пруд около Бланика наполнится кровью и засохшие деревья позеленеют и дадут цвет. В то время выступит священное войско, и во главе его Венцелий на статном белом коне, держа в руке распущенное знамя; он изгонит хищных врагов, положит начало народной независимости и затем вместе с своими ратниками удалится на вечный покой!. В Моравии существует предание о любимом князе Святополке (Svatopluk), что когда-то он должен воротиться к своему народу, и до сих пор в некоторых местностях совершается обрядовый ход для отыскания Святополка, что соответствует немецкому обыкновению искать Одина². Черногорцы рассказывают, что в пещере у развалин grada Oboda спит «déd njihov Crnojević Ivan»; его сторожит горная вила и разбудит тогда, как наступит время «da sjedini opet sa Crnomgorom ravni kotor i sinje more»³. На Руси означенный миф соединяется с именем Стеньки Разина, которому (как уже было сказано) народ приписывает сокрытие дорогих кладов. По берегам Волги, где он некогда гулял с своей вольницей, некоторые холмы носят названия: «Стол, Шапка, Бугры Стеньки Разина», а одно ущелье слывет его Тюрьмою. В Разинских Буграх, по народному поверью, знаменитый разбойник спрятал свое богатство в глубоких погребах, за железными дверями, и теперь оно лежит там зачатое. Сам Стенька Разин жив до сих пор, сидит где-то в горе, стережет свои поклажи и мучит-

рочке, которую дарит жена мужу, при разлуке с ним, и которая остается чистою, пока жена не нарушит супружеской верности: ни грязь, ни пыль, ни сальные пятна не пристаю к сорочке (Н. Р. Ск., VII, 21; Вольф, 98-115; Zeitsch. für D. M., II, 377-

384).

¹ День 1864, 43.² D. Myth., 913.³ Arkiv za povfistnicu jugoslavensku, 1, 98.

ся; мать сыра земля не захотела принять его костей, и потому нет ему смерти. Перед наступлением Страшного суда он явится в мир и подобно антихристу станет всех по рукам разбирать: то будут тяжелые времена! Иногда он выходит из своей темницы и носится на белом коне в золотой одежде; бывали даже случаи, когда он показывался людям. Раз, возвращаясь из туркменского плена, русские матросы проходили берегом Каспийского моря; там стоят высокие-высокие горы. Случилась гроза, и они присели у одной горы. Вдруг вылез из горного ущелья седой, древний старик — ажио мохом порос: «здравствуйте, говорит, русские люди! бывали ль вы у обедни на первое воскресенье великого поста? слышали ль, как проклиная Стеньку Разина?» — Слыхали, дедушка! «Так знайте ж: я — Стенька Разин. Меня земля не приняла за мои грехи; за них я проклят, и суждено мне страшно мучиться. Два змея сосали меня: один со полуночи до полудня, а другой со полудня до полночи; сто лет прошло — один змей отлетел, другой остался, прилетает ко мне в полночь и сосет меня за сердце, а уйти от горы не могу — змей не пускает. Но когда пройдет еще сто лет, на Руси грехи умножатся, люди станут забывать Бога и зажгут перед образами сальные свечи вместо восковых; тогда я снова явлюсь на белый свет и стану бушевать пуще прежнего. Расскажите про это всем на святой Руси!»¹ В разных деревнях можно услышать рассказы, что не только Стенька Разин, но и Гришка Отрепьев, Ванька Каин и Емелька Пугачев до сего дня живы и скрываются в змеиной пещере на том острове, где живут получеловеки, или сидят заключенные в Жигулевских горах. Вздумала как-то одна набожная девушка спастись в пещере; но вечером явился перед ней Стенька Разин — худой, весь обросший волосами, и прогнал ее: «эта пещера — моя, — сказал он, — здесь хранятся награбленные мною сокровища»; и в самом деле, при выходе оттуда, девушка увидала бочки, наполненные золотом². Итак, русское предание, согласно с немецкими сагами, связывает пробуждение Стеньки Разина с кончиною мира и беспощадным, кровавым побоищем, какое ожидается при этом всемирном событии; сам он носит признаки, наложенные рукою Смерти = Зимы: старый, худой, он весь порос мохом и волосами. Тем не менее характер русского предания значительно отличается от саг, созданных германским племенем. Там спящие герои — представители благотворных, творческих сил природы, выступающие на борьбу с враждебными ратями демонов, на помощь родной стране и на устройство новой счастливой жизни; напротив, у нас, под влиянием тех исторических данных, которые послужили материалом для обработки старинного мифа, герой — разбойник и грабитель и является с тем демоническим значением, какое придавалось великанам-тучам, как жадным похитителям золота солнечных лучей и плодородного семени дождя. По тесной связи громовника с мрачными тучами он представлялся, с одной стороны, победителем демонов, а с другой — их злобным владыкою, который то задерживает дожди, то чрезмерными ливнями и градом истребляет жатвы и посылает голод и мор. Эти различные представления единого божества распались впоследствии на два отдельные образа; при Зевсе-тучегонителе явился бог-кузнец, обитатель подземных пещер, низверженный с неба Гефест, при всещедром, праведном Торе — лукавый Локи, которого позднейшие поверья смешивают с сатаною и антихристом (см. гл. XXII); мир подзем-

¹ Бунт Ст. Разина, Костомарова, изд. 2-е, 231—7. По другому преданию, по ночам является в землянку целая стая змей и гадов, грызет тело Стеньки Разина и пьет его кровь, а как только пропоют петухи — муки его прекращаются. — Зап. Р. Г. О. по отдел, этногр., I, 722—3, 733.

² Дух Христиан. 1861—2, 275; в Шлезии в Zobtenberg сидят перед столом три заклятых злодея. — D. Myth., 913.

ный сливается в народных сказаниях с пещерами облачных гор, в которых сидит заключенный и окованный железными цепями отец лжи — сатана, и будет сидеть там до самого Страшного суда (I, 388—390). Именно этот демонический тип сочетала фантазия с Стенькою Разиным. И Локи, и тождественный с ним Прометей были прикованы к скалам; над первым висела змея и капала ему на лицо свой жгучий яд, а второго терзал за печень орел, посланный Зевсом¹; точно так Стеньку Разина, заключенного в горе, сосет за сердце летучий змей. И орел — носитель Зевсовых стрел и змей-сосун суть зооморфические олицетворения молнии, терзающей своим острым клювом демона-тучу. Вместе с Разиным заключены в змеиной пещере получеловеки — баснословные люди об одном глазе, одной руке и одной ноге, которые, чтобы двинуться с места, принуждены складываться по двое, и тогда бегут с изумительной быстротою: они плодятся, по русскому поверью, не вследствие рождения, а выделявая себе подобных из железа. Дым и смрад, исходящие из их кузниц, разносят по белому свету повальные болезни: мор, оспу, лихорадки и т. д.² В Томской губ. они называются оплетаями, у хорутан — половайниками; происхождение половайников приписывается дьяволу. Ясно, что это дикое племя родственно одноглазым кузнецам-циклопам, помощникам Гефеста. В борьбе с великанами

(= тучами) Зевс и его сподвижники низвергли своих врагов в преисподнюю и придавили их огромными скалами; впоследствии миф этот был перенесен на знаменитого в древности завоевателя — Александра Македонского, и средневековые повести⁴ рассказывают о борьбе его с дивами, т. е. великанами (см. гл. XX), которых заточил он в каменные горы⁵: «и взиде (Александр) на восточные страны до моря, наричаемое Солнче место, и виде ту человеки нечистые... убояся, еда како умножаться и осквернать землю, и загна их на полунощные страны в горы высокие (о связи северной стороны с идеей ада см. в гл. XXII); и Богу повелевшю, сступишася оних горы полунощные, токмо не сступишася о них горы на 12 локоть — и ту створишася врата медяна и помазашася сунклитом, и аще хотят огнем взяти — не возмугут и жещи; в последняя же дни... изидуть и си сквернии языки». Через посредство литературных памятников означенная басня перешла и к нам, слилась с древнейшими народными преданиями и сделалась общим достоянием. Предки наши указывали на разные горы, как на места заключения «нечистых языков». Старинный летописец записал рассказ новгородца Гюраты Роговича: послал он отрока своего в Югорскую землю; «Югра же рекоша отроку: дивно мы находим чюдо... суть горы зайдуче луку моря, им же высота ако до небесе, и в горах тех клич велик и говор, и секут гору, хотяще высечися; и в горе той просечено оконце мало, и туде молвять, и есть не розумети языку их, но кажут на железо и помавають рукою, просяще железа. Есть же путь до гор непроходим пропастьми, снегом и лесом, тем же не доходим их всегда; есть же и подаль на полунощии»⁶. По поводу этого рассказа летописец замечает: «си суть людье, заклепаны Александром Македоньским царем». В путешествии Василия Гогары (1634 г.) читаем: «да в той же грузинской земле меж горами высокими и снежными в непроходимых местах есть щели земные, и в них загнаны дивие звери Гог и Магог, а загнал тех зверей царь Александр

¹ Симрок, 60, 284.

² Дух Христианина 1861—2, XII, 275.

³ Этн. Сб., VI, 149; сб. Валявца, 233—4.

⁴ История псевдо-Каллисфена и сказание Мефодия Патарского.

⁵ Пыпин, глава 1-я «Очерка литер. истории старин. повестей и сказок».

⁶ В Летописце Переяславском, 51: «тамо бо лето не бывает на самой полунощи».

Македонский». Из летописных указаний видно, что мысль об этих «дивных», нечистых народах соединялась в былые времена с половцами и татарами, которые неведомо откуда находили на русскую землю и предавали ее страшному опустошению¹. И на западе Европы существовало в средние века убеждение, что татары вышли из тартара²; в гуннах же признавали народ, происшедший от плотского смешения ведьм с лесными демонами или колдуна с волчицею, и смешивали их с великанами³. В устах русского люда басня о народах, заклепанных Александром Македонским, передается так: «жил на свете царь Александр Македонский — из богатырей богатырь, и войско у него было все начисто богатыри. Куда ни пойдет войною — все победит, и покорил он под свою власть все земные царства. Зашел на край света и нашел такие народы, что сам ужаснулся: свирепы пуще лютых зверей и едят живых людей; у иного один глаз — и тот во лбу, а у иного три глаза; у одного одна только нога, а у иного три, и бегают они так быстро, как летит из лука стрела. Имя этих народов было Гоги и Магоги. Начал воевать с ними Александр Македонский; дивии народы не устояли и пустились от него бежать; он за ними, гнать-гнать, и загнал их в такие трущобы, пропасти и горы, что ни в сказке сказать, ни пером написать. Свёл над ними одну гору с другою сводом, поставил на своде трубы и ушел назад. Подуют ветры в трубы, и подымется страшный вой, а дивии народы кричат: о, видно, еще жив Александр Македонский! Эти Гоги и Магоги доселе живы и трепещут Александра, а выйдут из гор перед самою кончиною света»⁴.

¹ Н. С. Р. Л., I, 100, 107, 189; Сахаров, II, 111.

² Бокль: история цивилиз. в Англии, I, 229.

³ Deutsche Sagen, II, 15—16 и № 377, 379; Иордан: De gothorum origine. Hüne — великан. Старинные хроники утверждают, что королева Альбиона (имя, указывающее на королеву эльфов) и тридцать сестер ее были оплодотворены мэрами, и от этого смешения родились великаны. — Beiträge zur D. Myth., II, 266. Сравни с библейским сказанием: «егда вхождаху сынове божий к дщере человеческим и рождаху себе — тии бяху исполины».

⁴ Н. Р. Ск., VI, 64.

XIX. Предания о сотворении мира и человека

Предание о сотворении мира, живущее в устах русского народа, обставлено такими подробностями, которые несомненно принадлежат глубочайшей древности. В книге Терещенко предание это записано в такой форме: а) «В начале света благоволил Бог выдвинуть землю. Он позвал черта, велел ему нырнуть в бездну водяную, чтобы достать оттуда горсть земли и принести ему. —

Ладно, думает сатана, я сам сделаю такую же землю! Он нырнул, достал в руку земли и набил ею свой рот. Принес Богу и отдает, а сам не произносит ни слова... Господь куда ни бросит землю — она вдруг является такая ровная-ровная, что на одном конце станешь — то на другом все видно, что делается на земле. Сатана смотрит... хотел что-то сказать и поперхнулся. Бог спросил: чего он хочет? Черт закашлялся и побежал от испугу. Тогда гром и молния поражали бегущего сатану, и он где приляжет — там выдвинутся пригорки и горки, где кашлянет — там вырастет гора, где привскачет — там высунется поднебесная гора. И так бегая по всей земле, он изрыл ее: наделал пригорков, горок, гор и превысоких гор»¹. Такое творение земли народ на своем эпическом языке называет сеянием: «взял Бог песчиночку и насеял всю землю с травами, лесами и всякими угодыями»². Приведем различные варианты: б) «Ото, як задумав Господь сотворити свит (рассказывают в Малороссии), той говорит до найстаршого ангела Сатанаила: а що, каже, архангеле мий! ходим творити свит. — Да ходимо, Боже! каже Сатанаил. Ото вони и пийшли над море, а море таке темне-темне — сказано: безодня. Ото бог и каже до Сатанаила: бачишь отгую безодню? — Бачу, Боже! — Иди ж, каже, у тую безодню на самее дно, та дистань мени жменю писку; та гляди — як будешь брати, то скажи про себе: беру тебе, земле, на имя господне! — Добре, Боже! И впернув (нырнул) Сатанаил у самую безодню на самий писк, та й зазлистно ему стало: ни, каже, Боже! приточу я и свое имя; нехай буде разом и твое, и мое. И бере вин та й каже: беру тебе, земле, на имя господне и свое! Сказав; прийшлося виносити, а вода ему той писк так и измивае. Той так затискае

¹ Терещ., V, 44—45.

² Лет. рус. лит., кн. II, 100—3.

жменю, але де вже Бога ошукати! затим зигулькнув из моря, так того писку як не було — геть вода смила. Не хитри, Сатанаиле, каже Господь; иди знова, та не приточуй своего имя! Пишов знову Сатанаил, примовля: беру тебе, земле, на имя господне и свое! — и знову писку не стало. Аж за третим разом сказав уже Сатанаил: беру тебе земле, на имя господне! — и ото уже несе тай не стискае жмени, так и несе на долони, щоб то вода легла. Але дарма: як набрав повну руку, то так и вынис до Бога. И узав Господь той писк, ходить по мори тай рассивае, а Сатанаил давай облизовати руку: хочь трохи, думает, сховаю для себе, а потим и землю збудую. А Господь россияв: а що, каже, Сатанаиле, нема бильще писку? — А нема, Боже! — То треба благословити, каже господь, та й благословив землю на вси чотири части, и як поблагословив, так тая земля и почала рости. Ото росте земля, а тая що у роти и соби росте; дали так розрослася, що й губу росперае. Бог и каже: плюнь, Сатанаиле! Той зачав плювати да харкати, и де вин плював — то там виростали гори, а де харкав — то там скали». По другому преданию, от этого произошли болота, пустынные и бесплодные места. «От через що у нас и земля не ривна. Воно ще кажуть, що нибито ти скали та гори Бог знае доки б росли, а то Петро да Павло як заклиали их, то вони вжей не ростут. А то вже Господь и каже до Сатанаила: теперь, каже, тилько б посвятити землю, але нехай вона соби росте, а ми видпочиньмо. — А добре, Боже! каже Сатанаил. И лягли вони спочивати. Господь почивая, а Сатанаил и думает, щоби землю забрати; и ото пидняв его та й бижить (чтобы кинуть в воду), а моря нема; вдарився на пивнич — и там не видати. Побивався на вси чотири части свита — нигде нема моря... Бачить вин, що ничего не вдие, несе Бога на то саме мисце та й сам коло него лягае. Полежав трохи та й будить Бога: вставай, Боже, землю святити. А Бог ему и каже: не журись, Сатанаиле, земля моя свячена; освятив и жиє сеи ночи на вси чотири боки»¹. с) В Галиции рассказывают, что в начале веков было только небо да море; по морю плавал Бог в лодке и встретил большую, густую пену, в которой лежал черт. «Кто ты?» — спросил его Господь. — Возьми меня к себе в лодку, тогда скажу. «Ну, ступай!» — сказал Господь, и вслед за тем послышался ответ: «Я черт!» Молча поплыли они дальше. Черт начал говорить: «хорошо, если б была твердая земля и было бы где отдохнуть нам». — Будет! — отвечал Бог, — опустишь на дно морское, набери там во имя мое горсть песку и принеси; я из него сделаю землю. Черт опустился, набрал песку в обе горсти и примолвил: «беру тебя во имя мое!» Но когда вышел на поверхность воды — в горстях не осталось ни зернышка. Он погрузился снова, набрал песку во имя божее, и когда воротился — песку у него осталось только за ногтями. Бог взял этот песок, посыпал по воде и сотворил землю ни больше ни меньше, как сколько нужно было, чтобы им обоим улечься. Они легли рядом — Бог к востоку, а черт к западу. Когда черту показалось, что Бог заснул, нечистый стал толкать его, чтобы он упал в море и потонул; но земля тотчас же далеко расширилась к востоку. Увидя это, дьявол начал толкать Бога к западу, а потом к югу и к северу: во все эти стороны земля раздавалась широко и далеко. Потом Бог встал и пошел на небо, а черт по пятам за ним; услышал, что ангелы славилы Бога в песнях, и захотел создать себе столько же подчиненных духов; для этого обмыл свое лицо и руки водою, брызнул ею назад от себя — и сотворил столько чертей, что ангелам недоставало уже места на небесах. Бог приказал Ильегромовнику напустить на них гром и молнию. Илья гремел и стрелял молниями,

¹ Записано в Подоле в Винницком повете. — Основа 1861, VI, ст. Сухомлинова, 59—60; Zeitsch. für D. M., IV, 157—8.

сорок дней и ночей лил дождь, и вместе с великим дождем попадались с неба и все черти; еще до сего дня многие из них блуждают по поднебесью светлыми огоньками и только теперь достигают до земли¹. d) Предание заонежан: «По досюльскому (т. е. старосветному) окиан-мору плавало два гоголя: первый бел гоголь, а другой черен гоголь. И тыми двумя гоголями плавали сам Господь Вседержитель и сатана. По божью повелению, по богородичину благословению, сатана выздынул со дна синя моря горсть земли. Из тоя горсти Господь сотворил ровные места и путистые поля, а сатана понаделал непроходимых пропастей, щильев (ущелий) и высоких гор. И ударил Господь молотком и создал свое воинство, и пошла между ними великая война. Поначалу одолевала было рать сатаны, но под конец взяла верх сила небесная. И сверзил Михайла-архангел с небеси сатанино воинство, и попадало оно на землю в разные места», отчего и появились водяные, лешие и домовые². Подобное же предание находим в апокрифической литературе, именно в статье, озаглавленной: «Свиток божественных книг». Хотя статья эта известна нам в позднейших и отчасти попорченных списках, но без сомнения — происхождение ее весьма древнее; в ней заметны следы богомильского учения, и некоторые передаваемые ею подробности встречаются в рукописях XV и XVI столетий. До сотворения мира, сказано в «Свитке», сидел Господь Саваоф в трех каморах на воздушех, и был свет от лица его семьдесят-сидемерицею светлее света сего, ризы его были белее снегу, светозарнее солнца. Не было тогда ни неба, ни земли, ни моря, ни облаков, ни звезд, ни зори, не было ни дней, ни ночей. И рече Господь: буди небо хрустальное и буди зоря и облаки, и звезды! И ветры дунул из недр своих, и рай насадил на востоце, и сам Господь воссел на востоце в лепоте славы своея, а гром — глас господень, в колеснице огненной утвержден, а молния — слово господне, из уст божиих исходит. Потом создал Господь море Тивериадское, безбрежное, «и сниде на море по воздуху... и виде на море гоголя плавающа, а той есть рекомый сатана — заплелся в тине морской. И рече Господь Сатанаилу, аки не ведая его: ты кто еси за человек? И рече ему сатана: аз есмь бог. — А мене како нареши? Отвечав же сатана: ты бог богом и господь господем. Аще бы сатана не рек Господу так, тут же бы сокрушил его Господь на море Тивериадском. И рече Господь Сатанаилу: понырни в море и вынеси мне песку и кремень. И взяв Господь песку и камень, и рассея (песок) по морю и глаголя: буди земля толста и пространна!» Затем взял Господь камень, преломил надвое, и из одной половины от ударов божьего жезла вылетели духи чистые; из другой же половины набил сатана бесчисленную силу бесовскую. Но Михаил-архангел низверг его со всеми бесами с высокого неба. Созданная Богом земля была утверждена на тридцати трех китах³. Эти любопытные сказания, взаимно пополняющие друг друга, раскрывают перед нами один из древнейших мифов. На великий подвиг создания мира выступают две стихийные силы: светлая и темная — Бог и дьявол. Несмотря на очевидное стремление народной фантазии возвести старо-

¹ Эрбен, 143—4; Zeitsch. für D. M., I, 178—180.

² День 1862, 52, письмо Рыбникова. Черемисы верят в два главных и собезначальных божества: благое Юма и злое Кереметь, меньшой брат первого. При начале мира Кереметь хотел делать то же, что и Юма, но по бессилию мог только портить созданное старейшим братом. Когда Юма захотел выдвинуть сушу, он приказа! Керемети, который плавал по морю в виде селезня, достать из-под воды горсть земли; Кереметь достал, но, отдавая принесенную землю, часть ее удержал во рту. Юма дунул на горсть земли и велел ей покрыть собою воды: воля его тотчас исполнилась. Тогда и Кереметь стал выплевывать изо рта землю, и где он плевал — там возникали горы. — Казан. губерния Лаптева, 485; Вест. Р. Г. О. 1856, IV, 2S2; Этн. Сб., V, 41 (выписка из Вятск. Ведомостей).

³ Ист. очер. рус. слов., I, 615—S; Рус. Сл. 1862, II, ст. Пыпина, 52—54.

давний миф к позднейшим христианским воззрениям, вся обстановка предания указывает, что здесь идет речь о боге-громовнике (Перуне) и демоне мрачных туч. Первому дается в руки молот, ударяя которым он творит свое могучее воинство, т. е. грозowych, молниеносных духов (см. I, 140—141); раскаты грома объясняются поездом его колесницы по небесным пространствам. Удар молота в другой вариации заменяется ударом жезла в камень: этот камень — облачная скала, а жезл, ударяющий в него и вызывающий толпы ратников, — метафора молний, то же что Торев молот или Перунова палица. В лице противника этого божества узнаем мы мифического змея, который в народных сказаниях обыкновенно смешивается с сатаною. В шуме весенней грозы происходила их страшная битва: представление, которое для массы суеверного народа слилось с библейским преданием о низверженных с неба ангелах; по божьему повелению, Михаил-архангел и пророк Илья, заступившие в христианскую эпоху место позабытого Перуна, разят дьявола громом и молнией. Сатане приписано создание гор, что прямо указывает в нем — горного демона (= змея Горыныча), представителя туч, издревле уподоблявшихся горам и скалам; харкая и выплевывая, он творит облачные горы и дождевые хляби, в которых позднее, при затемнении смысла старинных метафор, признали обыкновенные земные возвышенности и болота. Надвигаясь на небо, темные тучи, эти демонские горы, вырастают с необычайною быстротою, и росли бы все больше и больше, если б не были закланы апостолом Петром, т. е. если б не остановило их громовое слово Перуна (о смешении апостола Петра с Перуном см. стр.

206—207). Подобно богу-громовнику, и враждебный ему сатана создает себе сподвижников, вызывая их сильными ударами в камень, т. е. высекая убийственные молнии из камня-тучи. Низвергнутые божественною силою, эти грозные бесы упдают с неба светлыми огоньками, вместе с проливным дождем. Всесветное, безбрежное море, где встречаются мифические соперники, есть беспредельное небо, тот воздушный океан, о котором было говорено в главе XVI. И бог, и дьявол носятся по этому небесному морю, сидя в ладье, т. е. в облаке (см. I, 282), или плавают по нем в виде двух гоголей белого и черного: эпитеты, стоящие в связи с дуалистическим верованием в начале света и тьмы, добра и зла = Белбога и Чернобога. Оба божества участвуют в творческой деятельности природы: темное, как представитель помрачающих небо и замыкающих дожди облачных демонов, и светлое, как громитель туч, низводящий на землю дождевые потоки и просветляющий солнце. С особенно строгою последовательностью развивает эту борьбу богов светлого и темного религия персов. Ормузд, верховный источник света, всемогущим своим словом (Гоновер), т. е. громом¹, творит ангелов — ферверов и вселенную со всеми ее благами; а злой Ариман, источник тьмы, противопоставляет ему своих нечистых духов — девов и стремится овладеть небом, но будучи низвергнут — падает в подземные пропасти; в образе змеи он проникает всюду и портит создание Ормузда, влагая в них зародыши зла и болезней; самый огонь он оскверняет дымом². Быстрый полет туч, молний и ветров заставили фантазию олицетворять эти явления легкокрылыми птицами; этот поэтический образ встречается в большей части народных сказаний, изображающих картину весенней грозы. Плававшая по воздушному океану, облака и тучи представлялись водяными птицами — белыми и черными гоголями. Карпат-

¹ Как только слово это перестанет раздаваться на небе — вселенная тотчас погибнет; сравни с германским верованием, что если бы не молот Тора — злобные великаны давно бы овладели миром.

² Ж. М. Н. П. 1855, III, 273-6.

екая колядка о сотворении мира, вместо гоголей, выводит двух голубей — птицы, которым приписывается низведение с небес огня (= молний), дождя и божественного дыхания, т. е. ветра (I, 274—5):

Колись-то было з'початку света —
Втоды не было неба, ни земли,
Неба, ни земли, нем¹ сине море,
А серед моря та два дубойки².
Сели-впали два голубойци³,
Два голубойци на два дубойки,
Почали собе раду радити⁴,
Раду радити и гуркотати:
Як мы маеме свет основати?
Спустиме мы ся на дно до моря,
Вынесеме си дрибного писку,
Дрибного писку, синего (вар. золотого) каменце.
Дрибной писочок посееме мы,
Синий каминец подунеме мы:
З' дрибного писку — черна земляця,
Студена водиця, зелена травиця;
З' синего каменця — синее небо,
Синее небо, светле сонейко,
Светле сонейко, ясен місячок,
Ясен місячок и все звездойки.

За каждым стихом следует припев: «подуй же, подуй, Господи, и з' Духом Святым по земле»⁵. На воздушном океане стоят два дуба, т. е. деревья-тучи, соответствующие мировой ясени Эдды; на этих Перуновых деревьях восседают молниеносные птицы, и они-то создают мир: землю из мелкого песку, а небесные светила из синего или золотого камня. Если мы припомним, что солнце, луна и звезды назывались метафорически драгоценными камнями (I, 110) и что эпитеты «золотой» и «синий» служили для обозначения блеска небесных светил и огня, то понятно будет, почему светила эти творятся из синего или золотого камня. Ниже (см. гл. XXI) объяснен нами космогонический миф скандинавов и указано, что в основе его лежит мысль о весеннем обновлении природы, о созидании мировой жизни из того омертвения (= небытия), в какое погружает ее губительное влияние зимы. Та же мысль кроется и в славянских преданиях. При начале весны пробужденный Перун выезжает на огненной колеснице, во всем своем грозном величии, на великое дело творчества; разит громовыми стрелами толпы демонов и, рассыпая плодотворное семя дождя, засеивает землю разными злаками, или, что то же — творит «посредством сеяния» зеленеющую и цветущую землю⁶. Вместе с этим он выводит из-за густых туч и туманов небесные светила и, следовательно, как бы создает их из тех самоцветных камней, которые до сего времени были сокрыты демонами зимы и мрака на дне воздушного, облачного океана; выводя

яркое, внешнее солнце, он творит белый свет, т. е. по основному, теснейшему смыслу этого выражения — дает миру ясные дни, а по смыслу производному, более широкому — устрояет вселен-

¹ Только.

² Вариант: зеленый явор.

³ Вар. три голубоньки.

⁴ Советоваться.

⁵ Ч. О. И. и Д. 1864, 1, галиц. песни, 5; Об истор. зн. нар. поэз., 66—67; Маяк, XI, 56.

⁶ Множество деревьев и злаков получили свои названия по имени громовника (Индры, Тора, Перуна). — German. Mythen, 137—9.

ную. Солнечные лучи топят льды и снега, претворяя их мертвые массы в шумные, многоводные потоки, и только тогда начинается земная жизнь со всей ее роскошью и разнообразием, когда выступит наконец земля из-под вод весеннего разлива и будет обвеяна южными ветрами. Отсюда возник миф, общий всем индоевропейским народам, что земля рождается из воды и выплывает из ее пучин силою божественного дуновения. По хорутанскому верованию, земля волею божией вышла из морской бездны, в которой до начала мира была погружена вместе с солнцем, месяцем, звездами, молнией и ветрами; первая показалась из воды высокая гора Триглав (по мнению словаков, это были Татры); самая жизнь на земле зародилась с той минуты, когда внутри ее загорелся огонь, т. е. когда лучи весеннего солнца согрели мерзлую землю и пробудили в ней силу плодородия. У карпатских русинов существует верование, что вселенную созидали царь-огонь и царица-вода¹, т. е. молния и дождь, небесный огонь солнца и живая вода весенних разливов; а сербская песня представляет молнию — силою, господствующею над всем миром и все в нем устрояющею: она делит мир и раздает дары — Богу небесную высь, св. Петру летний зной, Иоанну-Крестителю зимний холод, Николаю-угоднику воды, Илье-пророку громовые стрелы². Замечательно, что слово творить указывает на воду, как на существенный элемент творчества; датск. tvøge — разводить, размешивать что-либо сухое с влажным, исланд. thvari — тесто, рус. творилка — квашня, раствор — смесь жидкости с чем-нибудь сухим, или одной жидкости с другою, творог (кроме общепринятого значения) употребляется в смысле мягкой грязи³. Народное предание относит создание мира к первому весеннему месяцу — марту, название которого говорит о времени, посвященном Марсу = богу-громовнику, победителю демонических ратей. Во всех мифологиях божество весенних гроз, как оплодотворитель земли и податель урожаев, наделяется творческою силою; от его дыхания произошли ветры, от его глаголов — громы, от слез — дожди, от густых волос — облака и тучи. Финская космогония развивает ту же идею, что и космогония скандинавов и славян. Изначала обитала в воздушной области дева Ильматр — буквально: дочь воздуха (= облачная дева); однажды спустилась она с эфирных высот на море, и вот поднялась буря, море взволновалось, Ильматр зачала в утробе своей сына от ветра и носилась по морской поверхности ровно семьсот лет (= семь зимних месяцев); наконец чудному ребенку надоело заключение, и он сам проложил себе дорогу из чрева матери: это был Вейнемейнен — бог, обладающий даром могучих, чародейных песен. Подобно светлому богу русского народного предания, он плавает по волнам первобытного моря и пением своим, т. е. громовым словом и звуками завывающей бури, творит острова, мысы, заливы и подводные камни. Затем прилетает орлица, соответствующая голубям карпатской колядки, садится на колена Вейнемейнена и несет яйца, из которых потом созданы были солнце, луна и звезды. Орел — олицетворение грозовой бури; из-за разбитых молниями и рассеянных ветрами туч он выводит круговидные светила, которые на метафорическом языке уподоблялись золотым яйцами, снесенным мифической птицею (см. I, 269—270, 272).

Создание первого человека миф ставит в теснейшую связь с преданиями о про-

¹ Срезнев., 19, 23—24.

² Сравни в Сибирск. Вестнике 1822, август, кн. VIII, 33: забайкальские тунгусы верят, что в начале веков все было покрыто водою, но божество послало на нее огонь; после долгой борьбы между двумя стихиями огонь спалил часть воды и образовал сушу.

³ Мат. сравн. слов., I, 45—46.

исхождении огня. Как на земле огонь добывался через трение одного полена, вставленного в отверстие другого, так и на небе бог-громовник сверлит гигантское дерево-тучу своей острой палицей, и от этого сверления она чреватее и рождает малютку-молнию. Древнему человеку, который в громовой палице узнавал детородный член бога — оплодотворителя земной природы¹, естественно, было это представление о происхождении огня и молнии сблизить с актом соития и зарождения младенца, тем более что самая жизнь, одушевляющая человека (= его душа), понималась, как возжженное пламя (см. гл. XXIV). Священные песни Вед в добытом трением огне видят плод супружеского соединения двух обрубков дерева, из которых один представляет воспринимающую жену, а другой — действующего мужа; масло же, которым их умащали, называют плотским

семенем. Отсюда возникли мифические сказания: во-первых, что душа новорожденного нисходит на землю в молнии, и, во-вторых, что первая чета людей создана богами из дерева. Тайну создания и рождения человека предки наши объясняли себе тою же творческою силою громовника, которою вызван к бытию и весь видимый мир; он послал молнию (= *boží posel*) устроить на земле первый очаг, возжечь на нем пламя и основать домохозяйство и жертвенный обряд; в то же время создан был и первый человек, первый домовладыка и жрец, в образе которого сочетались представления пылающего на очаге огня и родоначальника племени (см. выше стр. 41—42); впоследствии, когда установлен был семейный союз, бог-громовержец всякий раз, при рождении младенца, низводил с неба молнию и возжигал в нем пламя жизни. В этих верованиях, хотя и бессознательно, сказалось живое чувство родства человека со всею природою. По свидетельству Вед, первобытный, в молнии рожденный человек был праотец Яма (*Yama*), с чем согласуется греческий миф о Прометее, который низвел на землю небесный огонь и, вдохнувши его в человеческий образ, сформованный из глины, сделался творцом людского рода. У римлян та же самая мысль выразилась в предании о Пике. *Picus*² — дятл, птица, приносящая молнию, и вместе с тем первый король Лациума = основатель племени. Быстрая, «окрыленная» молния олицетворялась в образе птицы, которой фантазия приписывала и низведение небесного огня, и принесение в сей мир младенческих душ. У Пика был брат *Pilumnus* (от *pilum* — мутовка, толкач = *donnerkeil*) — бог — охранитель детей. По немецкому поверью, аист не только приносит огонь, но и младенцев, т. е. собственно — их пламенные души; из горы или колодца, где богиня Гольда с материнской заботливостью оберегает свободные, еще нерожденные души, похищает их аист и влагает в младенцев, новопривзванных к земной жизни; почему и называют его *Odebar* (*Adebar*) = душеприноситель³. Чехи возлагают эту обязанность на аиста, ворону и коршуна; до рождения своего, дети (= души) сидят в каменных горах или плавают в прудах, реках и источниках, словно игривые рыбки; в то время, когда ребенок должен появиться на божий свет, сюда прилетает одна из названных нами птиц, берет в клюв предназначенное к рождению дитя, приносит его в дом через открытое окно

¹ Молния представлялась молотом, толкачом, палицею (кием). «Кый (*maleus, fustis*) вместо куй от кую, литов. куне — молот. Одного корня и слово, означающее *penem, vitgam virilem*; буквы к и х заменяют друг друга, напр., кутать и хутать, краса и хороший, хитрый и литов. кутрус и пр. ». Пе(ъ)ст — толкач от санскр. *pish* — тереть, толочь; в летских наречиях слово писти выражает действие оплодотворения, собственно пихать (пыхати), совать. — Зап. Р. Г. О. по отдел. этногр., I, 579, 599.

² Пикте, I, 4S9: *picus*. др.-нем. *speh, speht*, швед. *hackspik*, дат. *spoet*, англ. *wood-pecker*; санскр. *pika* — кукушка, лат. *pica* — сорока; корень *pik* — колоть.

³ Кун, 70-78, 104-7; *Die Götterwelt*, 53, 281-3.

или дымовую трубу и передает повивальной бабке. Взрослые дети кладут на окно сахар для вороны и просят ее принести им братца или сестрицу¹. И гора, и колодец суть метафоры дождевой тучи; позднее означенное верование стали связывать с теми или другими земными источниками; неплодные жены, чтобы получить силу чадородия, пьют из этих источников воду. Самые души, как увидим ниже (см. гл. XXIV), были представляемы легкокрылыми птицами; а девы судьбы — славянские роженицы, присутствующие при рождении детей, тождественны с немецкими норнами, о которых Эдда говорит, что они сидят у священного источника Иггдразилли. Падающие с неба молнии вызываются двояким действием громовника: он или сверлит облачное дерево, или высекает искры из облачной скалы; согласно с тем и другим воззрением, старинные мифы говорят о создании первых людей из дерева и камня, и отождествляют их с стихийными, грозowymi духами = великанами. Первозданные люди было племя великанское; один из древнейших англосаксонских памятников дает Адаму исполинский рост². Персидская мифология утверждает, что прародители рода человеческого — муж и жена (*Meschia* и *Meschiane*) произошли из дерева³. В Эдде находим такой рассказ о происхождении первой четы людей: после того, как великаны погибли в кровавом потоке, светлые боги Один, *Vili* и *Ve* (дети *Bött'a*) пришли на берег моря и нашли там два дерева, из которых и создали мужа и жену, и назвали их *Ask* (яшень) и *Embla*: последнее слово Я. Гримм производит от *amr, ambr* (*ami, ambl*) — непрестанная работа, и дает ему значение заботливой хозяйки = *aschenputtel*. Один сообщил им жизнь, *Vili* — ум и чувство, *Ve* — слово, слух, зрение и внешний облик. По другому преданию, это дело совершили Один, Гёнир и Лодр; первый наделил созданную чету духом жизни, второй разумом, а третий дал ей кровь и румянец⁴. Яшень, из которой боги создали первого человека, должна быть признана за мировую Иггдразилль. В близкой связи с этим скандинавским мифом стоит следующее литовское предание: в давние времена в одной приморской деревне жил человек по имени Тейсус (праведный); к нему обращались все за советами, предсказаниями и разрешением споров, как к человеку вещему и правдивому; когда в глубокой старости настал его смертный час, боги, в награду за его добродетельную жизнь, превратили Тейсуса в яшень, которая слывет в Литве праведным деревом⁵. Подобные верования не чужды были и грекам, и римлянам. По словам Гезиода, третий (медный) род земных обитателей создан был Зевсом из ясени (*ἐξ μελιάων*); это были жестокосердые исполины, которые, враждая между собою, истребили друг друга в битвах. Нимфа-океанида, мать первого

человека в Аргосе, называлась Мελία (ясень)⁶. Пенелопа спрашивала неузнанного

¹ Громанн, 64, 105. У лужичан есть примета: в том доме, на кровле которого сядет прилетевший аист, в течение года непременно родится ребенок. — Volkslieder der Wenden, II. 260. Кроме птиц, новорожденные дети приносятся зайцем, кошкою (так рассказывают в некоторых областях Германии) и лисицею (в Богемии); в образе этих зверей олицетворялись грозовые явления — см. гл. XII. Вольф (Beiträge zur D. Myth., II, 185—6) приводит песни: а) Die katz legt die stiefeln an, springt in den brunnen, hat ein kindlein funden; б) Unse katz hat stiefeln an, reit damit nach Hollabrunn, findt e kindl in der sunn. Кошка здесь служительница и посланница Гольды; она имеет сапоги-скороходы, прыгает в колодцы и достает оттуда детские души.

² Опыт ист. обзор. рус. литер. О. Миллера, 336.

³ Ж. М. Н. П. 1838, XI, 328 («Религия и богослужен. древн. персов»).

⁴ D. Myth., 527, 537; Симрок, 5, 247.

⁵ Черты литов. нар., 75. Сравни с греческим преданием о Филимоне и Бавкиде, которые были спасены богами от фригийского потопа и потом превращены в дуб и липу (Метамор. Овидия).

⁶ Griech. Mythol. Преллера, II, 36.

его Одиссея: «οὐ γὰρ ἀπὸ δρυὸς ἔσσι παλαίφρων οὐδ' ἀπὸ πέτρης ?» — приходишь ли ты от славного дуба или от камней¹? Энеида² также упоминает о людях, происшедших от твердого дуба и древесных пней. Создание людского рода из камней засвидетельствовано греческим мифом о Девкалионе, которому, после потопа, дал Гермес повеление бросать через себя кости матери-земли, т. е. камни; все камни, брошенные им, обратились в мужей, а те, что бросала жена его Пирра, — в женщин. Литовцы признают своими предками исполинов и рассказывают, что, когда окончился потоп и великие воды удалились с суши, в то время в прародительской стране, откуда вышло литовское племя, оставалась в живых только единая чета — муж и жена, но оба были стары и не могли надеяться на потомство. Для утешения осиротелых супругов бог Прамжинас (= Судьба) послал Линксмине (радугу), которая посоветовала им скакать через кости земли. Сколько раз перескочил старик — столько вышло породных юношей, сколько раз перескочила старушка — столько взрослых и прекрасных девиц. Но более девяти раз они не в силах были скакать через камни. От новых девяти пар народилось девять поколений литовского народа³. Миф о происхождении рода человеческого из камней в одной из наших старинных рукописей (XV или XVI века) соединяется с верованием славян в Род, имя которого в памятниках постоянно ставится рядом с роженицами, вещими предсказательницами судьбы новорожденного и помощницами в родах. Вот это любопытное свидетельство: «Вседржитель, иже един бессмертен и непогибающих творец, дуну бо ему (человеку) на лице дух жизни, и бысть человек в душу живу: то ти не Род, сидя на вздусе, мечеть на землю груди — и в том рожаются дети... Всем бо есть творец Бог, а не Род». Род, мечущий с неба груди = камни, напоминает общеарийское представление о боге-громовнике, который разбивает облачные скалы, бросая в них молниеносным молотом. В Теогонии Гезиода Зевс кидает в своих врагов ἄχιον (санскр. асман, литов. akmī, akmens, славкамень⁴) = каменный молот Тора (I, 130). Как представителю творческих, плодородящих сил природы, Перуну должно было присвоиться прозвание Рода; во время весенних гроз, ударяя своим каменным молотом, дробя и разбрасывая скалы-тучи, он призывал к жизни облачных великанов, окамененных холодным дыханием зимы; говоря мифическим языком: он оживлял камни и творил из них исполинское племя. Таким образом великаны были его порождением, первым плодом его творческой деятельности. В древнейших текстах славянского перевода священного писания слово плод служит для обозначения исполина, гиганта; так в парамейнике XII столетия, болгарского письма, читаем: «плоди же (исполины) бяху по земи»⁵. Усматривая в грозе брачный союз неба с землею, перенося мифические сказания о скалах-тучах на обыкновенные горы и называя эти последние костями земли⁶, младенческие народы пришли к заключению, что первозданный человек-великан (urmensch) был порожден Землею, общою матерью и кормилицею смертных. Так, германцы утверждали, что Tuisko (Tvisko, Tivisko), от которого произошел первый человек Манн (Mannus), был сыном Неба

¹ Одис. XIX, 163.

² VIII, 314 и дал.

³ Изв. Ак. Н., I, 114; Черты литов. нар., 69—70, 75. Немецкая сказка (Вольф, 96—97) повествует об одной матери, которая родила ein graue Wackenstein; когда ударили камень мечом, из него полилась алая кровь, а через семь дней после того он превратился в прекрасную девочку.

⁴ Пикте, I, 129—130; ἄχιον - наковальня, caminus — горн, печь; корень ac — permeare, penetrare.

⁵ Архив ист.-юрид. свед., II, стр. XXIII предисловия.

⁶ По скандинавскому сказанию, горы и скалы созданы из костей и зубов великана Имира.

(Tiv) и Земли; от той же божественной четы громоносного Неба (Divus) и всё питающей Земли (Aria) вели свой род и племена скифские¹. Наряду с этими преданиями следует поставить свидетельство Несторовой летописи о создании человека, записанное со слов современного волхва: «Бог мывься в мовниции и вспотивься, отерься ветхом (вар. ветхим), и верже с небесе на землю; и распреся сотона с Богом, кому в нем створити человека? И створи дьявол человека, а Бог душу в не (вонь) вложи; темже аще умереть человек — в землю идеть тело, а душа к Богу»². В Крайне до сих пор

рассказывают, что при начале веков Бог, пробудившись от сна, пошел по белому свету, и когда достиг земли, то от чрезмерной усталости выступил на нем пот; и вот упала на землю капля божественного пота, оживотворилась и образовала из себя первого человека. Потому-то люди осуждены работать и снискивать свое пропитание «в поте лица»³. Снежные облака, облегающие небо в зимнюю половину года, под влиянием внешнего тепла претворяются в дождевые, или, выражаясь метафорически: бог облачного неба, бог-громовник, пробуждаясь от зимнего сна, потеет и начинает купаться в дождевых потоках. Одна из купальских песен рисует такую картину: стояла верба, на вербе горели свечи (т. е. стояло дерево-туча, а на нем горели молнии);

С той вербы капля упала —
Озеро стало:
В озере сам Бог купався
С дитками-судитками⁴.

Из божественного пота, т. е. из паров и туманов, какие поднимаются от земли вследствие весеннего таянья, образуются грозовые тучи, или, что то же — нарождаются великаны. Согласно с сейчас приведенными свидетельствами, принадлежащими славянам, скандинавский миф говорит, что первый муж и первая жена и все племя великанов-гримтурсов произошли от плодоносного пота Имира (см. гл. XXI). Таянье снегов и следующее за тем половодье древние поэты изображали всемирным потоком, в котором очищается грешная (= опустошенная рукою Зимы, неплодная) земля; а дождевые ливни — баней, в которой на сильном грозовом пламени кипятится живая вода; в этой воде оmyваются небесные боги и, оmyвшись, обретают ту светлую красоту и те благодатные силы, с какими являются они в летнюю пору. Вот почему создание человеческого рода связывается с сказаниями о потопе и совершается в то время, когда Бог потеет и купается в «мовнице». Так как облака представлялись божьею одеждою, покрывалом, плащом, то вержение с неба ветхого рубища (т. е. разорванной громовыми ударами тучи) вполне соответствует бросанию камней восседающим на воздухе Родом. Подобно тому, как Прометей, слепивши из глины тело человеческое, должен был похитить для его одушевления небесный огонь, так в нашем летописном предании созданный сатаною человек ожил только тогда, когда Бог вдохнул в него душу; очевидно, что сатана играет здесь ту же роль, какую в античном мифе Прометей: этому последнему греки придавали титанический, демонский характер, и сказание об оковах, в которые заключили его боги, в средние века было перенесено на сатану и антихриста.

¹ Лет. рус. лит., кн. I, 134; D. Myth., 319. Сравни выше (стр. 455) о рождении Тора матерью Горбю (тучею) или Землею.

² П. С. Р. Л, I, 76.

³ Эрбен, 257: «na zemlja padne kap z noja, kap se oživi, i eto ti prvoga čovjeka».

⁴ Терещ, V, 77-78.

Эти мифические представления, принадлежащие незапамятной старине, не могли не запечатлеться в народных названиях. Germani древние писатели производят от *germinare* — вырастить из семени (говоря о травах и растениях); слово *leut* (народ, люд), др.-в.-нем. *liut* Я. Grimm сближает с *liotan* (*liud*, *liodan*) — расти, давать отростки; сравни *populus* — народ и *röpus* (нем. *rappel*) — тополь. Размножение семьи, рода исстари сравнивалось с ростками, пускаемыми из себя деревом, вследствие чего ствол (пень, корень) служит в эпической поэзии символом отца или предка, а ветви — символом их детей и потомков. Величая невесту, малорусская свадебная песня сравнивает ее с явором и спрашивает: «чи ты кориня не глубокого, чи ты батька не богатого?» Болгарская песня говорит о невесте, что она отделяется от своего рода-племени, как от корня¹. У сербов есть поговорка: «без старого пня сиротеет огнище» (без стара пања сиротно огњиште), т. е. плохо семье без старшего в роде; о старых и бездетных супругах они выражаются: «као два одсјечена пања»². Слово *корь* (корень) означает у нас и родину (село, деревню), и наследственное имущество: «на корю сидеть» — владеть дедовским добром. Сходно с этим, в готском языке *aps* — предок, родоначальник и вместе бревно, сук³. У чехов *hoi*, *hole* — ветвь, палка (малор. *гилля* — с тем же значением), а *holek*, *holka* — мальчик и девочка, лужиц. *hole*, *gólje* — дитя, *holc* — парень, *holca* — девица. В народных песнях весьма обыкновенно сравнение детей с ветвями и верхушкою дерева; наоборот, пасынок употребляется в областных наречиях для обозначения меньшего из двух сросшихся деревьев; в Воронежской губ. пасынком называют боковой отросток на кочне капусты; серб. *младица* — молодая жена и поросль, ветка⁴. В немецких песнях говорится, что в Саксонии девицы растут на деревьях; на вопрос детей: откуда взялся у них новый братец или сестрица? в прирейнской стране мать отвечает: из древесного дупла; а русские мамки и няньки на тот же вопрос отвечают, что ребенок снят с дерева. Параллель, проводимая в языке и народных поверьях между ветвистым деревом и многочадною семьею или целым родом, с особенною наглядностью заявила себя в обычае обозначать происхождение знатных людей и степени их родства через так называемое родословное древо (*stammbaum*). Старинные немецкие саги

рассказывают о матери, которой снилось, что из ее сердца или чрева выросло большое, тенистое дерево с прекрасными плодами; этот сон служил предзнаменованием, что она в скором времени родит сына — родоначальника обширного и славного племени⁵. Таким образом, сын представлялся как бы отростком, исходящим из недр матери, и чтобы усыновить чужое дитя, надо было совершить символический обряд — посадить его к себе на колени: knäsettingr — усыновленный, приемыш, kniesetzen — adoptare, schooskind — любимое матерью дитя⁶. Семноны, по свидетельству Тацита, вели свое происхождение от леса⁷; имя первого короля (= родоначальника) саксов Aschanes (Askanius), о котором сага говорит, что он возрос в лесу у журчащего источника, Grimm производит от слова askr — ясень, а

¹ Миладин., 466.

² Срп. н. послов., 12, 131.

³ Лет. рус. лит., кн. I, 126.

⁴ Филолог. Записки, год 3, III, 148-152; Обл. Сл., 90; Этн. Сб., VI, 19.

⁵ Beiträge zur D. Myth., II, 358—9.

⁶ Сын Отеч. и Сев. Архив 1831, т. XXIII, стат. Гримма, 92: слова genu, knie — колено сродны с γένος, genus, готск. kuni — род, поколение.

⁷ Они чтить священную рощу приношением человеческих жертв; никто не входил в нее иначе как связанный путами — как бы в сознании своего ничтожества и могущества божества.

самое название саксов (sachsen) от sans — saxum, скала, камень; один из божественных героев носит имя Sahsnôt¹. В числе народцев, входивших в состав скифского племени, встречаем: дервичей (derbikkas), которые напоминают наших деревлянов санскр. drû, слав. дьрево, греч. δρῦς — quercus; дуб же в славянских и греческих преданиях играет ту же роль, какую в скандинавских — мировая ясень². Народные русские сказки говорят о рождении дитяти из обрубка дерева: бездетные родители — старик и старуха берут чурбан, кладут его в колыбель, начинают качать и причитывать над ним, как над ребенком, и заветное их желание исполняется — из обрубка дерева рождается мальчик, которому поэтому дается имя Лутоня, Тельпушок; по другим вариантам, он рождается из полена, положенного на печь³. Мальчик этот отличается необыкновенною хитростью и принадлежит к одному разряду с карликами, в которых древний миф олицетворял грозных духов и домовых пенатов. Сказки о его похождениях весьма интересны и составляют общее достояние индоевропейских народов⁴. Рожденный из обрубка дерева, мальчик катается по реке или озеру в серебряном челноке, рассекает волны золотым веслом и ловит рыбу. Увидала его злая ведьма-змея (драконида), изловила и собирается пожрать: она приказывает своей дочери зажарить его к обеду, но мальчик притворяется, что не знает, как ему лечь на лопату, и просит поучить себя; не подозревая обмана, ведьмина дочка ложится на лопату; хитрец быстро сажает ее в горячую печь, а сам взлезает на высокий дуб (или явор). Является раздраженная ведьма, начинает грызть дерево, но ломает только зубы об его твердый ствол; тогда бежит она к кузнецу, и тот кует ей железные зубы; принимается ведьма грызть дерево железными зубами — и вот оно трещит, шатается. На счастье малютки, летит стадо гусей и лебедей, к которым он обращается с просьбою: «гуси мои, лебедята! возьмите меня на крылатя, понесите меня к отцу к матери». И птицы берут его на крылья и уносят далеко от злой ведьмы, или вместо того они дают ему по перу из своих крыльев — и мальчик тотчас же превращается в гуся и улетает. При создании этой сказки фантазия воспользовалась разнообразными поэтическими представлениями громоносной тучи и начертала живописную картину летней грозы: малютка-молния = бог Агни, рожденный из недр дерева-тучи — точно так же, как земной огонь рождается из обыкновенного дерева, плавает по небесному морю в ладье-облаке; эпитеты «золотой» и «серебряный», какие приданы веслу и челноку, указывают на блеск, разливаемый новорожденным героем. Злая, прожорливая ведьма-змея есть демоническое олицетворение мрачной тучи: едва успеет сверкнуть молния, как уже поглощенная пропадает в ее утробе; потому народные поверья приписывают ей пожирание детей. Кузнец, который кует ей железные зубы, принадлежит к тем мифическим лицам, которые куют богу-громовнику молниеносные стрелы. Ведьму он наделяет железными зубами — метафора острых, страшно кусающих молний; он же вытягивает ей язык (другая метафора, однозначительная с зубом), бьет по нем молотом и кует ведьме голос, т. е. вызывает из нее громовые звуки⁵. Эта кузнечная работа, вытяги-

¹ D. Myth., 537—8; Нопк: Andeutung eines Systems der Mythol. 180; М. Мюллер, 12; греческ. λαός (народ) и λάαζ (камень) звучат родственно.

² Лет. рус. лит., кн. I, 125—6.

³ Н. Р. Ск., I, 4, b и стр. 119; VI, 17, b, 20; VIII, 6, b.

⁴ Ibid., II, 34; VI, 17—20; Срп. н. припов., 174—5; Volkslieder der Wenden, II, 172—4. Этн. Сб., V, стат. о кашубах, 132; Сказ. Грим., 15; Ск. норв., I, 1; II, 22; Гальтрих, 37; Ган. 95.

⁵ Подобно тому в другой сказке (Н. Р. Ск., II, 4) кузнец острит язык и кует тонкий голос волку (= демону-туче, пожирателю Перуновых коз).

вание змеино-го языка и удары Торовым молотом составляют обычные образы, к которым

прибегает народный эпос при описании грозовых туч (сравни т. I, 285—6). Кому не приходилось любоваться, как во время сильной грозы часто сверкающая молния то появится, обливая все ослепительным блеском, то исчезнет, не оставляя ни малейшего следа? Такое непрерывное, почти неуловимое для глаз появление и исчезание молнии предки наши, созерцавшие в явлениях природы живые существа, объясняли себе тем, что нечистая сила мрака = злобная ведьма преследует светлого бога небесного огня, который убегает и прячется от ее раскрытой пасти и оскаленных зубов. Он скрывается на вершине высокого дуба (= в туче), и когда ведьма валяет это Перуново дерево — облекается в «пернатую сорочку» и улетает легкокрылою птицею: метафора быстрого полета молнии. В другой сказке¹ герой, рожденный из древесного обрубка, согласно с представлением молнии несокрушимым оружием Перуна, является сильномогучим богатырем, перед которым бледнеют и кажутся ничтожными самые великаны Горыня, Дугиня и Соска (о значении их см. в гл. XXI); он побеждает бабу-ягу — демоническое существо, совершенно тождественное с змеей-ведьмою. В некоторых вариантах означенной сказки роль этого богатыря играет мальчик с пальчик, т. е. карлик-молния. У всех индоевропейских народов существует обширный разряд эпических сказаний, в которых изображается борьба могучего богатыря с змеями (драконами), или, прямее — бога-громовержца с демонами-тучами. Это обыкновенно меньший из трех сказочных братьев. В великорусской сказке о трех змеиных царствах он назван Ивашко Запечный; то же прозвание дано в венгерской сказке младшему брату, который постоянно сидел у печки³. В Южной России третий брат, победитель змеев, известен под именем Ивана Попялова: «јон двенадцать лет ляжав у попяле, вопасля того встав из попялу и як стряхнувся, дак из яго злятело шесть пудов попялу»⁴. В словацкой сказке ему соответствует Popelvar, владеющий всеми атрибутами громовника — мечом-самосеком и конем Татошем и также побивающий драконов⁵. С этими данными согласны и свидетельства норвежских сказок, в которых третий брат, счастливый совершитель трудных подвигов, называется Aschenbrödel, ибо он постоянно сидит у родного очага и возится в золе и пепле; он поражает троллей (драконов), похищает у них серебряных уток (= грозовых птиц), одеяло с серебряными и золотыми узорами (= облачный покров) и чудесную золотую арфу (= то же, что гусли-самогуды); влезая в дымовую трубу, он бросает оттуда камень и убивает ведьму (trollweib), которая приготовилась было пожрать его⁶. Очевидно, что этот герой, являющийся в преданиях различных народов под именами Запечного, Попялова, Popelvar'a, Aschenbrödel'я (в женском олицетворении — Aschenputtel, Popeluška, Пепел уга), есть лицо, тождественное с мальчиком, который нарождается из полена, положенного на печь. Бог-громовник пребывал на земле в священном пламени, разводимом на домашних очагах; почему фантазия и присваивает его сказочным представителям прозвания, указывающие на печь и пепел. Рожденный из дерева, огонь истребляет его, превращает в уголья и золу и сам покоится в пепле, как в мягкой постеле. Позднее, позабыв первоначальную основу мифа, народ связал с оз-

¹ Н. Р. Ск., VIII, 6, b.

² Ibid., I, 5.

³ Пов. и пред., 127—9.

⁴ Н. Р. Ск., II, 30.

⁵ Slov. pohad., 338—366.

⁶ Ск. Норв., I, 1, 6, 27; II, 1, 6, 19, 21.

наченными именами объяснения, на которые наводили его с одной стороны религиозное поклонение огню, а с другой склонность видеть в замарашке, покрытом сажеею, существо нелюбимое в семье, невинно страдающее и преследуемое злою мачехою. В таком страдальческом положении изображал миф светлых богов в холодные месяцы года, когда над всем миром властвует скупая мачеха Зима (I, 404—405), и подвиги, совершаемые в сказках героем-замарашкою, имеют целью разрушить владычество зимы и возвратить ясные дни лета. Сидеть вблизи очага, оберегателя семейного счастья и покоя, — знак, что человек отдает себя под покровительство и охранение родных пенатов, знак особенной привязанности к домашнему крову, семейной жизни и ее кротким добродетелям, наконец знак полного подчинения прародительским уставам и принятия на себя хозяйственных забот и трудов. Под замаранною от дыма и пепла одеждою должны таиться чувства набожности, любви, кротости, готовность переносить незаслуженные притеснения, распорядительность и трудолюбие; всеми этими качествами и наделены сказочные герои и героини — Попяловы и Пепелюги. Но огонь, пылающий на домашнем очаге, или воплощение его = дед-домовой чтился, как основатель и владыка рода (см. стр. 41—43). По мнению шведов, домовый обитает в растущем около дома дереве, от которого никто не решится отломить ни сучка, ни ветки; в противном случае ломается семейное счастье. В разных местах Германии рассказывают, что домовые духи живут между дровами, приготовленными для отопления избы¹. По польским же и чешским преданиям, родоначальником славянского племени был Попель — личность мифическая, в которой мы узнаем сказочного героя, происшедшего от древесного обрубка (сравни выше с преданиями о кобольдах, стр. 44). Заметим, что богатыри, герои занимают в народных сказаниях срединное место между богами и людьми, как посредствующее между теми и другими

поколение; о многих героях саги утверждают, что они народились от любовного сочетания богов и богинь с смертными² и что от этих героев ведут свое начало славные королевские роды, которые, таким образом, по восходящей линии состоят в родстве с небесными владыками³. По свидетельству Геродота, скифы верили, что боги, герои, все люди вообще и племена скифские в особенности происходили от верховного божества Неба (Дива = Зевса), которому они придавали эпитет *papaïos* — слово, сближаемое Бергманном с греч. *pápas*, арм. *pap*, славян, *папа* — отец, предок, родоначальник. По мнению германцев, бог *Tuisko* (*Tivisko* — сын Неба; *tiv* = Див) был отцом Манна, первого человека, и чрез него прародителем всего немецкого народа, что напоминает индийского Мана, который спасся от гибели во время потопа и стал родоначальником людского племени⁴. Творческие силы неба столько же зависят от посылаемых им дождей, как и от лучей весеннего солнца, дарующего ясные и теплые дни; в небесных богах, представителях этих творческих сил, древнейшие мифы соединяют воедино черты, принадлежащие весеннему солнцу, с чертами громовника (припом-

¹ Beiträge zur D. Myth., II, 334. Выше указано, что устройство браков и семейного счастья зависит от домашнего божества. Гадая о замужестве, девица идет к поленице и берет первое, какое попадется под руку, полено: если оно гладкое — то муж будет добрый, если суковатое — то сердитый, а если голое (без коры) — то бедный (Сахаров., I, 67; Херсон. Г. В. 1846, 10; D. Myth., 1071).

² Слово богатырь, по самому значению своему, указывает на воителя, близкого к богам (см. I, 274); сравни *ἥρως*, *Ἡρῆ*, *Ἡρακλῆς*.

³ B. Myth., 315-8.

⁴ Ibid., 318-9.

ним Аполлона, Фрейра, воинственную деву Зорю). Поэтому рядом с выше указанными преданиями встречаем другие о происхождении рода человеческого от солнца. По скифскому преданию, Небо родило бога Солнце (*Targitavus*, *Svalius*), у которого было три сына: Щит, Стрела и Коло (колесо = воз и соха); эти три брата и почитались родоначальниками скифов — воинов, кочевников и пахарей. Согласно с этим, Слово о полку называет русичей внуками Дажьбога (солнца): «погибашеть жизнь Дажьбожа внука», «встала обида в силах Дажьбожа внука»¹. Мы видели, что понятие о божественном предопределении (судьбе = Роде) старинный памятник связывает с богом-громовником, который, бросая с неба камни, творил из них людей; то же понятие соединяется и с солнцем, которому чехи дают название Деда-всеведа (см. гл. XXV). Имя деда присвоается славянами не только солнцу, но и божеству весенних гроз. В народных обрядовых песнях доньше повторяется воззвание: «ой Дид-Ладо!» Ладо соответствует немецкому Фрейру (I, 222); песни, сопровождаемые означенным возванием, возглашаются при встрече весны (на Семик и Троицу), и в одной из них воспевается приготовление пива, т. е. того опьяняющего, бессмертного напитка, который заваривают небесные духи во время весенней грозы². У западных славян было в обычае при начале весны, прогоняя Морену (Смерть, Зиму), носить дедка и петь в честь его обрядовые песни; о нем рассказывали, что дедко всю зиму сидит в заключении в хлебных амбарах и поедает сделанные запасы, т. е. в зимний период времени он лишается своей производительной силы, успокаивается от своих обычных трудов и питает род людской старым хлебом³. С наступлением весны он выходит из заключения и начинает засеивать землю и растить хлеба. У болгар⁴ существует поверье, что Дедо-Господь ходил некогда по земле в образе старца и поучал людей пахать и возделывать поля (см. I, 286—7). Украинские поговорки: «пищить, як дидько в градовий хмари», «жене, як дидько витри»⁵ свидетельствуют о связи дедка с тучами и ветрами. Домовой, как представитель того же небесного пламени, низведенного на домашний очаг, известен на Руси под именем деда. Под влиянием тех демонических свойств, какие издревле приписывались облаченному в мрачные тучи громовнику и домовому (см. стр. 38, 53), и отчасти, может быть, под влиянием христианства слово дедко стало употребляться в значении черта; у Памвы Берынды стоит при этом слове такое объяснение: «сице бо нецый обыкоша диавола именовати»⁶, что подтверждается и народными поговорками и клятвами: «ходить, як дидько по пеклу» (вар. «шибаецца, як черт по пекли»), «скаче, верещить, як дидько», «а сто дидькив у твої бебехи та печинки!»⁷. Нашему выражению: «Дид-Ладо» равносильно литовское *didis Lado*; *didis* или *didelis* значит: великий, старейший⁸. Нестор дает Перуну первое место при исчис-

¹ Рус. Дост., III, 78, 92. Бергманн даже в имени славян видит указание на древний миф народного происхождения от солнца и допускает следующую перестановку плавных звуков: *sval* (*Svalius*) и *slav* = славянин, происшедший от солнца. — Лет. рус. лит., I, 132, 134.

² Сахаров., I, 27—28, 260-1.

³ Терещ., VI, 213—4.

⁴ Показалец Раковского, I, 137.

⁵ Номис, 223, 254; Старосв. Банд., 162, 195.

⁶ О вл. христ. на сл. яз., 49.

⁷ Номис, 62—63, 68, 73.

⁸ Г. Микуцкий (Изв. Ак. Н., I, 115) говорит: «с литовским *didis* и латышским *lēls* (великий) замечательным образом совпадают славянские слова: дед, дядя, лёля (*Ilgolga*) — у полабцев отец, лёля — по-церковнославянски тетка». В галицкой песне (Ч. О. И. и Д. 1864, I, 130): «та кликала дядика к собе: ой ходи, ходи, лёлю, зо мною!» Во Владимир, губ. лёля — крестный отец и

крестная мать. В припевах рус-

лении языческих богов, без сомнения, потому, что с ним нераздельно было понятие о главном и старейшем божестве. Облачное небо, творящее громы и молнии, у всех индоевропейских народов носило название отца: *pitā Dyāus* (*Divas-pati* было прозванием Индры), *πατήρ Ζεύς*, *Jupiter*; у славян великий, старый бог, прабог¹; у германцев Один (*Byotán*) = *Allvater* — отец богов и людей, *Aldafadhir* — отец людей, *Aldagautr* — *der menschen Urvater*, *Ahnherr*, *Erzeuger*, *Top* = *der alte Gott* или *Vater* (см. I, 68, 69); у финнов *Ukko Jumala*: *Jumala* — небо, *Ukko* — дед, старик, домовладыка², и вместе с тем собственное имя бога-громовника. Заслыша громовые удары, финны говорят: «*Ukko rauha*» (буквально: дед гремит), подобно тому, как шведы выражаются о громе: «добрый старик или добрый отец едет!»³

Мифические представления о первозданных людях — дубе и ясени, о родстве души человеческой с стихийными существами, о лесных духах и девах, жизнь которых неразрывно связана с известными растениями, — повели к созданию разнообразных сказаний, повествующих о превращении человека и переходе души его в дерево или цветок. Вера в возможность подобных метаморфоз, наследованная от глубочайшей старины, была скреплена тем воззрением, какое имел древний человек на самого себя. Рождение дитяти и его медленное, постепенное возрастание сравнивал он с прозябанием дерева; отдельные части тела представлялись ему подобием тех отростков и ветвей, какие дает из себя древесный ствол. Такое воззрение засвидетельствовано историей языка. Семя служит общим названием и для зерна, из которого вырастает всякий злак и всякое дерево, и для оплодотворяющего начала в животных и человеке. Беременность уподобляется всходу посеянного зерна; так, в народной былине говорит жена богатырю Дунаю:

У меня с тобой есть во чреве чадо посеяно,
Принесу тебе я сына любимого...
Дай мне младенца поотродити,
Свои хоть семена на свет спустить.

В других песнях богатыри наказывают своей дружине избивать вражеское царство, рубить и старого и малого, не оставить ни единого человека на семена⁴. «Семячко» потребляется в областных говорах, как ласкательное название дитяти⁵. О беременной женщине выражаются на Руси иносказательно: «покушала горошку», а в сербской песне, которую поют после родов, страдания родильницы изображаются следствием того, что она наелась бобов⁶. Рождение младенца уподобляется принесенному злаком или деревом плоду: понести плод — забеременеть, бесплодная жена — та, которая не рождает. Встреча с беременной женщиной сулит пахарю урожай.

сих песен доньше слышится: ой лелю (звательный падеж) — лелюшки, люли-люлюшки! (Толков. Слов., I, 849; Сахаров., I, 261); у сербов *л(ь)ел(ь)о* — припев к троицким обрядовым песням (Срп. рјечн., 298); в болгарской песне (Миладин., 504): «оф леле боже, оф мили боже!».

¹ Срп. и. п(е)сме, II, 440: «од бога од старог крвника».

² *Ukko* и *akka* — отец и мать семейства.

³ У. З. А. Н. 1852, IV, 509-12; Ж. М. Н. П. 1846, III, ст. Гримма, 177; 1849, V, 59; D. Myth., 152-3; Die Götterwelt, 181—2; Рус. Сл., V, 15; у литовцев Вешайтас — старый отец. К богу Укко финны взывают о помощи в трудных родах (У. З. А. Н. 1852, IV, 524). Между мифическими сказаниями, принадлежащими финнам и чуди, Моне приводит следующее: Лаунаватар была беременна десять лет и до тех пор не могла разрешиться, пока св. Георгий (св. Пръене) не бросил ей на живот красную нитку (= молнию).

⁴ Ibid., III, 41 и друг. страницы; Кирша Дан., 52.

⁵ Обл. Сл., 224.

⁶ Ч. О. И. и Д. 1865, II, 48.

По древнегерманским законам такая женщина могла безнаказанно входить в чужой сад и вкушать плоды¹; верили, что то молодое дерево, с которого первые плоды сорваны беременной женщиной, непременно будет урожайно². Наоборот, лужичане советуют будущей матери съесть первый плод с дерева, чтобы счастливо выносить и родить ребенка³. Названия ноги, руки, пальцев и ногтей в санскрите объясняются уподоблением человека растению. Ногами человек касается земли и тем самым напоминает дерево, прикрепленное корнями к матери сырой земле; впечатление это выражено словом *paḍa* (лат. *pes*, *pedis*, литов. *pādas*, готск. *fōtus*) — не только нога, но и древесный корень. Если ноги сравнивались с корнями, то самое туловище представлялось стволом, а руки казались отростками: санскр. *cākhā* — рука и ветвь соответствует литовскому *szakà* (ветка) и рус. сук, сучок, пол. *sęk*; южнослав. шака — кисть руки; слово *p ka* (пол. *gęka*) сближается с нем. *ganke* — ветвь или плеть вьющегося растения. Сверх того, рука обозначается в санскрите сложным *pañca-cākhā* (*pañcān* — пять и *cākhā* — ветвь, сук), т. е. имеющая пять сучков или пальцев; палец — *kara-cākhā*, собственно: ручной сучок (*kara* — рука от *kṛi* — делать = делающая). Ноготь вырастает на пальце, как

лист на ветке, и потому называется: kara-ruja (ruj — расти) = растущий на руке⁴; наше ноготь, старин. нокть, литов. nagas, санскр. nakha от nakh — ire, se movere, т. е. растущий⁵. Рамень, ramenъ — лес, поросль, ramenный — боровый, лесной происходят от одного корня с словом рамо, рамена — плечи⁶; шура в некоторых областных наречиях означает древесную кору⁷; волоса народный эпос отождествляет с травой, а траву и цветы называет волосами земли (I, стр. 72—73).

Сравнивая зарождение ребенка со всходом посеянного зерна, поэтическая фантазия внесла это представление в народные сказки. Так русский богатырь Покати-горошек и хорутанский Петр Бреборич (Peter Breboric) родились от зёрен, съеденных матерями того и другого⁸. Осиротелая мать, у которой змей унес дочь и убил двух сыновей, идет на реку и видит: катится по дороге горошинка и упадет в воду. «Божий дар!» — думает она, достала горошинку и съела; от того зерна понесла она плод и родила сына, будущего победителя страшных змеев (о связи гороха с богом-громовником см. гл. XXI). Валахская сказка⁹ выводит героем королевича Флориана, или, выражаясь русским эпическим языком: Цвет-королевича. Некоторый король заключил свою дочь-красавицу в крепком замке, желая предохранить ее от всяких обольщений. Королевне исполнилось шестнадцать лет, и красота ее была так всемогуща, что когда она гуляла по саду, то цветы склоняли перед ней свои пестрые головки, птички замолкали в кустах и рыбы выглядывали из вод. Раз, когда королевна была в саду, подошла к ней незнакомая цыганка и подарила пучок прекрасных, пахучих цветов. Красавица принесла цветы в свой терем и поставила в воду; вода сделалась пурпуровой, и на ней показались золотые и серебряные звездочки —

¹ D. Rechtsalt., 408.

² Beiträge zur D. Myth., I, 209.

³ Neues Lausitz. Magazin 1843, III—IV, 346. Когда ведут на двор купленную корову, то, по русскому поверью, встречать ее должна беременная женщина; делается это с целью, чтобы корова приносила хороших телят и давала много молока.

⁴ Ист. очер. рус. слов., I, 12—14; Зап. Р. Г. О. по отд. этногр., I, 569; Пикте, I, 197—8.

⁵ Изв. Ак. Н., IV, 89.

⁶ Обл. Сл., 188.

⁷ Ibid., 266.

⁸ Н. Р. Ск., III, 2; V, 24; Рус. Бес. 1856, III, 100—1; сб. Валявца, 111—6.

⁹ Шотт, 27.

точно такие, как душистая пыль, покрывающая лепестки цветов. Королевна выпила эту воду — и тотчас сделалась беременна и родила могучего сына, который так же поражает змеев, как наш Покатигорошек. Что такое сверхъестественное происхождение богатыря принадлежит к древнейшим мифам о боге-громовнике, за это свидетельствует предание о рождении Марса (Ареса), которым забеременела Юнона от прикосновения цветка; подобное предание встречается и в романской народной поэзии. Этот плодоносный цветок — молния (см. стр. 192 и дал.), которая сверх того уподоблялась и фаллосу. Илиада рисует прекрасную картину любовного наслаждения Зевса-громовержца с облачной богиней Герою на вершине горы Иды:

Рек и в объятия сильные Зевс заключает супругу;
Быстро под ними земля возрастила цветущие травы:
Лотос росистый, сафран и цветы гиацинты густые,
Гибкие, кои богов от земли высоко подымали;
Там опочили они, и одел почивающих облак
Пышный, златый, из которого светлая капала влага¹.

Новогреческая сказка² говорит о деве, рожденной в виде зернышка; из этого зерна выросло лавровое дерево, в котором и пребывала чудная дева, напоминающая собою дриад; по временам она выходила из своего родного дерева и снова возвращалась в него. Лавр был посвящен Аполлону. По свидетельству древнего мифа, Аполлон преследовал Дафну, и она, не желая отдаться его любви, превратилась в лавр: ноги пустили корни, тело облеклось корою, руки преобразились в ветви, а волосы в зелень. Соответственно тому нимфа Lotis, которую хотел изнасиловать Приап, — убегая его объятий, превратилась в растение aquatica lotos, т. е. облачная дева (лесунка, waldfrau — см. стр. 176), преследуемая во время весенней грозы сладострастным громовником, изменяет в быстром беге свой человеческой образ и является небесным деревом³. Между нашими поселянами существует следующий рассказ о происхождении гречихи: была у короля дочь красоты неописанной, по имени Крупеничка; сделали набег на русскую землю злые татары, полонили Крупеничку, увезли далеко от родины и предали тяжелой работе. Освободила ее из неволи вещая старушка; она превратила девицу в гречневое зёрнышко, принесла его на Русь и бросила на родную землю; зерно обернулось королевною, а из шелухи его выросла гречка. По другому рассказу, старушка, принеся гречневое зерно на Русь, схоронила его в землю; семя дало росток и породило былинку о семидесяти семи зернах; повеяли буйные ветры и разнесли эти зерна на семьдесят семь полей; с той поры и расплодилось гречиха по святой Руси⁴. В этом предании (первоначально оно могло относиться вообще ко всякому яровому хлебу) заключается

миф о прекрасной богине весеннего плодородия, которую захватывают демонические полчища и держат в тяжелой неволе во все время зимы; с возвратом весны она освобождается от их власти, прилетает из дальних стран грозным облаком и, рассыпаясь на землю благодатным семенем дождя, возрождается в густой зелени яровых хлебов.

Одна из наиболее распространенных русских сказок повествует о том, как сестра

¹ XIV, 346-351.

² Ган, 21.

³ Der Ursprung der Myth., 160—3. Нимфу Lotis предостерег осел; точно так же крик Силенова осла (т. е. гром) разбудил спящую Весту в то время, как подкрадывался к ней опьяненный Приап. По своему дикому крику и цвету кожи осел является в мифических сказаниях грехов одним из животных олицетворений грозного облака.

⁴ Вест. Евр. 1820, IV, 289—292; Сахаров., II, 33-35.

убила из зависти брата и закопала его в землю; на том месте выросла тростинка (или калина); ехали мимо чумаки, срезали тростинку и сделали дудочку, которая — как только поднесли к губам — сама собой заиграла:

Ой помалу-малу, чумаченьку, грай,
Да не врази мого серденька в край:
Мене сестриця з'свиту сгубила,
Ниж у серденько да-й устромила.

Так бышо изобличено преступление¹. Сюжет этот варьируется весьма разнообразно: иногда брат убивает брата, и на могиле убитого вырастает бузина; иногда мачеха — падчерицу, и вырастает калина; иногда две сестры — третью, зарывают ее в могилу и накрывают сверху ёлкою, а на ёлке вырастает цветок, который поет о совершенном злодеянии; в народной песне подобное же предание связывается с ракитовым кустом². Сказка о чудесно изобличенном убийстве встречается почти у всех индоевропейских народов. В сборнике братьев Гриммов³ она озаглавлена: «Der singende Knochen» (поющая кость). Одну страну постигло большое несчастье — появился громадный и сильный вепрь, который взрывал нивы и побивал скот и людей своими клыками. Царь обещал выдать за того свою единственную дочь, кто избавит страну от страшного зверя. Жил в то время бедняк, и бышо у него двое сыновей. Братья вызвались на смелое дело; младший пошел искать вепря и повстречал маленького человечка, который держал в руке копье. «Это копье, — сказал карлик, — дарю тебе за твое доброе и простое сердце; с ним ты спокойно можешь идти на зверя». Юноша поблагодарил и пошел дальше; увидя зверя, он подставил ему копье. Вепрь ринулся и в слепой ярости наскочил на острие с такой силою, что проколол себе сердце. Победитель взвалил убитого вепря на плечи и хотел нести к царю. Тут увидел его старший брат, позавидовал чужой удаче и вечером, возвращаясь домой, сбросил его с моста в ручей; юноша убится до смерти, и старший брат зарыл труп его под мостом, явился к царю с вепрем и женился на царевне. Много лет спустя гнал пастух стадо через мост, смотрит — внизу на песке валяется белая кость, спустился в овраг, взял кость и вырезал из нее наконецник для своего рожка. Приложил рожок к губам и только подул — как вещая кость запела:

Ach du, liebes Hirtenlein!
Du bläst auf meinem Knöchlein.
Mein Bruder hat mich erschlagen,
Unter der Brücke begraben,
Um das wilde Schwein,
Für des Königs Töchterlein⁴.

Немецкая редакция особенно любопытна потому, что указывает на древнейшую мифическую основу предания; хотя народ и низвел это предание (наравне со многими другими) на землю и окрасил его бытовыми красками, тем не менее очевидно, что копье карлика есть метафора молнии, а дикий вепрь — демонический зверь-туча. Победитель вепря играет, следовательно, роль громовника; разбивая мрачные тучи, он сам погибает в грозе, и громкая песня, звучащая из его могилы и

¹ Н. Р. Ск., V, 17; VI, 25; VIII, стр. 314-8; Кулиш, II, 20-23.

² Временник, XX, 73.

³ Т. I, 28; т. III, стр. 55-56.

⁴ Ах, милый пастушок! ты играешь на моей кости; мой брат меня убил, под мостом схоронил — за дикого вепря и королевскую дочь. Сравни у Гальтриха, 42: «Der Rohrstengel»; Slov. pogad., 125—6, «Piszafka».

свидетельствующая о его безвременной кончине, есть метафора грома, который раздается вслед за исчезнувшею (= умершею или потонувшею в дождевом потоке) молниєю. В Шотландии и Швеции

поется старинная песня, как коварная девушка из зависти к своей сестре столкнула ее в море; рыбаки вытащили утопленницу, а гуслиар сделал из ее костей арфу, и когда коснулся струн — арфа прозвучала ему о безвестном преступлении¹. На Руси известна сказка про охотника, который нашел в лесу рёбрышки, взял одно из них и сделал дудку, дудка запела: «ты играй-играй полегохоньку, ты играй-играй потихохоньку! мои кости больнёхоньки, мои жилки тонёхоньки; погубили меня две сестры, погубили две родные за мою игрушечку, за мою погремушечку»². Эти сказания стоят в тесной связи с мифом о чудесных музыкальных инструментах, на которых играют боги и духи во время грозы и бури (I, 165—6). В славянских сказках большею частию поведают о совершенном преступлении не кости невинно убитого, а дерево, трость, камыш или цветок, вырастающие из его зарытого трупa, как бы из брошенного в землю семени. Карпатская колядка говорит, что божье дерево, мята и барвинок выросли из посеянного пепла трех сирот, убитых мачехой за то, что не устерегли золотой ряски на конопельках:

Эй бо ми маме люту мачиху;
Она нас спалит на дрибній попелец,
Она нас посе в загородойци,
Та з'нас ся вродить трояке зилья:
Перше зилейко — биждеревочок,
Друге зилейко — крутая мята,
Трете зилейко — зелений барвинок³.

Сожжение в пепел намекает на грозное пламя, в котором гибнут облачные духи, а из их рассеянного пепла (= дождя) зарождаются земные зл'аки. В сказку о Снежевиночке⁴ занесено любопытное предание о переходе души в камышовую тростинку и розовый цветок. Подружки убили Снежевиночку и зарыли под сосенкой; на ее могиле вырастает камыш, из которого прохожие бурлаки делают дудочку. Дудочка досталась в руки осиротевших отца и матери; они разломали ее — и оттуда выскочила их дочка. По другому варианту, из дудочки выпадает розовый цветок, а цветок уже превращается в девочку. Сходно с этим, в малорусской сказке⁵ на могиле Маруси, умершей от злого упыря, вырастает чудесный цветок; молодой боярский сын пересаживает его в горшок и привозит домой. Ночью цветок начинает двигаться, упадает с своего стебля наземь и превращается в красную девицу. В этой сказке скрывается миф о красавице облачной деве (богине Ладе = Огненной Марии), из которой упырь = демонический дух грозы высасывает кровь (дождь), и она погибает, т. е. подвергается в зимнее омертвление; но потом (с приходом весны) воскресает в виде прекрасного цветка, т. е. молнии. Подобно Перунову цветку папоротника, цветок этот перелетает с места на место и, по свидетельству одного из вариантов

¹ Песни разн. нар. в переводе Н. Берга, 405.

² Подобные рассказы можно услышать и в Испании, и даже в Южной Африке у беджуанов. — Лет. рус. лит., кн. I, 112—4. Костомаров (С. М., 66) указывает на предание о девице, которая несла воду и, тяготясь своею тяжелою ношею, бросила ведра и превратилась в яблоню; проезжали мимо парубки, срубили яблоню и сделали из нее гусли.

³ Об истор. зн. нар. поэт., 38; Малорус. литер. сборн. Мордовцева, 230—2. Сравни с песнею, в которой сказано: «Иване! посеку тебя, как капусту, посею в трех огородах, и уродится три зельчка: барвинок, любисток и василек».

⁴ Н. Р. Ск., VI, 25, b.

⁵ Ibid., 66.

сказки, даже расцветает под Иванову ночь. То же означает и розовый цветок, в который превращается Снежевиночка; что под этим именем разумеется облачная красавица, это доказывается ее стихийным происхождением: «вышел старик на улицу, сжал комочек снегу и положил на печку — и стала девочка Снежевиночка»; так из тающих снегов, пригретых лучами весеннего солнца, поднимаются пары и образуют грозные облака. Погибель сказочной девы от упыря равносильна потоплению ее в дождевых потоках. Малороссийская песня вспоминает о превращении утонувшей девицы в плакучую березу. Утопая, говорит девица брату:

Не рубай, братику, биллой березоньки,
Не коси, братику, шовковой травы,
Не зривай, братику, чорного тёрну,
Билая березонька — то я молоденька,
Шовковая трава — то моя руса коса,
Чорний тёрн — то мои чорни очи¹.

Южнорусская поэзия особенно богата преданиями о превращениях в цветы и деревья и раскрывает перед исследователем чудный фантастический мир, исполненный художественных образов и неподдельного чувства. Сейчас приведенная песня имеет несколько вариантов, предлагающих не менее интересные сближения. Косы девичьи расстилаются по лугам шелковой травой, карие или черные очи превращаются в терновые ягоды, кровь разливается водою, а слёзы блестят на траве и

листьях росой — все на основании старинных метафор, уподобивших волоса — траве, кровь — воде, слезы — росе, очи — терновым ягодам; о глазах красавицы малоруссы донине выражаются: «очи як терночок». Девичья краса превращается в калину, так как красный цвет ягоды калины, на основании древнейшего; коренного значения слова «красота», принят был символом этого эстетического понятия².

В песенных сборниках всех европейских народов можно указать на многие свидетельства, что на могилах юноши и девицы, умерших от несчастной любви, вырастали лилия, боярышник и другие цветы и деревья, а на могилах злых, завистливых людей — крапива, волчец и разные вредные зелья³. Души усопших представлялись нашим предкам существами стихийными; вместе с смертью человека душа его соприсчислялась к эльфам и получала ту же способность превращений, какою обладают эти последние: могла, следовательно, вырастать облачным деревом и цвести пламенным цветом. Трогательно содержание песни, известной в Малой и Белой России, о том, как невзлюбила мать своей молодой невестки, сына потчевала зеленым вином, а невестку отравой; пил добрый молодец — жене подносил, пила молодница — мужу подносила; все пополам делили, и умерли оба в один час. Схоронила мать сына перед церковью, а невестку позади церкви. На могиле доброго молодца вырос зеленый явор, на могиле жены его — белая береза (или тополь),

¹ Об истор. зн. нар. поэз., 57, 60; Малор. лит. сборн., 230; Сборн. памяти, нар. творчества в сев.-западн. крае, I, 176; Ч. О. И. и Д. 1866, III, 679.

² Так, в одном варианте читаем: плыли брат с сестрою через море; брат переплыл, сестра потонула; утопая, она наказывала: не пей, братец, с этого моря воды, не лови в озере рыбы, не коси по лугам травы, не ломай калины, не рви в саду яблочка; вода в море — то кровь моя, рыба — мое тело, трава — коса, яблоко — личко, калина — краса моя! — Черниг. Г. В. 1861, 13. В купальской песне мать утонувшей Ганны говорит: не берите из Дуная воды — то Ганныны слезы, не ломайте на лугу калины — то Ганнына краса, и т. дал. — Пассек, I, 109. По греческому сказанию, Атлант был превращен в скалу, а борода и пряди волос его в густые леса.

³ D. Myth., 786—7; литовская песня рассказывает о розовом деревце, в которое превратилась душа мблюдца, что скончался от любовной тоски. — Черты литов. нар., 118.

А росли, росли, да и нахилилися,
Уместа (Вместе) вершочки зраслися.

Или:

Выйшла тоди мати сына поминати,
Нелюбу невестку та проклінати;
Стали ж их могили та присуватися,
Став явир до тополи прихилятися.
«Либонь же вы, детки! верненько любились,
Що ваши вершечки до купки сходились»¹.

По великорусским вариантам, на могиле доброго молодца выростала золотая верба, на могиле его суженой — кипарис:

Корешок с корешком соросталися,
Прут с прутом совивается,
Листок с листком солипается².

Сербская песня рассказывает о любовниках, которых разлучила недобрая мать; с горя умерли они и были погребены вместе.

Мало время затим постајало,
Више драгог зелен бор израсте,
А виш' драге румена ружица;
Па се вије ружа око бора,
Као свила око ките смил(ь)а³.

Другая малороссийская песня передает следующее предание: была свекруха сварливая, отпустила сына в поход и журила невестку и день, и ночь:

«Иди, невестко, от мене прочь!
Иди дорóгою широкою,
Да-й стань у поли грабиною
Тонкою да високою,
Кудрявою, кучерявою».

Воротился сын с походу и стал говорить матери: «весь свет я прошел, а нигде не видал такого

дива — на поле грабина и высокая, и кудрявая!»

— Ой бери, сынку, острый топор,
Да рубай грабину из корня!
Первый раз цюкнув — кров дзюрнула,
Другий раз цюкнув — биле тило,
Третий раз цюкнув — промолвила:

¹ Об истор. зн. нар. поэт., 50; Малор. лит. сборн., 215; Вест. Р. Г. О. 1857, VI, 324—5; Сборн. памятников народн. творчества в северо-западн. крае, I, 64.

² Калеки Пер., III, 697-700.

³ Перевод: Прошло немного времени, поверх милого выросла зеленая сосна, поверх милой — румяная роза, и обвилась роза около сосны, как шелк около пучка цветов. Или:

На Момиру (имя юноши) зелен бор никао,
На Гроздани (имя девицы) винова лозица,
Савила се лоза око бора,
К'о сестрина око брата рука.

(Срп. н. пјесме, I, 239—240, 259, 312; II, 167.) У верхних иллирийцев тоже предание: из гроба юнака вырастает алая роза, из гроба девойки — белая лилия, поднимаются цветы выше церкви и срстаются над нею верхушками. Ж. М. Н. П. 1840, XI, 78; Ч. О. И. и Д. 1866, III, 711.

«Не рубай мене зелененькую,
Не розлучай мене молоденькую;
Не рубай мене з' гильечками,
Не розлучай мене з' диточками;
У мене свекруха — розлучниця,
Розлучила мене з' дружиною
И з' малёнкою дитиною»¹.

Итак, удары топора наносят дереву кровавые раны и вызывают его трогательные жалобы. То же представление находим и у других народов. Заклятая матерью дочь оборотилась явором; вздумали гусяры сделать из того явора звончатые гусли, но только принялись рубить — из ствола заструилась алая кровь, дерево издало глубокой вздох и промолвило: «я — не дерево, а плоть и кровь!»². Один мальчик, рассказывают в Германии, захотел сделать стрелу; но едва срезал тростинку (*hastula*), как из растения полилась кровь³. По словам литовской песни, когда Перкун рассек зеленый дуб (= тучу), из-под его коры брызнула кровь (= дождь)⁴. В Метаморфозах Овидия как скоро совершается превращение в дерево — это последнее получает дар слова и чувство боли. Сестры Фазтона, грустя и плача по нем, превратились в лиственницы. Несчастная мать спешит к ним на помощь, пробует сорвать кору с их тела, молодые ветви с их рук; но из коры и надломленных веток падают кровавые капли. «Пощади, мать! — просят они, — ты не кору срываешь, а тело». С той поры текут с лиственницы слезы и, сгустившись, образуют янтарь. Существуют еще на Украине поэтические сказания: как девица долго грустила по своем женихе, каждый день приходила на высокий курган высматривать — не едет ли он из чужбины? и наконец с горя превратилась в тополь; как убежал казак с своей милою, да нигде не мог с нею обвенчаться, и стал казак в поле тёрном, а девчина — калиною:

Выйшла сынова мати того тёрну рвати,
Девчинина мати калины ломати.
«Се-ж не терночок — се-ж мій сыночок!»
«Се-ж не калина — се-ж моя дитина!»

Есть червонорусская песня, как злая мать проклинала своего сына; сел сын на коня, выехал в поле, сам оборотился зеленым явором, а конь — белым камнем. Всплакалась мать по сыну, пошла выгладать его в чистое поле; на ту пору собрались тучи, и укрылась она от дождя под сенью тенистого явора; начали кусать ее мошки, и сломила она ветку, чтобы было чем отмахиваться. — Эй мати, мати! провещал ей явор:

Не дала есь ми в сели кметати,
Еще ми не даш в полю стояти.
Билый каминець — мий сивий коничок,
Зелене листья — мое одиня,
Дрибни прутики — мои пальчики»⁵.

¹ Малор. лит. сборн., 229, 236—7; О. 3. 1860, V, 122; Метлинск., 286; Об истор. зн. нар. поэт., 58—59 (невестка обращается в тополь или рябину).

² *Prstonar. ceske pisne a rikadla*, 466—7.

³ Beiträge zur D. Myth., II, 241; см. также Germ. Mythen, 474—5.

⁴ Черты литов. нар., 125—6.

⁵ Малор. лит. сборн., 232—3, 235—7; Ч. О. И. и Д. 1866, III. 712—3; Об истор. зн. нар. позз., 46, 51—52; Вест. Р. Г. О. 1852, I, 21—22, ст. Срезнев.; Костомар. С. М., 64—66; Метлинск., 290—1; Песни разн. нар. Берга, 24.

Слово заклания равносильно здесь чарам колдовства. Превращение сказочных героев и героинь в звериные, пернатые и растительные образы народные поверья приписывают колдунам, ведьмам и нечистым духам. Так немецкие сказки упоминают о превращении ведьмою людей в деревья и цветы¹; а русская сказка говорит о прекрасной царевне, превращенной чертом в березу: когда явился избавитель и начал отчитывать красавицу — в первую ночь она выступила из древесной коры по груди, во вторую ночь — по пояс, а в третью совсем освободилась от злого очарования². Это свидетельствует о связи приведенных нами песен с сказками о «заклятых» царевичах и царевнах; в основе тех и других скрывается миф о злой демонической силе (ведьме-мачехе), которая разрывает любовный союз богатого громовника с облачною девою и творит из них оборотней. Любопытны литовские предания о вербе и ели. В древние времена жила в Литве Блинда — жена, одаренная изумительным плодородием; она рождала детей с необычайной легкостью, и не только из чрева, но даже из рук, головы и других частей тела. Земля, самая плодovitая из матерей, позавидовала ей, и когда Блинда шла однажды лугом — ноги ее вдруг погрузились в болотистую топь и земля так крепко охватила их, что бедная женщина не могла двинуться с места и тут же обратилась в вербу³. Этому дереву приписывается благодатное влияние на чадородие жен; по словам Нарбута, крестьянки приходили к вербе и воссылали к ней мольбы о даровании им детей. Известно, что верба легко разводится не только от корня, но и от срубленных и вбитых в землю кольев; вот почему славяно-литовское племя сочетало с вербою мифическое представление о плодоносном дереве-туче (см. стр. 199); в это дерево и превращается облачная жена. Егле (ель), по рассказам литовцев, была некогда чудной красавицей; посватался за нее уж (Жалтис) и в случае отказа угрожал людям засухой, наводнением, голодом и мором. Решились отдать ее, привезли к озеру, а оттуда выходит не страшный гад, а прекрасный юноша — водяной бог (= змей, владыка дождевых источников). Пять лет живут они счастливо; но вот братья красавицы улучили минуту, вызвали из воды ужа и рассекли его на части — и предалась Егле сильной, неутешной горести (= смерть змея-тучи, гибнущего под ударами грозы, вызывает печальные стоны ветров и обильные слезы дождя). Боги сжалились над нею и превратили несчастную в ель, дочь ее в осину, а сыновей в дуб и ясень⁴.

О цветке «Иван да Марья», известном на Украине под именем: «брат с сестрою» (*melampyrum nemorosum*), народная песня сообщает следующее предание: поехал добрый молодец на чужую сторону, женился и стал расспрашивать молодую жену о роде и племени, и узнает в ней свою родную сестру. Тогда говорит сестра брату:

¹ Сказ. Грим., 123, 260: три женщины были превращены в цветы и красовались в поле; одна из них явилась ночью домой и перед рассветом, когда следовало ей удалиться в поле и снова принять вид цветка, сказала своему мужу: «если ты сегодня выйдешь поутру и сорвешь меня, то я буду избавлена и останусь с тобою!» Все три цветка были совершенно сходны; как же узнал ее муж? Очень просто: так как ночью она была дома, а не в поле, то роса пала только на два цветка, а на третий — нет; поэтому и узнал ее муж.

² Н. Р. Ск., VII, 34.

³ Черты литов. нар., 74; Семеньск., 144; Иллюстр. 1848, № 28. На Украине утверждают, что не должно купаться до вешнего Николы (9 мая); не то «з'человика верба виросте» (Номис, 10).

⁴ Черты литов. нар., 70—72; сравни с малороссийским преданием, напечатанным в Записках о южн. Руси (II, 33—34): девица, выданная за ужа, превращается в крапиву, дочь ее в кукушку, а сын в соловья.

«Ходим, брате, до бору,
Станем зильем-травою:
Ой, ты станешь жовтый цвит,
А я стану синий цвит.
Хто цвиточка увириве,
Сестру з'братом зпомяне!»¹

Название «Иван-да-Марья» указывает на связь этого цветка с древнейшим мифом о Перуновом цветке и с преданиями о боге-громовнике и деве-громовнице, которых в христианскую эпоху заступили Иоанн Креститель и Дева Мария. О васильке (*osunium basilicum*) существует рассказ, что некогда это был молодой и красивый юноша, которого заманила русалка на Троицын день в поле, зашекотала и превратила в цветок. Юношу звали Василь, и имя это (по мнению народа) перешло и на самый цветок². *Materi douška* (рус. маткина душка — *viola odorata*), по чешскому поверью, есть превращенная в растение душа одной матери, которая, горя о своих осиротевших детях, вышла из могилы и распустилась цветком³. О крапиве на Руси рассказывают, что в нее превратилась злая сестра⁴; это — обломок того поэтического сказания, которое передает нам сербская песня: у Павла была любимая сестра Олёнушка; молодая Павлова жена зарезала сперва вороного коня, потом сизого сокола, наконец,

собственного ребенка, и все оговаривала Олёнушку. Павел взял сестру за белые руки, вывел в поле, привязал к конским хвостам и погнал коней по широкому раздолью: где кровь землю оросила — там выросли цветы пахучие смил е (*gnaphatium arenarium*) и босил е (василек), где сама упала — там церковь создастся. Спустя малое время разболелась молодница Павлова; лежала она девять лет, сквозь кости трава прорастала, в той траве так и кишат лютые змеи и пьют ее очи. Просит она, чтоб повели ее к золовкиной церкви; повели ее, но напрасно — не обрела она тут прощения и стала молить мужа, чтоб привязал ее к лошадиным хвостам. Павел исполнил ее просьбу и погнал коней по полю: где кровь пролилась — там выросла крапива с терновником, где сама упала — там озеро стало⁵. По учению раскольников, очевидно возникшему под влиянием древнеязыческих воззрений, хмель и табак произросли на могиле знаменитой блудницы: хмель из ее головы, а табак из чрева⁶. Рассказывают еще, что у царя Ирода была нечестивая дочь, которая повязалась со псом; Ирод приказал заколоть их, после чего от половых органов пса родился картофель, а от блудницы — табак⁷. Иродиада — облачная жена (см. I, 167), пес — зооморфическое представление демона грозовой бури. Малорусская легенда изображает души усопших в виде растущих на дереве яблок (сравни выше стр. 249). Был гайдамака, долго грабил он народ, убивал старого и малого, а после одумался и тридцать лет провел в покаянии — и вот выросла яблоня, а на ней все серебряные яблоки, да два золотых. Приехал священник, стал его

¹ Маркевич., 87—88; Малор. лит. сборн., 234—5.

² Маркевич., 86; Об истор. зн. нар. поэт., 35.

³ Громанн, 93; Толков. Слов., I, 450.

⁴ Об истор. зн. нар. поэт., 39.

⁵ Срп. н. пјесме, II, 14—18.

⁶ Иллюстр. 1846, 332; Статист. опис. Саратов, губ., I, 62—63. Мнение это занесено и в рукописные поучительные сочинения старообрядцев. — Пам. стар. рус. литер., II, 427—434.

⁷ Москв. 1848, VIII, 52; Пузин., 167. Картофель называют чертовыми яблоками и в некоторых деревнях считают за грех употреблять его в пищу. По другим рассказам, картофель народился от табачных семян или от дьявольской слюны — в то время, когда нечистый плюнул с досады, что не удалось ему соблазнить Христа. Принесенный в избу картофель подымает в ней неистовую пляску. — Москв. 1844, XII, 44.

исповедовать и после исповеди велел тряхи яблоню; серебряные яблоки осыпались, а золотые удержались на дереве. «Оце ж твои два грихи висять (сказал священник), що ти отця й матир убив!» Все убийства были прощены разбойнику, а эти два остались неразрешенными. Легенда о гайдамаке известна и в Белоруссии, Польше и Литве; но, по тамошним редакциям, покаяние грешника не остается неслышанным. Когда разбойник стал исповедоваться в совершенных им убийствах, яблоки одно за другим срывались с дерева, превращались в голубей (о душах-птицах см. гл. XXIV) и уносились на небо¹. С искусством гениального художника воспользовался Дант этим древнейшим верованием о переходе душ в царство растительное; самоубийцы изображены им в «Божественной комедии» как дикий, непроходимый лес из согнутых и скорченных деревьев; когда поэт сломил с одного дерева ветку, оно облилось кровью и простонало: «за что ломаешь? зачем умножаешь муку? или не ведаешь никакой жалости!»² Как существа стихийные, пребывающие в царстве светлого неба и грозowych туч, эльфы = души нисходили на землю в ясных лучах солнца и в благодатном семени дождя и творили земное плодородие; поэтому все растения и злаки рассматривались, как их искусная работа, или как самые эльфы, облекшиеся в зеленые одежды.

¹ Н. Р. Лег., 28, а и стр. 177—180.

² «Ад» в переводе Мина, 103—5.

XX. Змей

В области баснословных преданий одна из главнейших ролей принадлежит огненному, летучему змею. Значение этого змея весьма знаменательно; оно стоит в теснейшей связи с самыми основными религиозными представлениями арийских племен. Народные поверья приписывают змею демонские свойства, богатырскую силу, знание целебных трав, обладание несметными богатствами и живой водою, наделяют его способностью изменять свой страшный, чудовищный образ на увлекательную красоту юноши, заставляют его тревожить сердца молодых жен и дев, пробуждать в красавицах томительное чувство любви и вступать с ними в незаконные связи. В этой обстановке уже замечается долгая работа ума и воображения. Здесь сведены воедино различные поэтические представления, в которых древний человек любил живописать небесные тучи и грозы; приступая к анализу этих представлений, сочетавшихся с мифом огненного змея, прежде всего необходимо задаться вопросом, что послужило для него первообразом в видимой природе?

В огненном змее народная фантазия, создающая мифические образы не иначе как на основании

сходства и аналогии их с действительными явлениями, олицетворяла молнию, прихотливый извив которой напоминал воображению скользящую по земле змею, а равно — воздушные метеоры и падающие звезды, которые младенчески неразвитому народу, ради производимого ими на глаз впечатления, казались тождественными с сверкающей молнией¹. Все эти естественные явления, быстро мелькающие в небесных пространствах светлыми, пламенными полосами, для предков наших представляли близкое подобие летучего и рассыпающегося в искрах огненного змея. Еще теперь простолюдин считает падающие звезды и метеоры за огненных змеев²; в старину же взгляд этот был общепринятым, как видно из

¹ О молниеносной Афине сказано в Илиаде (IV, 74—75), что она бурею помчалась, «с Олимпа высокого бросаюсь, словно звезда»- По сказанию Эдды, звезды суть огненные искры, которые в начале веков излетели из Muspellsheim'a и до тех пор носились по воздушным пространствам, пока боги не определили им места и движения. — D. Myth., 685.

² Записки Авдеев., 148—9; Абев., 202; Владим Г. В. 1844, 52; Украин. Мелодии Маркевича, 150; Вест. Евр. 1829, XXIV, 254; Сахаров., II, 63.

летописных и других памятников. Под 1028 годом летописец говорит: «знамение явися змиево на небесех, яко видети всей земле»; под 1091 годом: «спаде превелик змий от небесе — ужасошася вси людье»; 1144 года: «бысть знамение за Днепром в киевской волости: летящую по небеси до земля яко кругу огнену, и остася по следу его знамение в образе змья великаго, и стоя по небу с час дневный и разидеся»; 1556 года: «бысть знамение — того места, где звезда была на небеси, явися яко змий образом, без главы стояше... ино яко хобот хвост сбираше, и бысть яко бочка и спаде на землю огнем, и бысть яко дым по земли»¹, в отписках 1662—63 годов о метеорах, виденных в Белозерском уезде, читаем: «явися, аки звезда великая, и покатысь по небу (с) скоростию, яко молния, и небу раздвоитися, и протяжеса по небу яко змий, голова во огни и хобот — и стояло с полчаса»; «стал яко облак мутен, и протяжеса от него по небу яко змий великий, голова во огни, и пошел из него дым, и учал в нем быть шум, яко гром»². Сравнивая метеор с катящеюся звездой, молнией и змеем, автор отписки невольно подчинился указаниям старинного эпического языка. У греков *ἐλῖξ* означает и молнию, и змею; немецкий язык допускает выражение: «*schlängelt sich der blitz*» — змеится (извивается) молния³, и доныне, увидя сверкающую молнию, крестьяне говорят: «*was für eine prächtige Schlange ist das!*» Такое уподобление до того просто и естественно, что оно само собой возникало в уме наблюдателя и встречается не только у племен индоевропейских, но и в сказаниях других народов; так, североамериканские индейцы называют гром «шипением большой змеи»⁴, а татары признают молнию спадающим с неба огненным змеем⁵. Позабыв о мифических змеях-молниях, чехи думают, что обыкновенные змеи ниспали с неба на землю, вместе с низверженными оттуда ангелами⁶, т. е. грозными духами (см. гл. XXII); в Малороссии за таких низверженных ангелов принимаются падающие звезды.

Молния — неразлучная спутница темной тучи; она нарождается из ее недр и в гимнах Ригведы называется ее детищем⁷. Это повело к расширению понятия о небесной Змее, к сочетанию с ее именем не одной только молнии, но и вообще громовой тучи. В народных преданиях змей выступает то с тем, то с другим значением, и даже в большинстве эпических сказаний он — представитель громоносных облаков; вместе с этим ему придаются те исполинские фантастические формы и тот демонический характер, какие издревле соединялись с мрачными тучами, непримиримыми врагами бога-громовника. В гимнах Ригведы хотя и встречаются указания на представление молний змеями, например, в следующем воззвании: «да обрадуют утомленный скот щедро дарующие колодцы и змеи (= дождевые тучи и молнии), да ниспошлют земле дождь от облаков, гонимых Марутами»⁸; но преимущественно змей принимается за воплощение тученосного демона Вритры, с которым сражается громовержец Индра. Священные песни называют Вритру — *Ahi*. Санскр. *ahi*, *ahīna*, бенг. *ohi* — змея; в Zendской ветви *ahi*, согласно с законами изменения звуков, переходит в *azi* или *aji* (аджи), арм. *ij* и *ôdz*; в старославянском

¹ П. С. Р. Л., I, 92; II, 19; III, 121; IV, 309.

² Ак. Ист., IV, 170.

³ Der Ursprung der Myth., 26.

⁴ Die Götterwelt, 102.

⁵ Истоп. Росс. Соловьева, III, 179.

⁶ Громанн, 79.

⁷ Orient und Occid., ст. Бюллера, 224.

⁸ Ibid., 220.

языке соответствующая форма — жжъ (= анжъ, уж), польск. *waż* — змей¹; греч. *ἐχίς ἐχίονα*, лат. *anguis*, литов. *angis*, сканд. *öglir* — уж, др.-нем. *unc* — змей, *unke* — уж и змей. Слова эти имеют в санскрите корень *ah* или *alh* (с носовым звуком) — сжимать, душить, сдавливать, что указывает в змее

страшного гада, который опутывает (связывает) свою добычу кольцами, сжимает и душит ее; сравни: санскр. *anhu* — тесный, греч. *ἄγχο* и лат. *ango* — давить, душить, *angina* — жаба, удушающая горловая опухоль, *angustus* — узкий, тесный, литов. *anksztis* и готск. *aggvus* — с тем же значением, кимр. *angu* — обнимать, заключать, слав. же — *catena*, зъ, в зъ, пол. *wiaz* — *vinculum*, зити — стеснять (вязати, *wiazać*), зл (*wezel*), узкой (*wazki*). От того же корня образовались и слова для обозначения давящей тоски, страха и бедствия: санскр. *anhas* — печаль, несчастье, грех, перс. *azīdan* — беспокоить, печалить, греч. *ἄχω* — то же, лат. *angor* — удушье и печаль, огорчение, *anxius* — боязливый, опечаленный, готе, *agan* — бояться, *agis* — страх, *aggvitha* = *angst*, ирл. *agh* — страшиться, *ang, ing* — опасность, беда, наконец, русск. ужас². Змей-Вритра окутывает небо мрачными покровами и, запирая дождь в своих облачных горах, не пускает его на жаждущую землю — до тех пор, пока горы эти не будут отомкнуты молнией Индры. Потому он называется разбойником, похитителем небесных коров и укрывателем водных источников; другие имена, даваемые Вритре: *Ṣushna* — иссушающий и *Kuyava* — производящий бесплодие, ибо он запрягивает, таит божественную сому (= живую воду дождя) и тем самым порождает на земле засуху и неурожай³. «О Индра! взывает священная песня, ты могущественно гонишь змею из сего мира, просветляя собственное царство. Опыренный сомою, ты поражаешь Вритру в голову своей громовой палицею и проливаешь бурно шумящие потоки. И небо, и земля содрогаются в страхе от твоего гнева!» По свидетельству других гимнов, Индра бросается на злого, бешеного Вритру, возлежащего на горах, разбивает его на части сильными ударами громовой палицы и низвергает долу в стремительном разливе вод. Итак, в индийской мифологии в образе змея олицетворяются большие, скученные массы облаков; но иногда *ahī* употребляется во множественном числе и служит указанием на олицетворение туч многими змеями⁴. Миф о борьбе бога-громовника с змеем сохраняет и Авеста, с тем, однако, различием, что здесь место Индры, низведенного древними персами на степень существа злого, заступает Тразтаон, который сражается с *Aji dahāka* (змеем-разрушителем, перс. *ajdahā*, серб. *аждаха, аждава, аждаја*)⁵. По учению персов, Ариман, злобный представитель мрака, сражаясь с Ормуздом (божеством света и всяких благ), прыгнул на землю в виде змеи (т. е. в виде ниспадающей молнии), проник до самого центра, вошел во все земные создания и самый огонь осквернил копотью и дымом. Битвы с ним нескончаемы, так как после каждого поражения он снова восстает в парах и туманах и потрясает мир грозой. Греческий змееголовый Тифон есть воплощение грозовой тучи; даже в историческую эпоху греки обозначали этим именем сгущенные массы облаков, бурные вихри и крутящиеся смерчи: «*coelum atrum et fumigantes globi et figurae quaedam nubium metuendae, quas τυφὼνς vocabant, impendere imminereque ac*

¹ W — неорганическое; сравни жгль (уголь) — пол. *wagl*, гел (угол) — пол. *wegiel*, гръ (угорь) — пол. *wegorz*.

² Пикте, I, 499—501; Лекции о языке М. Мюллера, 291—2.

³ Кун, 99-100, 151—2.

⁴ Orient und Occid., Rigveda в переводе Бенфея, 1863, I, 46—48; II, 238—9, 248.

⁵ У. 3. 2-го отд. А. Н., VII, в. 2-й, 27; Срп. рјечник, 2.

depressurae navem videbantur)¹. Смерч в старинных наших словарях толкуется: «оболок, который, с неба спустившись, воду с моря смочет» (I, 131—2). *Τυφῶν* или *Τυφωεύς* (*varoginus*), наполняющий воздух парами и душным зноем, есть сын Тартара (грозового демона) и матери-Земли, ибо образуется из земных испарений, или сын, порожденный небесной богиней Герою. Гезиод в своей «Теогонии» говорит о Тифоне, что у него на плечах вращаются сто драконовых голов, дышащих пламенем и издающих громкие звуки, подобные реву льва, мычанию быка, вою собаки и свисту пущенных стрел (= метафоры грома и завывающей бури), что от него произошли буйные ветры, несущие дождь и опустошение нивам. Рядом с этим мужским олицетворением выступает и женское, как супруга Тифона — Ехидна, которая изображалась наполовину женщиной, наполовину чудовищной змеею. От этой четы произошли все змеиные существа: Горго, отец змеевласых, Горгон*, гесперидский дракон, лернейская гидра и друг. К той же породе принадлежат и гиганты — великаны, у которых вместо ног были змеиные хвосты; имея большие крылья, они двигались с быстротою молнии. Гиганты³ порождены Землею из капель Урановой крови, т. е. из пролитых небом дождей. В этих преданиях о рождении облачных великанов и змей матерью-Землею сочетались два представления: с одной стороны, облака образуются из паров, поднимающихся с увлажненной земли; а с другой, надвигаясь на небесный свод с краев горизонта, они кажутся как бы исходящими из-под земли, рождающимися из ее материнских недр. Сам Тифон называется гигантом и, следовательно, стоит с ними в ближайшем родстве. По словам Аполлодора, он был громадный исполин, головой своею достигал звезд, а простертыми руками касался солнечного восхода и заката; извергая клубы огня, издавая страшное шипение, он бросал на небо камни и вызывал богов на битву. Зевс, говорит Гезиод, бросил в него молнии, и низверженный Тифон упал в преисподние вертепы Тартара⁴. Предание о битвах бога-громовника с змеями составляет общее достояние всех индоевропейских народов; оно послужило материалом, из которого создались многочисленные поэтические сказания. Народный эпос в сагах, сказках и песнях часто любит обращаться к этому мифическому событию и воспевает его в разнообразной обстановке, с теми или

иными отменами и добавлениями, вызванными местными и историческими условиями; тем не менее, однако, вариации эти удерживают яркие черты взаимного сходства и несомненной древности. На обязанности богатырей и героев, заступающих в народном эпосе место позабытого громовержца, лежит трудная задача побивать чудовищных змеев. Геракл еще в колыбели задушил двух громадных змей и впоследствии, когда возмужал, должен был сражаться с драконами; у племен германской отрасли Зигмунд, Зигфрид и Беовульф были храбрые победители драконов; наш Добрыня и другие сказочные богатыри славятся тем же подвигом. В Тамбовской губ. поселяне толкуют, что во время грозы летают огненные змеи и, подобно дьяволу, стараются спрятаться от громового удара; но Бог преследует их своими меткими стрелами, и если случится,

¹ Перевод: черное небо и дымящиеся парами, страшные по своим формам массы облаков, которых называют тифонами, казалось, грозили подавить корабль.

² Одна из них была убита Персеем, сыном Зевса; подвиг этот совершен им с помощью окрыленных сандалий и шлема-невидимки — признаки, указывающие в нем громовника.

³ Γῆρας от γῆς т. е. γῆ (земля), как γέρας от γένος. — Griech. Myth. Преллера, I, 57.

⁴ Der Ursprung der Myth., 30—37, 50, 96—97. То же значение имеет и битва Аполлона с Пифоном. Так как орел признавался носителем молний, то отсюда возникло верование, признающее птицу эту непримиримым врагом и истребителем змей.

что змей будет поражен возле какого-нибудь здания, то оно непременно загорается от излияния и брызг змеиной крови. В других местах рассказывают, что нечистые духи, преследуемые стрелами Ильи-пророка, скрываются в гадов, т. е. превращаются в змей. Один из старинных памятников восстает против мнения суеверов, будто Илья-пророк «пускает по облакам молнии и гонит змия» (I, 240). В апокрифической беседе Панагиота с Фрязином Азимитом¹, при объяснении: отчего бывает гроза? — сказано: «девять ангелов, обравшись на небеси, радуются о славе божественной и трепещут своими крыльями, и от удара крыльями облака идут по аеру, гремят и дождят; а от силы ангельской исходит огонь и молния с великим громом на проклятого змия» (сравни, т. I, 134). По чешскому поверью: кто владеет дубинкою, которою на вешний Юрьев день убита змея, тот непобедим в сражениях²; дубинка эта есть громовая палица, которою Перун, или вместо него Георгий-победоносец, разит змея при начале благодатной весны. Змей тотчас лопається, если бросить в него нож или огниво (= молнию).

О тождестве змея с грозовою тучею предания и поверья представляют самые наглядные свидетельства, не позволяющие сомневаться, что между тем и другою существует самое близкое соотношение. Народная загадка: «мотовило-косовило³ по поднебесью ходило, всем устало» или: «шило-мотовило под небеса подходило, по ниточке говорило» разгадывается двояким образом: и гром, и змей⁴. Мотовило — снаряд для размотки пряжи; так как старинный метафорический язык уподоблял клубящиеся облака и тучи спутанной, косматой пряже (см. гл. XXIII), то громовая стрела, заостренная как игла или шило, казалась именно тем орудием, которым Перун разматывает небесную пряжу (т. е. рассеивает тучи). «По ниточке говорило» — выражение, указывающее на раскаты грома, которыми сопровождается эта работа: гром = Перуново слово. Очевидно, что приведенная загадка, служа для обозначения змея, имеет в виду не обыкновенного, земного гада, а мифического или молниеносного змея⁵. Из самого названия: «змея огненный» уже несомненно связь его с грозовым пламенем; в Эльзасе называют дракона *der feurige drache*, в Германии — *glüschwanz*; по мнению немцев, он является на небе красною или синею половою⁶. На то же указывают и русские поверья: змей, говорят крестьяне, летит по поднебесью в виде огненного шара и рассыпается искрами, словно горячее железо, когда его куют молотом; по другим показаниям, он несется черным клубом, а из раскрытой пасти его валит дым и пламя — представление, прямо снятое с природы: черная туча в полете своем по воздушным пространствам клубится подобными дыму парами и дышит огнем, т. е. вместе с вихрями выдыхает из себя и грозное пламя. Это эпическое выражение сопровождает и все другие животненные олицетворения громового облака; так о коне-туче говорится, что изо рта и ноздрей его огонь вылетает, из ушей дым столбом валит. В народных былинах встречаем «лютого зверя» Горынчища. Купался Добрыня в реке;

Как в тую пору, в то время
Ветра нет — тучу наднесло,
Тучи нет — а только дождь дождит,

¹ Рукопись XVI в. волошского письма, с юсами. — Ист. очер. рус. слов., I, 501.

² Громанн, 80.

³ Вар. котовило.

⁴ Этн. Сб., VI, 50, 60; Сахаров., I, 101.

⁵ По сходству паров и туманов, образующих тучи, с дымом, об этом последнем народная загадка выражается: «кумово мотовило под небеса уходило». — Толков. Слов., I, 946.

⁶ Beiträge zur D. Myth., II, 339—340.

Дождя нет — искры сыплются:
Летит змеище Горынчище,
О двенадцати змея хоботах.

Хочет он Добрыню огнем спалить, хоботом ушибить, но богатырь осилил и убил чудовище; много вытекло крови змеиной, трое суток стоит в ней Добрыня, не знает — как выбраться, и слышится ему глас с небеси:

Ты бей копьём о сыру землю,
Сам к копыю приговаривай:
Расступись-ко матушка сыра земля!
На четыре расступись на четверти,
Пожри-ко всю кровь змеиную.

Послушался богатырь гласа небесного, и как сказано — так и случилось: пожрала мать сыра ЗЕМЛЯ кровь змеиную¹. Пролитая змеем и пожираемая землею кровь есть метафора дождя, который струится обильными потоками из тучи, разбитой ударами громовника, и наводняет поля и равнины. Тот же эпизод повторяется и в стихе, повествующем о битве Егория Храброго с змеем лютым, огненным (см. I, 360, 403):

Из рота яво огонь-полымя,
Из ушей яво столбом дым идёт².

Миф о борьбе с змеем связывается и с именем богатыря Алеши Поповича: пошел Алеша на реку, завидел его Тугарин Змеевич (сын змея), заревел зычным голосом — и дрогнула вся дубрава; почернел он как осенняя ночь, поднялся на крыльях, полетел по поднебесью и закричал супротивнику: «хочешь — я тебя огнем спалю, конем стопчу, копьём убью!» Богатырь поразил Тугарина³. По украинскому преданию, когда Кирило-кожемяка выступил против змея, последний разгорелся огнем; изо рта, ушей и глаз его запрыгали искры, закурился дым и полилось синее пламя, точно из горнила⁴. В Сербии, по указанию Вука Караджича⁵, «за алу (ала — баснословный змей) се мисли да има особиту духовну силу те лети и води облаке и град наводи на љетину»⁶. о ненасытном человеке сербы говорят: «ало несита!» У них есть поговорка: «бори се као ала с берићетом» — борется, как змей с урожаем. «За змаја, говорит Караджич, мисли се да је као огњевит јунак, од којег у ле ћењу оган одскаче и свијетли». Сербская загадка изображает огонь под метафорою змеи: «два дола-суподола, међу нима змија лежи; де змија лежи, та трава не расте» (ватра међу пријекладима, т. е. огонь между двумя сторонами очага⁷). Русские сказки и песни упоминают о чудесной змее, которая когда ползет — под ней трава горит или сохнет⁸. Предания других индоевропейских народов ту же силу испускать пламя приписывают дракону — санскр. *dr̥gviścha* — змея, животное чуткое, сторожливое, всегда озирающееся (от *dr̥c* — смотреть, видеть), греч. *δράκων*, др.-нем. *draccho*, (*drache*), сканд. *dreki*, ирл. *draic*, кимр. *draig*, чешск. *drak*, литов. *drėžas*; в греческом *δέρχεν* — смотреть, светить, рассыпать искры (о связи понятий зрения, света и

¹ Кирша Дан., 346-9; Рыбник., III, 61, 66.

² Калеки Пер., II, 406, 465.

³ Кирша Дан., 183—193.

⁴ Москв. 1846, XI-XII, 146 и дал.

⁵ Срп. рјечник, 3, 212.

⁶ Наводит град на нивы.

⁷ Сахаров., II, 109.

⁸ Худяк., I, стр. 135; О. 3. 1851, VIII, 63.

огня см. I, 78)¹. Дракон летает по воздуху, выдыхает из своей пасти дым, пламя и бурные вихри, поджигает зеленые травы и заражает воздух своим ядовитым дыханием; он или палит своего врага огнем или изрыгает на него жгучий яд; человек, которого коснется блестящий взор дракона, падает мертвым, ибо из глаз его исходит тот же губительный яд. Слова *eit* — огонь и *eiter* — яд лингвистически родственны². И поражая змея, герой подвергается опасности погибнуть от его яду или крови, которая течет рекою из ран убитого чудовища. Сам бог Тор хотя и убивает великого змея в последней битве асов с Суртуром, но тонет в его отраве; так же гибнет и Беовульф, славный герой англосаксонского эпоса, а Геракл умирает от одежды, напитанной ядом умерщвленной им гидры: одежда эта — поэтическое представление громового облака³. Смысл всех означенных сказаний тот, что бог-громовник, победитель тученосного змея, сам погибает в страшной битве; сгорая в пламени молний и утопая в ливнях дождей, он исчезает с неба или умирает вместе с окончанием грозы (см. I, 389—390). Рядом с этими преданиями встречаем другие, в которых драконовой крови, как метафоре дождя,

придаются спасительные свойства живой воды = амриты: она не только не причиняет герою вреда, но, напротив, сообщает его телу неуязвимость. Таково немецкое предание о Зигфриде, деяния которого совершенно тождественны с подвигами Зигурда, воспетыми Эддою. Этот знаменитый герой убил страшного, извергающего пламя дракона Фафнира и труп его бросил в огонь; твердый роговой покров дракона расплавился; Зигфрид разделся донага и окунулся в приготовленный расплав, но, к несчастю, не заметил, что к его спине пристал липовый лист и одно это место не покрылось непроницаемой роговой оболочкою: сюда-то впоследствии вонзилось вражеское копье, низложившее храброго витязя. По другим свидетельствам (см. песнь Эдды о Зигурде и поэму о Нибелунгах), герой искупался в змеиной крови, отчего по всей его коже простерлась роговая оболочка, и он сделался неуязвимым, исключая небольшого места между плеч, где прилип древесный лист⁴. Это напоминает нам славного героя Илиады; мать Ахиллеса, богиня Фетида, омыла его еще в детстве амброзией, или, по другому сказанию, искупала в водах Стикса и чрез то сделала его тело невредимым, кроме пяты, за которую держала ребенка при омовении; в эту пяту и был он смертельно поражен стрелою Париса; стрела — символ молнии, а почему она разит в пяту? — объяснено ниже в главе XXII. Известно древнейшее представление бога-громовника и подвластных ему духов кузнецами, работающими в подземных пещерах (= тучах); Вилькина-сага рассказывает о Зигурде, что он жил в учениках у славного кузнеца Мимира, и когда тот, желая избавиться от опасного соперника, напустил на него брата своего — змея, Зигурд убил это чудовище. Как скандинавская сага приводит героя перед битвою с драконом в кузницу, так подобный же эпизод, но еще с более древними чертами, встречаем в русском предании. Молодой царевич убегает от палящего змея в кузницу; змей лизнул три раза железную дверь и просадил насквозь свой язык. Тогда мифические святые ковачи схватили его за язык раскаленными щипцами, запрягли в плуг и заставили пахать землю, после чего змей, опившись морской воды, лопнул. Предание это занесено и в сказку об Иване Попялове (значение имени «Попялов» объяснено на стр. 245), где святые

¹ Пикте, I, 503—4; D. Myth., 653—4.

² Сказ. Грим., I, стр. 368; D. Myth., 653; Beiträge zur D. Myth., II, 445; Громанн, 36.

³ Сравни у М. Мюллера, 79—80.

⁴ Die deutsche Heldensage Вильгельма Гримма, 17, 75—76.

кузнецы убивают гигантскую змеиху тяжелыми молотами, т. е. змея-туча, опившись дождевой воды, гибнет под ударами Перунова молота; язык змея, которым он | пролизывает железные двери кузницы, есть метафора грозового пламени (I, 285, 374).

В народных сказаниях змей изображается то как чудовищный зверь, то как великан. В грозовых тучах фантазия древнего человека созерцала существа самодействующие, признавала за ними ту же волю и те же страсти, какие приличны человеку; а потому рядом с животненными олицетворениями туч необходимо наделяла их и человеческими формами. Вот почему змей выезжает на битву, как вооруженный воин, на славном, богатырском коне; на плече у него сидит черный ворон (= похититель живой воды), а позади хорт (= собака-ветр) бежит¹. Но перенося свои формы на облачный мир, человек расширял их до исполинских размеров, соответственно могуществу и громадности естественных явлений. Отсюда возникли сказания о великанах, к кругу которых принадлежит и змей, что до очевидности свидетельствуется греческим мифом о змеинохвостых гигантах и множеством других общеарийских преданий (см. гл. XXI). О Тугарине Змеевиче народная сказка говорит: был он богатырь в вышину трех сажень, промеж глаз — калена стрела; пожирал он и выпивал так же много, как и великаны, поедающие небесных коров и опорожняющие целые бочки дождевого напитка. Вглядываясь в развитие мифических представлений, нетрудно заметить, что, под влиянием метафорического языка и неудержимого стремления фантазии олицетворять силы природы, каждое физическое явление в одно и то же время воплощалось в нескольких разнохарактерных образах или принимало на себя облик, составившийся из смешения этих образов. Огненный змей, зримый на небе пламенным, искрометным шаром, прилетая в избу своей возлюбленной — обращается в молодца несказанной красоты. «Есть молодые молодцы зазорливые (говорит устное предание о летучих змеях), которые умеют прикидываться по-змеиному и по-человеческому»². В одной русской сказке змей представляется человеком со змеиной головою: с виду змей — богатырь, а голова змеиная³; то же представление известно и между поляками (см. ниже). Согласно с теми прихотливо изменчивыми, фантастическими формами, какие принимают облака в своем бурном полете по небесному своду, воображение народа видело в них чудовищ со многими головами и раскрытыми пастьми. Сказочный эпос изображает драконов и змеев с тремя, шестью или семью, девятью и двенадцатью головами; по числу голов определяется большая или меньшая степень их силы. Древность такого представления засвидетельствована ведическими гимнами, воспевающими борьбу бога-громовника с трехглавою, семихвостую змеею⁴. Отсюда объясняется, почему некоторых богов язычники представляли с несколькими головами; большею частию это — боги громоносных туч. Так, в Штетине стоял идол Триглава; ему приписывали владычество над тремя царствами: небом, землею и адом (т. е. воздушным царством,

облачными подземельями и грозовым пеклом; сравни с тремя корнями мировой ясени — стр. 145). Триглав чтится и чехами; по указанию Вацерада они давали ему три головы козлиные, что свидетельствует за его громоносное значение (козел — животное, посвященное Тору)⁸. Идол

¹ Н. Р. Ск., VII, 3.

² Сахаров., II, 6, 16.

³ Сказ. Броницына, 22.

⁴ German. Mythen, 215.

⁵ Макуш., 87; D. Myth., 946; см. в гл. XXI сближение Три.-лава с змеем-Трояном.

Поревита изображался с пятью головами; Рујевиц имел семь лиц под одним черепом; в разных славянских городах, по словам Гельмольда, стояли кумиры с двумя, тремя и более головами¹.

Быстрота, с которою несутся грозовые тучи, гонимые бурными ветрами, заставила уподобить их птице и борзо скачущему коню; означенные метафоры возникли в древнейшую эпоху языка и, по всему вероятно, одновременно с уподоблением тучи — небесному змею. Эти различные животненные олицетворения, относясь к одному и тому же явлению, необходимо должны были сливаться в убеждениях первобытных племен. Фантазия смешала формы птицы, коня и змея и составила из них баснословных животных. Старинная песня говорит, что богатырский конь-туча шип пускал по-змеиному и, отделяясь от земли — летал выше лесу стоячего, ниже облака ходячего. Огненного змея народ называет летучим, дает ему крылья птицы и наделяет его крылатым конем, на котором носится он по воздуху. На лубочных картинах змей рисуется с крыльями; сербская песня упоминает о змее шестикрылом. Русские и словацкие сказки говорят о двенадцатикрылом коне змея²; по свидетельству былины, Тугарин Змеевич «садился на своего доброго коня, поднялся на крыльях по поднебесью летать», а конь у Тугарина «как бы лютый зверь, из хайлица пламень пышет, из ушей дым столбом». Следуя этому описанию, лубочная картина изображает Тугаринова коня крылатым. В сказках к услугам змея являются конь-ветер и конь-молния³, и драк прилетает «па ohnivem voze»⁴. Народная загадка обозначает змея под метафорическим образом коня: «стоит конь вороной — нельзя за гриву взять, нельзя и погладить»⁵. Те же представления находим и у других народов. Германцы изображают дракона крылатым змеем; сам он покрыт чешуею, когти его острее меча и тверже стали, а крылья похожи на два паруса, надутые ветром; когда он летит, устрешенные облака убегают при его приближении, т. е. несутся по воле вихрей, испускаемых пастью дракона. В Швейцарии до сих пор, увидя деревья, опрокинутые бурей, говорят: «здесь дракон прошел!»⁶ Шум грозовой бури сравнивали с шипением змеи. По свидетельству русских сказок и былин, огненный змей поднимает страшный свист и шип; голос его подобен завыванию вихрей: «заревел Тугарин — и дрогнула вся дубрава!» Как от «змеиноного шипа» коня сивки-бурки, как от свиста Соловья-разбойника падали стены и люди, так и свист мифического змея производит то же сокрушающее действие (см. I, 156, 315). По мнению чехов, бурные ветры бывают оттого, что колдун выпускает дракона⁷; а греки представляли Борея в виде крылатого старца, с змеиным хвостом вместо ног⁸.

Мы знаем, что молнии уподоблялись стрелам, копьям и воинской палице. Эти

¹ Срезнев., 51—53. По греческим сказаниям, царь Герион, у которого Геркулес должен был увести стада, как будто сросся из трех великанов: имел 3 головы, 6 рук и столько же ног, у него была собака о двух головах; адский Цербер имел три головы; сторожие (ἐχιδόγχερες) великаны суть тучи, сверкающие бесчисленными молниями; в числе других уподоблений молнии представлялись руками и ногами грозных духов. — D. Myth., 298. В таких чудовищных образах являются в преданиях и дивные народы, запертые в горах Александром Македонским (см. выше. стр. 231—2).

² Н. Р. Ск., VII, 3; Slov. pohad., 56.

³ Кирша Дан., 191—3; Сказ. Броницына, I, 22, 78; Н. Р. Ск., I—II, стр. 363; Срп. н. пјесме, II, 508.

⁴ Skultery a Dobsinsk., I, 27.

⁵ Этн. Сб., VI, 60.

⁶ D. Myth., 652—3; Andeutung. eines Systems der Myth., 194; Моск. Наблюд. 1837, ч. XI, 536.

⁷ Громанн, 36.

⁸ Der Urspr. der Myth., 152.

поэтические представления должны были прилагаться и к змею, как воплощению громоносной тучи. Стрела-молния то служит ему, как бранное оружие, то принимается за необходимый атрибут его фантастического образа. Под влиянием метафорического языка, фантазия наделила дракона стреловидным жалом или острым огненным языком: верование это до такой степени проникло в убеждение народа, что, по мнению крестьян, даже простые змеи (гадюки) уязвляют не зубами, а жалом, которого они в действительности не имеют. На лубочных картинах огненный змей изображается с одною или несколькими стрелами в пасти, и самый конец хвоста его заостряется стрелою; так, Еруслан-богатырь убивает змея о трех головах, в каждой голове по стреле — вместо жала, а хвост оканчивается четвертою стрелою¹. Существует поверье, что змея-медяница (или медянка — от слова медь)² целый год бывает слепа и только на Иванов день получает зрение, и тогда, бросаясь на человека или

животное, пробивает свою жертву насквозь — точно стрелою³. Эта медная стрела-змея тождественна с огненным Перуновым цветом, который распускается на Иванову ночь; сознание о таком тождестве выразилось в народном сказании о траве-меянице: зарождается трава-меяница от гниения зловредных гадов, «растет слепою, зрение получает в Иванов день, и когда увидит человека или другое животное — тогда бросается на него стрелою и пробивает насквозь»⁴. В своих битвах с богатырями змеи сражаются копьями и палицею; по немецким сагам, драконы имеют на головах шлемы, а под крыльями острые мечи⁵. Возврату дракона домой предшествует ринутая им издалёка, стремительно летящая булава, падение которой потрясает его крепкий дворец⁶. Как олицетворение молнии, змей летит по небу раскаленной железной палицею⁷ и принимается за символическое знамение оружия. В средневековой поэзии нередки сравнения блестящего оружия с молнией и змеем; сербы о ножах, мечах и бритвах выражаются: «оштро као змија»⁸.

Весьма знаменательно русское название мифического змея — Горыныч, увеличительное Горынчище; оно происходит от слова гора и есть отечественная форма, означающая сына горы, т. е. горы-тучи, рождающей из себя извивистую змею-молнию. В былинах присваиваются змее эпитеты горынская⁹ и подземельная¹⁰. Выше (стр. 180—5) было объяснено это древнее представление тучи горою и указаны следы его в целом ряде народных сказаний и в названиях гор по имени громовника; наряду с «гремячими горами» можно поставить географическое название гора Змеища¹¹. В гимнах Ригведы тучи называются горами змея Вритры, а сам Вритра — гороподобным¹². Связь огненного змея с горами и скалами подтверждается множеством поверий, сохранившихся у всех индоевропейских народов. Драко-

¹ Н. Р. Ск., I—II, 338.

² У Сахарова (I, 31) приведен заговор от болезни родимца: «на море на океане, посреде моря белого, стоит медный столб от земли до неба, от востока до запада, а в том столбе закладена медная меяница от болезней и хворостей. Посылаю я раба (имярек)... и заповедаю закласть родимец в тот медный столб».

³ Абев., 259.

⁴ Терещ., V, 94.

⁵ Beiträge zur D. Myth., II, 446.

⁶ Шотт, I; Срп. н. припов., 5.

⁷ Громанн, 22—23.

⁸ Срп. н. послов., 245.

⁹ Песни Киреев., IV, 13.

¹⁰ Рыбник., I, 219.

¹¹ Р. И. Сб., VII, ст. Ходаков., 197.

¹² Orient und Occid., 416.

ны и змеи живут внутри гор или в каменных пещерах и сюда скрывают похищенных ими дев. В Томской губ. рассказывают про Змееву гору (около Змеиногорского рудника), что в нее ушел змей-полаз¹. В Уваровой станице на берегу Иртыша есть пещера, в которую скрылся явившийся из реки змей, и там, где он полз, видна на траве выжженная тропинка. Беломорцы показывают на острове Робьяке (в Кандалашском заливе) большой камень, с отверстием внутри, за которым начинается пропасть; в этой пропасти жил некогда страшный змей². Богатырь Добрыня приплыл в пещеры белокаменные, где жил змей Горынчище, застал в гнезде его малых детушек и всех пришиб, пополам разорвал³. В «Нибелунгах» Зигфрид находит дракона на горе, Беовульф поражает его в ущелий скал. Древнепольское предание рассказывает о князе Кroke или Краке, от которого производят название города Кракова, во время его княжения народ терпел величайшие бедствия от страшного змея, который жил в пещерах горы Вавель и равно поедая людей, и скот. Чтобы избавить свой народ от змея, Крок употребил хитрость: взял несколько воловьих шкур, начинил смолою, серою и другими горючими снадобьями и, запалив вложенные в них фитили, придвинул все это к змеиной норе. Змей выполз, проглотил воловьих шкуры; пламя вспыхнуло в его утробе, и он издох. В связи с именем Крока ставят древнейшее название Исполиновых гор (Riesengebirg) — Кркноши; в этих горах, по указанию чешской песни о суде Любуши, герой Трут убил лютого змея⁴. Волосье шкуры, пожираемые змеем, — уже знакомая читателю метафора облаков. Чем более поглощает их змей, или, выражаясь прозаически: чем более сгущаются, скучиваются облака, тем сильнее разгорается пламя молний, и он гибнет в грозе от собственной жадности. Прибавим, что в числе великанов народный эпос упоминает Горыню, который повергает целые горы, и что между другими славянскими названиями, присвоенными облачным женам, было берегиня — название, тождественное с именами: баба-горынка и баба-алатырка (от слова «алатырь-камень»), какие встречаются в народных былинах⁵. Древнейшее значение слова берег (брег, нем. berg) — гора (см. I, 318)⁶. В Эдде можно найти свидетельства о ведьмах, которые в виде огромных скал ложатся в устье реки и, запружая ее, производят наводнения⁷.

Тучи назывались еще каменными замками или городами Вритры; согласно с этим славянские сказки говорят о змеиных царствах или дворцах — медном, серебряном и золотом. В Германии ходят рассказы о таких же дворцах, окруженных медными, серебряными и золотыми лесами, принадлежащих

драконам медному, серебряному и золотому; подобными лесами и богатыми замками, блистающими серебром и золотом, владеют норвежские тролли (= великаны и драконы)⁸. Три металлических царства и три металлических леса выражают одну и ту же мысль (стр.

¹ Эта. Сб., VI, 125.

² Ibid., смесь, 23.

³ Кирша Дан., 349; Сказ. Броницына, 9.

⁴ Рус. Сл. 1860, X, 266; Атений 1858, XXX, 199, 209-212; Ист. очер. рус. слов., I, 284.

⁵ Кирша Дан., 361.

⁶ «Арийский прототип наших Горыничей (говорит г. Буслаев в статье «Русский богатырский эпос» в Рус. Вест.) сохранился в мифических героях Баргавасах, детях Бргу, одного из первобытных людей, созданных Брамою; а Бргу (bhr̥gu) собственно значит гора, и от него отечественная форма барг авас — горынич». Если рудокопы запоют или станут свистать в шахтах, то тем самым вызовут горного духа (Громанн, 19); пение и свист = завывание грозовой бури.

⁷ О вл. христ. на сл. яз., 57.

⁸ Сказ. норвеж., I, стр. 19 и 27.

148); эпитеты «медный, серебряный и золотой», иногда алмазный или жемчужный, объясняются теми яркими, блестящими красками, какими солнце с чудным величием расцвечивает облака, особенно при своем восходе и закате, и стоят в близком соотношении с преданиями о несчетных сокровищах, хранимых драконами и змеями. Об алмазном дворце змея русская сказка¹ утверждает, что он вертится словно мельница и что из него видна вся вселенная — все государства и земли как на ладони. Польская сказка говорит о Вихре, который похитил златовласую красавицу и унёс ее в «pałac srebrzysty na kurzéj półce»; Вихрь этот имел тело великана, а голову змея, ездил на огненном, крылатом коне и своим бурным дыханием приводил в сотрясение свой собственный дворец². В хорутанской приповедке³ читаем: «idojde do jednoga groda kufnoga (медного), koj se je zmiom na srakini nogi vrtel»; то же выражение употреблено и при описании городов серебряного и золотого, что прямо отождествляет их с вертящеюся избушкою бабы-яги (облачной, демонической жены, о которой см. гл. XXVI) и змея⁴. Этот дворец или избушка — метафора ходячего облака. В числе различных представлений, соединявшихся с молнией, она уподоблялась и ноге; блеск молний и удары грома потрясают тучи и приводят их в бурное движение, и потому народные предания говорят о ноге, на которой вертится облачное здание бабы-яги и змея. Нога эта — петушья или сорочья, что объясняется из той связи, в какую поставил древний миф петуха и сороку⁵ с явлениями грозы. Другие сказки говорят, что избушка бабы-яги поворачивается на курьих ножках, на собачьих пятках, а замок бога ветров вертится на мышиной ножке: собака — символ вихря, мышь — разящей молнии⁶. В словацкой сказке⁷ герой приходит в замки оловянный, серебряный и золотой и встречает в каждом по бабе-яге с длинною палицею в руках — оловянную, серебряною и золотую; три сына этих ведьм играют ту же роль, какую наши змеи. Соответственно представлению дождя — коровьим молоком, змеинные города и замки изображаются в песнях Веды, как хлевы или загоны, в которых вражеский демон скрывает во время зимы и засухи похищенных им небесных коров; Индра отпирает двери этих загонных своею громовою палицею точно так же, как отпирает он и облачные города и скалы и выводит оттуда освобожденные стада⁸. «В древние времена, замечает Макс Мюллер⁹, когда войны по большей части имели целью не сохранение политического равновесия Азии или Европы, а завладение хорошим пастбищем или большими стадами рогатого скота, в эти древние времена изгороди для скота естественно обращались в укрепления, а люди, жившие за одними стенами, стали называться gotra» — первоначально: коровий хлев, а потом: род, племя (см. выше стр. 180 и 222—3). Намёк на старинный миф о заключении небесных коров в облачные скалы находим в чешском предании о Премысле (I, 284).

Тучи, помрачающие небесный свод, рисовались воображению наших предков демонами — похитителями блестящих светил. Во главе этих мифических хищни-

¹ Н. Р. Ск., VII, 9.

² Глинск., III, 47—61.

³ Сб. Валявца, 128—130.

⁴ Н. Р. Ск., II, 30; VIII, стр. 370.

⁵ О сороке см. гл. XXI.

⁶ Гануша стат. о Деде-Всеводе, 27.

⁷ Эрбен, 49—54; Slov. pohad., 143-160, 338-369.

⁸ Кун, 211 и дал.

⁹ Стр. 25-26.

ков, грабителей, воров стоял Вритра, окутывающий ясное небо густыми облаками и туманами. По аналогии мрака, производимого наплывом туч, с темною ночью и затмениями луны и солнца Вритра считался злобным виновником и той, и других. Раскрывая недра туч молниеносными стрелами, рассеивая их в грозе, Индра освобождал светила из демонских вертепов, прикреплял их к небесному своду и давал им возможность снова сиять на низменную землю. Ради этого подвига он признавался

главным творцом света; вместе с победою над черными тучами ему приписывалось и поражение демона ночи: Индра, как выражаются священные гимны, рождает утреннюю зорю и солнце и выводит на небо белый день¹. Затмения солнца и луны объяснялись на Востоке нападением змея, готового поглотить их в свою ненасытную утробу; луна, захваченная во время затмения демоном Рагу, проливает амриту, которую собирают, боги в свои сосуды, тогда как очи их роняют от горести слезы, падающие на землю дождем²: предание, в котором очевидно смешение лунного затмения с закрытием ясного месяца темными дождевыми тучами. Подобные воззрения разделялись и славянами; польская сказка приписывает солнечное затмение двенадцатиглавному змею, а болгары в затмении луны видят, как светило это облекается в коровью шкуру (т. е. в облачный покров) и дает целебное молоко = амриту (I, 341, 375). Пожирание светил змеем засвидетельствовано и нашими народными сказками о богатырях, призванных сражаться с злыми демонами. Сказочные богатыри, изумляющие нас громадными силами и размерами, воплощают в своих человеческих образах грозные явления природы; оттого они и растут не по дням, не по часам, а по минутам — так же быстро, как быстро надвигаются на небо громовые тучи и вздымаются вихри. Именно таков богатырь Иван Быкович, Иван — коровьин или кобылин сын³; в некоторых вариантах его называют сыном кошки или суки. Сербская песня⁴ знает Милоша Кобылича:

Милоша кобила родила,
Нашли су га јутру у ерћели⁵;
Кобила га сисом одојила:
С тога снажан⁶, с тога висок јесте.

Быстрота полета бурной, дожденосной тучи заставила фантазию сравнивать ее с легконогим конем и гончею собакою; проливаемые ею потоки дождя повели к сближению тучи с дойною коровою, а сверкающие во тьме молнии — к сближению ее с кошкою, глаза которой светятся ночью как огни. Поэтому Буря-богатырь, коровьин сын, есть, собственно, сын тучи, т. е. молния или божество грома — славянский Перун, скандинавский Тор; понятно, что удары его должны быть страшны и неотразимы. Перун (Тор) вел постоянную борьбу с великанами-тучами, разбивал их своею боевою палицей и меткими стрелами; точно то же свидетельствует сказка об Иване, коровьем сыне, заставляя его побивать многоглавых, сыплющих искры змеев. Победивши змеев, он должен бороться с их сестрами или женами, которые, с целью погубить своего врага, превращаются одна золотою кроваткою, другая деревом с золотыми и серебряными яблоками, а третья криницею (= мифические

¹ Die Götterwelt, 65.

² У. З. 2-го отд. А. Н., VII, в. 2, 40.

³ Н. Р. Ск., II, 30; V, 54; VII, 3; VIII, 2, 9; Эрленвейн, 3, 19; Худяк., 45, 46; Lud Ukrain., I, 254-277; сб. Валявца, 120—7.

⁴ Срп. н. пјесме, II, 239.

⁵ В конюшне.

⁶ Силен.

представления дождевой тучи; о золотом ложе см. стр. 273); но богатырь угадывает их замыслы, рубит мечом по кроватке, дереву и кринице, а из них брызжет струею алая кровь, т. е. дождь. Должен состязаться богатырь и с их матерью, ужасною змеихою, которая разевает пасть свою от земли до неба (I, 285—6) и «jakby chmura jaka zasłoniła słońce»¹. Богатырь спасается от нее бегством на кузницу, и там змеиха, схваченная за язык горячими клещами², погибает под кузнечными молотами, подобно тому, как гибнут великаны под ударами Торова молота (= молнии), или, по другому сказанию — она выпивает целое море и лопается с треском, изливаясь потоками дождя. Как естественный результат поражения змеев, или, проще: разгрома темных туч, обнаруживается скрывавшийся за ними благотворный свет солнца. Такое появление сияющего солнца народный эпос представляет освобождением из-под власти чудовищных змеев похищенной ими красавицы; в сказке же об Иване Попялове, любопытной по свежести передаваемого ею древнего мифа, прямо повествуется: в том государстве, где жил Иван Попялов, не было дня, а царствовала вечная ночь, и сделал это проклятый змей; вот и вызвался богатырь истребить змея, взял боевую палицу в пятнадцать пудов и после долгой борьбы поразил его насмерть, поднял змеиную голову, разломал ее — и в ту же минуту по всей земле стал белый свет, т. е. из-за разбитой тучи явилось красное солнце. В другой русской сказке змей похищает ночные светила; богатырь отсекает ему голову, и из нутра чудовища выступил светел месяц и посыпались частые звезды. Подобно тому в финской сказке (в сборнике Рудбека) три змея похищают месяц, солнце и ясную зорю³. Об этом поглощении светил создалась у болгар следующая легенда: в старое время одна злая баба взяла грязную пелену и накрыла месяц, который тогда ходил низко и даже совсем по земле; месяц поднялся высоко на небо — туда, где и теперь виден, и проклял нечестивую: вследствие этого проклятия она превратилась в змею, и от нее произошли все теперь существующие земные змеи. Много она людей пожрала и истребила бы весь свет, да святой Георгий убил ее⁴. Злая баба, очевидно, — злая

ведьма, грязная пелена — мрачный облачный покров, св. Георгий — замена Перуна.

Солнце, луна и звезды, зоря и молнии уподоблялись серебру, золоту и самоцветным камням; их яркий свет, поглощаемый тучами, на метафорическом языке назывался многоценным сокровищем, похищенным демонами мрака и запрятанным в глубокие подземелья облачных гор. Вторгаясь в эти пещеры и убивая змея, бог-громовник не только проливает дождевые потоки, но и открывает дорогие клады. Вот основание, почему Индра называется богатым всякими сокровищами, щедрым подателем и творцом богатства⁵; вот где — зародыш бесчисленных, распространенных у всех индоевропейских народов сказаний о змеях и драконах, жадно оберегающих в подземных пещерах, в ущельях скал, в глубине морей и рек громадные склады серебра, золота и драгоценных камней. Сказания эти известны и на Востоке, и в Греции. По свидетельству германских памятников, драконы лежат на золоте, испуская вокруг себя чудный блеск; потому золото на эпическом языке

¹ Lud Ukrain., 267.

² Азбуковник говорит, что обаявицы (чародеи) схватывают крылатую змию аспида горячими клещами и тем самым причиняют ей смерть. — Ист. очер. рус. слов., I, 275—6.

³ Библ. для Чт. 1863, XII, заметка Худяк. Слич с словацкою сказкою о солнцевом коне, которая развивает ту же мысль, что и наши сказки об Иване Попялове и Иване — коровьем сыне.

⁴ Каравел., 299-300. ⁵ Die Götterwelt, 65.

обозначается змеиным ложем — *ormbedhr*, *ormbedhseldr* (*wurmbett*, *wurmbettsfeuer*). Согласно с этим, в русской сказке¹ вещая жена змея оборачивается золотою кроваткою, с надеждою приманить богатыря на гибельный отдых: если бы он не остерегся и лёг на золотое ложе, тотчас бы в огне сгорел. Драконы стерегут в пустынях и пещерах горящие как жар сокровища (*glühende schätze*) и носят их ночью (= когда небо омрачено тучами) по воздуху. Немецкие саги рассказывают о большой шипящей змее, которая обитает в воде (= в дождевых источниках) перед пещерами, скрывающимися внутри золота; если найдется смельчак, которому удастся наступить змее на голову, то она послужит для него мостом через глубокие воды; перейдя по этому мосту, можно достать столько золота, сколько душе угодно. Другой рассказ: ярко блестит при солнечном свете куча золота, черный змей обвивает ее кольцом, и только небольшой промежуток остается свободным для прохода, между головой и хвостом змея. Один слуга увидел клад, прошел в этот промежуток и стал забирать золото, как вдруг послышалось страшное шипение; испуганный, он бросил добычу и пустился бежать. В то же мгновение змей вместе с сокровищем погрузился в гору, которая и сомкнулась за ним; бурная гроза пронеслась, солнце по-прежнему мирно сияло на небе, а на земле лежало несколько монет, упавших вне змеиною кольца. Сказание о змее Фафнире (*Fâfnir*) принадлежит весьма ранней эпохе. Песни Старой Эдды рассказывают, что ему досталось золотое сокровище, отнятое некогда хитрым Локи у карлика Андвари. Нося на голове «ужас наводящий» шлем Эгира, Фафнир возлежал на наследственном золоте. Имя *Oegir* (*Ägias*, *Ögias*, гот. *Öeis*, др.-сакс. *Agī*, др.-вер.-нем. *Aki*, *Uoki*) тождественно *Ahi*; первоначально это был демон дождевых туч = змей; низвергнутый с неба молниями громовника, змей-туча упал дождевой водою и образовал земные моря и потоки. Потому Эгир признан был морским богом; но воспоминание о его древнейшем значении не было совершенно утрачено, и скандинавская сага причисляет его к породе великанов, враждебных асам². Шлем Эгира — метафора темного облака (I, 278). Зигурд, потомок Одина, убивает змея Фафнира, овладевает сокровищем и увозит его на спине богатырского коня Грани. Подобно Зигурду, и Зигфрид добывает сокровище, поражая страшного дракона: это знаменитый клад Нибелунгов — имя, соответствующее Нифлунгам Эдды. *Nibling*, царь карликов, оставил его в наследство своим сыновьям, которые спрятали сокровище под драконовым камнем, где и нашел его Зигфрид. Карлики, как увидим в следующей главе, стоят в близких отношениях к великанам туч, так же хранят великие богатства и, как грозные духи, занимаются ковкою металлов. Поражая молниеносным мечом змея-тучу Зигурд = Зигфрид выводит золото солнечных лучей из-за темных покровов облаков и туманов: *Nibelunc* = *sohn des nebels*, *Niflheim* = страна мрака, туманов, ад³. В валахской сказке змеи, похищающие царевен, названы туманными⁴. Проклятие, которое изрек карлик Андвари и которое влечет за собою целый ряд убийств и гибель тех, кому достается сокровище, напоминает нам русские предания о заклятиях, сопровождающих зарытие кладов (см. стр. 187). По свидетельству немецкой сказки, дракон обладает чудесным бичом: стоит только хлопнуть этим бичом, как тотчас запрыгает золото, т. е. удары громовой плети вызывают золотистые искры молнии (I, 144).

¹ Н. Р. Ск., VII, 3.

² German. Mythen, 81—88. *Midhgardhsschlange* есть другое представление того же демонического существа.

³ D. Myth., 653—5, 929—932; *Andeutung. eines Systems der Myth.*, 176; Симрок, 156—167.

⁴ Шотт, стр. 85.

Литовцы рассказывают о двух исполинских богатырях Витольфе и Альцисе; и тот, и другой победил под горою змея и завладел великими сокровищами¹. Богатырь Добрыня нашел в змеиных

пещерах злато-серебро; хранение этих металлов и вообще кладов русские поверья приписывают огненному змею. Над кладами горят свечи; заметит ли кто такую свечу, увидит ли летящего змея — в обоих случаях должен произнести заклятие: «аминь, аминь, рассыпья!» — и клад рассыпается деньгами, а змей искрами. Над чьим домом рассыпается змей, туда, по мнению поселян, носит он богатство. Сербское выражение «змајеве отресине» означает: блестяк, золото, отрясаемое летучим змеем, а лужицкая поговорка: «won ta zmiја» (он имеет змея) употребляется в смысле: у него не переводятся деньги². Лужичане верят, что мифический змей (plon) несется по небу с такою быстротою, что глаз не успевает за ним следовать, и над кем опустится, тому приносит счастье и благословение. Своих любимцев между людьми он наделяет золотом, являясь к ним через дымовую трубу; такого змея, приносящего золото (деньги), называют: ребе́зну (денежный) zmiј. Ему же принадлежит и охранение зарытых в земле сокровищ, присутствие которых узнается по яркому блеску играющего на том месте пламени, что обыкновенно выражается словами: ребе́зу hraја. Кому служит змей, тот весьма скоро становится богачом; но за свои дары змей требует жертвенных приношений. В избах он поселяется за печкою, и на плите очага ставят для него молочную кашу, мясо и другие яства, которые и пожираются им в то время, как скоро все заснет в доме³. То же поверье встречаем в Белоруссии о домовом цмоке (змее); здесь ходит рассказ о мужике, которому змей носил деньги, а этот обязан был ставить ему на кровле дома яишницу. Разбогатевши, мужик пренебрёг своею обязанностью и однажды не поставил обычной яствы; змей улетел озлобленный, а на другой день изба и все надворные строения мужика сгорели, и он сделался бедняком⁴. Чехи признают дракона за демона, готового служить человеку; когда он летит высоко, то предвещает счастье (= плодородие), а низко — предвещает беду, преимущественно опасность от огня; несется ли он над городом или деревнею, надо ожидать большого пожара. О людях, разбогатевших неизвестными средствами, чехи говорят: «у них поселился плевник» (огненный змей) — точно также, как немцы думают, что таким счастливым черный дракон приносит деньги через печные трубы⁵. Таким образом змей, как воплощение молнии, низведенной некогда (по свидетельству древнего мифа) на домашний очаг, отождествляется с домовыми духами и получает характер пената (см. стр. 39). Воображение простолюдинов помещает его за печкою и заставляет прилетать в избу чрез дымовую трубу; в России всюду убеждены, что именно этим путем появляется и исчезает огненный змей. По чешскому поверью, в каждой избе есть свой домовый змей — had-hospodařik, который иногда показывается людям; когда умирает этот гад, то вместе с ним умирает и хозяин дома (сравни выше стр. 56 с подобным же поверьем о петухе). В некоторых деревнях утверждают даже, что в каждом доме живут две большие змеи; окруженные детёнышами, они являются таинственными представителями хозяйской семьи. Если будет убит змей-самец, то немедленно умирает хозяин дома, а если самка — то смерть постигает хозяйку.

¹ Черты литов. нар., 76—77.

² Сказ. Брониц., 10. Приб. к Ж. М. Н. П. 1846, 22—25; Срп. рјечник, 212; Архив ист.-юрид. свед., II, ст. Бусл., 11.

³ Volkslieder der Wenden, II, 266.

⁴ Маяк, XVII, 41; Могилев. Г. В. 851, 19.

⁵ Громанин, 22—23; Beiträge zur D. Myth., 227, 339.

Змеи эти оберегают дом и принадлежащие к нему владения от всякого несчастья и заботятся, чтобы все было сохранно. Had-hospodařik живет или под печкою, или под порогом избы, и потому никто не осмеливается колоть дрова на пороге, чтобы не убить нечаянно змея¹. Напомним, что домовые эльфы также обитают под порогом избы (стр. 59—60) и что кобольды = гении пламени, разводимого на домашнем очаге, нередко являются в образе красного или синего дракона². Падающие звезды принимаются за огненного змея или дьявола, который, рассыпаясь искрами — превращается в клад; в том месте, куда упадет звезда, можно найти под землею великие сокровища³. Кто увидит змей, свившихся в клубок, и между ними царя-змея, тот должен бросить в их кучу камнем (= метафора молнии, donnerstein), и змеи тотчас же обратятся в чистое золото.

Старинный метафорический язык уподоблял солнце не только золоту, но и драгоценному камню, и блестящей короне (I, 110, 112). Выражаясь поэтически, змей — облачитель дневного светила заключает в себе самоцветный камень или носит на голове золотую корону, украшенную дорогим камнем; а во время весенней грозы и дождевых ливней, просветляющих лик омраченного солнца, он сбрасывает с себя эту корону или камень. Но под тою же метафорой золотого, светящегося камня представлялась и молния, носимая змеем-гучею и роняемая им в быстром полете по воздуху. Давая сходные метафорические названия различным явлениям природы, фантазия древнего человека постоянно сливала их в своих мифических сказаниях, что замечается и в преданиях о змеином камне. Миф этот с течением времени был перенесен на земных змей, которые, по мнению народа, имеют у себя царя, украшенного чудною короною. По свидетельству кельтских и германских сказаний, король-змея носит на голове золотой венец с бесценным блестящим камнем (schlangenstein). В весеннюю пору, когда начинаются грозы, змеи пробуждаются от зимнего оцепенения (сна) и выползают из нор на свет божий, и впереди их — король, которого легко узнать по золотому венцу. Если разостлать перед ним

красный плат, то он положит на него свою корону, и тогда можно овладеть ею, но схвативши корону — надо сейчас же спастись бегством на быстром коне. Заметив похищение, змеиный король начинает страшно и громко шипеть, преследует вора, и если настигнет, то предаст смерти⁴. Когда король-змей купается в источниках или пьет приготовленное ему молоко, он непременно снимает с себя корону; предание это известно и между чехами: змеи, рассказывают они, имеют свою королеву, которая носит на голове золотую коронку и снимает ее только в день св. Петра и Павла, отправляясь купаться в источнике, или в то время, когда расстелют белый плат и поставят для нее молоко. Смысл предания ясен: король-змей или королева-змея сбрасывает с себя корону-солнце не прежде, как искупается в небесных источниках или упьет небесного молока, т. е. не прежде, как прольются дожди и исчезнут с неба темные тучи; потому потеря короны для змеиною короля равняется потере жизни⁵. По болгарскому поверью, змеиный царь бывает о двух головах, на одной голове — корона, а язык — из бриллианта; если убить этого царя (что, впрочем, весьма трудно, ибо он окружен самыми лютыми змеями, которые все подымаются на его защиту) и завладеть бриллиантом и короною, то сделаешься повелителем

¹ Громанн, 78.

² Beiträge zur D. Myth., 338.

³ О. 3. 1818, 68; Гануш, 148; Громанн, 32.

⁴ D. Myth., 650; Сказ. Грим., II, стр. 111—2; Die Götterwelt, 103.

⁵ Beiträge zur D. Myth., II, 441; Громанн, 79.

всего мира и будешь бессмертным¹. В других славянских землях и в Германии думают, что обладание змеиною короною сообщает человеку чародейные знания, помогает находить подземные клады и наделяет бесчисленными богатствами². Между другими кладами змеи стерегут камень, с помощью которого можно оживлять мертвых, возвращать зрение и открывать золото; грозные птицы сражаются с змеями и похищают у них это сокровище. В Нормандии уцелело предание, что вестница весны — ласточка обладает таинственным знанием находить за морем драгоценный камень, дарующий слепым зрение; если разостлать под ее гнездом красный платок, то она, принимая его за огонь, бросит туда чудный камень, и тогда легко овладеть им³; т. е. весна выводит из-за облачного моря животворное солнце, это всевидящее мировое око, прогоняющее слепоту зимы и ночи и все позлащающее своими яркими лучами. На Юре рассказывают о бессмертной, летучей змее с алмазным (диамантовым) глазом⁴. У армян, как свидетельствует барон Гакстгаузен, сохраняется верование, что между змеями горы Арарат есть порода, состоящая под владычеством могучей царицы, которая держит во рту волшебный камень и в извечные ночи бросает его высоко на воздух, где он сияет как солнце; вечное счастье тому, кто сумеет схватить его на лету⁵. У разных народов существуют рассказы о камнях, зарождающихся в голове ехидны, змеи и петуха; кто достанет такой камень, тот может считать себя совершенно счастливым: все желания его будут немедленно исполняться. Эти суеверные предания вызвали в средние века желание отыскать философский камень, обладающий силою превращать все в золото, увеличивать продолжительность жизни и наделять мудростью (*ôskasteinn* = *wünschelstein*)⁶. В русской сказке⁷ добрый молодец строит корабль и, нагрузивши его угольем, плывет в открытое море — к тому острову, где было логовище двенадцатиглавого змея, который выходил оттуда пожирать народ; змей спал, и сказочный герой, пользуясь этим, засыпал его угольем, развел огонь и принялся раздувать мехами: очевидно, это богатырь-громовник, раздувающий грозное пламя кузнечными мехами. Когда змей лопнул, он отрубил ему мечом все двенадцать голов и в каждой голове нашел по дорогому самоцветному камню. В Белоруссии и Литве рассказывают о необыкновенной красоте царя-змея, о чудных переливах красок на его коже и об алмазном гребешке на голове; если станут его преследовать, то он издаст ужасное шипение, и вмиг со всех сторон мчатся толпы ужей на его защиту — и тогда беда обидчику⁸. Свист ужиного царя так громок, что его слышно по всей Литве⁹. На Украине думают, что царь-уж или царь-змей отличается от простых гадюк своею громадностью и сверх того имеет на голове золотые, светящиеся рожки. При встрече с ним в лесу должно положить на дороге красный пояс или платок; увидя красный цвет, он сбрасывает свои золотые рожки, и кто сумеет захватить их — тот будет и здоров, и счастлив, и богат; богат — потому, что ему будут доступны все клады. Рассказывают еще, что у царя-змея два золотых рога, овладевши

¹ Каравел., 170.

² Иличь, 125.

³ Sonne, Mond u. Sterne, 2—4; Die Götterwelt, 206.

⁴ D. Myth., 650.

⁵ Закавказский край, II, 56—57.

⁶ D. Myth., 1169-1171; Pentamer., № 31.

⁷ Н. Р. Ск., VIII, 21.

⁸ Иллюстр. 1848, № 28; Семеньск., 94.

⁹ Нар. сл. раз., 121.

которыми должно закопать их под двумя еще не распустившимися дубами; один дуб засохнет, а другой покроется зеленью; рог, зарытый под первым деревом, — несчастливый, мертвящий, а зарытый под другим — счастливый, оживляющий¹. Выше (I, 348, 396—7) было указано, что, соединяя с молнией понятие об остром, наносящем кровавые раны орудии, фантазия уподобляла ее золотому рогу или зубу, и что зуб-молния называется в народных сказках мертвым и змеиным. Два змеиные рога, оживляющий и мертвящий, вполне соответствуют представлению о Перуновом цвете, который и пробуждает от смерти, и погружает в безжизненный сон = воскрешает природу от зимнего оцепенения и наносит смертельные удары. Нет сомнения, что и с змеиным камнем могло соединяться не только представление весеннего солнца, охваченного темными тучами, но и сверкающей в них молнии. Все могучие свойства, какие придаются змеиному камню: просветление очей, открытие кладов, исполнение всевозможных желаний, дарование здоровья, счастья и победы (первоначально над демоническими силами — *siegstein*), принадлежат и Перунову цвету, и Перуновой лозе.

Сверкающие в летние месяцы молнии исчезают на зиму, и глаз смертного не видит их более до прихода весны; вместе с тем перестают литься благодатные дожди и зимняя стужа налагает на облака свои леденящие оковы. Явление это на древнем живописном языке обозначалось так: змеи прячутся на зиму в облачных пещерах и скалах и засыпают в них долгим, непробудным сном — до тех пор, пока не явится весна и не отопрет эти пещеры и скалы ключом-молнией. Позднее, когда затерян был смысл старинных метафор, означенная поэтическая фраза, понятая буквально, стала прилагаться к обыкновенным змеям и гадам, которых холодная зима повергает в сонное, оцепенелое состояние. До первого весеннего грома, по русскому поверью, змеи не жальт². В высшей степени интересен словацкий рассказ: однажды — это было осенью, в то самое время, когда змеи уходят спать в землю — лежал в поле овчар и смотрел на ближнюю гору. Он увидел чудо: множество змей ползло со всех сторон к каменной горе; приближаясь к ней, каждая змея брала на язык травку, которая тут же росла, и прикасалась ею к твердой скале; скала открывалась, и змеи одна за другою исчезали в ее вертепах. «Надо посмотреть, что это за трава и куда ползут змеи!» — подумал овчар; трава была ему неведомая; как только он сорвал ее и дотронулся до скалы — эта тотчас же раскрылась перед ним. Очевидно, здесь идет речь о чудесной разрыв-траве (*springwurz*), т. е. о молнии, разверзающей облачные горы (см. стр. 203); овчар же — не кто иной, как сам Перун, пастырь небесных стад = облаков-барашков. Он вошел в отверстие и очутился в пещере, стены которой блистали серебром и золотом. Посреди пещеры стоял золотой стол, а на нем лежала огромная, старая змея. Вокруг стола лежали другие змеи. Все они спали так крепко, что ни одна не пошевелилась, когда вошел овчар. Долго осматривал он пещеру; наконец, опомнившись, хотел отправиться назад, но это нелегко было сделать; скала в ту же минуту сомкнулась за ним, как только он вступил в ее недра. Овчар не знал, как и где найти ему выход, и сказал сам себе: «если нельзя отсюда выйти, так стану я спать!» Лёг наземь и уснул. Сильный шум и шипение разбудили его; раскрывши глаза, он увидел множество змей, которые лизали золотой стол и спрашивали: «не пора ли?» Старая змея медленно подняла голову и отвечала: «пора!» Потом вытянулась от головы до хвоста, как гибкий прут, спустилась

¹ Lud Ukrain., I, 251—2; Пантеон 1854, VI, ст. Шпилевск.

² Эта. Сб., VI, 118.

со стола на землю и направилась к выходу пещеры; все змеи поползли за нею. Старая змея прикоснулась к каменной стене — и скала немедленно отомкнулась; вышли змеи, вышел за ними и пастух, но каково было его удивление! Вместо осени уже была весна, природа одевалась в новую зелень, и жаворонки оглашали воздух сладкозвучными песнями. Подобно Одину (стр. 225), целую зиму проспав он непробудным сном в пещере облачной скалы. О старой змее (= змеином царе) предание утверждает, что пробужденная от зимнего сна — она летит по воздушным пространствам, помрачая собою светлое небо, извергая из очей искры, из открытой пасти пламя и ударяя хвостом с такою силою, что вековые деревья гнутся и ломаются, как трости; земля дрожит, горы (= тучи) дают трещины, и с них падают шумные воды (= дождь). В такой картине рисует миф весеннюю грозу с ее громовыми ударами, сверкающими молниями, стремительными вихрями и проливными дождями¹. Вместе с пробуждением царя-змея начинаются и бурные грозы. Предание это известно и в Болгарии, и в России. Как скоро наступит осень (рассказывают болгары), змеи собираются около своего царя, который распределяет их на «змийща» = места, логовища, где они должны провести зиму. С каждым змеиным стадом царь отпускает по главному змею, который ложится в середине, а прочие располагаются вокруг него. То же самое делает и царь с своею свитою, которая состоит из змей, имеющих на хвостах колокольчики²: звон — метафора грома. По русскому поверью, 14 сентября (на праздник Воздвиженья св. креста) все змеи (гадюки) лезут в вирий или скрываются в землю; только те, которые укусили кого-нибудь в продолжение лета, обречены: в наказание за это мерзнут в лесах. Сербь, встретив змею «по јесен ему крстову дне (после 14 сентября), за ону се мисли да је ујела како чел(б)аде, па је земл(б)а у се

не пе да прими»³. В этот день змеи собираются в кучи в ямах, яругах и пещерах и остаются там на зимовье вместе с своею царицею; среди них лежит светлый камень-алатырь, змеи лижут его и с того бывают и сыты, и сильны⁴. Этот облегаемый змеями камень, которому соответствует золотой стол (= трон) словацкого предания и золотое ложе Фафнира, есть метафора солнца, окутанного тучами; по свидетельству русского заговора, змея Гарафена⁵ лежит на черном руно (= символ облака), а черное руно на золотом камне⁶. Одна девица заблудилась на Воздвиженьев день в лесу, плутала-плутала и неожиданно провалилась в яму. «Яма така глибочённа, що й свиту не видно. Дивитця — дак там гадюк сила-силённая, мабуть вони зо всего свиту зибрались на зимовья! Так уси зразу й кинулись до неї, пидняли голови да й сичать. Злякалась вона... коли ж дивитця — одна така здоровенна да вся в золоти и лизе до неї. Не бийся, каже, дивчино! ничего; без мене ниhto тоби ничего не заподие, я тут найстарийша; як схочеш їсти, то он глянть — лежить каминь, ти й полижи его. Лизнула вона того каменю — и їсти вже не хоче». Так прожила она зиму с змеями. На Благовещенье (25 марта, когда прилетают птицы из вирия и приносят с собою ключи от неба), в то самое время, как уже стоял снег, велела ей золотая гадюка: «становись на меня!» Девица стала на змею, а гадюка как подкинет ее вверх — так и выкинула из ямы⁷! По другому вари-

¹ Slov. pohad., 230-8; Westsl. Märch., 116—121.

² Каравел., 170.

³ Срп. рјечник, 213.

⁴ Иллюстр. 1845, 251.

⁵ Искаженное прозвание «Горыныч», с приданием ему женской формы.

⁶ Сахаров, 1, 21.

⁷ Основа 1862, IX, 104—5.

анту (Харьков. губ.), змеи сплелись вместе и образовали столб, по которому девица и вышла на белый свет, и воротилась она в деревню худая да бледная. Такому же усыплению подвергается и тот, кто попадает в подземные провалы, наполненные дорогими кладами¹; сравни с преданиями о заклётых героях и разбойниках, заключённых в скалах (стр. 225—231). Известна еще между нашими поселянами не менее интересная сказка о кривой царевне. Весельчак-пьяница вызвался вылечить ей глаза и поехал в змеиное царство; в том царстве жили одни змеи и гады. Кругом города лежала большая змея, обвившись кольцом, так что голова с хвостом сходилась (= Iörmungandr). Пьяница воспользовался сном исполинской змеи, сделал веревочную лестницу с железными крюками на конце, накиннул лестницу на городскую стену, забрался в город и посреди его нашел камень, а под камнем целебную мазь: стоит только помазать ею глаза, как слепота тотчас же проходит. Взял он эту мазь, спрятал под мышку, сел на корабль — и в море. Пробудилась большая змея, погналась за похитителем; плывет по морю, а под ней вода словно в котле кипит, махнула хвостом и разбила корабль вдребезги. Пьянице удалось выплыть на берег; он вылечил кривую царевну и получил щедрую награду. Смысл предания следующий: царевна-солнце в период зимы теряет свой блеск, или, говоря метафорически: кривеет (слепнет). Бог-громовник берется исцелить ее и для этого должен достать целебную мазь из-под змеиного камня, т. е. живую воду дождя, хранимую царем-змеем; именно этим нектаром и насыщаются змеи, когда лижут камень-алатырь (сравни выше, стр. 76, с источниками целующей воды, текущей из-под камня-алатыря). В весеннюю пору он будит змея от зимнего сна, вступает с ним в борьбу и счастливо похищает целебное снадобье: корабль — метафора тучи, несущейся по небесному океану, и гибель его есть поэтическая картина грозы; согласно с представлением молниеносного Перуна богом, всегда готовым сосать дождевые облака и упиваться небесным вином, сказка дает своему герою характеристическое название пьяницы. Добытый им дождь проливается на землю, и царевна-солнце снова начинает блистать своим лучезарным оком. По русскому поверью, кто поймает белую змею, старшую над всеми змеями, и, убивши, натопит из нее сала, и потом вымажет этим салом свои очи, тот получит дар видеть скрытые под землей клады²; т. е. дождь, проливаясь из разбитой тучи, освобождает из туманных вертепов золотое сокровище солнечных лучей и открывает его взорам смертных. Эпитет белый указывает на змею — хранильницу небесного золота = на тучу, озаренную солнечными лучами. В Литве есть поверье, что свеча, сделанная из сала змеи или ужа, приносит своему обладателю счастье: если он зажжет эту свечу (намёк на грозное пламя), то со всех сторон приползут на его защиту змеи и ужи, вместе с своим царем, и принесут ему множество золота³. Из сказанного уже видно, что с змеем, как олицетворением дождевой тучи, неразлучна мысль о хранении им живой воды. Весьма знаменательное указание на эту связь находим в сказке о Василисе — золотой косе, где живой (богатырской, сильной) воде придано название змеиной⁴. По

¹ Записки Р. Г. О. по отдел. этногр., I, 730: «Сбилс с дороги крестьянин и бродил около большой ямы; глядит: земля отворилась и стали видны бочки с серебром и золотом. Черт ли его туда пихнул, сам ли повел — только очутился в подвале, посмотрел, как бочки на цепях висят, и хотел было вернуться назад, а выхода уже нет; что делать? Помолвился Богу, лег спать и проспал там целый год. Как пришло время просушиваться кладу, разбудил его старичок и вывел на дорогу».

² О. 3. 1848, V, ст. Харитонова, 4.

³ Сын Отец. 1839, X, 140; Нар. сл. раз., 122—3; Черты литов. нар., 140.

⁴ Сказ. Бронниц., 25.

свидетельству русских преданий, многоглавые змеи, испускающие жгучее пламя, лежат у входа в солнцезово царство (т. е. в вирий, царство вечного лета) и стерегут доступ к устроенным там криницам живой воды; сюда-то отправляются сказочные герои за бессмертным напитком. Так, одна народная сказка¹ говорит о чудесном саде, где растут моложавые яблоки и бьют ключи живой и мертвой воды, а вокруг того сада обвился кольцом громадный змей — голова и хвост вместе сошлись. В сказке про Ивана Гогого и Марка-Бегуна² летучий змей указывает этим богатырям на два озера; пришли к одному озеру, бросили в воду зеленый прут — прут тотчас сгорел; пришли к другому, бросили в него гнилушку — она тотчас пустила ростки и зазеленела листьями. «Огненное» (мертвое, адское) озеро — поэтическое изображение дождевой тучи,жигаемой молниями (о подобных источниках см. гл. XXII). По малорусскому варианту легенды о Марке Богатом, этот богач посылает своего зятя к царю-змею попросить живой водицы. Чехи ставят дождевые ливни в зависимость от змеиногo дыхания: как скоро должен пойти дождь — из-под печи, где живет гад-господарик, исходит сильный запах³. По немецким сагам, у святых, целебных колодцев (heilbrunnen) лежат белые змеи⁴. У одного из источников Иггдразилли обретаеся змея, грызущая корень всемирного дерева-тучи. В глубоких погребах драконов и змеев хранятся сосуды или бочки с сильною (живою) водою, и в пылу битвы они и враждебные им богатыри бросаются туда, чтобы испить этого нектара и укрепить себя для новой борьбы. Кто из соперников успеет прежде напиться, за тем остается и победа. Предание глубочайшей древности! Гимны Вед заставляють Индру пить из облачных источников небесную сому, чтобы укрепиться на битву с змеем Вритроу⁵. «Пить живую воду» или «купаться» в ней — выражения однозначительные, равно указывающие на пролитие дождей; потому одна метафора легко заменялась другою. Отсюда возникло поверье, известное на Руси и в Богемии: кого укусит ядовитая змея, тот должен бежать к воде; если он прибежит к источнику прежде змеи и омоет свою рану, то укушение пройдет без последствий; если же змея успеет окунуться в воду прежде, то человек непременно умрет⁶. По свидетельству народных сказок, змей теряет свою могучую силу и гибнет, как скоро обсохнет от внутреннего огня или солнечного жара, т. е. змей-туча сгорает в грозовом пламени и иссыхает под влиянием летнего зноя (сравни выше стр. 269). Сражаясь с Кириллом-кожемякою, змей, когда ему становилось невыносимо жарко, спешил на Днепр и вскакивал в воду, «щоб прохлодитьца трохи». В сербской приповедке читаем: схватился змей с царевичем, «а как подне (полдень) пригреје, онда рече аждаја: та пусти ме, царев сине, да замочим своју пуну главу у језеро, па да тебацим у небеске висине!»⁷. Русская былина о Михайле Потоке Ивановиче рассказывает, что живая вода этому витязю была принесена лютой змеей из-под земли (см. ниже); подобно тому Один выпил вдохновляющий мед, сокрытый в горе-туче, пробравшись туда в просверленное отверстие в образе змея (I, 200). Замечательно предание, занесенное в стих о голубиной книге:

¹ Н. Р. Ск., VII, 5, а.

² Ibid., VIII, 23, b.

³ Громанн, 78.

⁴ D. Myth., 554, 651.

⁵ German. Mythen, 96—99.

⁶ Громанн, 80.

⁷ Срп. припове., 8; Кулиш, II, 30.

У нас Индра-зверь всем зверям отец:
Была на сѣм свети засушейца,
Ня было добрым людям воспитанница,
Воспитанница, обмыванийца;
Ион копал рогом сыру мать-землю,
Выкопал ключи все глыбокии,
Доставал воды все кипучий;
Ион пускал по быстрым рякам
И по малиньким ручьявйночкам,
По глыбоким, по большиим озьям;
Ион давал людям воспитанница,
Воспитанница, обмыванийца.

Приведем варианты:

а) Куда хочет (зверь) — идет по подземеелью, Аки солнце по поднебесью,
Он происходит все горы белокаменные,
Прочищает ручьи и проточины,
Пропускает реки, кладязи студѣные:
Куда зверь пройдет — тута ключ кипит.

Когда этот зверь возыграется,
Словно облацы по поднебесью,
Вся вселенная (мать-земля под ним) всколыбается.
b) Когда этот зверь (рогом) поворотится, Воскипят ключи все подземные¹.

Священные песни Вед утверждают, что бог Индра низводит из облачных гор стремительные потоки дождя и, собирая их в особые вместилища, творит земные источники, ручьи и реки, умножает их воды, роет для них широкие русла и направляет их бег². Сходство русского предания с ведаическим — в высшей степени поразительное! Спрашивается: должно ли индийского Индру считать за первообраз нашего мифического зверя или в совпадении их имен следует видеть не более как случайное созвучие? В первом случае звериный тип, приданный Индре, можно бы объяснить таким же низведением этого бога в разряд демонических существ, какое постигло его в религиозных представлениях зендской отрасли. Мы более склоняемся в пользу второго мнения; слово Индра (другие формы, встречаемые в разных списках стиха о голубиной книге: Индрик, Вындрик, Единорог) исследователи наши сближают с греч. υδρα. От санскр. корня ud, und (= vad, vand) — делать мокрым образовались слова: снк. uda, греч. υδωρ, литов. wandū = сл. вода; снк. udra, литов. udrā, англос. otor, сканд. otr, др.-нем. otar = слав. выдра (илл. vidra) — собственно: водяное животное; греч. υδρία — водонос, υδρα (hydra) — баснословная водяная змея³. Греческий миф рассказывает о славной борьбе Геракла с лернейскою гидрою; это была страшная змея о девяти головах, обитавшая в лернейском болоте, близ источника Амимоны; отсюда нападала она на стада (первоначально разумелись стада небесные) и опустошала страну. Геракл выгнал ее жгучими стрелами (т. е. молниями) из логовища и убил; совершив этот подвиг, он смочил свои стрелы ядом гидры и с тех пор стал наносить неизлечимые раны⁴. В числе других жи-

¹ Калеки Пер., 11, 371-2.

² German. Mythen, 144—6.

³ Пикте, I, 443; Radices linguae slov., 11; звук н в слове «Индра-зверь» вставной; сличи этот — энтот (Архив ист.-юр. свед., I, ст. Буслаев., 22).

⁴ Griech. Myth., II, 192-3.

вотненных олицетворений облачного демона он представлялся и выдрою; у змея Фафнира был брат Otur, который в образе выдры ловил в водопаде рыбу и был убит камнем (= молнией), пущенным рукою Локи, и за это убийство боги должны были поплатиться тем сокровищем, на котором впоследствии возлежал Фафнир¹. Змей и драконы часто изображаются, как чудовища, обитающие в водах или вблизи какого-нибудь источника. Так Тугарин-змей плывет по Оке-реке, длина ему триста сажень, спиною валит круты берега, угрожает залить всю страну². Герои старинных былин встречают Змея Горыныча на Израй-реке и Сафат-реке³; змей, с которым сражался Кирило-кожемяка, жил на Днепре; сербская аждаја — в озере⁴. Еще теперь, когда неистовый поток, низвергаясь с гор, рушит деревья и скалы, в Германии говорят: «es ist ein Drach. ausgefahren!»⁵ Огненному змею, приносящему людям обилие и богатство (хлеб и золото), чехи дают название plivnik, plevnik, plevel, а лужичане plon — от корня plu, плю: снк. plu — fluere, наше плыть употребляется и в значении течь, лить («свеча плывет»); к этому же корню можно отнести слова: племя, чеш. plenny, plinny, слов. plénny, plemenný — плодovitый, дающий много семян, пол. plenić, plonić — удобрить, сделать плодородным⁶. В некоторых вариантах стиха предание о звере-Инд্রে связывается с священными горами: «живет тот зверь в Сионских горах, в Фаворе или Афоне-горе, он пьет и ест во святой горе (вар. из синя моря) и детей выводит во святой же горе; когда зверь поворотится — все святые горы всколыхаются»⁷. Это свидетельство роднит зверя-Индру с Змеем Горынычем. Разрывая своим рогом, т. е. молнией, облачные горы и подземелья и заставляя дрожать мать сыру землю (= потрясая ее громовыми раскатами), чудовищный зверь (= змей) дает исток дождевым ключам и рекам. Молниеносный рог, которым наделяют народные предания мифического царя-змея, дал повод певцам о голубиной книге подставлять непонятное для них название Индрик созвучным словом единрог. В XVII веке рог единорога считался обладающим силою исцелять тяжкие недуги и поддерживать цветущее здоровье в продолжение всей жизни. Царь Алексей Михайлович соглашался за три таких рога заплатить десять тысяч рублей; говорили, что они светятся и бывают длиною до шести пядей. Небогатые люди старались доставать какие-то кости, признаваемые за змеиные рожки; толкли их в порошок, примешивали к питью и давали это снадобье больным⁸. Как олицетворение молнии, змей буравит своим рогом облака, проливает дожди и производит наводнения; но как воплощение черной тучи, как существо демоническое, он сам задерживает дожди, запрятывая их животворную влагу в облачных пещерах, и причиняет засуху и бесплодие. С таким враждебным характером и является он в большинстве народных сказаний. По немецким сагам, драконы отравляют колодцы и чрез то насылают мор на людей и животных, особенно на коров, т. е. своим пламенным дыханием они на небе иссушают дождевые родники и изводят облачных коров, а на земле производят томительный зной, заставляют пересыхать источники,

вызывают вред-

¹ Симрок, 156.

² Сказ. Сахарова, 98, 106.

³ Кирша Дан., 184, 346.

⁴ Срп. припов., стр. 57.

⁵ Der Ursprung der Myth., 59. В норвежской сказке (I, 24) пятиглавый тролль появляется из лона морских вод; на лубочной картинке (см. сказку об Еруслане) змей изображен плывущим по морю.

⁶ Ч. О. И. и Д. 1865, IV, 275.

⁷ Калеки Пер., II, 372.

⁸ Очерк домашн. жизни и нрав, великор. нар., 194—5; Ак. Ист., II, стр. 46; IV, 242.

ные испарения и творят неурожай; естественным же и необходимым последствием всего этого бывает сильная смертность между людьми и падеж скота. При солнечных затмениях, которые издревле приписывались нападению страшного дракона, было в обычае закрывать колодцы, чтобы охранить их от порчи отравы¹. Залегая источники и реки, змеи и драконы лишают всю окрестную страну воды, томят и людей и стада смертельною жаждою. В апокрифической статье про Федора Тирона (по рукописи XVI в.) читаем: «в граде том... бяхе един кладязь кипяй водою благо: той же кладезь одержим бяхе зверьми-змеями и множеством иного гаду, и дающе им царь жертву по вся лета коров 12 и оунец 80 и агнец 25, и пушаху воду, и насыщаше весь народ». Когда обычная жертва была отменена, «разгневахся змей и удржа воду, и быша прискорбии людие и скоти их издыхаше»². Подобный же эпизод встречаем в малороссийской сказке: в чистом поле на раздолье стояла криница, а вокруг нее лежало двенадцать змеев, и только этот один источник и был во всем царстве; всякий раз, когда приходилось брать из криницы воду, народ должен был давать змеям по двенадцати человек на пожрание; так продолжалось долго, пока не явился богатырь, который перебил чудовищ и освободил народ от тяжелой дани³. В Новгороде сохраняется предание о чародее Волхове, который в образе крокодила (вернее: дракона) залегал водяной путь в тезоименитой ему реке и тех, кто не хотел чтить его, топил и пожирал (стр. 116). Новогреческая сказка⁴ упоминает о змее, который поселился в источнике; только однажды в год допускал он соседних жителей к воде, и то не прежде, как после привода к нему девицы, которую тут же и съедал. По древнему греческому преданию, вблизи фивского источника скрывался в пещере страшный дракон, из глаз которого сыпались огненные искры; он оберегал источник, не позволял спутникам Кадма черпать оттуда воду и беспощадно умерщвлял их; Кадм выступил против дракона и убил его⁵. Такой захват и оберегание источников змеями и драконами и свободный доступ к воде после их убиения соответствуют усилиям Вритры задержать небесные потоки, которые, после победы над ним могучего Индры, с шумом низвергаются из облачных гор. Герои, убивающие змеев и открывающие для всех безопасное пользование водными ключами, суть представители бога-громовника, разителя туч и подателя дождей. Ту же мысль выражают и мифы о драконах, приставленных сторожить золотые яблоки гесперид и золотое руно Колхиды; ибо золотые яблоки тождественны, по своему значению, с живою водою (стр. 160), а золотое руно — метафора весеннего дожденосного облака (I, 350). По белорусскому поверью: кто желает вызвать дождь, тот должен убить змею и повесить ее на березе⁶; чехи во время засухи ловят змею и вешают голову вниз на древесном суке, с полным убеждением, что через несколько дней непременно пойдет дождь⁷. Эсты думают⁸, что, вешая топор или змею, можно приманить ветры, пригоняющие дождевые облака (см. выше, стр. 158—159).

Народные предания утверждают, что змеи любят пить и сосать молоко. У чехов и немцев известны многие рассказы о том, как ужи и змеи являются на полях, пас-

¹ Der Ursprung der Myth., 52, 74; D. Myth., 671.

² Пам. отреч. лит., II, 93—95.

³ Кулиш, II, 53-54.

⁴ Ган, I, стр. 308.

⁵ Der Ursprung der Myth., 58—59.

⁶ Нар. сл. раз., 149.

⁷ Громанн, 52, 80.

⁸ Die Windgottheiten bei den indogerman. Völkern, von Genthe, 15.

тбищах и в домах к детям поселян и пьют вместе с ними налитое в чашки молоко, причем змеиный король (или королева) слагает с своей головы золотую корону. Одна мать, отправляясь в поле, отводила своего ребенка в сад и оставляла ему кринку с молоком; странно казалось ей, что как бы много ни давала она молока — кринка всегда опорожнялась дочиста; решила посмотреть, что бы это значило? и вот что увидела: выползла из стены змея и вместе с дитятею принялась за молоко, а когда горшок опустел — легла к ребенку на колени и стала играть с ним. Здесь змее придан характер охранительного домового духа; в немецких сагах змеи нередко являются у детских колыбелей и

оберегают младенцев. В *Gesta Romanorum* занесено следующее любопытное сказание: ежедневно утром и вечером, когда молодая коровница отправлялась доить коров, приползала в хлев большая змея с золотой короной на голове, и коровница всякий раз давала ей пить парное молоко. Случилось, что служанка эта должна была оставить своего хозяина; при уходе ее из дому благодарная змея подарила ей золотую корону¹. Подобные предания можно услышать и в русском царстве. В Новгороде рассказывают, что на том месте, где теперь стоит Перюньский (Перынский) скит, жил некогда зверь-змияка Перюн (= Перун), который каждую ночь ходил спать в Ильме к волховской коровнице². Во многих деревнях убеждены, что огненный змей летает по ночам к молодым бабам и сосет у них из груди молоко; такая женщина день ото дня все более и более слабеет, чахнет и, наконец, лишается жизни; оборотни и ведьмы превращаются в огненных змеев и в этом виде высасывают у коров молоко. С огненным змеем, говорят простолюдины, надо обходиться осторожно, не сердить его й, когда он прилетает на двор — ставить ему молоко; в противном случае он сожжет дом. Поверье это стоит в ближайшей связи с другим, по которому пожар, происшедший от удара молнии, можно затушить только молоком. У нас есть примета: «если молоко поставлено непокрытое, то его пьет нечистая сила», и ходят рассказы, будто в сонных людей, привыкших спать с разинутым ртом, вползали змеи и, поселившись внутри человека, ничем другим не могли быть вызваны назад, как только запахом парного молока⁴. Болгары уверяют, что змей-смук сосет коров и женщин; такой беды, главным образом, опасаются 9-го августа: в этот день не гоняют коров на паству, а женщины, особенно те, которые кормят ребенка грудью, не выходят из дому; бывало, что женщины, отправляясь в поле жать, брали с собой грудных детей, и вот когда утомленная мать засыпала на ниве — тотчас приползал смук, высасывал у ней молоко с кровью, и так искусно, что она не чувствовала ни малейшей боли, а думала, что ее сосет ребенок⁵. То же рассказывают и в Германии. От этого молока змеи в короткое время становятся сильными и толстыми; а женщины, которых сосут они, сохнут и хиреют⁶. Смук, белор. цмок, пол. smok, смок, чешск. zmok, zmek, литов. zmakas — собственно: сосун (от smoktać — сосать, см. стр. 222); в пол. smok означает и дракона, и водяной насос; чехи говорят: «mokřý gako zmok»⁷. Когда мы напомним, что дождевые тучи представлялись нашим предкам то полногрудыми женами, то дойными коровами, которых сосал и доил своими молниями бог-громовержец, низводя

¹ D. Myth., 650—1; Beiträge zur D. Myth., II, 443.

² Путев. письма из Новгор. и Псковск. губ. П. Якушкина, 118—9.

³ Сравни Н. Р. Ск., V, 35; VIII, 23.

⁴ Записки Авдеев., 140, 149; Терещ., VI, 14; Вест. Р. Г. О. 1853, III, 6; Послов. Даля, 1037.

⁵ Каравел., 250.

⁶ Beiträge zur D. Myth., 442.

⁷ D. Myth., 654.

на землю их благодатное молоко в виде дождя, то для нас будут понятны все приведенные сказания о змеях (т. е. молниях), являющихся пить молоко и сосать женщин и коров. Молоко здесь — метафора дождя, а выражения пить и сосать равносильны выражению: проливать, низводить влагу (I, 343—4). По общему закону развития мифов, эти поэтические представления были впоследствии перенесены на землю и преобразились в суеверные рассказы и приметы, имеющие в виду обыкновенных змей, коров и баб. Когда молния сосет и доит тучи, они постепенно редуют, умахаются и исчезают с неба; отсюда — убеждение, что змей-сосун сутит коров и жен, отнимает у них вместе с молоком силы, здоровье и самую жизнь. Ему приписываются болезни и падеж скота; если у коровы опухнет вымя, это знак, что ее сосут змеи и лягушки¹; чума рогатого скота называется змеиным пострелом². Лужичане различают три рода огнедышащих, летучих змеев: репеžny, žitny и mlokowu zmiј; первый приносит своим любимцам золото, второй — хлеб = урожай, а последний наделяет коров изобильным и вкусным молоком³. Такое раздробление мифического змея на три отдельные вида возникло под влиянием различных, усвоенных ему эпитетов: как укрыватель золотых лучей солнца, он назван был денежным; как обладатель и низводитель небесного молока, получил эпитет молочного; а как молоко-дождь воспитывает жатвы, дает урожай, то ему присвоено название житного. Те же поверья находим и у других славянских племен. Согласно с немцами, чехи думают, что красноогненный дракон приносит деньги, а синий — зерновой хлеб; для своего хозяина домовый драк похищает молоко и масло чужих коров; кто убьет гада-господарика, тот лишается счастья в скотоводстве и на полях его будут родиться одни плевелы⁴. Тому, кто сумел заслужить расположение цмока, он, по мнению белорусов, доставляет деньги, хлеб и молоко, делает его нивы плодородными, а коров богатыми молоком. Когда цмок несет золото, то бывает ясный, огненный; а когда — рожь и пшеницу, то летит черною тучею или принимает темно-синеватый цвет⁵. Все это подтверждает указанное нами выше сродство змеев с кобольдами; о последних рассказывают, что они любят пить молоко, собирая разлитые капли, и приносят своим хозяевам и хлеб, и деньги⁶. Летты прямо называют змей молочными матерями (reena mahtes), т. е. производительницами дождя⁷. Литовское название громовой стрелки Láumes rapas указывает на молнию, как на сосок облачной жены, посредством которого точится молоко-дождь из ее материнской

груди. По мнению наших знахарей, змеиное молоко (теперь этим именем называют блестящую ртуть) может легко разрушить всякую мельничную плотину; стоит только влить этого молока в пруд — и плотина будет разорена⁸, т. е. вследствие дождевых ливней прибывают воды и своим напором ломают поставленные им преграды. С живою водою нераздельны понятия здоровья, крепости сил, красоты, молодости, заживления ран и восстания из мертвых. Боги-громовники (Индра и Донар), как щедрые податели дождей, почитались целителями всяких болезней⁹; то

¹ Громанн, 130.

² Толков. Слов., I, 616.

³ Volkslieder der Wenden, II, 266.

⁴ Громанн, 23, 230; 233; Der Ursprung der Myth., 73. По болгарскому поверью, змей собирает по ночам росу с чужих нив и пастищ и переносит на поля своего любимца.

⁵ Приб. к Ж. М. Н. П. 1846, 22—25; Могилов. Г. В. 1851, 19.

⁶ Beiträge zur D. Myth., II, 337.

⁷ D. Myth., 651.

⁸ Сахаров., I, 39.

⁹ German. Myth., 133-5.

же значение присвоилось и змею как хранителю и проводнику животворной влаги небесных источников. Пробуждение природы от зимнего омертвения, дарования людям красоты и здоровья (поставленное народными поверьями в самое близкое соотношение с весенним громом и дождями), богатырская и целебная сила змея — все это представления, тесно между собою связанные. Заклятие против болезни «родимца» скрепляется обращением к змее медной медяннице, закладенной в медный столб¹; в заговоре на защиту ратного человека от ран читаем: «в моих узлах сила могуча, сила могуча змеиная сокрыта — от змея двенадцатьглавого, того змея страшного, что пролетел со океан-моря, со острова Буяна, со медного дома, того змея, что убит двенадцать богатырьми под двенадцать муромскими дубами. В моих узлах зашиты змеиные головы». Последние слова указывают на действительный обычай носить в амулетах (наузах) засушенные змеиные головки. Крестьяне, в предостережение от лихорадок, йосят на шее змеиную или уховую шкурку или ожерелье из змеиных головок²; для защиты от чар и недугов привязывают к шейному кресту голову убитой змеи, а в привесках (ладонках) между прочим зашивают и лоскуток змеиной кожи³: кто носит такую привеску, того все будут любить и желать ему всякого добра. Чехи ловят на Юрьев день змею и содранную с нее шкуру носят девять дней на шее от лихорадки. С змеиною шкуркою они соединяют различные спасительные свойства: если превратить ее в пепел и присыпать раны — они скоро затянутся; если смешать этот пепел с водою и смочить глаза — никто тебя не очарует; если посыпать этим пеплом голову — враги будут бояться. Кто носит при себе язык, отрезанный у живой змеи на Юрьев день, тот будет силен, страшен своим недругам и непобедим в речах: поверье, возникшее из представления молнии — огненным или змеиным языком, а грома — победоносным словом. От падучей немочи чехи дают больному лепешку, приготовленную на змеином яйце⁴. В прежнее время на Руси вышивали на ладонках змеиные головы в связке — числом десять или двенадцать; иногда они примыкали к круглому лицу, которое изображалось в середине и напоминало собою голову Медузы. Любопытно сравнить с этими ладонками те старинные металлические амулеты, которые дошли до нас в немногих экземплярах и были несправедливо называемы медалями. Таких круглых или овальных амулетов известно нам шесть: черниговский (золотой), тульский (из композиции), куликовский (медный), два рязанские (один — медный) и принадлежащий Казанскому университету. На одной стороне этих амулетов изображена голова с выходящими из нее семью, десятью, двенадцатью или 14-ю змеями; только на куликовском амулете змеи представлены в связке. На одном из рязанских амулетов центральная голова изображена в диадеме. На другой стороне представлены священные изображения архангела Михаила или богородицы, а на одном из рязанских — изображение святого, который бичом или молнией поражает убегающего дьявола. Все амулеты сделаны с ушками, в которые, конечно, вдевался шнурок или лента с тем, чтобы носить их на шее. Амулеты носились для отвращения колдовства и сохранения здоровья, что подтверждается и находящимися на них надписями. Надписи — некоторые славянские, а большая часть греческих. На чер-

¹ Припомним, что воззрение на медного змея исцеляло евреев от ядовитого укушения обыкновенных змей.

² Сахаров., I, 27, 31; Терещ., VI, 16; Чернигов. Г. В. 1842, 40.

³ Владим. Г. В. 1844, 50; Вест. Р. Г. О. 1860, XI, 136; Лузин., 161. Финны употребляют при лечении болезней змеиные зубы, горло и кишку. — Вест. Р. Г. О. 1856, IV, 309.

⁴ Громанн, 81, 166, 176.

ниговском амулете читаем: «Господи, помози рабу своему Василию, аминь»; на тульском: «Сыне Божий, спаси и сохрани носящего (амулет), аминь». Кроме приведенной надписи, на черниговском амулете, а также на амулете Казанского университета находим следующее заклинание:

«очерненная чернотой (т. е. нечистая сила) — как змея будешь ты извиваться в прахе, как лев реветь и как агнец трепетать в ужасе». Все исследователи признают древность означенных амулетов, что подтверждается формой букв и сокращениями в их надписях, напоминающими письмо Остромирова евангелия¹. Амулеты эти, судя по их греческим надписям, должны быть византийского происхождения; но такое заимствование несколько не шло вразрез с национальными верованиями. Обычай носить охранительные привески, наузы, был общий у славян со многими другими индоевропейскими народами, и мы видели, что для таких привесок доныне употребляют змеиные шкурки и головы. В 1843 году, во время скотского падежа, в селе Давшине убили змею, выпустили из нее кровь в кувшин, вскипятили эту кровь с дегтем и смолою и приготовленную смесь мазали ворота, чтобы отогнать моровую язву². Змеиная кровь — метафора дождя; деготь и смола служат для подобного же обозначения (I, 405—406); смысл обряда тот: дождь, пролившийся из убитой змеи-тучи, прогоняет нечистую силу мрака = Смерть (Морану). По германскому преданию, помазание кровью дракона укрепляет тело и делает его неуязвимым для стрел и другого оружия³. Зигурд, убивши Фафнира, искупался в его крови и сделался недоступен ранам; но во время купанья прилип у него за плечами древесный листок, и только в это место, как не омытое змеиною кровью, можно было поразить героя. У греков змея принималась символом возрождения, обновляющейся жизни. Асклепий (Ἀσκληπιός) изображался с жезлом, обвитым змеею; сын Аполлона, бог врачевства и целитель болезней (Σωτήρ), он обладал силою молодить старых и воскрешать мертвых. Такому искусству его научили змеи. Однажды обвилась змея вокруг его посоха, Асклепий убил ее, но выползла другая змея, держа во рту неведомую травку, прикосновением которой и воскресила убитую⁴. Чудесная травка и посох Асклепия тождественны трехлиственному, обвитому змеями жезлу Гермеса, которым он призывает к жизни усопших; это — известная нам Перунова трава или прут-молния, отмыкающая весной облачные горы, низводящая оттуда живую воду и тем самым пробуждающая природу от зимнего сна. Предание о змеиной траве известно у многих народов и даже занесено в старинные лечебники. Так, в одном из рукописных лечебников XVII века читаем о траве попутнике: «сказывал де виницеянин торговый человек: случилось им дорогою ехать с товары на возах тяжелых, и змея де лежит на дороге, и через ее перешел воз, и тут ее затёрло — и она де умерла. И другая змея пришла и принесла во рту припутник да на ее возложила, и змея де ожила и поползла»⁵. В народной русской сказке встречаем следующий эпизод: идет лесом несчастная мать, несет на руках своего зарезанного ребенка и видит — лежит

¹ Вест. Евр. 1822, № V—VI, XV; 1828, XVII; 1829, XII—X III, ст. Каченовского; Труды О. И. и Д., III, 131-7; VIII, 176 и дал.; Ж. М. Н. П. 1836, II, 336-363.

² Эта. Сб., II, 28.

³ D. Myth., 654.

⁴ Der Ursprung der Myth., 114, 124; D. Myth., 651. Римляне во времена республики, чтобы отвратить моровую язву, отправили в Эпидавр послов за изображением Эскулапа. Послы возвратились и привезли ужа, который сам вполз на их корабль и в котором римляне признали воплощенного бога. Там, где привезенный уж вышел на берег, был построен храм Эскулапу.

⁵ Истор. Христом. Буслаева, 1351.

под кустом змейка, надвое разрубленная; приползла к ней большая змея с зеленым листком во рту, приложила листок к мертвой змейке — и та вмиг срослась и ожила. Женщина подняла тот листок, приложила к кровавой ране своего малютки — и ребенок в ту же минуту востепенулся и вместе с жизнью получил непомерную силу — богатирскую¹. Немецкая сказка: «Die drei schlangenblätter» рассказывает о королевне, которая не хотела иначе выходить замуж, как под условием, чтобы жених дал обещание: если она умрет прежде, то и его схоронить вместе с нею. Выискался смелый юноша и женился на королевне. Через сколько-то времени умерла королевна и заклали ее в могильный склеп, вместе с мужем. Смотрит он, а к нему змея ползет; выхватил меч и рассек ее на три части. Тогда выползла другая змея с тремя зелеными листьями во рту, приложила их к убитой змее — и та мгновенно исцелилась. Молодец поднял зеленые листья, приложил один к устам, а два к очам своей мертвой подруги — и она ожила: кровь побежала в ее жилах и лицо покрылось румянцем. То же самое сказание сообщает и русская былина о богатыре Потоке², но с весьма любопытными отменами. О живительных листьях здесь нет ни слова; вместо того богатырь, закладенный в могилу с своею мертвою женою, мазет ее змеиною кровью:

Как пришла пора полуночная,
Собирались к нему все гады змеиные,
А потом пришел большой змей —
Он жжет и палит пламенем огненным;
А Поток — Михайло Иванович
На то-то не робок был,
Вынимал саблю острую,
Убивает змея лютого,
Исекает ему голову,
И тою головою змеиною

Учал тело Авдотьино мазати;
Втепоры она еретица
Из мертвых пробуждалася.

По другому варианту, сообщенному в песнях, собранных г. Рыбниковым³, богатырь хватает змею в клещи и бьет железными прутьями:

Ай же ты, змея подземельная!
Принеси мне живой воды —
Оживить мне молода жена.

И змея подземельная (= горынская) приносит ему живой воды, силу которой он пробует сначала на убитом змеёныше, а потом уже оживляет свою молодую жену. Жена Потока принадлежит к разряду вещей лебединых нимф; в образе белой лебеди и является она своему суженому в первую их встречу: через перо лебедь золотая, а головка увита красным золотом, усажена скатным жемчугом. Эти признаки указывают в ней существо, тождественное с скандинавскою Svanhvit Gullfjodhr, т. е. богиней Утренней Зорею (солнцем — I, 262). По немецким сагам, целебные воды охраняются змеями и белыми женами; и те, и другие приходят в полдень купаться в источниках⁴. Сам богатырь Поток есть дожденосный громовник; могила, в которой

¹ Н. Р. Ск., VI., 53, а. Подобные рассказы находим в сборниках: Slov. pohad., 121; Skultety a Dobsinsk., 1, 5; Шотт, 142; Шлейхер, 57; Ган, II, стр. 274; Сказ. Грим., 16.

² Кирша Дан., 223—4.

³ I, 219; II, 63.

⁴ D. Myth., 1102, 1129; Beiträge zur D. Myth., II, 441.

он заключается с своей вещью женою, — поэтическое представление подземелья-тучи. Захваченная темными демонами, лебединая жена подпадает злему очарованию, переходит в мрачное царство Смерти и не прежде освобождается оттуда, не прежде воскресает (= просветляется), как после победы громовника над змеем-тучею. Он поражает змея мечом-молнией, добывает живую воду и выводит на небо ясное солнце. Чехи убеждены в существовании чудесной травы, исцеляющей всякие болезни и раны; змея, рассеченная надвое, ищет этой травы и, прикасаясь к ней, снова срастается!. Финны рассказывают о траве, которую змея, плывя по воде, держит в своей пасти, чтобы предохранить себя от потопления; с помощью этой травы, она может кусать самое твердое железо, т. е. обретает ту же силу, какая принадлежит разрыв-траве². Народные поверья приписывают змеям знание целебных зелий³, и некоторым травам присвояются на Руси названия: змеиный корень (или чертова борода), змеевые головки, змеиный укус, или егорьево копьё — *veronica latifolia*⁴. Воспоминание о мифической змеиной траве по преимуществу соединяется с чесноком и луком, так как растения эти, ради их острого, жгучего сока, получили свои названия от корней, означающих жар, горение: от *ush* — *urere* санскр. *ushna*, перс. *sûch*, лат. *unio* (вместо *usnio*) — луковица; рус. чеснок, илл. *ćesan*, литов. *czėsznakas* роднятся с перс. *čashn* — жар⁵. По мнению чехов, дикий чеснок на кровле дома предохраняет здание от удара молнии⁶. В Сербии существует поверье: если перед Благовещеньем убить змею, посадить и вырастить в ее голове луковицу чеснока, потом привязать этот чеснок к шапке, а шапку надеть на голову, то все ведьмы сбегутся и станут отымать его⁷ — конечно потому, что в нем заключается великая сила; точно так же нечистые духи силятся отнять у человека таинственный цвет папоротника. Соответственное поверье, сохранившееся у чехов⁸, заменяет чеснок горохом — растением, посвященным богу-громовнику: если у белой змеи отсечь голову и вложить в ее правый глаз горошину, то вырастет чудесный стручок; кто станет носить его при себе, тот будет невидимкою (сравни выше стр. 196), а кто съест его, тот будет понимать язык птиц (см. стр. 291). Тому, кто желал одержать верх на судебном поединке, колдуны и знахари советовали: «убей змею черную саблею или ножом, да вынь из нее язык, да вверти в тафту и положи в сапог левой, а обуй на том же месте... А когда надобно, и ты в тот сапог положи три зубчика чесноковые... и бери с собою, когда пойдешь на суд или на поле битвы»⁹. По указанию памятников, в старину пили в честь языческих богов, вкладывая в чаши чеснок; в слове христолюбца (рукопись XIV в.) сказано: «и огневе (Сварожичу) молиться, и чесновиток — богом же его творят — егда о у кого будет пир, тогда же кладут в ведра и в чаши, и пьют о идолах своих, веселящихся не хужьши суть еретиков». В слове, приписанном Григорию Богослову (рукоп. XIV в.): «словене же на свадьбах, вкладывающе срамоту и чесновиток в ведра, пьют»¹⁰. Чесноку приписывается сила

¹ Громанн, 89.

² Вест. Р. Г. О. 1856, IV, 309.

³ Andeutung. eines Systems der Myth., 178.

⁴ У этой травы, по мнению простолюдинов, змея откусила верхушку (сравни выше стр. 213—216 о траве чертов укус); она предохраняет от змеиного уязвления. — Этн. Сб., VI, 126.

⁵ Пикте, I, 298—9.

⁶ Громанн, 39.

⁷ Срп. рјечник, 30.

⁸ Громанн, 202, 206—7.

⁹ Очерк домашн. жизни и нрав, великор. народ., 190.

¹⁰ Лет. рус. лит., IV, отд. 3, 89, 92, 99.

прогонять ведьм, нечистых духов и болезни. У всех славян он составляет необходимую принадлежность ужина накануне Рождества; в Галиции и Малороссии в этот вечер кладут перед каждым прибором по головке чеснока или вместо того полагают три головки чеснока и двенадцать луковиц в сено, которым бывает устлан стол; делается это в охрану от болезней и злых духов¹. Чтобы оборонить себя от ведьм, сербы натирают себе подошвы, грудь и под мышками соком чеснока²; чехи с тою же целью и для прогнания болезней вешают его над дверями³; частым повторением слова чеснок можно отделаться от нападков лешего⁴; в Германии думают, что цверги не терпят луку и улетают, заслыша его запах⁵. В некоторых деревнях южной России, когда невеста отправляется в церковь, ей завязывают в косу головку чеснока, для отвращения порчи⁶. По сербской поговорке, чеснок защищает от всякого зла⁷; а на Руси говорят: «лук от семи недуг»⁸, и во время морового поветрия крестьяне считают за необходимое носить при себе лук и чеснок и как можно чаще — употреблять их в пищу.

Живая вода наделяла тех, кто испивал ее, великою мудростью и предвидением: эти вещицы дары принадлежат и змею.

Наравне с девами судьбы, обитавшими у небесных источников, он ведаёт все тайное; поэтому в сказке о Марке Богатом⁹ Василий Бессчастный идет к царю-змею, обращается к нему с тремя вопросами или загадками, и царь-змея разрешает их. Загадки все мифологического содержания: про вековой дуб, под которым спрятаны золотые сокровища (= туча, закрывающая солнце), про кит-рыбу, что лежит мостом через все море широкое (см. стр. 83), и, наконец, о перевозчике, который обязан перевозить смертных на тот свет. В норвежской редакции сказочный герой задает дракону вопросы о весенних дарах природы, похищенных демонами зимы: отчего нет в королевском колодеце воды? куда унесена прекрасная королевна и где затерян ее золотой ключ? т. е. где сокрытые дождевые источники, куда исчезла богиня лета и где спрятан золотой ключ-молния, отпирающий светлое небо и дождевые облака? Сказка эта известна у всех индоевропейских народов; но особенно важною для нас признаем мы сербскую редакцию¹⁰, где вместо царя-змея вопросы обращены к Судьбе. Аполлон, победитель Пифона, имел в Дельфах оракул; треножник, на котором восседала вещая пифия, стоял над рассединою горы, откуда исходили испарения, наводившие на вдыхающую их жрицу род исступления. Все, что она изрекала, признавалось за слово самого божества, которое (по первоначальному представлению) вещает к людям громовыми глаголами из туманов облачных гор. Кассандра и брат ее Гелен, оставленные в святилище Аполлона, получили дар предвещаний от змей, которые очистили их слух (уши), сделали его столь чутким к восприятию всякого знания, что они стали понимать язык птиц¹¹; сходно с этим, Афина очистила слух предвещателю Тирезию и, взамен отнятого у него зрения, да-

¹ Маяк, XI, 55; Терещ., VII, 28, 63; Piesni ludu polskiego w Galicyi Жероты Паули, I.

² Срп. рјечник, 66; D. Myth., 1031.

³ Громанн, 89—90.

⁴ Рус. прост. праздн., IV, 12.

⁵ Beiträge zur D. Myth., II, 320.

⁶ Ч. О. И. и Д. 1865, IV, 305.

⁷ Срп. послов., 316.

⁸ Толков. Слов., I, 873.

⁹ Н. Р. Ск., I, 13.

¹⁰ Срп. припов., стр. 93—97.

¹¹ Der Ursprung der Myth., 46, 55—56; Andent. eines Systems der Myth., 178—9.

ла способность разумеать птиц, т. е. взамен дневного света, сокрытого темными тучами, дается возможность слышать напевы грозных птиц. Тем же знанием наделяет и вкушение драконовой крови. Эдда рассказывает, что Зигурд, после убийства Фафнира, стал жарить его сердце на горячих угольях; когда оно запенилось кровью, Зигурд, желая узнать — готово ли драконово сердце, дотронулся до него пальцем, обжегся и сунул палец в рот: едва кровь Фафнира попала ему на язык, как в ту же минуту он стал понимать птичьи речи и вслед за этим съел сердце целиком. По русским преданиям, кто съедает змеиные сердца, тот становится сильномогучим богатырем¹. В одной из наших сказок² охотник увидел горящий пень, а в огне змею, помог ей вылезть, и змея одарила его в благодарность разумением языка животных. С этою сказкою сходны сербская: «Немушти језик»³ и немецкая: «Die weisse Schlange»⁴. Змеиный царь плюет в открытый рот пастуху и дает ему «немушти језик», т. е. способность понимать речи животных⁵; напомним, что слюна — метафора дождя и что из нее создан был вещий Квасир (см. I, 202—203). Немецкая сказка о белой змее начинается так: жил некогда царь, славный своей мудростью;

во всем свете не было ничего, что бы оставалось для него тайною. У этого царя соблюдался обычай: каждый день, по окончании обеда, верный слуга приносил ему какое-то закрытое блюдо, и царь не иначе его отведал, как оставшись наедине. Раз, вынося таинственное кушанье, слуга полюбопытствовал взглянуть на него, поднял крышку и увидел белую змею; он отрезал себе небольшой кусок и взял в рот. В ту же минуту послышался ему за окном странный говор многих тоненьких голосов: то были воробы, весело болтавшие на дворе, и слуга догадался, что он получил дар понимать животных⁶. В Малороссии ходит такой рассказ: ехал чумак с наймитом, остановились на попас и развели огонь. Чумак отошел в сторону, свистнул — и сползлась к нему целая стая змей; набравши гадюк, он вкинул их в котелок и начал варить; когда вода закипела, чумак слил ее наземь; слил и другую воду, и уже в третью всыпал пшена. Приготовил кашу, поел ее и велел наймиту вымыть котелок и ложку: «да смотри, говорит, не отведай мойей каши!» Наймит не утерпел, наскрѣб полную ложку гадючьей каши и съел; чудно ему стало! видит и слышит он, что всякая травка на степи колышется, одна к другой наклоняется и шепчут: «я от такой-то болезни помогаю!», «у меня такая-то сила!» Вздумал подойти к возу, а волы говорят: «вот идет закладывать нас в ярмо!» И во всех звуках, какие только доходили до его слуха, стали ему слышаться разумные речи⁷. Народные былины

¹ Н. Р. Ск., VI, 53, b.

² Ibid., 47.

³ Срп. припов., 3; сравни болгарскую сказку в сборнике Эрбена, 222.

⁴ Сказ. Грим., 17.

⁵ В новогреческой сказке (Ган, I, стр. 236) дракон, чтобы сообщить герою это чудесное знание, глотает его и потом выплевывает назад.

⁶ Сказка эта известна и между чехами. — Громанн, 230.

⁷ Любопытное окончание рассказа: когда чумак приметил, что наймит не послушался запрета и попробовал гадючьей каши, он встал с воза, вырвал стебель чернобыли, облупил его и говорит «на, съешь!» Наймит съел и перестал слышать, что говорят травы, и понимать животных. Оттого-то чернобыль зовут на Украине забудьками. Подобный же рассказ передан в сборнике Худяк., 38, и в Lud Ukrain., I, 353—6: попался в плен к татарам или песиголовцам (т. е. великанам) парубок; раз хозяин его варил змея и до семи раз сливал наземь воду, отчего кругом вся трава почернела. Пленник попробовал этого кушанья и услышал, как деревья и зелья, колыхаясь от ветру, разговаривали между собою о своих целебных свойствах; пришел в конюшню и спросил: какой конь вынесет его на свободу? — Я вынесу! — отозвался один конь; парубок сел верхом и поскакал к морю, а хозяин-невера за ним в погоню. Гнался-гнался, да видит, что поздно, что пленник уже посеред моря плывет, и закричал ему: «Иване,

вспоминают о богатырях, которым было доступно это высшее ведение; о князе Романе, например, сказано, что он был хитѣр-мудѣр, «знал языки воронийные, знал языки все птичье»¹. Белая змея — олицетворение летнего, белоснежного, т. е. озаренного солнечными лучами облака, и потому в преданиях стоит в близкой связи с другим олицетворением дождевого облака — белою женою (weisse frau); и та, и другая стерегут живую воду, и белые жены нередко принимают на себя змеинный образ. Вкусить мяса белой змеи — то же самое, что испить воды мудрости = пролить дождь и услышать (= уразуметь) вещие глаголы грозových птиц и животных.

Оплодотворяющая сила весенних гроз выразилась в мифе сказанием о любовной связи, в которую бог-громовник вступает с облачными женами и девами. То же представление соединяется и с змеем, как воплощением молнии и громоносной тучи. Он — возбудитель любви, и в заговорах к нему обращаются с просьбою наслать в сердце девицы это пламенное чувство²: «встану я, пойду в чистое поле, в широкое раздолье к синему морю-окияну. У того у синего моря-окияна лежит огненный змей; срягается-снарягается он зажигать горы и доли и быстрые реки... Подойду я поближе, поклонюсь я пониже. Гой еси ты, огненный змей! не зажигай ты горы и доли, ни быстрые реки; зажги ты красну девицу (имярек) в семьдесят семь составов, в семьдесят семь жил и в единую жилу становую, во всю ее хоть, чтоб ей милюлось и хотелось, брало бы ее днем при солнце, ночью при месяце, чтобы она тосковала и горевала по рабу такому-то» (сравни I, 228—9). Отсюда возникла чара: тот, кто желает сохранить любовь девицы, должен найти змею, придавить ее к земле рогулькою и продеть сквозь ее глаза иглу с ниткою, причитывая: «змея, змея! как тебе жалко своих глаз, так бы раба божья (имярек) любила меня и жалела»; потом взять эту змею, вытопить из нее сало и сделать свечу. Заметив охлаждение в любви, должно зажечь змеиную свечу; вместе с свечою снова возгорится и любовь в сердце девичьем³. Змей Вритра изображается в Ведах похитителем небесных жен (dêvapratîs)⁴. До нас донеслась целая группа славянских преданий, повествующих о любовных связях огненного змея и похищении им дев. Вместе с усвоением змею богатырского типа ему придаются и человеческие страсти, и самое олицетворение это низводится на землю и ставится в условия обыкновенной людской жизни. Из представителя грозы, вступающего в брачный союз с вещими женами облачного неба, из молниеносного демона, низводящего плодотворное семя дождя, огненный змей становится обольстителем земных красавиц, их таинственным любовником и опасным врагом семейного счастья. Змей, говорят простолюдины, летит по поднебесью, дыша пламенем; над знакомою ему избою рассыпается он искрами и через трубу является перед избранною подругою и оборачивается молодцем несказанной красоты. С воздушных высот он высматривает красных девушек, и ес-

Иване! как приедешь домой, навари себе кореньев чернобыли и напейся; еще больше узнаешь, чем теперь!» Парубок сдуру послушался, напился чернобылю и позабыл все, что знал. Чернобыль — *artemisia vulgaris*. Накануне Иванова дня выют из этой травы венки, смотрят сквозь них на возжженный огонь и надевают их на головы; кто это соблюдает, у того в течение целого года не будут болеть ни глаза, ни голова. Наваром из чернобыли, собранной на Иванов день, обмывают коров, чтобы они давали больше молока. Немцы называют чернобыль *Johannisgürtel*, а чехи — *sv. Jana pás* или *bylina*; крестьяне обвязываются этою травой с целью предохранить себя от нечистых духов, ведьм и болезней. — Громанн, 90—91. Сравни выше, стр. 215 с преданиями о напитке забвения.

¹ Рыбник., I, 438.

² Библ. для Чт. 1848, IX, 48.

³ Сахаров., I, 40.

⁴ German. Mythen, 75 и дал.

ли очарует какую любовным обаянием — то зазноба ее неисцелима вовеки: зазнобу эту не заговорить, не отпоить нельзя. «Не любя полюбишь, не хваля похвалишь такого молодца (змея); умеет оморочить он, злодей, душу красной девицы приветами; усладит он, губитель, речью лебединого молоду молодцу; заиграет он, безжалостный, ретивым сердцем девичьим; затомит он, ненасытный, ненаглядную в горячих объятиях; растопит он, варвар, уста злые. От его поцелуев горит красна девица румяной зарею; от его приветов цветет она красным солнышком. Без змея красна девица сидит во тоске во кручине; без него она не глядит на божий свет, без него она сушит-сушит себя!»¹ О падающих звездах говорят, что это огненные змеи или нечистые духи, поспешающие на любовное свидание к одиноким бабам и девицам; по некоторым местам уверяют, что звезда всегда упадет на тот двор, где девица потеряла невинность². Но и до сих пор предание не забыло о вешем характере тех жен и дев, с которыми вступает змей в брачное торжество; по народному поверью, любовницами его по преимуществу бывают ведьмы, чародейки, и та женщина, к которой летает огненный змей, уже ради этой связи приобретает волшебную силу. В песне про Добрыню полубовница Змея Горынчища, молодая Марина, насылает на этого витязя чародейным заклятием любовную тоску, потом превращает его в тура — золотые рога, а сама оборачивается птичкой-касаточкой и летит в чистое поле³. Плодом нецеломудренных связей жен с змеями бывают не обыкновенные дети, а богатыри-кудесники и кикиморы, т. е. грозные духи (см. стр. 53—54). Припомним Тугарина Змеевича и Волха Всеславьевича. Раз

По саду, саду зеленому ходила-гуляла
Молода княжна Марфа Всеславьевна;
Она с камени скочила на лютого змея —
Обвивается лютой змеею около чебота-зелен сафьян,
Около чулочка шелкового, хоботом бьет
по белу стегну;
А втапору княжна понос понесла,
А понос понесла — и дитя родила⁴.

Родился могучий богатырь Волх; во время его рождения сотряслась земля, всколебалось море, как при рождении громовника (молнии) из недр тучи — трясутся облачные горы и шумят дождевые потоки⁵; подобно тому немецкая сага рассказывает, что в то время, когда нарождался герой Helgi, кричали орлы (разносители пе-

¹ Сахаров., II, 6. В «Сказаниях русского народа» (I, 47—48) напечатана песня, которую поют Солнцевы девы на браке огненного змея; но песня эта, очевидно, поддельная.

² Абев., 202; Сахаров., II, 63; Рус. в св. посл., IV, 44.

³ Кирша Дан., 61—71.

⁴ Слич с песнею, напечатанною в Приб. к Изв. А. Н. 1854 г., 278—280: «ступила княгиня на люта змея на Горынчища; вокруг ее ножки змеею обвился, хоботом бьет ее в белые груди». В сборнике песен Киреевского, III, 113—4:

Из того ли под белого камешку
Выползала змея лютая,
Кидалась она княгине на белую грудь,
Бьет хоботом по белу лицу.
Молодая княгиня испужалась —
Во чреве дитя встрепенулося.

Пишет она ярлыки скорописные, посылает за князем: «воротися домой, молодая княгиня беременна!»

⁵ Кирша Дан., 45; Сахаров., II, 16; Иллюстр. 1845 г., 203.

рунов) и лились из гор священные воды¹. Древнейшему сказанию о происхождении богатыря-громовника от змея придана была впоследствии историческая окраска, и в самом богатыре этом стали видеть вешего Олега. То же применение мифического предания к историческим героям встречаем и у

народов античных; так, по свидетельству Тита Ливия, об Александре Македонском рассказывали, будто он родился от огромной змеи, которую часто находили в спальне его матери, и которая тотчас же поползла и скрывалась, как скоро показывались люди. Светоний говорит, что народ почитал Августа за сына Аполлонова; однажды мать его заснула в храме, посвященном Аполлону; пользуясь ее сном, явился дракон и совершил с нею соитие, плодом которого и был «божественный» Август. Любовь огненного змея точно так же сушит и изводит избранную красавицу, как и высасывание им молока из женских грудей: оба представления — равносильны и в преданиях нередко заменяются одно другим; ибо та же извивающаяся змеем молния, которая сосет молоко-дождь, уподоблялась и фаллосу. Сербская царица Милица от змеиной любви стала «у образу бл'једа и потмула»; на Руси думают, что и шутовка (водяная = грозная жена), если привяжется к парню, то непременно иссушит его своею любовью². В сказках змей представляется похитителем красавиц; эту роль разделяют с ним и олицетворения грозных сил природы, выводимые в народном эпосе под своими нарицательными названиями: Ветер, Гром, Дождь и Град (I, 258); о похищении царевен Вихрем сказки упоминают весьма часто³. В шведской сказке облако, спустившись в сад, унесло оттуда трех королевен, которые впоследствии найдены в горной пещере у троллей; там были они заключены на семь долгих лет, т. е. на семь зимних месяцев, пока не явился пастух и не освободил их при помощи трех собак, разорвавших троллей; эти собаки — олицетворение ветров, рассеивающих зимние туманы, а пастух — сам Тор, владыка небесных стад⁴. Выводят ли сказки змеев или прямо стихийные силы, все равно — мифическая основа остается одна и та же; потому что летучий змей не что иное, как воплощение громовой тучи. Прилетая за прекрасной царевною и возвращаясь в свой дворец, он является с громом и бурей: «поднимается (говорит сказка) сильная буря, гром гремит, земля дрожит, дремучий лес долу приклоняется — летит трехглавый змей⁵. Царевны, уносимые вихрями, обретаются потом в змеиных царствах. Сербские песни поют про любовь змея огненного:

Змај пролеће с мора на Дунаво
И под крилом пронесе дјевочку,
Под једним лијспу дјевочку,
А под другим рухо дјевојачко⁶.

Это была дочь славного царя, верная любя огненного змея, и пронеслись они через поле, «как звезда преко ведра неба». В другой песне рассказывается про сива сокола (= одно из любимых превращений бога-громовника), который залетел за море и женился там:

¹ D. Myth., 363.

² Срп. н. пјесме, II, 256; Библия, для Чт. 1861, IV, стат. Железнова.

³ Н. Р. Ск., I, стр. 128; VIII, стр. 368, 663—4 и др.; Срп. припов., 5.

⁴ German. Mythen, 172; Nordisches Märchenbuch, von Müldener, 55.

⁵ Н. Р. Ск., VII, стр. 103.

⁶ Наряд, платье девичье.

Узео је л(ь)убу огн(ь)евиту —
Када ходи, како ветар веје,
Кад говори, како сабл(ь)ом сече¹.

Говор — метафора грома, сабля — молнии.

Красные девицы, которых сватают и уносят Вихри, Гром и змеи (nebeldrachen), суть или облачные (= дождевые) девы или небесные светила; ибо отсутствие летних дождевых облаков и закрытие блестящих звезд, луны и солнца темными тучами и туманами на древнем метафорическом языке называлось похищением ненаглядных красавиц драконами, змеями, великанами и вступлением с ними в насильственный или добровольный супружеский союз. В одной из русских сказок² похищаемые девицы прямо названы Луной и Звездой; на крыльях вихря уносят их оборотень-медведь (или лесное чудо) и чудо морское, т. е. мрачные тучи, так как дождящего Перуна почитали морским царем, владыкою блачного моря, и давали ему животный образ медведя. Название чудо равно присваивается и морскому царю, и змеям, и великанам. Как представитель черных туч, постоянно сближаемых с ночным мраком, змей получает в народных преданиях значение злого демона; ему приписывается не только скрадывание света, но и задерживание самых дождей в вертепах облачных гор — до тех пор, пока стрелы громовника не проложат свободного пути дождевым ливням и не откроют взорам смертных сияющего солнца. Так как тьма, производимая тучами и ночью, отождествлялась фантазией древнего человека с зимою, отнимающею яркие лучи солнца и благодатные дожди, то с змеем необходимо сочеталось и представление демона зимнего времени. С таким значением выступает он и в гимнах Вед, призывающих Индру разрушить семь крепких городов Вритры = царство демона семимесячной зимы. Так, змеем приписывались и летние засухи, и зимнее бездождие; вместе с этим он губит земное плодородие, производит неурожаи, голод и называется великим вредителем³. Болгары верят, что ламии (змеи) поедают жито, и если бы не побивал их Илья-пророк, то

земля не родила бы хлеба⁴. По преимуществу, как воплощение зимних туманов и снежных туч, змей и признавался хищником небесного света и дождей, скупым сокрывателем золота и живой воды; этот злобный, хищнический тип удерживает он в большинстве сказаний, донныне живущих в устах индоевропейских народов. Отсюда понятно, почему народные поверья смешивают его с дьяволом, представляют его гнусным, ужасным чудовищем и почему в заговорах, наравне с другою нечистою силою, заклиняется и летучий змей огненный⁵. В областных наречиях черт называется хитник (от хитить — похищать), а слово хитка употребляется в смысле беды, насланной сглазом или недобрым пожеланием⁶; о черте рассказывают, что он ворует все, что кладут без благословения⁷. Хитник одного корня с словом хитрый (= лукавый), какое служит одним из обычных эпитетов дьявола. Где упадет огненный змей или метеор, то место почитается жилищем нечистых духов; падающие звезды и метеоры во многих деревнях признаются за низвергаемых с неба демонов, и потому при виде их осеняют себя крестным знамением, а детям и вовсе запрещают

¹ Срп. н. пјесме. I, 162—4, 189.

² Н. Р. Ск., VIII, стр. 663-673; Иллюстр. 1845, 87-102.

³ Кун, 58.

⁴ Миладин; 525.

⁵ Сахаров., I, 19.

⁶ Обл. Сл., 247.

⁷ Зам. о Сибири, 56.

смотреть на эти явления¹; о блуждающих огнях говорят, что это вертится дьявольское сонмище². На Ильин день нечистые духи поселяются в змей и гадов, и только громовые стрелы в состоянии разогнать их³. В сагах и сказках змей (дракон) и черт принимаются за названия синонимические, могущие свободно заменяться одно другим⁴; народное воображение наделяет черта огромным зевом и драконовыми крыльями и нередко заставляет его показываться совершенно в образе дракона. Согласно с демоническим характером змея, его облачное царство, представляемое мрачными горными вертепами, внутри которых пылает негасимый огонь молний, уже в глубочайшей древности принималось за подземную адскую область Смерти и злых духов; самый змей получил название пекельного (от пекло — ад). Давность этих воззрений свидетельствуется Эддою; по ее указанию, исполинский мировой змей (midhgardhs ormr) был сыном Локи, которого предания смешивают с сатаною, и братом Геллы (олицетворение смерти и ада): он так же широко разверзал свою огнедышащую пасть, как и страшная Гелла. В средние века языческие воспоминания о демоническом змее слились с библейским преданием о змее — соблазнителе первых людей. Исконный враг человеческого рода, дьявол в памятниках церковной литературы обыкновенно называется antiquus anguis; испытывая тяжкие бедствия, в Германии выражаются: «auf all mein glück legt der teufel seinen schwanz»⁵. На старинных изображениях Страшного суда, какие уцелели во многих храмах и на лубочной картине, ад представлен в виде драконовой головы с раскрытою пастью, из которой извергается всепожигающее пламя; в этой пасти сидит сатана и держит на коленях Иуду. Тут же через всю картину тянется змей, хвост и туловище которого исписаны названиями всевозможных грехов⁶. Эпические сказания о любовных связях демона-змея с мифическими девами заставили признать в нем возбудителя нецеломудренной страсти, зачинщика нечистых помыслов и блуда. В этом смысле было понято суеверным народом и библейское сказание о первородном грехе. Так, в апокрифическом сочинении «исповедание Еввы» (по рукоп. XV в.) сказано: «и съяде Евра (запретный плод) и дасть и Адаму, и приат Адам — съяде, и отверзоста очи наши и видехом наготу свою и сердце наше восхоте на похоть, и быс(т)ь тако»⁷. Скопческое вероучение основано на том, что первую заповедь, данную Богом первозданным людям в раю, была совершенная духовная и телесная чистота; под вкушением от древа познания добра и зла оно разумет плотское совокупление праотцев, в чем будто бы и состояло их грехопадение. Змей соблазнил первую чету и продолжает соблазнять ее потомков. Потому, совершив оскотление, сектаторы бросают срамный уд и, обращаясь к новому сочлену, восклицают: «вот смотри на сокрушенного змия!»⁸ В житии Иоанна Многострадального рассказывается, как к этому затворнику, с трудом боровшемуся против блудной страсти, являлся огненный змей и силился прогнать его из пещеры: «видех страшна и люта зело змея, пламенем дышуща и искрами пожигающа мя и пожрети хотяща, еже во

¹ Владим. Г. В. 1844, 52; Маяк, VII, 79; Статистич. описание Саратов, губ., I, 61.

² Терещ., VI, 11.

³ Сахаров., II, 45.

⁴ Н. Р. Ск., стр. 130; Срп. припов., 20; Сказ. Грим., 125.

⁵ D. Myth., 755, 950.

⁶ Историч. и статист. сборн. Валуева, 202.

⁷ Пам. отреч. лит., I, 299; Пам. стар. рус. литер., III, 4.

⁸ Исслед. о скопч. ереси Надеждина, 211—2, 292; Записки Р. Г. О. по отдел. этнограф., I, 509 (отсечь голову змию означает: отрезание уdesных близнят).

многи дни творяше». В связи с этими данными понятно, почему в стихе о Страшном суде сказано, что блудницы пойдут в змеи лютые, тогда как другие грешники кто в смрад, кто в кипучую смолу; а в стихе о любодейнице она едет

Среди реки огненной
На змее на трехглавом,
И руки у нее и ноги ужами закованы,
А на шее ее сидит змея двуглавая,
Двуглавая, злая, огненная.

На лубочной картине любодейница изображена восседающею на драконе, открытый зев которого дымится и извергает пламя; на глазах у ней висят жабы, в ушах продеты стрелы, а груди сосут малые змеи¹. Источником этих представлений послужили апокрифические видения адских мук: «показася им (инокам) она жена сидящи на страшном и лютом змии, и два ужа велика сокрушаху выно ее, и два перси ссущи; два же нетопыря дерущи очи ее, и от уст ее исходит огонь жупельный, руце же ее грызяху два пса великие, во ушах же ее две стрелы великие огненнии»².

Похищая красавиц, змей уносит их в подземный мир, заключает в утесистые скалы или в свои крепкие города (металлические царства), где хранятся у него и бесчисленные сокровища и живая вода, и держит их там в злой неволе — до той поры, пока не явится могучий избавитель. Эти подземелья, скалы и города — поэтические метафоры темных туч. Любопытно свидетельство сербской сказки: «у један мах долети из неба змај, шчепа ћевојку и однесе је у облаке»; братья отправляются искать ее и находят в тереме, устроенном ни на земле, ни на небе («чардак, који нити је на небу, ни на земљи»), что живо напоминает нам город, воздвигнутый вилою на воздухе³. Сходно с этим, болгарская песня рассказывает: любил змей девицу двенадцать лет, и никто про то не знал не ведал; наконец она призналась матери, и когда эта вышла на двор посмотреть чудо великое — как любила дочь ее с змеем, то увидела только «шарен гайтан меѓу две темни облака»⁴. Странствование в подземное царство или в змеиные горы и города сопряжено с величайшими затруднениями; несмотря на то, сказочный герой едет освобождать красавицу, спускается в глубокие пропасти или взбирается на крутые, неприступные скалы и сражается там с страшными, многоглавыми змеями, сила которых зависит от количества поглощенной ими живой воды (дождя). Добрый молодец сам упивается этой водою, побивает змеев несокрушимою палицею (молнией) и таким образом совершает подвиг освобождения. Этот богатырь, избавитель похищенной девы, — не кто иной, как бог-громовник; в некоторых сказках он носит имя Ивана Затрубника, Запечного и Попялова, что указывает на близкое отношение его к божеству очага (Агни). В битвах его с змеями народный эпос живописует удары молний, разбивающих тучи и выводящих из-за их мрачных затворов красное солнце и благодатные дожди⁵.

Скрытые небесных светил туманами и тучами и задержание дождевых потоков демоническими силами зимы древний человек обозначал еще другою метафорою;

¹ Ч. О. И. и Д., год 3, IX, 196, 212; Москв. 1841, V, 146.

² Пам. стар. рус. литер., I, 101, 105; Beiträge zur D. Myth., II, 442.

³ Срп. припов., 2.

⁴ Миладин., 11.

⁵ Н. Р. Ск., I, 5, 6 и стр. 128-133; II, 22; VII, 9; VIII, 7; Худяк., 2, 43, 81, 82, 117; Эрленвейн, 4, 41; Срп. припов., 5; Срп. н. пјесме, I, 189; Шотт, I, 11; Шлейхер, стр. 4—6; Вольф, 369—376; Сказ. Грим., 91, 129; Норв. ск., I, 9, 27; II, 7; Pentamerone, II, 33; 35; Времен., XXII, болгар, песни, 1—2; Матер, для изучен, нар. слов., 101—118.

на его поэтическом языке явления эти назывались не только похищением, но и пожиранием небесных дев лютым змеем. Надвигая на горизонт массы туч, окутывая ими солнце, луну и звезды, чудовищный змей как бы проглатывает светила, этих ненаглядных красавиц неба; в живой воде дождя, наполняющей громадное чрево змея, видели поглощенный им нектар, а в молниях, потухающих во мраке туч, поедаемый им огонь. Олицетворяя дождевые облака то дойными коровами, то водяными нимфами, а сверкающую молнию — сильномогучим громовником, народная фантазия приписала змею пожирание коров¹, дев и богатырей. Так возникло верование, что драконы, а наравне с ними и другие демонические олицетворения туч: великаны, колдуны и ведьмы любят поедать человеческое мясо и тотчас чувствуют его запах. Поселяясь в водах или горных пещерах какого-либо царства, поедучий змей требует себе в дань красной девицы. Обречение ему несчастной девы и смелый подвиг ее избавления, требующий от героя (представителя весенней грозы) необыкновенной твердости духа и громадной физической силы, составляют любимый мотив, на котором основано множество сказочных и песенных повествований, исполненных трогательной поэзии². Давность предания свидетельствуется повсеместным его распространением. В числе мифов о Геракле встречаем сказание о битве его с чудовищем, которое ежедневно выходило из моря и пожирало людей и животных; Гераклес поразил

чудовище и освободил прикованную к береговой скале и обреченную на смерть царевну Гезиону. Тот же подвиг присвоится и Персею, который победил морское чудовище, насланное богом Посейдоном, и избавил от его страшной пасти царевну Андромеду³. В русской сказке⁴ повествуется о стране, где каждый месяц выдавали семиглавому змею по одной девице на съедение; дошла наконец очередь до прекрасной царевны, вывели ее на взморье и оставили там беспомощною... Но судьба посылает ей защитника — молодого царевича; в ожидании страшного врага он прилѣг к девице на колена и заснул крепким сном. Уже летит змей за своею жертвою, а царевна никак не может добудиться своего защитника; с горя заплакала она, и слеза ее канула на лицо царевичу. Он тотчас же пробудился и промолвил: «о как сладко ты обожгла меня слезою!» Змей спускался; царевич сразился с прожорливым зверем и убил его. Тот же эпизод встречаем в валахской сказке «Petru Firitschell»⁵. После различных приключений Петру пришел в большой город, вблизи которого поселился уродливый двенадцатиглавый дракон. Каждая семья должна была отдавать чудовищу на съедение по одной девице; теперь выпал жребий на царевну, и несчастную повели за городские ворота. Петру купил двенадцать стрел и пошел смотреть на проводы царевны; чем более приближались к дракону, тем меньше становилась сопровождавшая ее толпа; наконец разбежались все и покинули ее одну. Царевна рыдала: Петру подошел к ней, стал утешать, и его слова были так убедительны, что она перестала думать о близкой опасности. Смелый юноша прилѣг к ней на колена, попросил расчесать его волосы, задремал и заснул. Вскоре увидела царевна, что дракон близится; она оцепенела от ужаса, слова замерли на ее устах, но горячая слеза скатилась с ее щеки на лицо юноши, и он проснулся; пущенные им стрелы сбили с дракона его страшные головы. В этой ска-

¹ Н. Р. Ск., VII, 25.

² Ibid., II, 21; VII, 39; Нар. сказки Сахарова, 98—123; Lud Ukrain., I, 305—327; Сказ. Грим., 60; Pentamerone, I, 7; Москов. Наблюдат. 1837, XI, 536—7.

³ Der Ursprung der Myth., 80.

⁴ Н. Р. Ск., II, 27.

⁵ Шотт, 10.

зочной царевне узнаем мы богиню Ладу; теплое веяние весны, согревая облака, заставляет ее плакать, т. е. проливать росу и дожди; от ее горючих слез пробуждается Перун и низлагает злого демона зими. Предание о пожирающем змее приурочивается на Руси к различным местностям, В давнее время (рассказывают в Малороссии) проявился около Киева змей; брал он с народа поборы немалые — с каждого двора по красной девке: возьмет да и съест! Пришел черёд — послал и князь свою дочь, а она была так хороша, что и описать нельзя. Змей потащил ее в берлогу, а есть не стал — больно она ему полюбилась. Приласкалась княжна к змею и спрашивает: «чи есть на свити такой чоловік, щоб тебе подужав?» — «Есть такой у Києви над Дніпром: як затопить хату, то дым аж пид небесами стелеця: а як вийде на Дніпр мочить кожи (бо вин кожемяка), то не одну несе, а дванадцять разом, и як набрякнуть вони водою в Дніпри, то я визьму да й учеплюсь за их, чи витягне-то вин их? А ему й байдуже: як поцупить, то й мене з'ними трохи на берег не витягне! От того чоловіка тилько мини й страшно». Княжна вздумала дать про то весточку домой, а при ней был голубок; написала к отцу грамотку, привязала голубю под крыло и выпустила его в окно. Голубь взвился и полетел на княжье подворье. Тогда умолили Кирила-кожемяку идти против змея; он обмотался коноплями, обмазался смолою, взял булаву пудов в десять и пошел на битву. «А що, Кирило, — спросил змей, — пришов битця, чи миритьця?» — «Дѣ вже миритьця! битця з'тобою, з'Иродом проклятым!» Вот и начали биться, аж земля гудѣт; что разбежится змей да хватит зубами Кирила, так кусок конопель да смолы и вырвет; а тот его булавою как ударит, так и вгонит в землю. Жарко змею, надо хоть немного в воде прохладиться да жажду утолить, и вот пока сбегает он на Днепр, кожемяка успеет вновь и коноплей обмотаться и смолой вымазаться. Убил Кирило змея, освободил княжну и привел к отцу. С того времени урочище, где жил богатырь, стало слыть Кожемяками¹. В этом предании явственны родственные черты с Нестеровым сказанием о богатыре-усмошвеце, победившем печенежского великана. «Однажды я его бранил (так рассказывал про него старый отец), а он мял кожи и, рассердившись на меня, тут же разорвал их руками!» Князь Владимир решил испытать его силу, и вот «налезюша бык велик и силен, и повеле раздражити быка; возложиша на нь железа горяча, и быка пустиша, и побеже бык мимо и (его), и похвати быка рукою за бок и выня кожу с мясы, елико ему рука зая»². Печенежский великан заступает в летописном рассказе место змея: яркое свидетельство, что уже в эту раннюю эпоху мифические предания стали низводиться к явлениям действительного быта и получать историческую окраску. Облака издревле уподоблялись быкам, коровам и снятым с них кожам; а потому бог-громовник, ударяющий по облакам своею палицею, перешел в народных сказаниях в богатыря-кожемяку. Богатырь этот обматывается осмоленными коноплями, т. е. облекается грозвою тучею, потому что конопля (пряжа) принималась за метафору облачного покрова, а смола — за метафору дождевой влаги (I, 408). В других народных сказках герой, решившийся одолеть змея и освободить царевну, наряжается в воловью шкуру и вступает с своим противником в состязание: змей

срывает с него воловью шкуру, а герой снимает с змея его собственную кожу³. «От же, замечает сказка о богатыре-кожемяке, Кирило зробив трохи й

¹ Н. Р. Ск., V, 20; О. З. 1857, VIII, 427; Кулиш, II, 27—30; Москв. 1846, XI—XII, критика, 146—9; Lud Ukrain., I, 278—284.

² П. С. Р. Л., 53.

³ Н. Р. Ск., VIII, 417.

нерозумно: взяв змея — спалив, да й пустив по витру попел; то з'того попелу завелась вся тая погань — мошки, комари, мухи. А як би вин узяв да закопав той попел у землю, то ничего б сёго не було на свити». На Украине убеждены, что насекомые эти родились от змея¹. Смысл поверья тот, что комары, мошки и мухи, исчезающие на зиму, снова нарождаются с весною, когда пробудившийся от зимнего сна громовник убьет демона-змея. В Бериславле сохраняется такое предание: в пещере крутой горы, лежащей в тамошних окрестностях, жил крылатый змей; он похитил красавицу и заключил ее в пещере; всех, кто осмеливался приближаться к горе, он пожирал живьем — до тех пор, пока не убил его богатырь на белом коне². Предание это согласно с содержанием стиха о Егории Храбром и Елизавете Прекрасной³. При царе Агее, когда люди оставили веру христианскую, а приняли басурманскую, разгневался Господь и напустил на них змея лютого, поедучего, пещерского (—то же, что Горыныч, т. е. проживающий в горной пещере). Выедает лютый змей все царство, и доходит черёд до царевны Елизаветы Прекрасной; берет ее царь за руку, ведет в чистое поле, становится близ синя моря на крутом берегу и покидает одну. Тут приезжает к ней Егорий Храбрый на белом осле (в других списках: на коне).

«Ой, ты гой еси молодая, прекрасная Лисафета!
Садись ты, смотри в моей буйной главе пороха,
А очми взирай на синее море;
Когда синее море восколебнется,
Тогда лютый зверь подымется,
Ты скажи мне: Егорий Храбрый!»

Садилась царевна, искала в голове Егория, а очами дозировала синё море. Смотрит — плывет лютый змей; испугалась девица,

Не посмела разбудить Егория Храброго;
Она плакала, зело рыдала,
Обронила свою слезу святому на бело лице.
Оттого святой просыпается⁴,
Сохватал он свое скипетро вострое,
Садился на ослы на белого,
Он и бьет змея буйного
В голову, во проклятые его челюсти.

Народные предания о борьбе богатыря с змеем, возникшие из древнейших воззрений индоевропейских племен на природу, в эпоху христианскую, при общем стремлении соединять воедино старое с новым, послужили богатым источником, из которого создались легенды о Егории Храбром, Михаиле-воине⁵ и Федоре Тироне⁶. У синего моря схватил огненный змей о двенадцати головах, о двенадцати хоботах родимую матушку Федора, унёс ее в пещеры белокаменные и отдал своим детям на съедение; Федор Тирон берет сбрую ратную, берет копье булатное, приходит в пещеры змеиные: сидит там его родная мать, сосут ее груди белые двенадцать змеёнышей, а большой змей на витязя летит, «яко гора валит». Святой витязь убил

¹ Номис, 6.

² Пассек, V, 219—220. В Сибири ходит рассказ о Змее Горыныче, который обитал в Уральских горах, похитил красную девицу и запер ее в Девьей горе. — Финск. Вестн. 1845, VI, 28—30.

³ Ч. О. И. и Д., год 3, IX, 154—8; Калеки Пер., II, 505-524.

⁴ В одном списке Егорий Храбрый, проснувшись, говорит: «что же ты, красна девица, будишь — не будишь, а огнем палишь!»

⁵ Изв. Ак. Н., VIII, 153—4.

⁶ Ч. О. И. и Д., год 3, IX, 145-8; Калеки Пер., III, 525-558.

всех змеёнышей, самому змею отсек голову: труп его поглотило синё море, а кровь горячую пожрала мать сыра земля. В апокрифическом житии Федора Тирона¹ змей, похититель его матери («бьяше бо красна власы и лицем»), запирает воду, т. е. дожди, и мучит людей и скотину жаждою; являясь в «жилище змиево», Федор обретает «матерь свою, яко деву украшену, златом и серебром покрыту, и двенадцать змей великих остегнули ю; старый змий седяше пред нею на столе злате, и етери

гади великие и малые лежаху пред нею — стрежаху ее». Федор Тирон побивает змеев, а Михаил-архангел «пропускает воду тещи первым путем». Так же и в болгарской песне ламий (змей) запирает воду и требует дани юными девами, а св. Георгий избавляет народ от этого бедствия². В словенской сказке³ драк захватывает источник и облагает окрестных жителей обычной данью; когда дошла очередь до царицы и отвели ее к дракону, то все царство оделось черным траурным сукном, т. е. светлое небо облачилось темными тучами (о черном сукне, как метафоре тучи см. I, 277). О замене Перуна св. Георгием было сказано выше (см. гл. XIII); что же касается замены громовника Михаилом-архангелом, то она, очевидно, возникла под влиянием XII главы Апокалипсиса, в которой читаем: «и бысть брань на небеси: Михаил и ангели его брань сотвориша со змием... И повержен бысть змий великий, змий древний, нарицаемый диавол», испускающий «из уст своих воду, яко реку». В старинных заклиятих придаются змею следующие эпитеты, указывающие в нем демона грозных туч: «заклинаю змию облаковидную, огневидную, власяновидную, дубовсходную (см. I, 156), врановидную (= темную, что ворон), змию слепую (т. е. помрачающую свет), черную, стрельную, триглавую, уядающую жены, ехидну морскую»⁴.

Как существо демоническое, змей в народных русских преданиях выступает нередко под именем Кощея бессмертного. Значение того и другого в наших сказках совершенно тождественно: Кощей играет ту же роль скупого хранителя сокровищ и опасного похитителя красавиц, что и змей; оба они равно враждебны сказочным героям и свободно заменяют друг друга, так что в одной и той же сказке в одном варианте действующим лицом выводится змей, а в другом — Кощей. В польской сказке⁵ *krol podziemny*, *Kościej nieśmiertelny* заступает место Морского Царя. Морской Царь, в первоначальном его значении, есть бог дождевых туч, помрачающий светлое солнце, или, выражаясь поэтически: похищающий эту златокудрую деву; отсюда понятна подставка этого мифического лица подземным царем, т. е. владыкою облачных гор и вертепов, каким изображает народный эпос Змея Горыныча и Кощея. В старославянских памятниках слово кощь, кошь попадает исключительно в значении: сухой, тощий, худой телом, и, очевидно, стоит в ближайшем родстве с словом кость, как прилагательное к существительному⁶; глагол же окостенеть употребляется в смысле: застыть, оцепенеть, сделаться твердым, как кость или камень, от сильного холода. На основании этого лингвистического указания должно думать, что название Кощей принималось сначала как эпитет, а потом — и как собственное имя демона — иссушителя дождевой влаги (*Cushna*), представителя

¹ Пам. отреч. лит., II, 93—99.

² Миладин., 28—32.

³ *Slovenske povesti*, изд. Skultety a Dobsinsky, I, 3—4.

⁴ Пам. отреч. лит., II, 353—5.

⁵ Эрбен, 104.

⁶ Ч. О. И. и Д. 1866, II, 32—33. Переход звуков ст и щ — самый обыкновенный: пустой — пуца, густой — гуца, расти — роца и проч.

темных туч, окованных стужей; в зимнее время года тучи как бы застывают, превращаются в камни и не дают более плодородных дождей, а вследствие того и сама земля лишается своей производительной силы. До сих пор именем Кощея называют старых скряг, иссохших от скупости и дрожащих над затаенным сокровищем (= золотом солнечных лучей и живительною влагою дождя); народная сказка¹ приписывает ему и обладание гусями-самогудами, которые так искусно играют, что всякий невольно заслушивается их до смерти = метафора песни, какую заводят суровые осенние вихри, погружающие в долгий сон и оцепенение всю природу. В сближении с этими данными надо искать объяснения и той эпической прибавке, которою характеризуется вещая сказочная старуха,правляющая вихрями и вьюгами и по своему своему имени родственная с змеем *Ahi*: баба-яга — костяная нога. В нижнелужицком *kostlař* — колдун, чародей (сравни готск. *skohsl* — бес, злой дух)²; старинное русское «кошуну творить» — совершать действия, приличные колдунам и дьяволу (кошунствовать), а в областных говорах костить — ругать, бранить. Демон зимы в народных преданиях нередко представляется старым колдуном, волею которого сказочные герои и героини, вместе с их царствами, подвергаются злему очарованию или заклятию. Подобно поедучим змеям, Кощей чует «запах русского духа», и в заговорах доньше произносится заклинание против Кощея-ядуна³. После этих общих замечаний обращаемся к разбору народных сказок о Кошее бессмертном. Польская сказка⁴ рассказывает, что он усыпил своим дыханием целое царство, буйным вихрем схватил прекрасную королевну, унёс в свой замок и напустил на нее непробудный, смертный сон. В королевском дворце настала гробовая тишина, «*gdyż wszyscy jak stali albo siedzieli, nieprzespanym snem usnęli i spią*; *krol z podniesionym do wiwatu kielichem, wojewoda z niedokończonym w gardle raportem, goście z przełkniętym do połowy kęsem, lub z nieskończoną na pół rozmową*. A nie tylko pałac i stolica, ale nawet kraj cały spi w nieprzespanym śnie pograżony: oracz z zamachniętym na woły biczem, żnięje z założonemi do cięcia sierpami, pasterze z usnionemi w pół drogi trzodami, myśliwy z zapalonym na panewce prochem; słowem ptaki usnęli wśród lotu, zwierzęta w biegu, woda w płynieniu, wiatr w powiewie, ludzie w pracy i zabawie.

Nigdzie brzęku ni szmeru, nigdzie głosu ni ruchu, wszędzie cisza, martwość, sen». Непробудный сон продолжался до тех пор, пока не явился освободитель, который победил Кощея и добыл чудесные гусли-самограи. Едва послышались звуки этих гуслей, т. е. едва раздалась песня весенней грозы — как тотчас все ожило, задвигалось, засуетилось: король окончил начатой тост, воевода стал продолжать свой доклад, гости принялись кушать и разговаривать, и т. д. Не менее интересно содержание русской сказки⁵: юный царевич (= бог-громовник) женится на Марье Моревне, прекрасной королевне. Ее воинственный, богатырский характер⁶, неописанная красота и прозвание Моревна (дочь моря) указывают, что в ней надо видеть богиню весны, славянскую Венеру — Ладу (= Фрею). В этом образе, как уже было замечено

¹ Н. Р. Ск., I—II, стр. 359-360.

² О влиян. христ. на сл. яз., 103.

³ Сахаров., I, 19.

⁴ Глинск., I, 102—3; III, 30-37.

⁵ Н. Р. Ск., II, 24; VII, 6; VIII, 8; сравни I, 14, и Малорус. Сборн., 372—6.

⁶ «Собрался царевич в дорогу, шел-шел и видит — лежит в поле рать — сила побитая. Спрашивает: коли есть тут жив человек — отзовися! кто побил это войско великое? Отозвался ему жив человек: все это войско великое побила Марья Моревна, прекрасная королевна». Царевич находит воинственную деву и женится на ней; брак, следовательно, совершается в пору весенних гроз, обыкновенно изображаемых в народном эпосе кровавыми битвами.

выше (стр. 66), сочеталось представление весеннего солнца с облачною, дожденосною девою. Ради яркого блеска, разливаемого этой богиней, и под влиянием метафоры, уподобившей солнечные лучи золотым волосам, сказочная королевна в других вариантах называется Ненаглядною Красотою или царевною — золотой косою¹. Но брак царевича с красавицей непродолжителен; Марью Моревну похищает Кощей бессмертный или змей, а иногда просто — черт. Народная фантазия изображает этого злого демона заключенным и скованным, подобно лукавому Локи и Ариману: в запертой комнате дворца висит он на железных цепях и крюках², что означает тучу, окованную зимним холодом (I, 297—8), и только тогда срывается с них, когда вдоволь напьется воды, т. е. весною; вода, наделяющая Кощея столь великою силою, что ему нипочём разорвать железные узы, есть вода живая = сгустившийся и готовый излиться дождь. «Вздумалось королевне, говорит сказка, на войну собираться; покидает она на Ивана-царевича все хозяйство и приказывает: везде ходи, за всем присматривай; только в этот чулан не моги заглядывать! Он не вытерпел; как только Марья Моревна уехала, тотчас бросился в чулан, отворил дверь, глянул — а там висит Кощей бессмертный, на двенадцати цепях прикован. Просит Кощей у Ивана-царевича: сжался надо мной, дай мне напиться! десять лет я здесь мучаюсь, не ел, не пил — совсем в горле пересохло! Царевич подал ему целое ведро воды; он выпил и еще запросил: мне одним ведром не залить жажды, дай еще! Царевич подал другое ведро; Кощей выпил и запросил третье, а как выпил третье ведро — взял свою прежнюю силу, тряхнул цепями и сразу все двенадцать порвал». Итак, змей-туча, окостеневший от холода, получает имя Кощея и представляется заключенным в железные оковы пленником. Согласно с этим, слово кощей употребляется в древних памятниках в значении пленника (на старинном языке вязень = узник) и раба³. Сорвавшись с цепей, Кощей овладевает красавицей и уносит ее далеко-далеко в свои горы или подземные пещеры, т. е. закрывает ее светозарный лик мрачным, облачным покровом. Царевич отправляется искать свою милую подругу; в этом поиске ему помогают силы весенней природы: Ветер, Гром и Дождь (Град) или их олицетворения — птицы орел, сокол и ворон. Царевичу удается увести ее из заключения, но Кощей (или змей) быстро нагоняет их на своем славном коне, отымает беглянку и снова запирает ее в неволю. Тогда царевич решается добыть себе такого коня, который был бы сильнее и быстрее Кощеева, и за трудную службу у бабы-яги достигает своей цели. Он опять увозит Марью Моревну; Кощей пускается в погоню, но богатырский конь царевича убивает его ударом своего копыта. Так рисует народный эпос весеннюю грозу, когда красавица-Солнце то выходит из-за туч, то снова заволакивается ими, пока наконец не осилит добрый

¹ Н. Р. Ск., VII, 9.

² В Slov. pohad., 360—6, вместо Кощея выведен železny mnich, обитающий в замке на курьих ножках; название mnich (ради черной монашеской одежды) служит здесь указанием на представителя мрака, а эпитет железный на сдерживающие его оковы.

³ Вот эти немногие места памятников: в Слове о полку Игореве (Рус. Дост., III, 112, 148, 160) — «аже бы ты был (в. кн. Всеволод), то была бы чага (пленница) по ногате, а кощей по резане»; смысл тот: если бы ударил на половцев в. князь, то были бы дешевы пленники и пленницы, которых в древности продавали в рабство. О князе Игоре, попавшем в половецкий плен, Слово о полку говорит: «ту Игорь князь выседе из седла злата, а в седло кощиево», т. е. пересел из седла княжеского в невольничье, из князя сделался рабом. В летописях (Карамз. И. Г. Р., II, примеч. 420) кощей означает княжеского слугу. Певец Слова о полку обзывает половецкого хана Кончака поганым кошеем — или в бранном смысле раба, или как человека сухопарого, костлявого, каким и до сих пор представляется русскому народу татарин.

молодец громовник. Конь царевича соответствует Зевсову Пегасу: как тот ударом копыта творил

живые источники, так этот поражает копытом Кошеч, т. е. уничтожает тучу, заставляя ее пролиться на землю обильным дождем. Вместо указанного эпизода о добывании богатырского коня, другие варианты сказки заставляют царевича отыскивать Кошечу смерть. Чтобы совершить такой подвиг, нужны необычайные усилия и труды, потому что смерть Кошеч сокрыта далеко: на море на окиане, на острове на Буяне есть зеленый дуб, под тем дубом зарыт железный сундук, в том сундуке заяц, в зайце утка, а в утке яйцо; стоит только добыть это яйцо и сжать его в руке, как тотчас же Кошей начинает чувствовать страшную боль; стоит только раздавить яйцо — и Кошей мгновенно умирает¹. То же рассказывают и про змея²: существует остров, на острове камень, в камне заяц, в зайце утка, в утке яйцо, в яйце желток, в желтке каменёк — это и есть змеиная смерть; надо только добыть каменёк и бросить им в змея! Красавица-царевна выведывает у Кошеч его заветную тайну, сообщает ее царевичу, и тот отправляется на чудесный остров. Долго идет он путем-дорогою, долго не ел, не пил ничего, голод его доводит. Вот летит ястреб (или орел, сокол, ворон), Иван-царевич прицелился: «ну, ястреб! я тебя застрелю да сырьём скушаю». — Не стреляй меня, царевич! — отвечает птица, — в некое время я тебе пригожуся. Бежит медведь: «ах, косолапой! я тебя убью да сырьём съем». — Не бей меня, царевич! в некое время я тебе сам пригожуся. Подобная же встреча была и с волком. Наконец видит царевич — на берегу щука трепещет: «а, попалась, зубастая! я тебя возьму — сырьём скушаю». — Не ешь меня, царевич! в некое время сама тебе пригожуся. Перемог царевич свой голод и бросил щуку в море. Добрался он до острова, свалил зеленый дуб с корнем, вырыл из-под него железный сундук — и не знает, как его отпереть. На ту пору явился медведь, ударил и раздробил сундук на мелкие части; из сундука прыснул заяц и не успел еще из виду скрыться, как за ним уже волк гонится; догнал зайца и принёс царевичу; тот распорол его острым ножом, из зайца вылетела утка и понеслась в поднебесье; за утку ястреб летит; схватил ее и к царевичу. Царевич разрезал утку, стал вынимать яйцо и уронил его в море; но тут помогла ему щука, вынесла яйцо со дна морского. Норвежская сказка³ говорит о великане, в теле которого не обреталось сердца и который потому был недоступен смерти; «мое сердце (выдает себя великан) там, куда нелегко дойти! Weit, weit von hier in einem Wasser liegt eine Insel; auf der Insel steht eine Kirche, in der Kirche ist ein Brunnen, in dem Brunnen schwimmt eine Ente, in der Ente ist ein Ei, und in dem Ei — da ist mein Herz». Когда сказочный герой достал и разбил это яйцо — великан тотчас же умер.

«Mein Leben (проговаривается в немецкой сказке ведьма) wohnt nicht in mir, sondern weit, weit weg in einem verschlossenen Berg ist ein Teich; auf dem Teich schwimmt eine Ente, in der Ente ist ein Ei, in dem Ei brennt ein Licht — dies ist mein Leben!»⁴ Для того, чтобы избавить прекрасную королеву, обладательницу замка золотого солнца, от злого очарования и возвратить ей прежний светлый образ, другая немецкая сказка⁵ требует: «wenn du (избавитель) den Berg, auf dem das Schloss steht, hinabgehst, so wird unten an einer Quelle ein wilder Auerochs stehen, mit dem musst du kämpfen. Und wenn es dir glückt ihn zu tödten, so wird sich aus ihm ein feuriger Vogel

¹ Н. Р. Ск., I—II, стр. 460.

² Ibid., I, 14.

³ II, 6.

⁴ Гальтрих, стр. 188—9.

⁵ Сказ. Грим., 197.

erheben, der trägt in seinem Leib ein glühendes Ei, und in dem Ei steckt als Dotter die Krystallkugel»¹. В сербской приповедке дракон (ажда) на вопрос: «где его сила?» отвечает: «Моја је снага далеко... Чак у другоме царству код царева града има једно језеро, у оном језеру има једна аждаја, а у аждаји вепар, а у вепру зец, а у зecu голуб, а у голубу врабац (или яйцо), а у ономе је врапцу моја снага»². В новогреческих сказках, сходных по содержанию с русскими сказками о Кошеч, сила враждебного существа скрывается в десятиглавом змее или в голубях, заключенных в брюхе дикого кабана³. Очевидно, что в этих эпических выражениях таится мифическое предание, отголосок доисторической эпохи; иначе как бы могли возникнуть у разных народов столь тождественные сказания? Кошей (змей, великан, старый чародей), следуя обычному приему народного эпоса, сообщает тайну своей смерти в форме загадки; чтобы разрешить ее, нужно подставить метафорические выражения общепонятными. На море на окиане, на острове на Буяне, т. е. среди небесного океана, в блаженной стране рая, высится зеленый дуб, а под ним зарыт железный сундук; этот дуб — знакомое нам Перуново древо, из-под корней которого струится живая вода дождя; зарытый в земле железный сундук в других вариациях загадки заменяется замкнутою горою или камнем (скалою). Гора, камень, подземелье суть метафоры тучи, сокрывающей в своих недрах солнечный свет и дождевые ключи (колодец, пруд или озеро). Охваченная зимнею стужею, дожденосная туча уподоблялась не только окаменевшей, твердой скале, но и гробу или сундуку, окованному железными обручами, в котором до поры до времени покоятся могучие силы грозы. У дождевого источника встречается дракон, из рассеченного туловища которого является вепрь, из убитого вепря — заяц, а из зайца — птица; по другим указаниям, заяц выскакивает из разбитого железного сундука, или возле источника стоит бык, а из убитого быка вылетает огненная

птица. Все эти животные: дракон, вепрь, бык, заяц и огненная птица служили мифическими обозначениями громовых туч. Описывая весеннюю грозу, сказка заставляет своего героя сокрушать железные запоры и вступать в борьбу с облачными демонами; будучи разимы ударами грома и разносимы порывами ветров, тучи беспрерывно меняют свои формы и принимают различные фантастические образы, возникающие один из другого. Сам герой выступает на подвиг в сопровождении таких же баснословных животных, олицетворяющих собою те стихийные силы, с помощью которых Перун одолевает своих врагов. Как скоро убита огненная птица (голубь — приноситец небесного пламени или утка, несущая золотые яйца) — из нее выпадает яйцо, в котором горит яркий свет или лежит самоцветный камень. По свидетельству одной сказки¹, этот камень добывают герои Гром, Ветр и Град. Золотое яйцо и самоцветный камень издревле принимались за метафоры солнца; ниже (см. гл. XXVI) мы увидим, что солнце, окутанное тучами, представлялось драконовым сердцем. Но золотое яйцо служило также и метафорой молнии (I, 269—273), и в настоящем случае народная фантазия, кажется, смешала эти различные представления вместе. Овладев чудесным яйцом, царевич бросает его в лоб Кощея — и он тотчас же умирает, подобно тому, как о дьяволе существует поверье, что его можно убить только серебряною пулею (= молнией) или яйцом, снесенным курицею накануне Рождества, когда, по ста-

¹ Сила «железного мниха» заключена в золотом яйце, которое лежит в золотой утке, прилетающей н& море через каждые семь лет. — Slov. pohad., 345.

² Срп. н. припов., 8; сб. Валявца, 155; Slov. pohad., 383—396; Westsl. Märch., 190.

³ Ган, II, стр. 23—24, 275, 294. ⁴ Н. Р. Ск., I, 14.

ринному мифу, рождается солнце¹. Точно так же великаны мрака (= зимних туч) гибнут от лучей восходящего (= весеннего) солнца. Преданиям о смерти, постигающей Кощея, по-видимому, противоречит постоянно придаваемый ему эпитет бессмертного; но именно это и свидетельствует за его стихийный характер. Растопленные весенними лучами солнца, разбитые стрелами Перуна, тучи вновь собираются из восходящих на небо паров, и пораженный насмерть демон мрака как бы опять возрождается и вызывает на битву своего победителя; так же и демон зимних туманов, стужи и вьюг, погибающий при начале весны, снова оживает с окончанием летней половины года и овладевает миром. Вот почему Кошей причислялся к существам бессмертным, хотя вместе с этим и заболел от наносимых ему ран и подлежал временной кончине. После победы над ним Перун выводил из-за темных облачных затворов богиню летнего плодородия и вступал с нею в торжественный брачный союз. Оттого смерть Кощея, по сказочным преданиям, скрывается там же, где и любовь заколдованной красавицы, временно охладевшей к своему супругу; когда погибает царство Кощея, или, по другим сказкам — царство дракона и великанов, тогда же возвращается и любовь ненаглядной царевны к покинутому ею царевичу².

Миф о похищении солнца демоном-тучею выразился у сербов в своеобразной форме: когда нечистые духи отложились от Бога и бежали на землю — они похитили с собой солнце. Сатана воткнул его на копьё и носил на своих плечах. Господь Бог послал святого архангела отнять у сатаны солнце. Архангел пришел к демонскому царю и стал всюду ходить вместе с ним. Наконец, захотели они купаться в море, и сатана оставил копьё с солнцем на берегу. «Станем нырять, — сказал архангел, — кто опустится глубже?» — Опустись сперва ты! — отвечал сатана. Архангел нырнул на самое дно и принес в зубах морского песка. Пришла очередь нырять сатане; опасаясь, чтобы архангел не унес тем временем солнце, он плюнул на землю, создал из своей слюны сороку и приказал ей стеречь солнце. Как только черт погрузился на дно, архангел сотворил над морем крестное знамение — и море замерзло на девять аршин толщины; потом схватил солнце и поспешил на небо. Сатана услышал крик сороки, кинулся назад, но видя, что ему не пробиться сквозь лед, снова опустился на морское дно, достал большой камень, раздробил лед и побежал догонять архангела. Он настиг его в то время, когда тот уже ступил одною ногою на небо, и выхватил у него своими когтями кусок мяса из подошвы другой ноги. Архангел явился перед Богом и заплакал; в утешение ему Господь сказал: «не печалься! я сделаю так у всех людей». Оттого-то у всякого человека на ступне ноги есть выем³. Сатана в этом сказании — демон туч, помрачающих ясное солнце; как в вышеприведенных сказках змей-туча сдерживается железными оковами, так здесь сатана сдерживается льдом. Слюна, из которой демонский царь творит сороку, — метафора шумно падающего дождя; а крик этой птицы — метафора грома. По справедлив-

¹ Zarysy domowe, III, 188.

² Н. Р. Ск., V, 42; VII, 17. В одной русской сказке (ibid., VII, 25; сравни в сб. Валявца, 127—8, 154—7, у Вольфа, 82—90, и в Zeitschr. für D. M., II, 384—5) двенадцатиглавый змей, похитивши царевну, заключает ее в хрустальной горе, т. е. в небесном, заоблачном царстве. Чтобы избавить ее, богатырь убивает змея, достает из его туловища сундук, в сундуке был заяц, в зайце — утка, в утке — яйцо, в яйце — семечко (семя Перунова цвета, о котором см. выше на стр. 196). Взял он это семечко, зажег и поднес к хрустальной горе — гора растаяла (т. е. зимние облака пролились дождями), и царевна выступила на вольный белый свет.

³ Срп. н. припов., 18; сличи с сербскою песнею о царе Диоклитиане и Иване-крестителе. — Срп. н. пјесме, 11, 81—84.

вому замечанию Я. Гримма, сорока (pica) стоит в народных преданиях в весьма близкой связи с дятлом (picus), низводителем небесного огня молний, что подтверждается и тождеством их латинских названий¹. Слюна принималась за эмблему слова, речи (I, 202); согласно с этим, созданная из демонской слюны сорока слывет в областных говорах вещницею, а болтливых женщин обыкновенно называют сороками. Это — птица вещая: щебечет ли она на дворе или на домовой кровле или скачет у порога избы — скоро будут гости; в которую сторону махнет она хвостом — оттуда и гостей дожди²; на своем хвосте она приносит всякие вести (I, 259). Ведьмы по преимуществу любят обращаться в сорок; по немецкому поверью, ведьмы ездят 1-го мая на Блоксберг на хвосте сороки, подобно тому, как колдуны летают на хвосте ветра; потому запрещают стрелять в сорок, чтобы не нажить беды³. Чехи верят, что птица эта есть сам нечистый и потому-то не следует вкушать ее мяса⁴. На Руси, для охранения лошадей от нечистой силы, вешают в конюшне убитую сороку; в Смоленской губ. во время скотского падежа сушат мясо и кости сороки, толкут их в порошок и, посыпая сено — дают скотине. Порошок этот помогает и против зноблящей лихорадки. Щебетанье сороки принимается в некоторых деревнях за предвестие скорого выздоровления больного⁵. В христианскую эпоху народ связал с нею легендарные сказания: сорока, говорят, — птица проклятая; в Москве их нет — потому что когда боярин Кучка спрятался от убийц под кустом, то сорока выдала его своим щебетанием, а тот предал ее проклятию (сравни с легендой о воробье — предателе Христа, стр. 196); по другим рассказам, она унесла частицу св. причастия и была проклята митрополитом Филиппом, или унесла у святого пустынноика последний кусок сыра и подверглась за то осуждению⁶. В приведенной нами сербской приповедке архангел заступает место громовника; плач его и купанье в море указывают на дождевые ливни, а удар, нанесенный ему сатаною в ногу, объясняется из древнейшего представления, что в шуме грозы молниеносный бог поражается в ногу и делается хромым (см. гл. XXII).

Захватывая светлую красавицу, богиню летнего плодородия, в свои мрачные объятия, демон-змей, по свидетельству народного эпоса, вступает с нею насильно в любовную связь, и связь эта продолжается до того времени, пока не победит змея могучий громовник. Когда Вритра овладевает облачною девою и запирает ее в своих пещерах, она из супруги светлого бога (dēvaratni) становится супругою его врага (dāsaratni). Согласно с этим, греческий миф о Персефоне, которую похитил Плутон, утверждает, что в течение зимы она пребывает в темных областях Аида, в союзе с подземным владыкою, а в летнюю пору является на светлом Олимпе. Ран — супруга Эгира (о родстве которого с змеем замечено выше на стр. 272) есть собственно облачная жена, похищенная демоном и вступившая с ним в брачное сожительство⁷. Был-жил король, повествует русская сказка⁸; у него была дочь — славная

¹ D. Myth., 639. В санскрите pika, pikl — кукушка (Пикте, I, 477).

² Ворон. Г. В. 1851, 11; Оренб. Г. В. 1851, 9; Volkslieder der Wenden, II, 260; Черты литов. нар., 97; Совр. 1854, XI, смесь, 3.

³ Beiträge zur D. M., II, 429.

⁴ Рус. Бес. 1857, IV, ст. Эрбена, 103; Громанн, 67.

⁵ Этн. Сб., II, 56.

⁶ Иллюстр. 1846, 345.

⁷ Die Götterwelt, 55; German. Mythen, 83. Подобно Гольде, Рана собирает души усопших в свое подводное царство.

⁸ Н. Р. Ск., III, 11.

красавица, и повадился к ней летать двенадцатиглавый змей; иссушил ее проклятый, чуть совсем не извелась! Но явился Илья Муромец, постоянно заменяющий в народных преданиях Перуна; сразился с змеем: что ни ударит жезлом — то и голова долой, победил врага и избавил королевну от страшного любовника. В другой сказке¹ Сила-царевич сватается на гордой и неприступной королевне, которая зналась с нечистым духом: каждую ночь прилетал он к ней по воздуху в образе шестиглавого змея и перекидывался человеком. В этом сватовстве помогает царевичу богатырь Ивашка — белая рубашка, в благодарность за то, что Сила-царевич освободил его из гроба, обитого железными обручами, в котором плавал он по синему морю: названный богатырь есть пробужденный от зимнего усыпления бог-громовник, а белая рубашка — облекающее его летнее облако; таким образом, Перун, победитель змея и жених освобождаемой им красавицы, распадается в этой сказке на два отдельных лица. Когда женился Сила-царевич, Ивашка — белая рубашка три ночи сражался с змеем, срубил ему острым мечом все головы, туловище на огне сжег, а пепел пустил по чистому полю; после того рассекает он пополам самую королевну, и как скоро рассек — из ее чрева поползли разные гады, плод незаконной любви с змеем; богатырь пожег гадов, а тело королевны сложил и sprysнул живою водою: в ту же минуту она ожила и сделалась столь же кротою, сколько прежде была злою. В этой королевне мы узнаем облачную жену, очарованную змеем; в весеннюю пору Перун рассекает ее своею громовою палицею, и из раскрытых недр ее выползают гады-молнии. Сожигание убитого змея и гадов — поэтическая картина грозового пламени; в Иллирии существует предание, что змеи слетаются и

сгорают в разведенном костре под звуки чудесной музыки, т. е. под бурные напева грозы². Окропление живою водою — метафора падающего дождя. На той же мифической основе создалась сербская песня: «Царица Милица и змај од Јастрепца»³. Не весела царица Милица, закручинилась, лицом пасмурна. Спрашивает ее царь Лазарь: «что так не весела, моя царица? чего закручинилась? или чего недостает тебе на нашем дворе?» — Всего вдоволь, — отвечает она; — только полюбил меня змей от Ястребца и повадился летать ко мне в терем:

Навадио змаје од Јастрепца,
Те долази на бијелу кулу,
Те ме л(ь)уби на бијелој кули.

Царь Лазарь советует ей вывести от змея лестью, кого из юнаков он больше всех на свете страшится? Вот прилетел змей в терем, пал на мягкую постель, сбросил с себя огненную одежду («збаци рухо огњевито») и лёг с царицею на подушках. Лаская, выпытала у него Милица тайну, что в целом свете боится он одного юнака — Змея-Деспота-Вука. Такое прозвание прямо указывает, что юнак этот — лицо мифическое, так же владеющее громом и молниями, как и его противник; рассказывая про его рождение, песня выражается:

Није чедо чедо каквано су:
Вучја шапа⁴ и орлово крило,
И змајево коло под пазуом,
Из уста му модар пламен бије⁵.

¹ Н. Р. Ск., III, стр. 127-131.

² Эрбен, 304-5.

³ Срп. н. пјесме, II, № 43.

⁴ Лапа, нога.

⁵ Срп. рјечник, 212.

На другой день дано знать Деспоту-Вуку; он не замедлил приехать и поразил змея от Ястребца. Замечательно сходство сербской песни с отрывком муромской легенды о князе Петре и супруге его Февронии. Легенда эта довольно часто попадает в рукописных сборниках XVI—XVIII столетий; начинается она так: «Бысть убо в русстей земли град, нарицаемый Муром, в нем же бе самодержествую благоверный князь Павел. Искони ненавидя, враг диавол всели неприязненного летящего змия к жене князя того на блуд, и являясь ей — яков бяше естеством; приходящим людям являясь своими мечты, яко сам князь. Теми же мечты немало время прейде. Жена того не тая, поведя князю, мужу своему, вся случившаяся. Князь Павел мысля, что сотворити змию, но не зная, и рече жене своей: «мыслю аз, жено, но не вем — како на него навести смерть; блюди сие опасно: аще какие словеса глаголати начнет тебе той лукавый змий, и ты вопросы его о сем лъстивыми словесы — весть ли той лукавый, отчего ему смерть хочет быти? аще уведаеши ты, то скоро поведай ми, яко ты свободишися в нынешнем веле злого его дыхания и сипения и всего скаредия, иже смрадно и глаголати, и в будущем веле судию нелицемерного Христа милостива сотвориши». Жена, слыша глагол мужа своего, приими твердо в сердцы(е) свое. В един день неприязнивому тому змию, прилетевшу к ней, она же, помня заповеданное слово мужа своего, нача к тому треклятому змию многие речи с лестию простирати, и по многих словесех вопросы его, яко хваля: вижу тя, яко много веси, и веси ли свою кончину, отчего ти смерть будет? Он же лъстивый прелестник прельщен бысть от добрые жены, мяся, яко истину рекла ему, и изрече ей тайну свою: смерть моя от Петрова плеча, от Агрикова меча! Жена слыша глаголы от него и по отшествии его поведя князю, мужю своему. Князь Павел слыша и недоумевая, что есть ему смерть от Петрова плеча, от Агрикова меча? Имея у себе брата юнейша себе, именем Петра зовома; во един день поведя брату своему князю Петру подробну(о) вси змиевы речи, яже сказа жене его. Князь Петр слыша от брата своего, яко змий нарече тезоименита ему, и нача мыслити мужественно, не сумняся, како бы змия убить; но не ведый Агрикова меча. Имея (же) обычай ходити един по церквам. Бысть церковь в женстем монастыри Воздвижения честного креста Господня, и прииде к ней един ношию помолитися, и явися ему отроча и рече: княже Петре! хощеши ли, да покажу ти Агриков меч? Князь Петр рече: покажи ми. И рече отроча: иди вслед мене. И показа ему во алтарной стене, между столпов, скважню, в ней же меч лежаще. Князь Петр виде меч, нарицаемый Агриков, и взя его, и прииде в дом свой и поведя брату своему князю Павлу, и оттого дни нача искати подобна время купно погубити змия. В некое время прилучися блаженному князю Петру приити в полату на поклонение брату своему, зане менши его леты; и бывый у брата своего, и иде в полату ко сносе своей, и виде у нее сидяща мужа во образе брата своего. И изыде скоро из полаты и срете человека, иже предстоит всегда брату его князю Павлу; он же поведя ему, яко (кн. Павел) во своей полате сидит. Князь Петр разуме пронирство лукавого змия и хотя испытно уверити, и иде в полату к брату своему и рече ему, когда сего прииде? Князь Павел рече ему: аз по твоём изшествии от мене никамо не исходил из палаты своей. Князь Петр

поведа ему пронырство лукавого змия и како виде у жены его во образе его (Павлрвом), и рече ему: «отселе, брате, не исходи из полаты своей, дондеже аз иду братися со змием; ты, брате, в то время пребуди на молитве ко Господу Богу, егда услышит Господь Бог молитву твою и подаст ми помощь убить лукавого змия». И тако увеща брата, и взял меч, нарицаемый Агриков, и иде в полату ко сносе своей и виде змия зраком аки брата сидяща, и твердо уверися, яко несть брат его, но прелестный змий, и удари его мечом крепко зело, яко змий вострепета и бысть мертв, и явился — яков бяше естеством. Благоверный князь Петр нача его мечом сещи, дондеже до конца его низложи: от неприязненных крови его окровавился лице блаженного князя Петра от крепкого его удара. В народе нашем ходят рассказы о том, как к одной бабе являлся змей в образе ее отсутствующего мужа и как к неутешной вдове приходил по ночам нечистый дух, принимая на себя вид дорогого ей покойника, и делил с нею любовь¹. Подробное сравнение муромской легенды с песнею Древней Эдды о Зигурде приводит к заключению о несомненном родстве преданий, составляющих их содержание²; только в русской легенде старинному мифическому сказанию придана историческая обстановка и события и лица возведены в область христианских понятий. Как муромский князь Петр добывает себе славный Агриков меч из стены храма, так в саге о Вэльзунгах Зигмунд вытаскивает чудесный меч из священного дерева, в которое глубоко врубил его сам Один, а в песне о Зигфриде герой этот находит меч на змеином камне, т. е. молниеносное оружие, которым можно поразить змея, обретается в туче-дереве или туче-камне; церковь первоначально означала: небесный свод, этот мировой храм и жилище бессмертных.

Существует еще целая группа сказаний, в которых связь змея с красавицей изображается не как насилие с его стороны, а напротив, как измена сказочной царевны своему долгу. Прекрасная богиня земного плодородия на все время зимы покидает своего молниеносного супруга и отдается демоническому змею; и в летнюю пору, облакаясь в мрачные тучи, она представлялась фантазии древних поэтов как бы оболоченною тем же змеем и в его объятиях предающуюся незаконной любви. Иногда эти отношения изменницы-жены к мужу народный эпос заменяет отношениями злой матери к сыну или злой сестры к брату, и таким образом любовь к змею сопровождается нарушением самых священных семейных обязанностей. Таково содержание многих из русских сказок³. Сильномогучий богатырь, царевич-громовник, победитель чудовищных змеев, овладевает их богатым, полным злата, серебра и самоцветных камней дворцом и поселяется в нем с своею любимою сестрою (или матерью); но один из главнейших змеев успевает скрыться от поражения. Вскоре сестра героя влюбляется в прелестника Змея Горыныча или Огненного Царя; влюбившись, они начинают придумывать, как бы извести царевича. А тот царевич был славный охотник, и были у него такие сильные и свирепые собаки, что нагоняли страх и на Змея Горыныча. Следуя обычному эпическому приему, царевна притворяется больною, рассказывает своему брату вымышленные сновидения о тех снадобях, которые должны помочь ей, и посылает его за этими целебными лекарствами на опасные подвиги в надежде, что он безвременно погибнет. Царевич должен надоить и принести ей молока от волчицы, медведицы, кабанихи и львицы и совершает это с успехом; звери эти — зооморфические воплощения туч, молоко их — метафора дождя; они не только дают царевичу молока, но еще дарят ему своих детенышей, которые и следуют за богатырем, как его «верная охота», т. е. как послушные охотничьи собаки. Тогда царевна объявляет, что добытое молоко ей не в пользу, и отправляет брата в толкучие горы за живою водою, а потом на чертову мельницу достать мучной пыли. Ворочаясь домой, царевич не успел вызвать из

¹ Н. Р. Ск., V, 45.

² Атеней 1858, XXX, 212-3, 221-3, ст. Буслаева.

³ Н. Р. Ск., V, 27, 28; VI, 51, 52, 53; Худяк., 10, 84. Труды курск. статист. комитета, I, 420—3; Эрленвейн, 11; Кулиш, II, 48—57, и Сказка об Иване-богатыре, крестьянском сыне (Москва, 1847).

чертовой мельницы свою «охоту»; так быстро захлопнулись ее железные двери. Беззащитный — он попадает в руки лютого змея и уже готовится к смерти; но звери прогрызли железные двери и вовремя явились на выручку. По другому варианту, царевич сламывает три зеленых прута, ударяет ими — и миг распадутся все запоры и освобождаются его верные псы. Эти зеленые прутья тождественны с волшебной разрыв-травой (springruthе) и означают разящие молнии; а толкучие горы и быстро замыкающаяся мельница — метафоры громовых туч. Как скоро разбиты молнией крепкие затворы туч, из-за них вырываются небесные псы-вихри и льется живая вода дождя: бог-громовник, сопровождаемый собаками и зверями, является во всей своей грозной силе — подобно Одину, когда тот несется во главе дикой охоты. Измена открывается, змей гибнет, и коварная сестра получает достойное наказание. Этот ряд сцен, следующих одна за другою, есть не что иное, как поэтические картины весенней грозы. Разобранная нами сказка известна у многих народов¹; у других славян содержание ее развивается с некоторыми любопытными особенностями. Были сын да мать, рассказывает словацкая сказка²; трижды семь лет сосал сын материнскую грудь и сделался великий силач, так что мог обхватить и вырвать с

корнем хоть какое толстое дерево. Этот богатырь — бог-громовник; как олицетворение молнии, он рождается от облачной жены и сосет из ее груди животворное молоко-дождь. С громадным деревом, вместо дубинки, отправляется он искать новое, лучшее жилье для своей матери. Нашел богатый замок, очистил его от змеев и поселился в нем вместе с матерью. В одной из комнат замка сидел змей, прикованный к стене тремя железными обручами; так поступили с ним его собственные братья. — Отпусти меня на волю! — просит змей богатыря. «Э, если тебя приковали твои же братья, то немного от тебя добра будет! Сиди-ка лучше здесь». Не удалось змею обмануть сына; зато удалось обольстить мать. Он обещал взять ее замуж, и она принесла ему из погреба три стакана вина; за каждым выпитым стаканом лопается и падает с змея по одному обручу: эпизод уже нам знакомый! так же срывается с цепей и Кощей бессмертный. И вот змей на свободе и замышляет, как бы известить богатыря. По его наущению, мать притворяется больною и посылает сына за разными снадобьями, добывание которых сопряжено с опасностью потерять жизнь. Он должен принести ей поросёнка от дикого кабана, живой и мертвой воды, золотое яблоко из драконова сада и птицу, которая своими крыльями подымает столь сильный ветер, что исторгает из земли деревья. В этих подвигах ему помогает святая Неделька (I, 123—4), заменяемая в других редакциях вещею, водяною девою или вилою; она дает витязю и необходимые советы и волшебного коня Татошика. Добытую живую воду и птицу-вихрь Неделька удерживает у себя, подменяя их простой водою и обыкновенной птицею. Наконец, коварной матери удается связать своего сына шелковым шнуром; на ее призыв является змей и убивает молодца. Мать вынимает из него сердце и оставляет у себя, а прочие части рассеченного трупa привязывает к Татошику, примолвив: «ты носил его живого, неси же и мертвого — куда знаешь!» Конь приносит хозяина к святой Недельке, а та воскрешает его живой водою. «Странно, — говорит оживленный молодец, — мое сердце не бьется!» — Как ему биться, когда его нету! «Где же оно?» Неделька рассказала ему все, что случилось. Молодец не почувствовал ни малейшего гнева, потому что у него не

¹ Zeitschr. für D. M., II, 206-212; Шлейхер, 54-62; Гальтрих, 24; Вольф, 154—5, 251—7; Ган, 4, 24, 32; Матер, для изучен, нар. слов., 82—89.

² Slov. pohad., 478-496; Westsl. Märch., 144-155.

было сердца. Св. Неделька нарядила его в нищенское платье, дала в руки волынку и послала в замок: «ступай и в награду за музыку выпроси свое сердце!» Богатырь пришел в замок, заиграл на волынке; мать его пустилась плясать с своим возлюбленным змеем и плясала день и ночь, пока из сил не выбилась, т. е. под звуки грозовой музыки начинается неистовая пляска облачных духов. Получивши свое сердце, богатырь воротился к мудрой Недельке; Неделька смочила сердце живою водою и приказала чудесной птице взять его в клюв и вложить доброму молодцу на прежнее место. Затем богатырь является в замок, где в то время мать его делила любовь с змеем; схватил острый меч и отсек змею голову. Преступная мать также должна быть наказана; но врожденное чувство сына ужасается при мысли быть палачом своей матери, и он предоставляет ее суду божьему: «пусть судит тебя сам Бог!» Выводит ее на двор замка и бросает вверх свой острый меч: «кто из нас неправ, того Бог накажет!» Быстро пронёсся меч мимо головы сына и вонзился в сердце матери. Эта глубоко нравственная черта повторяется и в русской сказке: Иван-царевич берет тугой лук и каленую стрелу и идет с матерью в чистое поле; натянул лук, положил поодаль и говорит: «становись, матушка, рядом со мною; кто из нас виноват, того каленая стрела сама найдет!» Мать прижалась к нему близко-близко; но стрела нашла виноватого, сорвалась с лука и угодила ей прямо в сердце¹. Так разит Перун молниеносным мечом и стрелами мать свою = облачную нимфу, находя ее в объятиях демона-змея. То же предание о сыне-богатыре и злодейке-матери, вступившей в связь с демоническим существом, содержит и черногорская песня: «Јован и дивски старјешина»², где вместо змеев встречаемся с дивами, а роль св. Недельки исполняет вила. Семьдесят дивов, говорит песня, жили на дивской горе, в студеной пещере; богатырь Јован всех их перебил своею саблею, но дивский старейшина успел скрыться и, оставшись в живых, вошел в любовь к его матери. Хитрая мать связывает сына по рукам крепкой тетивою и предаёт его своему любовнику:

Хитро дива из пећине³ вика;
Брзо дивски доће старјешина,
Од Јована муку направише:
Обадва му ока извадише.

Слепой он был исцелен горною вилою, которая умыла его водою и сотворила ему ясные очи; Јован торжествует над злобою матери и убивает дивского старейшину. У сербов див — великан, гигант⁴; в болгарской загадке слово это служит для обозначения бурного вихря: «див дива гони, див дива с эжби гризе, див диву гозба готви, див с дива гозба еде»⁵. Собственно, див означает: светлый, блестящий, и принималось арийскими племенами за название небесного свода; но так как, с одной стороны, небо есть царство грозowych туч, а с этими последними соединялось представление демонов

мрака, чудовищных змеев и великанов, и так как, с другой стороны, в самых сверкающих молниях предки наши усматривали падших, низверженных с неба духов, то слово «див» стало употребляться для обозначения нечистой силы и великанов (см. I, 66 и гл. XXII). От этого слова, по указанию Я. Гримма, образовались *diabolos*, слав. дявол, нем. *teufel*⁶. Отсюда понятно тождество дивов

¹ Сравни у Валявца, 111—6.

² Срп. н. пјесме, II, № 8.

³ Из пещеры.

⁴ Срп. рјечник 118.

⁵ Из рукоп. сборн. г. Каравелова.

⁶ D. Myth., 938-9.

сербской песни, обитающих в горной пещере, с нашими Змеями Горынычами. Старинные русские памятники говорят о поклонении богу Диву, и если в этом свидетельстве вероятнее видеть указание на светлое небесное божество, то все-таки не может быть сомнения, что уже в отдаленной древности с словом «дивы» связывалось понятие о драконах и великанах туч. Слово о полку Игореде упоминает о диве, восседающем на дереве, подобно Соловью-разбойнику и мифическим змеям. Рисуя картину ночной грозы, певец говорит: «див кличет врху древа, велит послушати земле незнаем»; крик дива означает громовый грохот и завывание бури. В другом месте поэмы, при описании военного погрома от половцев, сказано: «уже вржеса див на землю»¹ — выражение, тождественное по смыслу с ныне употребительным: «як хмара (туча) на нас испала!», т. е. пришла беда. На Украине до сих пор слышится клятва: «щоб на тебе див пришов!»² С словом диво³ однозначно чудо (= щ, чудовище), встречаемое в старинных рукописях в значении исполина, гиганта⁴; Морское чудо = Морской Царь, владыка дожденосных туч, точно так же как Лесное чудо = леший, обитатель облачных лесов. Как у сербов див — великан, так, по русским преданиям, великаны суть дивии народы (см. выше стр. 231) или дикие люди; лешего и лесунок также называют диким мужиком и дивоженами (см. стр. 171, 176). Дикий — сокращенная форма из дивокий (= дивий). Первоначально эпитет этот означал: небесный или находящийся под открытым небом («sub divo» = «sub jove»); но впоследствии с ним соединилось нравственное понятие. Когда славяне оселись на постоянных местах, сделались оседлыми земледельцами, тогда свой домашний быт под родною кровлею стали они противопоставлять кочевью по лесам и степям⁵; вместе с этим и прилагательное дивий = дикий (живущий под открытым небом) стало употребляться для обозначения той особенной грубости нравов и привычек, которая нераздельна с бытом кочевым, пастушеским. Такою ничем не обузданною грубостью, дикостью кочевников отличалась и порода великанов, как воплощение вечно враждующих и разрушительных стихий природы = буйных вихрей и громовых туч, постоянно блуждающих (кочующих) по широким воздушным пространствам.

К одному разряду с приведенными нами сказками принадлежит и валахская «Floriani», т. е. Цвет-королевич⁶. Рождение юного героя, его смерть и снова возрождение к жизни — вот основная мысль этой сказки. У некоего короля была дочь — чудная красавица. Раз принесла она пучок прекрасных, пахучих цветов, поставила их в воду и потом, когда вода покрылась цветочною плодотворною пылью, выпила ее и сделалась беременна (объяснение см. выше, стр. 250). Раздраженный король заключил дочь в бочку и пустил в море; там родила она сына-богатыря. Мальчик вырос быстро, потянулся и разломал бочку: так рождается молниеносный бог в бочке-облаке, плавающем по небесному океану, и рожденный тотчас же разбивает свою колыбель (I, 299). Мать с сыном вышли на сушу и поселились в замке, кото-

¹ Рус. Дост., III, 36-38, 130—2.

² Номис, 42, 73.

³ Дивный от див, подобно тому, как прекрасный по первоначальному смыслу: светлый, блестящий.

⁴ Описан, славян, рукоп. москов. синодальн. библиотеки Невоструева и Горского, отд. 1-е, 89; отд. 2, II, 85, 261; Словарь церковнослав. Востокова, I, 46: «тогда бо быша чудове на земле, рекше волотове».

⁵ У чехов дивокий употребляется в смысле внешнего, в противоположность внутреннему: *diwoká strana*. — Ист. очер. рус. слов., I, 303.

⁶ Шотт, 27.

рый принадлежал чудовищным змеям. Флориан победил и заковал их в цепи; только один змей успел спрятаться и остался на свободе. Во время отлучек богатыря из дому змей этот превращается в красивого юношу, обольщает королевну и сообщает ей разные средства, как погубить Флориана, чтобы не было никакой помехи их взаимной любви. Королевна притворяется больною и просит сына достать ей целебного лекарства. Один раз Флориан приносит матери живого буйвола, мозг которого она признала необходимым для ее выздоровления; в другой раз он убивает медведя, мясо которого должно служить для той же цели; в третий раз мать посылает его на черную гору за живой водою. Флориан отправился в путь; близ черной горы (= тучи) расстилось белое озеро, и в том озере купались

водяные девы (нимфы, дарующие дождь): они были так прекрасны, что юноша долго не в силах был отвести от них глаз. Девам также понравилась его мужественная красота; они расспросили: куда и зачем он идет? и опасаясь за его жизнь (ибо живую воду оберегал зЛой дух), приглашали Флориана остаться навсегда с ними. Но он, ради сыновней любви, отказался и пошел на гору. Там на верху черной горы окружил его густой, непроницаемый туман, и только он наклонился, чтобы почерпнуть воды из источника жизни, как в ту же минуту закрутился страшный вихрь, подхватил юношу на воздух, разорвал на тысячи кусков и разметал их по берегу озера. В полночь, когда полный месяц взошел над озером, проснулись водяные девы от своей дремоты на глубоком дне, выплыли на поверхность вод и стали играть и плескаться. Вдруг одна из них подымает жалостный плач, является и подает своей царице сердце Флориана, которое нашла в волнах озера. Царица опечалилась, созвала подруг и приказала собрать все растерзанные члены несчастного юноши, а одну из дев послала за живою водою. Когда приказ был исполнен, царица взяла собранные члены Флориана, сложила их вместе, . спрыснула живою водою, и возрожденный герой тотчас встал, будто пробудившись от крепкого сна. Тут сведал он про злой умысел на его жизнь, задушил змея, покинул преступную мать и отправился странствовать по белому свету и совершать великие подвиги. В такой благоухающей свежести, по замечанию профес. Буслаева, сохраняет народная поэзия глубокомысленные мифы о растерзанном и возрожденном Озирисе, Вакхе, и другие подобные. В борьбе с демоническим змеем погибает и сам дожденосный Перун (= Вакх); дробимый на множество шумно льющихся потоков и разносимый буйными вихрями по лицу земли, он умирает вместе с окончанием ливня; но потом снова возрождается, как скоро рассеянные части его тела будут собраны и окроплены живою водою, т. е. как скоро восходящие к небу пары снова соберутся и образуют из себя дождевые тучи. В позднейших, подновленных вариантах рассматриваемой нами сказки вместо змеев, с которыми сражается богатырь, выводятся разбойники, а вместо Змея Горыныча — любовником царевны выставляется разбойничий атаман: замена эта — несколько не удивительна, ибо со сказочными змеями нераздельно представление о их воровском, разбойничьем характере. Таким образом, древние мифические предания, с течением времени, сводятся народом к простым объяснениям, заимствуемым из его действительной жизни.

Те же самые облака и тучи, в которых фантазия древнего человека видела змеев — похитителей живой воды и золота солнечных лучей, рассматривались и как внешний покров, одежда или шкура, в которую облакаются светлые боги и богини. Окутываясь темным облачным покрывалом, боги как бы оборачиваются в змеиную шкуру и принимают на себя чудовищный змеиный образ. Представление это стоит в тесной связи с общим верованием в оборотничество. Сам бог-громовник, засыпающий на зиму в оцепенённых стужею тучах и до весны незримый в блеске настоящей его красоты (т. е. перестающий блистать золотистыми молниями), на метафорическом языке эпических сказаний превращается в змея и скрывает свой светлый лик под его безобразными формами. В народных сказках¹ царевич-жених изображается иногда в виде страшного змея; но такой демонический образ есть следствие очарования враждебных сил (Зимы) и только временно затемняет несказанную красоту доброго молодца. С поцелуем любящей невесты колдовство разрушается: чудовищный змей преобразуется в прекрасного, статного юношу, и затем следует веселое торжество брачного союза, т. е. горячее дыхание из уст богини весны (о мифическом значении поцелуя см. стр. 222) вызывает к жизни Перуна; являясь в грозе, он шлет на землю свое плодотворное семя = дождь и чрез то заключает благодатный супружеский союз с природою. Миф этот дал содержание и сербской песне: «Змија-младожена»². Понесла плод королева и разрешилась лютым змеем:

Доће време, бреме да се има,
Немаде се једно мушко чедо,
Но с'имаде једна змија л(ь)ута;
Како паде змија на земл(ь)ицу,
Једнак змија у дувар одмиле³.

Прошло семь лет, т. е. семь зимних месяцев, и проведился змей из стены: «о король, отец мой! что ты медлишь, для чего меня не женишь?» Уступил король желанию сына и поехал сватать за него царевну. И сказал ему царь, отец невесты: «если сумеет змей довести сватов от вашего Будима-города до нашего Призрена — так, чтобы их ни солнце не осветило, ни роса не омочила (т. е. ни днем, ни ночью), то отдам за него девушку!» Когда передал король ответ этот змею, он собрал сватов и

Завеле се један модар облак
Од Будима до Призрена града,
Баш их нигде сунце не огреја,
Нит' их каква роса заросила.

Сыграли свадьбу, уложили молодых спать; в самую полночь королева подкралась к их спальне:

Шта да види? чуда големога!

На јастуку од змије кошул(ь)а,
У душеку добар јунак спава,
Загрлио Призренку девојку!
Свака мајка рада је породу,
Те украде од змије кошул(ь)у,
Па ју тури на ту ватру живу⁴.

¹ Р. Н. Ск., VII, 15; Детские годы Багрова-внука, 485—517: сказка «Аленькой цветочек».

² Срп. н. пјесме, II, 51—61.

³ Тотчас по своем рождении змей заполз в стену.

⁴ Перевод: что же видит? о чудо великое! На подушке лежит змеиная шкурка, а на постели спит добрый юнак, обнявши девицу! Мать радуется на свое детище, похищает змеиную шкурку и бросает ее на живой огонь.

В другом списке этой замечательной песни¹ говорится, что огненный змей сбрасывал с себя на ночь «крила и окрль е и кошуль у», что у него было три знака: «вуча шапа и орлуја панча², из зубах му живи огаль скаче». По сожжении змеиной сорочки или шкурки юнак умирает, т. е. когда живое пламя грозы испепелит змею-тучу, вместе с нею погибает и сам громовник. По свидетельству сербской сказки³, прекрасный юнак, когда спалили его змеиную кошулю, исчез от своей молодой супруги, и она должна искать его, но до тех пор не может найти своего милого, «док не подере гвоздене опанке и не сатре гвозден штап тражећи» (пока, странствуя, не износит железной обуви и не сотрет железного посоха)⁴, т. е. (если не ошибаемся) пока совершенно не сбросит с рук и ног своих железных оков зимы⁵.

Подобно жениху-Перуну, и невеста его — богиня весеннего солнца и гроз представляется в некоторых народных сказаниях в чудовищном образе змеи; смысл этих сказаний все тот же, только жених и невеста меняются своими ролями⁶. Прекрасная царевна, околдованная Кошеем бессмертным, превращается в зимний период времени в змею; герой, принимающий на себя подвиг ее избавления, должен семь лет оставаться в оловянном замке, на крутой горе, и только по истечении этого срока, т. е. после семи зимних месяцев, проведенных в темном облачном замке на горѣ-небе, царевне возвращается ее неописанная красота, а избавитель, в награду за подвиг, получает славные диковинки, в которых поэтически изображаются силы весенней природы. Таково содержание русской сказки. В немецких сагах, изданных братьями Гриммами, встречаем предание о зачарованной деве, с золотой короной на голове и с длинными косами, ниспадающими до земли; ниже пупа она имела вид змеи и могла быть избавлена от этого превращения только под условием, чтобы целомудренный юноша⁷ трижды поцеловал ее⁸. С преданиями о змеиной деве (schlangenjungfrau) родственны сказки, сохраняющиеся у различных народов в весьма близких и сходных редакциях, о вещи царевне, превращенной в гадину, преимущественно в лягушку или жабу⁹. Эта царевна — дивная, несказанная красавица, и только на время, вследствие колдовства злой ведьмы (= Зимы), облачается в лягушечью кожуру. Стихийная природа ее очевидна: когда свекор заставляет ее показать образцы своего рукоделья, она обращается к буйным ветрам, и те приносят к ней чудно сотканые ковѣр и сорочку = метафоры облачных покровов; собираясь на царский пир, она наказывает своему мужу-царевичу: «станет накрапывать дождь, ты скажи: это моя жена умывается! заблестает молния — объяви всем: это моя жена одевается! а загремит гром — говори: это моя жена едет!» Когда царевич

¹ Срп. н. пјесме, II, 61—63.

² Орлиные когти.

³ Срп. припов., 9, 10.

⁴ То же условие и в русской сказке. — Н. Р. Ск., VII, 1.

⁵ Сравни: Кулиш, II, 14—16; Эрленвейн, 2; Черты литов. нар., 71—72—предание о девице, выданной за ужа.

⁶ Н. Р. Ск., VII, 43; Сказ. Грим., 92; Вольф, 206—216, 304; Ган, 31, 100; Pentamerone, I, 15.

⁷ Зима — время безбрачия, целомудрия бога-громовника.

⁸ Deutsche Sagen, I, 13; сравни Н. Р. Ск., VII, стр. 158—о проклятой девице, у которой туловище человеческое, а голова змеиная.

⁹ Н. Р. Ск., II, 23 и стр. 347—354; VII, 17; Труды курск. статистич. комитета, I, 523—5; Сказ. Грим., I, 63; Матер, для изучен. нар. слов., 22—24; Пов. и пред., 97—102. Персы признают жабу созданием Аримана — Andeutung. eines Systems der Myth., 169; с помощью этой гадены ведьмы совершают свои чары, и сами они нередко превращаются жабами.

сжѣг лягушечью кожуру — вещая жена покидает его, и он вынужден искать ее в подсолнечном царстве — у Кошца бессмертного, где и находит свою суженую не прежде, как истоптавши железные сапоги и изглодав три железных просвиры. Чтобы возратить ее любовь, царевич должен добыть то чудесное яйцо, в котором скрывается Кошеева смерть, т. е. сила заклятия тогда только прекращается, когда окончательно будет побежден демон зимних туч. По немецким сагам, красавица-оборотень является сначала змеею, потом жабою и наконец уже девою, и во всех этих превращениях должна получить от своего избавителя по одному поцелую; тогда она освобождается от злого очарования и дарит счастливого юношу несчетными сокровищами¹.

Заклятая или очарованная царевна выступает героинею весьма многих сказок у всех

индоевропейских народов, и сказки эти, несмотря на обилие сходных сторон, представляют довольно разнообразные вариации одной и той же основной темы. Очарование не всегда состоит в изменении человеческого образа на змеиный или иной животный, что тесно связывается с древнейшим олицетворением сил природы различными птицами и зверями; но выражается еще в более простой форме — в изменении белого цвета на черный, т. е. в утрате блеска, сияния, а следовательно, и красоты. Царевна-красавица, царством которой овладевает вечно шумная, беспокойная нечистая сила, теряет свой белоснежный цвет и делается черною, а белые кони, на которых выезжает ее колесница, превращаются в вороных. В таком помраченном виде сидит она в заколдованном дворце или замке (= в зимней туче). Чтобы освободить ее из-под заклятия, от сказочного героя требуется семь лет молчания; это потому, что на все зимние месяцы Перун действительно замолкает. Злые духи напрягают все свои усилия, чтобы устроить и прогнать избавителя, и в продолжение трех ночей испытуют его смелость различными демонскими наваждениями: то грозят ему мучительною смертию, то скачут на него бешеными конями, то со всех сторон окружают его клочущим пламенем, и т. дал. По мере того, как близится срок избавления, чернота все более и более умалывается: и царевна, и кони ее становятся белыми сначала до пояса, потом до колен, а наконец, и совсем освобождаются от влияния нечистой силы². Это — то самое представление, на котором зиждется большая часть народных эпических сказаний: богиня весны (дева-Солнце), обессиленная ведьмою-Зимою или помраченная демоном-змеем, утрачивает на известное время свою блистательную красоту и снова обретает ее по окончании срока испытания. Той же изменчивой судьбе подвластны и прекрасные нимфы вод (т. е. дождевых источников): являясь в летнюю пору в легких, белоснежных облачных тканях, озаренных яркими лучами солнца, в зимние месяцы они одеваются в черные, траурные покровы и подвергаются злему очарованию. Это так называемые белые жены и девы (*weisse frauen*, *weissgekleidete jungfrauen*), о которых рассказывают немецкие саги, постоянно связывая с ними идею заклятия. Они осуждены пребывать в заколдованных (захваченных нечистою силою) или подземных замках, в недрах гор и в глубоких источниках, оберегают сокрытые там клады — несчетные богатства в золоте и драгоценных камнях, и нетерпеливо ждут своего избавителя. В известные дни года жены и девы эти показываются невдалеке от своих жилищ очам смертных, преимущественно невинным детям и бед-

¹ Beiträge zur D. Myth., II, 247.

² Н. Р. Ск., VII, 16; VIII, 12; Эрленвейн, 40; Slov. pohad., 76—99; сб. Ваявца, 154—7; Штир, 5, 6; Сказ. Грим., 121, 197; Вольф, стр. 16-29, 40-53, 91-97, 127—133, 301-6.

ным пастухам; показываются они обыкновенно весною, когда цветут майские цветы, на праздник Светлого Воскресения и на Рождественскую ночь, следовательно, в такое время, с которым соединяется мысль о грядущем или уже наступившем пробуждении природы от зимнего сна. Народные саги повествуют о пастухах и путниках, которые видели, как при свете полуденного солнца появлялась прекрасная дева, в белоснежной одежде, с связкою ключей в одной руке (иногда — на поясе) и с пучком весенних цветов в другой, раскладывала для просушки зёрна пшеницы или мотки пряжи и смотрела на все дружелюбно, но грустно. Взятые у ней и принесенные домой зёрна и прядево обращались всегда в чистое золото. Показываясь у источников, она черпает воду в золотое ведро, умывает лицо и руки, расчесывает золотым гребнем свои роскошные, золотистые косы и потом удаляется в горы или замок. Одному крестьянину подарила белая дева прядь (очёсок) своих волос; воротившись домой, он нашел эту прядь золотую. У чехов также известна *bíláraní*¹, которая весною и летом появляется возле студенцов, разговаривает с детьми, пасущими стада, и потом скрывается в колодезье (сравни стр. 67—68, 210). В Витебске существует предание о заклятой царевне-красавице, обитающей в Воксальной горе; там посреди великолепного чертога, освещенного бесчисленным множеством огней, восседает она на золотом троне, одетая вся в белое, а подле нее лежат груды золота и бриллиантов. Накануне Купалы царевна выходит из горы и рассыпает вокруг себя бриллианты, которые, впрочем, немедленно превращаются в прах, как скоро прикоснется к ним рука человека. В двенадцатом году, перед народною войною, она звонила по ночам в соборный колокол; но едва приближались к ней, как тотчас же исчезала². Заколдованные замки, дворцы и горы суть тучи, оцепененные дыханием зимы; затаенные в них клады: золото и самоцветные камни = солнечное сияние; водные источники = небесные криницы живой воды, т. е. дождя; связка ключей = метафора молний, отмыкающих облачные подземелья, скалы и криницы. Чтобы освободить белую деву от заклятия, необходимо соблюдение тех же условий, на которые указано выше: это или тяжелое испытание, налагаемое на избавителя (он должен держать ее за руку и хранить строгое молчание, не устроясь дьявольских видений), или поцелуй, уничтожающий влияние колдовства. Такой подвиг под силу только громовнику; старинные предания представляют его то прекрасным ребенком, рождающимся в шуме весенней грозы, то пастырем небесных стад; согласно с этим, белые жены и девы ищут своего избавителя между детьми и пастухами. Один рыбак только что забросил свои сети, как увидел перед собою белую деву со связкою ключей: «твоя жена (сказала она) разрешилась мальчиком;

ступай домой, возьми ребенка и принеси ко мне, чтобы я могла поцеловать его и быть свободною». Рыбак поспешил домой и нашел, что жена его действительно родила мальчика; но прежде, чем исполнить просьбу белой девы, он, по совету священника, окрестил дитя и затем уже понес его на гору. Белая дева сидела в слезах и горько жаловалась, потому что только поцелуй некрещеного ребенка мог освободить ее от заклятия. В другом месте показалась двум пастухам полубелая, получерная женщина и просила их взойти на гору и освободить ее, в награду за что им достанется все хранящееся там золото; но пастухи не могли победить своего страха, и когда минул час освобождения — она погрузилась в гору, откуда долго слышались раздирающие душу, печальные ее жалобы; теперь не прежде, как через сто лет родится тот, кото-

¹ Гануш, 120; Громанн, 213; Ч. О. И. и Д. 1865, III, 148.

² Путевые заметки Давида Мацкевича (Киев, 1856), 228.

рому можно будет избавить ее! Несомненна близость этих сказаний, во-первых, с преданиями о героях, спящих очарованным сном в подземных пещерах, и, во-вторых, — с преданиями о богине Гольде; увлеченная в полет неистового воинства, frau Holda скрывается в недрах гор и остается там со всею своею свитою до тех пор, пока не наступит время ее освобождения и торжественного странствования по земле; подобно белым женам и девам, она купается при полднем солнце, расчесывает свои волосы и при встречах с людьми награждает их золотом. Сокрытию в горах и подземельях соответствует погружение в глубину вод; идея того и другого представления одна и та же, хотя и выражается в различных поэтических образах: вместо облачных гор и подземелий фантазия живописует тучи, как дождевые моря, озера и источники. Гольда живет не только в горных пещерах, но и в прудах и колодцах; духи героев и зачатые клады также почивают в водах. Так, император Карл сидит в Нюрнбергском источнике, за столом, вокруг которого обвивается его длинная борода; клад нибелунгов, добытый некогда из потока карлика Андвари, снова попал в воду и лежит погруженный на дне Рейна. Чехи и доньне любят рассказывать о кладах, сокрытых в реках, озерах и колодцах. Народные предания упоминают о девицах, которые, будучи уведены водяными духами, семь лет остаются вместе с ними и живут под водою; отождествляя белых жен с никсами, саги представляют их нередко с рыбьими хвостами. Существует, наконец, множество рассказов о целых городах, монастырях и замках, провалившихся под землю, на месте которых образовались глубокие озера; из их омутов раздается по временам колокольный звон и бывают видимы верхушки башен; там обитают зачатые люди (эльфы)¹. Те же предания о девицах, увлеченных нечистою силою в подводные селения, о сокрытых на дне озер церквях и раздающемся оттуда звоне известны и на Руси. В Тульской губ. сохранилась следующая легенда об одной церкви: был большой праздник; буйные толпы, собравшись к обедне, подрались в самом храме, и вот церковь со всеми прихожанами быстро погрузилась в землю, а на месте, где она стояла, выступила темная и мутная вода. Так образовалось озеро, откуда и до сего времени слышится колокольный звон накануне больших праздников. О Поганом озере, под Суздалем, рассказывают, что там, где оно расстилает свои воды, стоял прежде монастырь; но когда однажды напали на него разбойники, то земля потряслась и скрыла обитель, вместе с нечестивыми грабителями, в своих глубоких провалах. В Коломне указывают небольшой пруд, откуда в праздничные дни раздается колокольный звон: здесь в давние годы скрылась под землею церковь². Подобное же предание сочеталось с именем Венеты: этот славный город погрузился некогда в море; от времени до времени он подымается над поверхностью вод и снова в них исчезает; жители его обладали такими богатствами, что городские ворота и колокола были сделаны из благородных металлов и дети играли по улицам кусками серебра³. Эти подводные города и церковные башни, дающие о себе весть колокольным звоном, однозначительны с теми очарованными горами, откуда слышится по временам стук оружия и звуки воинских труб (см. выше стр. 226). Звон — метафора громовых раскатов, замки, города и башни — те чудесные здания, которые рисовались воображению древнего человека в грядях летних облаков; с наступлением

¹ D. Myth., 564, 914—921, 931-4; Beiträge zur D. Myth., II, 239, 243, 247, 294—6.

² Рус. Пред., I, 16—18, 27—28; Труды яросл. стат. комитета, в. I — о подводных монастырях, чтимых раскольниками.

³ Der Urspr. der Myth., 263.

осени они подвергаются хищному нападению нечистых духов и тонут в дождевых потоках.

Итак, временная утрата красоты сказочною царевною выражалась в мифе: во-1-х, принятием ею змеиною образа, и, во-2-х, помрачением ее светлого лика и заменою белой одежды черною. Но, сверх сего, встречается еще третье мифическое представление: под влиянием зимней стужи легкая облачная одежда красавицы превращается в жесткую кору, охватывающую все ее тело, что и продолжается до тех пор, пока не разрубит молниеносным мечом и не снимет эту кору пробудившийся в весеннюю пору могучий Перун. Поехал Святогор (= исполин-громовник, обитающий в святых горах, т. е. тучах — см.

гл. XXI) разузнать свою судьбину: где и на ком ему жениться? И было ему предсказано мифическими кузнецами, кующими брачные узы: «твоя невеста в поморском царстве, в престольном городе тридцать лет лежит во гноище». Призадумался богатырь, направил путь в поморское царство и нашел девицу — лежит во гноище, спит крепким сном, а тело у ней словно кора еловая; поднял свой острый меч, ударил ее в грудь и уехал из царства. Очнулась девица от крепкого сна — а еловая кора с нее спала, и сделалась она красавицей и невиданной, и неслыханной. Далеко пронеслась молва про ее красоту, посватался за девицу Святогор-богатырь и, женившись на ней, спознал, что от судьбы не уйдешь¹. Кто не узнает в этом великорусском сказании того же самого предания, какое в песнях Старой Эдды связано с именем Зигурда? После того, как герой этот победил змея и овладел драгоценным кладом, он совершает еще один подвиг: освобождает вещую деву от ее зимнего усыпления. Завидя вдалеке на горе сильный свет, подобный зареву пожара, он поскакал в ту сторону и обрел замок, внутри которого лежал витязь в полном вооружении и спал глубоким сном. Зигурд снимает с его головы шлем, и что же? — перед ним покоится красавица, а на ней твердая броня — будто приросла к телу. Тогда Зигурд чудесным мечом Грамом надрезывает эту броню от головы вниз и на обеих руках и совлекает ее с сонной девы. То была воинственная валькирия Брунигильда: как только броня была снята — она тотчас же пробудилась от сна и встала². Пламя, окружающее гору и замок, есть то грозное пламя, в котором сокрушаются тяжелые оковы, налагаемые на облака и тучи демонами зимы. Согласно с этим преданием Эдды, сопоставляющим победу над драконом с освобождением очарованной красавицы, и русский стих о Егории Храбром соединяет оба означенных подвига вместе: Егорий Храбрый, т. е. первоначально — победоносный Перун, убивает огнедышащего змея и, освободив из-под его власти трех дев, приводит их к Иордан-реке:

«Ой вы мои три родных сестры!
Вы умойтесь, окреститесь.
Набрались вы духу нечистого:
На вас кожа (вар. тело), как еловая кора,
На вас волосы, как камыш (вар. ковыль-трава)³».

Стих называет мать Егория — Софией Премудрую, следовательно, три сестры его — Вера, Надежда и Любовь. Смешивая древнеязыческие предания с христианскими, народная фантазия заменила трех вещей дев (норн, вил) тремя святыми сестрами, а мученичество, испытанное последними от басурманского царя Диокли-

¹ Рыбник., 1, 40-41.

² Симрок, 168.

³ Ч. О. И. и Д., год 3, IX, 154; Калеки Пер., II, 406.

тианица, сопоставила с теми страданиями, каким подвергаются первые в темницах лютого змея; омовение в Иордане-реке указывает на ту живую воду, которою смываются жесткие покровы зимы, т. е. на пролитие весеннего дождя.

В ту эпоху, когда позабыт был действительный смысл древних метафорических выражений, мифы о летучих, огненных змеях повели к обожанию змей обыкновенных, ползучих¹. По словам Кромера, в Литве и Польше дозволяли ужам и змеям селиться в домах, под печкою, чтили их как пенатов и приносили им в дар молоко, сыр, яйца и кур (сравни выше, стр. 274, с преданиями о домовых цмоках); если они вкушали предложенную им яству — это принималось за добрый знак, и, наоборот, нетронутая пища указывала на грядущие бедствия; наносить какой бы то ни было вред этим гадам и убивать их — было строго воспрещено. Крестьяне наши до сих пор считают счастливым предзнаменованием, если в избе поселится уж, и охотно ставят для него молоко; убить такого ужа — величайший грех! За змеиными и ужовыми головками и шкурками признается целебная сила². У других народов находим более ясные свидетельства о религиозном чествовании змей. И греки, и римляне чтили их, как домовых охранительных духов; в Афинах, подле новорожденного ребенка, клали сделанную из золота змею. Но так как понятие о семейных и родовых пенатах было распространяемо на целые города и области, то полагали, что для каждой страны есть свой «genius, qui per anguem plerumque ostentitur». В Афинах на акрополе содержалась змея, посвященная богине — покровительнице этого города³; во время персидской войны, когда медовый пирог, который ежемесячно приносили этой змее, остался несъеденным, афинские граждане отчаялись в защите своего города. В Эпире, в роще Аполлона, водились змеи, которым делались подобные же приношения; если они съедали приготовленную для них пищу — это служило предвестием изобилия и счастья в течение целого года. В храме элевзинской богини плодородия — Деметры также содержалась змея⁴. Древние пруссы обожали огромную змею, за которою обязаны были смотреть жрецы; она покоилась на колосьях и питалась молоком. Сверх того, сохранились еще известия о почитании змей (эхидн) лонгобардами⁵.

¹ «Закрой, Господи, от змея ползучего и летучего». — Ч. О. И. и Д., год 3, IX, 221.

² Абев., 201, Эти. Сб., VI, 125; Ворон. Г. В. 1851, 10; Иллюстр. 1846, № 28; Рус. Сл. 1860, V, стат. Костомар., 6, 20; Нар. сл. раз., 121—3; Архив ист.-юрид. свед., II (Михалон-литвин, стр. 2 предислов.); Слав. Мифол. Кайсарова, 87; Вестн. моск. арх. общ. 1867, III, 137; Lituanica Шлейхера, 16.

³ Припомним, что у ног Афины изображался дракон, что на щите своем она имела голову Горгоны и что сама она называлась γοργώνις.

⁴ Der Ursprung der Myth., 39, 42—43, 75; Проппеи, II, изд. 3, 55.

⁵ D. Myth., 648—9, 650—1: Andeutung eines Systems der Myth., 155. Обогащение змеев в Египте засвидетельствовано Геродотом.

XXI. Великаны и карлики

Предания о великанах общи всем индоевропейским народам. Эти исполинские образы (создание которых еще не так давно поверхностная критика приписывала только грубой, ни на чем не основанной прихоти народного воображения) нисколько не покажутся нам странными, противоречащими чувству художественной естественности, если мы убедимся, что они олицетворяли собой темные массы туч, заволакивающих все беспредельное небо, и те необоротимые силы природы, какими сопровождается их воздушный полет: вихри, метели, вьюги, град, дождевые ливни и громовые удары. В сокрушенных обломках скал, в исторгнутых с корнем вековых деревьях и в других следах, оставляемых разрушительными бурями и грозами, детская фантазия первобытных племен видела результаты свободной деятельности облачных духов; от чрезмерности тех средств, какие требовались для совершения подобных подвигов, она необходимо заключала о громадности самых деятелей. Такое стихийное значение великанов наглядно раскрывается из присвоенных им сверхъестественных свойств, а равно из той обстановки, среди которой являются они в народных сказаниях. Особенно интересны мифы о их происхождении и гибели.

В начале веков, когда еще не было ни земли, ни неба, существовала, по сказанию Эдды, огромная разверстая бездна; по обоим концам бездны лежало два царства: на юге Muspellsheim — царство света и тепла (myspell — огонь) и на севере Niflheim — царство мрака и холода (nifl = nebel — туман)¹. Посреди Niflheim'a был источник Hvergelmir (= der rauschende kessel — бурливый, шумно-журчащий котел), из которого исходили двенадцать окованных льдами потоков. От действия южной теплоты льды начали таять, а из растопленных капель произошел первозданный великан Ymir — имя, означающее: der tosende, rauschende. Во время сна Имир вспотел: и в плодоносном поте под его левой рукою родились муж и жена, а ноги его произвели

¹ Та же противоположность между двумя мирами указана в финской поэме Калевале: Вейнела — страна света и Похиола — страна туманов и мрака (Ж. М. Н. П. 1846, III, ст. Гримма, 154—6).

шестиглавого сына¹: так создалось племя великанов инея — hrímthursen (reifriesen). Лед продолжал таять, и явилось новое существо — корова Audhumbla; из четырех сосцов ее лились млечные потоки, которые питали Имира; сама же она лизала ледяные скалы (eissteine), и к вечеру первого дня образовались от того волосы, на другой день — голова, а на третий предстал огромный и сильный муж по имени Buri, напоминающий собою нашего сказочного героя: Бурю-богатыря, коровья сына. От этого Buri родился Bött, который взял за себя дочь одного из великанов, и плодом их супружеской связи были три сына, принадлежащие уже к числу богов: Odhinn, Vili и Ve. Эти три брата, представители бурных гроз, убили Имира; из ран его излилось так много крови, что в ней потонули все великаны; только один успел спастись на ладье с своей женою, и от них-то произошла новая, юнейшая порода великанов. Сыновья Bött'a бросили труп Имира в разинутую бездну и создали из его крови море и воды, из мяса — землю, из зубов и костей — скалы, утесы и горы, из волос — леса, из мозга — облака, из черепа — небо, на котором утвердили огненные искры, вылетающие из Muspellsheim'a, дабы они освещали землю, как небесные светила. Земля была кругла и со всех сторон опоясывалась глубоким морем (= воздушным океаном), за которым обитали великаны. Я. Гримм сближает это сказание Эдды с Гезиодовой теогонией: разверстой бездне соответствует хаос (χάος)², из которого родились первобытные великанские существа: Έρεβος (= Miflheim), Ночь и Земля; от последней произошел Уран = облачное, грозное небо, подобно тому, как, по германскому преданию, Земля была матерью громовержца Тора. Стародавние мифы, повествующие о создании вселенной, изображают, собственно, переход природы от ее зимнего омертвления (= небытия) к весенней жизни. Влиянием южного или, что то же, — весеннего тепла неподвижные, камню подобные льды, произведенные северными вьюгами³, оживают в текучих и журчащих потоках и в легких, поднимающихся к небу парах; из капель растаявшего инея (hrím), т. е. из росы, напоющей воздух (thau — роса, thauen —

таять), и сгущенных туманов (nifl) нарождаются великаны дождевых туч и корова-облако, воздаяющая из своих сосцов молоко-дождь⁴. Вологодское откороветь — оттаять⁵ и серб. кравити — топить, плавать, кравитесе — истаять⁶, от снкр. сгу — fluere, manare (причин. grāvajâmi)⁷, указывают на древнейшую связь понятия о доящейся корове с дождевым облаком. Имир вскормлен был молоком Авдумблы; как воплощение тучи, готовый излиться шумными потоками дождя, этот первозданный великан (urriese) получил имя, знаменующее неистово бурливый разгул весенних вод, что подтверждается и названи-

¹ Сравни с индийским сказанием, что первый брагман (жрец) сотворен Брамой из уст первозданного человека Ману, первый воин — из его руки, купец — из бедра, а слуга — из ноги (D. Myth., 536). Уста — эмблема вещего слова и тех громовых глаголов, которыми вызывается верховный жрец Агни; рука — эмблема молниеносного оружия, а следовательно, и самого громовника, этого небесного воителя и поборателя враждебных полчищ. В стихе о голубиной книге сказано, что цари созданы от главы Адама, князья и бояре — от его честных мощей, крестьяне и женщины — от его колена (Калеки Пер., II, 294); по свидетельству греческого мифа, Дионис, установитель земледелия, родился из лядвеи Зевса.

² Griechl. Myth., I, 33: Χάος von χαίρειν vgl. «die Kluft der Klüfte, gap ginnûnga, der nordischeu Mythologies.

³ Север, зима и смерть — понятия, постоянно отождествляемые в мифических преданиях.

⁴ D. Myth., 498—9, 525—6; 530, 540; Die riesen des germanisch. mythus, mon K. Weinhold, 7—8.

⁵ Обл. Сл., 147.

⁶ Срп. рјечник, 296—7.

⁷ Изв. Ак. Н., IV, 415.

ем Ута, присвоенным морской жене. Из его пота (метафора скопляющихся паров) образуются все другие исполины — гримтурсы.

Отголосок предания о происхождении облачных духов из тающих весною льдов и снега доселе слышится в нашем народном сказании о Снегурке. Снегурка (Снежевиночка, у немцев Schneekind)¹ названа так потому, что родилась из снега. Не было, говорит сказка², у старика, у старухи детей; вышел старик на улицу, сжал комочек снега, положил его на печку — и явилась прекрасная девочка. Переноса миф о рождении облачной нимфы под домовую кровлю, фантазия присвоила благодатное действие весеннего тепла — очагу, как божеству, которое благословляет потомством и охраняет семейное счастье. Есть еще другая вариация сказки о Снегурке³: жил-был крестьянин Иван, жену его звали Марья; жили они в любви и согласии, состарились, а детей у них все не было; сильно они о том сокрушались! Вот наступила зима, молодого снегу выпало много — чуть не по колена; ребятишки высыпали на улицу играть, бегали, резвились и наконец стали лепить снеговую бабу. Иван да Марья глядели в окно. «Пойти бы и нам, жена, да слепить себе бабу!» — Что ж, пойдем! только на что тебе бабу? будет с тебя — и меня одной; слепим лучше дитя из снега, коли Бог живого не дал! «И то правда!» Вышли они из хаты и принялись лепить куклу, сделали туловище и с ручками, и с ножками, приставили головку. «Бог в помощь!» — сказал им прохожий. — Спасибо; божья помощь на все хороша! Вылепили они носик, сделали вместо глаз две ямки во лбу, и только что Иван начертил ротик, как тотчас дохнуло от куклы теплым духом. Смотрит Иван — а вот уж из ямок голубые глазки выглядывают, и алые губки улыбаются. Зашевелила Снегурка, точно живая, и ручками, и ножками, и головкою. «Ах, Иван! — вскрикнула Марья от радости, — да ведь это Господь нам дитя дает!» Бросилась обнимать Снегурку, и на руках у нее очутилась в самом деле живая девочка. Растет Снегурка не по дням, а по часам, что день — то все пригожее, красивее, и стала за зиму словно лет тринадцати, да такая смышленная — все понимает, про все рассказывает и таким сладким голосом, что заслушаться можно; завсегда добрая, послушная, приветливая, а собой белая-белая, как снег, румянца совсем не видать — словно ни кровинки нет в теле. Прошла зима, стало пригревать весеннее солнце — Снегурка сделалась грустна, и чем ближе к летним жарам, тем она печальнее; все прячется от ясного солнышка под тень. Только и люблю ей, как набегут на небо пасмурные тучи, или как пойдет она плескаться у студёного ключа. «Уж не больна ли она!» — думала старуха. Раз надвинулась градовая туча, и Снегурка так обрадовалась граду, как другая не обрадуется и жемчугу; а когда град растаял от солнечных лучей — она горько по нем плакала. На Иванов день собрались девки гулять, пошли в рощу и взяли с собой Снегурку; там они рвали цветы, вили венки, пели песни, а вечером разложили костер и вздумали прыгать через огонь. «Смотри же, — говорят девки Снегурушке, — не отставай от нас!» Затянули купальскую песню и поскакали через костёр. Побежала и Снегурка, но только поднялась над пламенем, как в ту же минуту раздался жалобный крик и потянулась Снегурка вверх легким паром, свилась в тонкое облачко и унеслась в поднебесье. В таком грациозном поэтическом образе представляет народная фантазия одно из обыкновенных явлений природы, когда от жгучих лучей летнего солнца (купальский костер — эмблема солнца) тают снежные

¹ D. Myth., 528.

² Н. Р. Ск., VI, 25, b.

³ Киевлянин 1840, I, 71—78; Три сказки и одна побасенка, Максимовича (Киев, 1845).

насыпи, и, испаряясь, собираются в дождевые тучи. В зимнюю пору, когда облака из дождевых превращаются в снеговые, прекрасная облачная дева нисходит на землю — в этот мир, заселенный людьми, и поражает всех своею нежною белизною (т. е. падает на поля в виде снега); с приходом же лета она принимает новый, воздушный образ и, удаляясь с земли на небо, носится там вместе с другими легкокрылыми нимфами. С русскою сказкою о Снегурке можно сблизить сербское предание про короля Трояна, хотя это последнее и выражает иную мысль. В Трояновом граде (теперь развалины на горе Цере) жил некогда царь Троян; каждую ночь ездил он в Срем на свидание с своею милою. Ездил Троян по ночам, потому что днем никуда не смел показываться, опасаясь, чтобы не растопило его ясное солнце. Являясь в Срем, он задавал коням овса и, как только кони съедят корм, а петухи запоют предрасветную песню — тотчас же пускался домой, чтобы успеть в свой город до восхода солнца. Сведal про то муж или брат его любовницы, повыдергал у всех петухов языки, а коням вместо овса насыпал песку. Эта хитрость замедлила отъезд Трояна; перед самым рассветом он вскочил на коня и поскакал в свой город, но солнце настигло его на пути. Троян спрыгнул с коня и спрятался в стог сена; проходившие мимо коровы растрепали стог, и солнечные лучи растопили несчастного царя¹. Это же предание занесено и в сербскую сказку, напечатанную в сборнике Анастасия Николыча², где место Трояна заступает змей. В одной из скандинавских сказок говорится о великане, который не был впущен в свой замок до самого рассвета, и вот — когда выехала на небесный свод прекрасная дева-Зоря — великан оглянулся на восток, увидел солнце и тотчас упал на землю и лопнул³. Эти замены прямо указывают на тождественность Трояна с великанами и драконами. Наши старинные памятники причисляют Трояна к языческим божествам и упоминают о нем наряду с Перуном, Хорсом и Волосом. Так в апокрифе «Хождение Богородицы по мукам», славянские рукописи которого восходят к XII веку, Пречистая Дева спрашивает: кто эти преданные адским истязаниям? и получает ответ: «сии суть, иже не вероваша во Отца и Сына и Св. Духа, но забыша Бога и... юже ны тварь Бог на работу сотворил — то они все боги прозваша: слнце и месяц, землю и воду, звери и гады... от камени ту устроя Трояна, Хърса, Велеса, Перуна»⁴. В слове, помещенном в полууставной рукописи Толстовского собрания — XVI века⁵, читаем: «и да быша разумели многие человеци, и в прельсть велику не внидят, мняще боги многы: Перуа и Хорса, Дья и Трояна»⁶. Имя Трояново встречается и в Слове о полку Игореве в следующих загадочных выражениях: «рища (Боян) в тропу Трояню чрез поля на горы», «были вечи Трояни», «на седьмом веще Трояни врьже Всеслав жребий о девицу себе любу», «вступил(а) девою в землю Трояню (Обида)». Имя Троян образовалось из слова три, трое, и весьма вероятно, что в приведенных свидетельствах старинных рукописей донеслось до нас воспоминание о том языческом божестве, какое известно было у поморян под именем Триглава (см. стр. 266). По указанию одного из вариантов сербского предания, царь Троян имел три головы и восковые крылья; согласно с греческим мифом о гибели Икара, крылья эти растаяли

¹ Срп. рјечник, 750; Пов. и пред., 1—6, 160—1.

² Матер. для изучен. нар. слов., 25—26.

³ Кун, 92-93.

⁴ Пам. стар. рус. литер., III, 119.

⁵ Рукопись эта сохраняет следы болгарского происхождения.

⁶ Лет. рус. лит., кн. V, отд. 2, 5.

от дневного жара, что и было причиною его безвременной кончины¹. Сродство Трояна с Триглавом подтверждается еще тем, что у последнего были козлиные головы, а первому сербская сказка² дает козы уши. Напомним, что летучий змей в народных сказаниях большею частию представляется трехглавым. Так как черные, омрачающие небесный свод тучи и в языке, и в поверьях отождествлялись с представлением ночи и расстилаемых ею туманов, то отсюда понятно, почему великаны признавались за демонов, наводящих ночной мрак, почему самая Ночь была олицетворяема, как существо исполинское. По скандинавскому преданию, она — дочь великана Nörví. Ничего так не боятся великаны, как дневного света, потому что с появлением ясного солнца нераздельна мысль о побежденной Ночи и рассеянной грозою тучах; выражаясь метафорически, великаны гибнут от блеска солнечных лучей. Когда застигнет их восходящее солнце, они немедленно разрываются (лопаются) на части или каменеют (т. е. туманы рассеиваются, а ночная тьма удаляется в глубокие ущелья скал)³. Как воплощение ночного мрака и туманов, Троян является с заходом солнца и обнимает Землю, прекрасную супругу светлого Неба; но при рассвете дня, когда богиня Зоря выгоняет небесных коров, он исчезает вместе с ночными испарениями, оставляющими на полях свои влажные следы в каплях утренней росы. Крылья — метафора темных покровов, которыми Ночь застилает весь видимый мир (см. I, 276). Сходно с этим, ночеподобная туча умирает в дождевых потоках, как бы растопленная жгучими лучами солнца; вот почему, как скоро растаяли крылья Икара, он потонул в волнах глубокого моря.

Между потомством баснословной коровы Абдумблы и гримтурсами начинается, по сказанию Эдды, ожесточенная борьба; Имир убит, и в крови его, т. е. дожде, погибает = тонет древняя порода великанов, кроме одной четы, которая спасается на ладье и производит новое поколение. Так с гибелью

великанов-туч соединяется мысль о потопах, т. е. о дождевых ливнях и весеннем наводнении. Предание это составляет общее достояние индоевропейских племен и запечатлено глубочайшею древностью. У славян доселе живы сказания, что порода великанов отличалась необычайной суровостью, что они постоянно враждовали друг с другом и вели нескончаемые жестокие войны (= поэтическое представление небесных гроз), что за эту вражду они были наказаны потопом, в котором и погибли все до единого¹, т. е. в переводе на прозаический язык: тучи тотчас же исчезают с неба, как скоро изольются на землю обильными потоками дождя. По немецким сагам, озёра и болота создались из крови пораненных великанов; по указанию наших былин, реки и источники образовались из крови убитых богатырей, а кровь змея, поражаемого громовником, затопляет мать сырую землю, пока эта последняя не пожрет ее в свои широкие недра (стр. 115, 264). Литовский миф приписывает всемирный потоп высочайшему из небесных богов Прамжу (Pramžimas), в котором чтит верховного устроителя вселенной: он владеет небесными громами, и когда бывает раздражен на землю, то сечет ее так сильно, что она дрожит под его могучими ударами. Так объясняют литовцы землетрясение, придавая земному шару чувство жизни. Если мы припомним, что молния метафорически называлась плетью, что тучи уподоблялись горам и подземельям, что от ударов грома, по эпическому выражению, донныне живущему

¹ Mittheilungen der K. K. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale 1865, январь и февр., 2.

² Срп. припов., 39.

³ Germ. Mythen, 187—9.

⁴ Основ. 1861, III, ст. Костомар., 115; Этно. Сб., V, стат. о кашубах, 126.

в различных языках, дрожит земля, то для нас будет ясно, что в приведенном поверье, собственно, живописуется летняя гроза. Однажды Прамжу, смотря из окна своего небесного дворца на землю, узрел на ней общую неправду: люди забыли о первоначальной простоте, любви и согласии; жестокие войны, грабежи и ссоры почти не прекращались. Разгневанный бог решил наказать людской род потопом; он послал двух злобных великанов: Воду (Wandû, т. е. дождь) и Ветер (Wejas), которые устремились на грешную землю, схватили ее плоский круг в свои могучие руки и стали потрясать им с такою силою, что почти все живое потонуло в волнах. Так опустошали они землю двадцать дней и ночей. Заметим, что и другие народы давали божествам вод и ветров эпитет колебателей земли: Веды дают это прозвание Марутам, Илиада — Посейдону¹. Еще раз взглянул Прамжу на землю; в то время он грыз орехи из небесных садов и, завидя несколько пар людей и животных, искавших спасения на вершине высокой горы, бросил им ореховую скорлупу. Люди и звери взошли в эту скорлупу, которая и поплыла по широким, все покрывающим водам, точно искусно сделанная лодка. Когда наконец буря стихла и воды покинули сушу, спасенные люди разбрелись в разные стороны. Одна'чета поселилась там, откуда впоследствии вышло литовское племя; отягченная старостью, она не имела надежды на потомство, но явилась Радуга и научила опечаленных супругов создать новое поколение из камней². По греческому преданию, Зевс истребил потопом буйную породу медных людей, соответствующую скандинавским великанам-гримтурсам; он послал сильный, проливной дождь, так что вся Эллада покрылась водою и все обитатели ее потонули. Спаслись только Девкалион и Пирра; по совету Прометея, Девкалион построил ящик и вошел туда вместе с своей женою. Девять дней и ночей носились они по волнам; а когда гроза стихла, пристали к горе Парнасу, принесли жертву Зевсу-тучегонителю и, прыгая через камни, создали себе юное потомство (см. стр. 241). Махабхарата изображает потоп с следующими подробностями: в то время, как умножились на земле грехи, король Ману (нем. mann — homo, первый человек, см. стр. 246—7) пришел на берег потока принести покаяние; тут послышался ему голос маленькой рыбки, умолявшей о спасении. Король положил ее в сосуд, но рыба начала быстро расти и пожелала, чтоб ее пустили в озеро; здесь она так увеличилась, что в короткое время не могла уже двигаться, и была перенесена в Ганг, а потом — в море. От нее узнал Ману о приближении страшного потопа; он должен был построить корабль, войти в него с семьёю мудрыми (rischis) и взять с собою семена всех творений. Когда корабль был готов и Ману вошел в него с своими спутниками, явилась гигантская рыба, прикрепил к себе корабль и целый год носила его по бурным волнам, потом остановилась у вершины Himavân'a и рекла: «я — Брама, владыка всего сущего; выше меня нет ничего! в образе рыбы я был вашим спасителем, и теперь, Ману, ты должен создать миры, богов, асуров, людей и все творения»³. В этих древних преданиях о потопах мы видим не более как различные вариации одного и того же мифического представления. В период таяния снегов плодятся и множатся великаны-тучи и захватывают в свою власть «весь белый свет», т. е. все светлое небо; в шуме наступающих затем гроз они предаются злобной вражде и битвам, творят насилия и неправду и наконец погибают в потопах,

¹ Ж. М. Н. П. 1845, XII, 137.

² Черты литов. нар., 69—70; D. Myth., 545—7.

³ D. Myth., 543—4. Превращение Браммы в рыбу стоит в несомненной связи с теми народными верованиями, какие

разобраны нами в гл. XVI.

очищающем мир от этих первобытных суровых обитателей; спасается только один праведник, будущий родоначальник нового человеческого рода. Вслед за окончанием потопа и гибелью великанов водворяется благодатная весна = следует возрождение или создание вселенной. По свидетельству Эдды, она создается из расчлененного трупa Имира, т. е. из-за мрачных туч, разбитых молниями, показывается ясное небо с своими блестящими светилами, а из-под снегов и ледяной коры, растопленных солнечными лучами, выступает земля с ее текучими водами, цветами и зеленью. Этому скандинавскому мифу соответствует наше предание, занесенное в стих о голубиной книге, хотя оно и значительно подновлено в христианском духе; как там вселенная образуется из различных частей великана Имира, так у нас всему миру начало — Христос, которому народная фантазия дает исполинский образ, объемлющий и небо и воздух: солнце создано из его пречистого лика, месяц — из его груди, звезды — из его очей, ветры — из его уст (дыхания), дожди и роса — из его слез, и так далее. Устроителями мира, по сказанию Эдды, были боги: Один, шествующий в грозных бурях и нередко представляемый великаном, и его мудрые братья; по индийскому преданию, это творческое дело совершает Ману, т. е. собственно: бог — оплодотворитель земли, весенний громовник, плавающий по небесному океану в корабле-туче и рассыпающий из него плодоносное семя дождей, силою которых и восстанавливается жизнь омертвелой природы¹. Он призывает к бытию не только земной мир, со всеми его творениями, но и самых светлых богов и враждебных им асуров, т. е. творит и ясное небо с солнцем, луною и звездами, и темные дождевые облака. В литовском сказании корабль-туча заменяется скорлупою ореха, сорванного в небесных садах, что вполне согласуется с посвящением орехового дерева Перуну и с скандинавским мифом о превращенной в орех Идуне (см. стр. 165). Так как бог-громовник, низойдя на землю в блестящей молнии, устроил первый домашний очаг и основал первый семейный союз (см. стр. 239), то арийское племя признавало в нем своего родоначальника = того первозданного человека (*urmensch*), от которого произошли все многочисленные народы. Согласно с этим, первый человек был представляем великаном (стр. 240—2): «čovjek biaše velik lud-jak, говорит краинское предание, *nu i silan junak, dug kano polje, komu se do kraja ne vidi, a krupan kano gora šumovita*». Когда он спал, то в густых волосах его гнездились ястребы, а в ушах прятались лисицы. Ему ничего не стоило перескочить через море, не замочив ноги; пущенная им стрела достигла до небесного «*stola, gdje kokot sjedi i božje jestvine čuva*»² и поразила этого чудесного петуха. Однажды человек-исполин и хитрый Курент поспорили между собою, кому из них обладать белым светом; долго боролись они, изрыли ногами всю землю и сделали ее такою, какова она теперь: где прежде были широкие равнины, там появились высокие горы и глубокие пропасти. Ни тот, ни другой не осилил противника. Тогда Курент взял виноградную лозу и стиснул так крепко, что «*gubno vino iz nje udarilo*»; этим вином он упоил человека в то самое время, когда тот сидел на высокой горе за божьим столом.

¹ В плавающей туче поэтическая фантазия усматривала иногда колыбель, в которой покоится малютка новорожденная молния. Так вельская сага рисует потоп в следующей картине: в Brecknockshir'e — там, где расстилается теперь великое озеро, в древние времена стоял славный город; жители его погрязли в грехах; не знали сострадания к бедным странникам и были за то наказаны всеобщим потопом. Посреди вод, затопивших равнину, плыла только колыбель с плачущим ребенком; из всех обитателей грешного города он один избежал смерти (D. Myth., 546; слич. Срп. н. пјесме, I, № 207).

² Перевод: где сидит петух и сторожит божия яства.

«Naskorom se Bog povratio i ugledav čovjeka, gdje mu za stolom driemlje, razjedi se te ga bad silnom rukom niz goru, gdje sav pobijen i cštetjen, polu mrtav mnogo godina ležāše. Kad opet ozdravi, snaga mu propala, ne može ni preko mora, ni na dno zemlje, ni uz goru do nebeskog stola. Tako zavlada Kurent svijetom i čovjekom, a ljudi su od onda slabi i maleni»¹. Высокая гора означает здесь небо, вино — живительный напиток дождя; Курент, как создатель этого напитка и как представитель грозовой музыки (I, 169—170), напоминает собою Одина²; а падение человека с небесных высот роднится с мифами о низверженном на землю Гефесте и побежденных титанах. По другому краинскому преданию, человек, которому суждено было спастись от всемирного потопа, взойшел на вершину высочайшей горы и, когда стали прибывать воды, — ухватился за виноградную лозу; лоза эта служила палицей Куренту, который поднял ее высоко над облаками и таким образом спас человеческий род от конечной гибели. Во все время, пока продолжался потоп, человек висел на воздухе, держась за виноградную лозу и питаясь ее гроздьями и вином³. В белорусском крае и в Тульской губ. великаны известны под именем волотов⁴; малороссы называют их велетнями⁵; в некоторых местностях слово волотка употребляется для обозначения древних курганов, которые считаются в народе за могилы исполинов и богатырей⁶. По мнению Шафарика, волот и велет — формы, родственные с хорватск. великаш (*velikaš*) и словен. веляк (*veljak*), и буквально означают великий муж, великан⁷. Древнерусская редакция хроники Амартала дает великанам название полоники: «бысть некий гигантии, рекомыи полоник, имя ему Неврод»; «родишася гигантове, еже сказуется полоници»⁸. В обоих приведенных местах слово «полоник», «полоници» —

пояснительная прибавка славянского переводчика. Слово это одного происхождения с лужицк. *plon* (см. выше стр. 282) и указывает на сродство великанов с баснословными змеями, что, как мы видели, подтверждается и словом *див*, равно означающим и змея, и великана (см. стр. 312—3). Великорусские сказки, выводя на сцену исполинов, называют их дикими людьми и обрисовывают такими красками: ростом великан выше лесу, вместо палки держит в руке вырванный с корнем дуб или сосну; на обыкновенного смертного он смотрит презрительно, как на слабого червя, которого ничего не стоит ему раздавить ногою; самые глубокие моря он может свободно переходить вброд; громадная голова великана, сраженного на ратном поле, представляется страннику высоким холмом. Один из таких исполинов тридцать три года лежал убитым в поле, но будучи окроплён живою водою — вскочил и тотчас же предложил своему избавителю помериться в рукопашном бою. Эта неутоми-

¹ Перевод: Вскоре воротился Бог и увидел человека, дремлющего за столом; разгневался и сбросил его сильной рукою с горы вниз, отчего много лет лежал он разбитый и полумертвый. Когда человек о здравел, сила его пропала: не мог он ни скакать через море, ни спускаться в глубь земли, ни восходить вверх к небесному столу. Так завладел Курент светом и человеком, и люди с той поры сделались слабы и малы.

² Один, превратившись змеею, похитил вдохновительный мед; сатана в виде змея или червя соблазнил Адама, напоив его виноградным соком, последствием чего и было изгнание первого человека из рая (см. I, 203).

³ Эрбен, 259-264.

⁴ Обл. Сл., 27; Рус. Вест. 1862, III, 55—57; Географич.-. Словарь Щекатова, I, под словом волоты.

⁵ Малорос. Слов. Чужбинского, 24: велеть.

⁶ Историч. разговоры о древностях велик. Новгорода, 7—8; Черты литов. нар., 75.

⁷ Славян, древности, II, кн. 3, 94, 104. Г. Микуцкий признает: велий, великий, болий, волот, велет, латин. *valeo, validus*, и санскр. *bala* (сила, могущество; сильный, огромный) — словами одного происхождения (Зап. Р. Г. О. по отдел. этнограф., I, 571).

⁸ Записки И. Ак. Н., VI, кн. 2, 274.

мая жажда битв весьма знаменательна; она указывает на те дикие и грубые страсти, какими народная фантазия наделила великанов, воплощая в их образах страшные и неразумные силы физической природы¹. В Могилевской губ. о богатырях-великанах рассказывают, что они принадлежат к породе бессмертных, растут не по дням, а по часам и минутам, головою достают до облаков и шествуют по следам ветров с одного конца земли на другой: так живо представлялись некогда народному уму быстрое возрастание туч, надвигающихся на небесный свод, и их стремительный полет по воздушным пространствам. Как в Литве признаются великанами Вода и Ветер (стр. 327), так в Могилевской губ. сохраняется предание о двух мальчиках исполинского племени: один из них дунул и в прах разметал по воздуху все крестьянские хаты², а другой плюнул — и образовалось бездонное озеро. Когда, во время сильной бури, вихрь вырывает столетние дубы и кругом блистают яркие и частые молнии — явление это крестьяне называют игрою богатырей³. В сказках известен богатырь Дубыня, исторгающий с корнями вековые дубы и другие старые деревья. Литвины приписывают борьбе великанов северное сияние⁴, очевидно смешивая эту великолепную картину с летнею грозой. В Малороссии до сих пор не забыто поэтическое предание о великане, который был так громаден, что ему не было ни крова, ни пристанища. И вот задумал он взойти на беспредельное небо: идет — моря ему по колено, горы переступает, и взобрался наконец на высочайшую из земных скал; радуга — этот мост, соединяющий небо с землею, принимает его и возносит к небесным обителям. Но Господь не пускает туда великана⁵, а на землю уже нет дороги, и остался он навсегда между небом и землею; тучи ему — постель и одежда, крылатые ветры и птицы (олицетворение тех же ветров) носят ему пищу, а радуга, наливаясь водою, утоляет его жажду. Но тяжка жизнь безлюдная; горько возрыдал великан, и слезы его дождем полились на поля и нивы; от стонов его раздались громы и потрясли низменную землю⁶. Народная легенда представляет св. Христофора великаном; когда умерла его мать — он сел над страшною пропастью и заплакал; слезы наполнили бездну и образовали широкое море: оттого-то морская вода солонa и горька, как слезы⁷! Тот же сверхъестественный, стихийный характер сохраняют великаны в эпических сказаниях греков, скандинавов, немцев, литовцев, финнов и других народов. По свидетельству греческих памятников, братья Ветры олицетворялись в титанических образах; германские саги говорят о великанах и великанках, которые насылают град, вихри и непогоду⁸; Эдда называет великана *Hraesvelgr*: в образе орла сидит он на краю неба и взмахом крыльев направляет на людей бурные ветры; в другом месте Эдда упоминает о великанке *Nugtokin (igne fumata)*, которая приезжает на волке, взнузданном змеями, т. е. на туче, сверкающей молниями: едва толкнула она погребальный корабль *Бальдура*, как тотчас

¹ Н. Р. Ск., II, стр. 402; VI, 53, а; VII, 5, b, 23, 42; Этн. Сб., V, 99—100 (стат. о кашубах). У финнов *Turtisas*, бог войны, принадлежит к породе великанов (*turtas, tursas, turtisas* — великан); перед началом войны он является в облаках и бьет в свой барабан. — D. Myth., 892.

² Сравни кашубский рассказ (Этн. Сб., V, 128): великанка дунула с такою силою, что человек, которому поручено было затопить печь, вылетел в трубу.

³ Могилев. Г. В. 1851, 18.

⁴ Черты литов. нар., 69.

⁵ По свидетельству Эдды, бог Геймдалль приставлен был оберегать мост-радугу, чтобы не овладели им великаны и не

вторглись в светлое царство асов — см. т. III, 183.

⁶ О. 3. 1840, II, смесь, 46–47.

⁷ Семеновск., 27.

⁸ Так великанка Gridh из ноздрей своих выдыхала град и бурю.

блеснул огонь, земля задрожала и тяжелое судно двинулось в море; на связь великанов с мифическими волками указывают некоторые из собственных имен (известны великаны Ulfr = Wolf, Yifingr = Wolfskind) и родство волка Фенрира с исполинским племенем. В старинных заклинаниях были призываемы Mermeut и Fasolt, как злые духи — виновники бури; последнего героическая сага изображает великаном, братом Eске — властителя потоков и волн. Оба брата в качестве полубогов, заправляющих бурями и взволнованным морем, стоят в том же отношении к Донару, как Эол и подвластные ему ветры к тучегонителю Зевсу¹. Немецкие сказки уподобляют ноги великана башням, а звук его голоса — раскатам грома и вою бури; когда он спит — от его храпа и дыхания сильно колышутся окрестные дубравы. Поссорившись, великаны вырывают дубы и другие громадные деревья и бросают ими друг в друга, что вполне согласуется с русским преданием о «богатырской игре». Они могут переходить вброд самые глубокие воды и с необычайной скоростью измерять своими шагами огромные пространства²; этим последним свойством они роднятся с богами, быстрота которых указывает на связанные с их именами стихийные явления³. Выше мы видели, что демоны облаков и туч — змеи, драконы, тролли представлялись многоглавыми чудовищами; подобно тому, и великаны являются в немецких сагах с тремя и шестью головами, одной же великанке дается девятьсот голов; греческая мифология знает великанов многоглавых и многоруких: Бриарей имел сто рук (ἑκατόγχερος) и пятьдесят голов, Герион — три головы, шесть рук и столько же ног; Kottus и Gyges обилием рук и голов сходны были с Бриареем⁴. Сродство великанов с змеями выразилось и в тождестве их характера, и в постоянной замене одних другими. В старинных рукописях дивии (дикие) люди изображаются с одним глазом во лбу (как античные циклопы), с одной или тремя ногами, с большим числом рук, и соответственно олицетворению вихрей — собаками, нередко с песьими головами: «человецы-песьи главы велицы и страшни зраком»⁵.

Древнейшая метафора, уподобившая облака и тучи горам, скалам, камням, городам и башням, связала эти представления с племенем великанов неразрывными узами. Как Змеи Горынычи, так и великаны обитают в больших горных пещерах и в ущельях скал, почему скандинавы называли их: bergbúi (dergbewohner), bergdanir (bergvolk), berggrisar (bergriesen), biargagaetir (felsenhüter), hellis börvar (söhne der höhlen)⁶. Как с змеями, так и с великанами равно сражается бог-громовник, рушитель облачных гор и замков. Молот Тора на поэтическом языке — ötti iötna, т. е. ужас великанов, и страх перед этим карающим божеством так велик, что они, заслышав гром, спешат сокрыться в чащи лесов, ущелья скал и подземные вертепы. Народный эпос обыкновенно сравнивает великанов с горами, и вся природа их до того отождествляется с царством скал, что они, по меткому замечанию Як. Гримма, кажутся или оживленными камнями, или окаменелыми исполинскими существами. Собственные имена, данные великанам, указывают на камень и столько же

¹ D. Myth., 220, 509, 597—9, 602—3; Roggenwolf und Roggenhund, 47—48.

² Сказ. Грим., I, стр. 126—131; II, стр. 52, 448; Гальтрих, 36.

³ Вишну тремя шагами измерял небо, землю и воздух; Посейдон, ступивши три раза, достигал пределов мира.

⁴ D. Myth., 494.

⁵ Н. Р. Ск., III, 14; Времен., XVI, смесь, 9; лубочн. картины, изображающие «дивьи народы» и «Космографию». В народе до сих пор ходят рассказы о песиголовцах. — Морск. Сб. 1856, XIV, ст. Чужбинского; Худяк., 38.

⁶ Die Windgottheiten bei den indogennan. Völkern, 7; German Mythen, 181.

твердое железо: Iarnsaxa (die eisensteinege), Iarnhaus eisenschädel). Наоборот, многие горы и скалы носят имена, намекающие на великанов; таковы, наприм., Исполиновы горы — Riesengebirg. Hrungnir (der rauschende, schallende) имел каменное, клинообразное сердце; голова его и щит так же были из камня. Дикий, суровый характер великанов по преимуществу проявляется в низвержении ими гор и замков и в бросании громадных камней; отторгнутые скалы и камни составляют обыкновенное их оружие; в битвах они употребляют не мечи, а каменные булавы (keulen), и от ударов врагов своих закрываются каменными щитами. В разных местностях, по народным рассказам, доньше видны на скалах знаки исполинских рук и конских копыт или подков: хватался ли великан за утес или скакал на своем богатырском коне с одной горы на другую, он везде оставлял свои неизгладимые следы. Любопытные поверья: одно — будто великан может с такою силою сжимать в своих руках камни, что из них выступает вода, и другое — будто могучие удары его вызывают из скал всепожигающее пламя, возникли из стародавнего поэтического воззрения на бурные грозы, как на работу исполинов: под их титаническими усилиями с треском рушатся облачные башни и скалы, загораются бесчисленными молниями и разливаются дождями. Это возжжение грозного пламени роднит великанов с богом-громовником, и в каменной булаве, с которой они являются на битвы, нетрудно угадать «громовый

камень» (donnerstein — см. I, 129). Называя холмы и горы исполинскими: *riesenberge*, *riesenhügel*, *hunenbette* (постели великанов), народ соединяет с ними разнообразные саги: то видит в этих громадах окаменелых исполинов, то — могилы, насыпанные над их трупами, то рассказывает, как такая-то гора была принесена великаном и оставлена там, где она теперь возвышается. Так одна сага повествует о двух сестрах-великанках *Grimild* и *Hvenild*, которые жили в Зеландии. Гвенильде захотелось перенести несколько кусков Зеландии в Шонию; одну глыбу она счастливо донесла в своем переднике, но когда вслед за тем потащила самый большой кусок, то посреди моря лопнула завязка передника, и она уронила свою ношу: на том месте, где это случилось, образовался остров *Hven*. Почти то же рассказывает ютская сага о происхождении небольшого острова *Wotsoekalv*. В Померании известна следующая сага: жил великан на острове Рюгене; тесным врагами, он при всяком нападении должен был удаляться в Померанию и переходить глубокое море. Вздумалось ему, наконец, устроить плотину между островом и противоположным берегом; привязал себе передник, наполнил его землею и двинулся в путь. Но едва дошел с своим грузом до Роденкирхена, как в переднике показалась дыра, земля посыпалась — и выросли новые горы. Великан заткнул дыру и пошел скорее; достигнув моря, он высыпал в него остальную землю: явился полуостров *Drigge*; но узкое пространство между Рюгеном и Померанией все-таки оставалось незасыпанным. Эта неудача так раздражила великана, что он тут же упал мертвый, и плотина не была окончена. Мысль построить мост из Померании в Рюген занимала и девочку исполинского племени: «тогда, думала она, я буду переходить через эту лужицу, не замочив моих башмачков». Она набрала полный передник песку и поспешила к берегу, но передник прорвался, часть ноши просыпалась и образовала небольшую гору *Dubberworth*. «Ах, — сказала девочка, — теперь мать станет браниться!» — и, закрывая дыру рукою, она побежала вперед; но тут увидела ее мать и прикрикнула: «что ты тащишь, непослушный ребенок! поди-ка сюда... вот я тебя розгою!» Испуганная девочка выпустила из рук передник, и на том самом месте стали песчаные горы. Есть еще сага о двух сестрах-великанках, которые жили в соседстве, но занятые ими земли разделялись проливом, для удобства сообщений они решились построить через пролив мост. Одна из сестер набрала огромных камней, положила в передник и понесла к воде; утомленная ношею, она присела отдохнуть в поле, и там, где она отдыхала, доныне виден оставленный ею след. Отдохнувши, она продолжала путь — как вдруг начал греметь Тор и так напугал великанку, что она от страха пала мертвою; камни рассыпались и до наших дней лежат огромными утесами; один из них носит имя великанки (*Zechiels-stein*, у Литцова). Ничто не может сравниться с чудовищным ростом и силою великанов; целая гора, попадая в башмак великана, причиняет ему не более беспокойства, как человеку небольшой ком грязи; в мешок его и даже в перчатку входит столько песку, что, опорожняя их, можно самые глубокие места моря превратить в песчаные мели. Подобные же сказания были распространены между греками и кельтами и доныне существуют между литовцами и финнами¹. В Литве сохраняется предание о великане Альцисе, который один, без всякой помощи, разрушал укрепленные города, вырывал с корнями старые и высокие деревья и, бросая огромные камни, раздроблял ими корабли и поражал несметные полчища врагов. Калевала упоминает о дочерях великана, которые в подолах своих юбок носили отторгнутые горы².

Не менее интересны предания о великанских постройках. Громадные стены, сложенные из массивных, друг на друга нагроможденных камней — памятник упорных, почти невероятных трудов какого-то неведомого народа — греки называли циклопическими и приписывали их возведение великанам. Сверх того, они рассказывали, что высокие каменные стены Трои были возведены общим усилием богов Аполлона и Посейдона и что Амфион звуками своей чудесной лиры заставлял огромные камни слагаться в крепкие стены при постройке семивратных Фив. Все эти суеверные сказания суть только низведенные на землю и приуроченные к известным местностям древнейшие мифы о постройке облачных городов и замков, создаваемых небесными владыками под громкую песню бури³. То же участие в созидании старинных каменных стен, мостов и башен немецкие саги приписывают великанам или черту. Согласно с старинным воззрением на мрачные, сильно сгущенные тучи, как на существа демонические, — великаны и черты постоянно смешиваются в народных преданиях; что в одной местности рассказывается о великане, то в другой рассказывают о дьяволе. Нигде не является черт с такими яркими языческими чертами стихийного духа, как там, где он заступает место великана. И того, и другого преследует бог-громовник своим убийственным молотом; и тот, и другой считаются за обитателей горных вертепов. Подобно великану, и черт подымает страшные тяжести, носит на голове обломки скал — словно шляпу, бросает огромные камни, оставляет на них отпечатки своих пальцев и вообще отличается злобною, неуклюжею и грубою природою исполина. По русским народным поверьям: «горы да овраги — чертово житье», «черт и горами ворочает (малор. перевертає)», «бес качает горами, не только что нами»⁴. Славянские предания утверждают, что горы созданы были сатаною (см. стр. 233); что нечистые духи морозов и вьюг прилетают на землю из железных гор⁵, т. е. из туч, оцепененных дыханием зимы; что Илья-пророк поражает чертей своими огненными стрелами. Очевидно, черты заменяют здесь змеев и великанов, воздвигающих на небе облачные горы, на

¹ D. Myth, 189, 497-504, 507, 513, 1172; Моск. Наблюд. 1837, XI, 523-7.

² Черты литов. нар., 76—77; Библ. для Чт. 1842, XI, смесь, 37.

³ Der Ursprung der Myth, 16.

⁴ Архив ист.-юрид. свед, II, ст. Бусл, 90; Москв. 1852, XXIII, 129; Номис, 4.

⁵ Сахаров, II, 65.

разрушение которых выступает грозный Перун. Демонический характер присвоился великанам на тех же самых основаниях, что и драконам. Как змей Вритра созидает зимою ледяной, облачный город, куда скрывает теплые лучи солнца и водяную жену (= дождь), так и великаны, в качестве властелинов зимних туманов и снеговых туч, строят свои облачные города, чтобы спрятать за их стенами золото солнечных лучей и благодатную влагу дождей. Гримтурсы = великаны инея были демоны зимы, естественные враги земледелия и урожая; в числе имен, какие дают великанам древние сказания, встречаем: Hrímkardr (reifkalt), Hrímnir, Hrímgrímr, Hrímgærdhr. Между сыновьями и внуками великана Фorniота (Fornjotr) числились не только Ветер (Kari), Вода (Hlé = дождевое море) и живой Огонь (Logi = wildfeuer), но и царь-Снег (könig Schnee), Лед (Jökull = eisberg) и Холод (Frosti). Так как зима налагает на дожденосные облака железные оковы, то немецкие предания сообщают великанам названия, заимствованные от железа. Выше было указано, что змей-туча в холодное время зимних месяцев представлялся окованным железными цепями; так точно и великаны, состоя на службе у сказочных героев, сидят заключенные в цепях и освобождаются не прежде, как наступит военная невзгода и понадобится их помощь против вражеских полчищ, т. е. при начале грозных битв¹. Замечателен рассказ Эдды: к асам приходит иотун (великан) и, выдавая себя за кузнеца, предлагает соорудить им крепость (burg) — в защиту от неприязненных великанов; но в уплату за такой труд требует, чтобы ему были уступлены солнце, луна и прекрасная Фрея. Боги держали совет и, по настоянию коварного Локи, решились принять вызов, с тем, однако, условием, чтобы работа была окончена в течение одной зимы, чтобы кузнец-зодчий строил один, без всякой посторонней помощи, исключая коня, который будет возить камни; если же к первому летнему дню крепость не будет готова, то иотун лишается права на обещанное вознаграждение. Договор был скреплен самою священной клятвой. Но когда асы увидели, что конь, принадлежащий великану — Suadhillfari (ездок по льду) таскает на постройку целые скалы и что работа уже близка к скорому концу, то, не желая расставаться с солнцем, луною и Фреею, обратились к Локи с упреками в обмане и грозили ему смертью. Хитрый, изворотливый Локи оборотился кобылою и стал заманивать жеребца Свадильфари. Сбросив с себя ношу, Свадильфари пустился за кобылою, а великан за своим конем, и так гонялись друг за другом до истечения назначенного срока. Иотун пришел в страшную ярость, но был убит молниеносным молотом Тора. В этом любопытном сказании переданы в поэтических образах те естественные явления из жизни природы, какие замечаются в обычной смене зимы и лета. Великан здесь представитель зимнего холода и мрака; согласно с олицетворением Зимы — кузнецом налагающим железные = ледяные оковы на землю, воды и тучи, он является искусным кузнецом и в период зимних стуж обносит светлое царство асов (Asgardh = небо) крепкою стеною, т. е. сплошными массами снежных облаков; конь его (= буйный вихрь) возит для этой постройки огромные облачные скалы. Плодом исполинской работы должна быть утрата солнца, луны и богини Фреи: окутанные мрачными зимними покрывами, они как бы достаются во власть демонов и уносятся в страну гримтурсов. Но приходит весна — труды великана оказываются тщетными, и сам он гибнет под ударами молний; Тор очищает небо от великанских сооружений, выводит из-за них солнце, месяц и богиню «дикий охоты» (= бурной грозы, сопровождаемой дождевыми ливнями) и водворяет

¹ Н. Р. Ск., VIII, стр. 673.

на земле ясные дни плодородия. Тот же миф, но уже в позднейшей, подновленной форме, передает сага о св. Олафе, короле норвежском. Пришел некогда незнакомец и вызвался построить церковь, если в уплату за труд ему отдадут солнце и месяц или самого св. Олафа. Этот незнакомец был великан по имени «Wind und Wetter». Чтобы он потерял право на обещанную награду, надо было узнать его имя; королю удалось это. Случайно подслушал он, как жена великана унимала свое плачущее дитя: «цц! завтра придет отец Wind und Wetter и принесет нам солнце и месяц или святого Олафа». Красная борода, какую дают народные предания Олафу, напоминает Тора, непримиримого врага великанов. В Норвегии обращается много саг о великанских мостах. Рассказывают, что какой-то великан решился построить мост через глубокие воды, на противоположном берегу которых обитала его любовница; постройка производилась ночью, но взошло солнце и появлением своим разрушило все предприятие. Смысл — тот, что лучи весеннего солнца (утренний рассвет отождествляется в мифических сказаниях с весенним просветлением неба) уничтожают ледяные мосты, налагаемые на воды демонами зимы. В одной из русских сказок, в любопытном эпизоде о борьбе богатыря с змеями, эти последние дуновением своим творят ледяные мосты, т. е. цепенящее дыхание холодного ветра леденит воду (см. I, 297). Место великана нередко заступает черт; как опытный зодчий, он берется

возвести твердые стены, церковь или мост и в награду требует душу того, кто первый вступит в новое здание; но расчеты его обыкновенно не удаются. Так однажды в двери возведенного им храма пустили прежде всех волка; раздраженный черт бросился вон сквозь церковный свод и пробил в нем отверстие, которое потом сколько ни заделывали — никак не могли починить. Точно так же по устроенному чертом мосту пускают наперед петуха или козу. Одному поселянину понадобилось выстроить житницу, а подняться было не на что. Обдумывая, как бы уладить это дело, уныло бродил он по полю. Вдруг подошел к нему старичок и сказал: «хочешь, я тебе к завтрашнему утру — к первому крику петухов выстрою житницу? Обещай только мне из своего добра то, чего сам не знаешь!» Крестьянин согласился и весело рассказал про эту сделку своей жене! «Несчастный! — возразила она, — что ты сделал? ведь я беременна. С тобой наверно повстречался черт, и ты обещал ему нашего ребенка!» Между тем черт уже работает; тысячи работников пилят и обтесывают камни; в несколько часов заложено основание и выведены стены, двери навешены на крючья, ставни прибиты и крыша почти сделана: оставалось положить две или три черепицы. Жена крестьянина пошла в курятник и так искусно закричала кукуреку, что петухи тотчас проснулись и начали петь один за другим. Испуганные черти разбежались, не окончив работы. С тех пор недоделанная ими крыша так и осталась: днем кровельщик положит недостающие черепицы, а ночью невидимая рука сорвет их! С первыми возгласами петуха, предвестника солнечного восхода, прекращается работа демонов ночного мрака; как метафора весеннего грома, крик петуха приостанавливает работу демонов зимы, облагающих небесный свод (= храм, в котором обитают светлые боги) темными, ночеподобными тучами. Яркие лучи восходящего солнца и огненные стрелы Перуна пробивают облачную кровлю, делают в ней отверстия и гонят в них нечистых духов. Волк и коза — животные, посвященные Одину и Тору, и потому появление их возбуждает в дьяволе чувство невольного страха. Если, с одной стороны, позднейшая обработка мифического материала перенесла предание о постройке великанами облачных крепостей на земные сооружения, более или менее замечательные по своей громадности, и между прочим на христианские храмы, то с другой стороны мы знаем, что метафорический язык издревле уподоблял раскаты грома — колокольному звону, которого потому и боятся великаны и ведьмы. Эта же боязнь звона усвоена и чертям, что, в связи с обычною враждою нечистого духа к христианству, породило целый ряд сказаний, в которых великаны и черти употребляют всевозможные усилия, чтобы помешать возведению новых церквей; они ищут — во что бы ни стало — разгромить сложенные стены, но каждый раз намерение их уничтожается высшею, божественною волею или хитростью человека. Когда созидались первые христианские храмы, великанское племя, по свидетельству норвежских саг, бросало в них огромными камнями. В разных местностях указывают «чертовы камни» (teufelssteine), из которых одни были брошены дьяволом в ту или другую церковь, а другие упали с воздушных высот в то самое время, как нечистые духи занимались своими строительными работами. Одна великанка побилась об заклад с св. Олафом, что прежде, чем он возведет церковь, она устроит каменный мост через морской пролив; но мост еще не был готов и вполтину, как раздались звуки церковного колокола. В страшной досаде великанка начинает кидать в церковную башню большие камни, но никак не может попасть; тогда оторвала она свою ногу (= donnerkeule, см. гл. XXII) и ударила ею в здание. Остатки римских окопов и укреплений в Баварии, Швабии и Франконии называются teufelsmauern, teufelswalles, teufelsgraben, подобно тому, как на Руси и в других славянских землях старинные окопы слышатся змеиными валами. С этими «чертовыми стенами» народ соединяет такое предание: после долгих споров бог и черт поделили между собою вселенную, и вслед за тем сатана провел границы своего владения; таким образом, он представляется, как владыка особенного царства, тождественного с царством великанов — iötunheimr¹.

На равнинных пространствах Руси не нашлось приличной обстановки для великанов — ни высоких гор, ни циклопических построек, к которым можно было прикрепить древние предания об исполинах; а потому предания эти и не получили у нас такой широкой обработки, какую встречаем на западе. Тем не менее воспоминания о великанских горах и камнях не чужды и русскому народу, так как основы подобных представлений коренились в мифах, вынесенных индоевропейскими народами из общей их прародины. В Могилевской губ. уверяют, что великан, взявшись одною рукою за верхушку любой горы, может легко поднять ее и перебросить на другое место². В Вельском уезде Смоленской губ. существует такой рассказ: в старое незапамятное время поднял великан огромный камень и подбросил его так высоко, что пока он летел на землю — успел вырасти еще больше, и когда упал — то разбился пополам; одна часть его продавила землю и образовала озеро. По другому варианту, великан играл камнем, словно мячиком, и, наконец, вскинул его вверх с такою силою, что камень треснул в воздухе и, свалившись, выбил озеро³. Так из облачных скал, разносимых бурной грозою, льются дождевые потоки и, собираясь в

¹ D. Myth., 497, 501, 504, 514—520, 972-8; Die Götterwelt, 220, 225; Germ. Myth., 184; Москов. Наблюд. 1837, XI, 540—1.

² Могилев. Г. В. 1851, 18.

³ Смолен. Г. В. 1853, 6. Около Пропойска есть многоводный источник, о котором рассказывают следующее: жила-была красавица, и посватались за нее два брата: старший — глупый и неуклюжий силач, а меньшой — пригожий мблodeц. Невеста хотела бы отказать старшему, но побоялась раздражить его и предложила обоим братьям бросить по камню: чей камень упадет дальше, за того и замуж выйдет. Старший брат швырнул камень так удачно, что он упал за семь верст и глубоко пробил землю; а

красавица (= облачная, дожденосная дева) бросилась с отчаянья в пропасть, и слезы ее дали начало источнику. — Путев. Записки Шишкиной, 1, 131—2.

земные водоемы, производят ключи, реки и озера (сравни выше стр. 181—2). Сказочный эпос знает богатыря Горыню, который ворочает самые высокие горы, бросает их — куда вздумается и катает ногою как малые шарики¹; ударом кулака он дробит скалы и заставляет дрожать землю — точно так же, как дрожит она от ударов Перуна. Об Илье Муромце сохранилось любопытное предание на его родине; когда Илья стал просить родительского благословения на славные богатырские подвиги и отец усомнился в его силе, тогда богатырь вышел на Оку, уперся плечом в гору, сдвинул ее с крутого берега и завалил реку. Под Муромом и поныне указывают старое русло Оки, засыпанное Ильей Муромцем². В связи с этим бросанием гор и скал великанами стоит известный и часто употребительный в народных сказках мотив, что герой, будучи преследуем вражеской погонею и желая задержать ее, кидает назад камень или камень — и в ту же минуту вырастает на дороге высокая гора; вслед за тем кинутое им кресало (= эмблема грозного пламени) порождает огненную реку, а капли брызнутой воды превращаются в море³, т. е. в руках бога-громовника и великанов громадная облачная гора кажется не более как камешек и широкое дождевое море — не более как глоток воды. Легенда выставляет св. Христофора великаном: когда умерла его мать, он пожелал насыпать над нею могильный курган, набрал в свой сапог земли и вытрусил ее на труп усопшей — и вот вознеслась гора, да такая высокая, что верхушкою подошла под самые облака, а там, откуда он брал землю, образовалась страшная пропасть; слезы (= дождь), пролитые великаном над этой пропастью, превратили ее в море⁴. Старинные насыпи и курганы считаются в литовских и славянских землях могилами исполинов и сильномогучих богатырей; у нас (как уже замечено выше) видят в курганах могилы волотов, а находимые в земле мамонтовые кости принимаются простанородьем за кости старосветских богатырей⁵. В Верхотурье показывают камни, на которых видны углубления от пят ступавшего по ним богатыря или от пальцев его тяжелой руки⁶; под Лебедянью есть камень с исполинскими следами, отгиснутыми ногою богатыря и копытом его доброго коня. Подобные же следы, по рассказам болгар, оставлены на скалах Марком-королевичем⁷. По свидетельству саг, известных в Бельгии и в других странах Западной Европы, кони знаменитых героев (Баярда, Брунгильды и др.) и черти, прыгая с одной скалы на другую, оставляли на них отпечатки своих ног⁸. Эти предания напоминают нам Пегаса и других мифических коней, которые, ударяя своими копытами в облачные горы и камни, выбивали из них живые источники дождевых ливней.

Если бы даже мы не имели никаких иных данных, кроме поэтического сказания о Святогоре, то одно это сказание служило бы неопровержимым доказательством, что и славяне, наравне с другими родственными народами, знали горных великанов. В колоссальном, типическом образе Святогора ясны черты глубочайшей древ-

¹ Н. Р. Ск., III, 10.

² Песни Киреевск., I, стр. XXXIII.

³ Н. Р. Ск., VIII, 4, 6; Ск. Норв., I, стр. 14; II, № 16.

⁴ Семеньск., 27—30; Записки Р. Г. О. по отд. этногр., I, 717: в старые годы, рассказывают чувашки, жили богатыри-великаны; один из них после пахотной работы разулся и вытряхнул землю из лаптя — и вот образовалась целая гора (бугор, находящийся в Курмышском уезде, верстах в десяти от села Туван).

⁵ Черты литов. нар., 75; Вест. Евр. 1826, III, 210.

⁶ Вест. Р. Г. О. 1854, I, ст. игумена Макария, 48.

⁷ Миладин., 528.

⁸ Beiträge zur D. Myth., II, 24—25.

ности. Имя его указывает не только на связь с горами, но и на священный характер этих последних: Святогор-богатырь живет на святых (т. е. небесных, облачных) горах. Сила его — необычайна:

Не с кем Святогору силой помериться,
А сила-то по жилочкам
Так живчиком и переливается;
Грузно от силушки, как от тяжелого беремени.

Самому громовнику не всегда совладать с этим богатырем титанической породы. Илье Муромцу, заступающему в народном эпосе место Перуна, калики перехожие дают такой совет:

Бейся-ратися со всяким богатырем
И со всею поленицею удалою,
А только не выходи драться
С Святогором-богатырем:
Его и земля на себе через силу носит¹.

В числе подвигов Ильи Муромца предание упоминает о попытке его состязаться с великаном, которого земля не подымает; великан этот не назван по имени, но очевидно — он принадлежит к одному разряду с Святогором. Однажды слышал Илья Муромец, что есть на свете богатырь силы непомерной, который на всей земле нашел только единую гору — настолько крепкую, чтобы могла сдерживать его тяжесть. Захотелось Илье с ним помериться, приходит к горе, а на ней лежит исполинский богатырь — сам как другая гора. Илья вонзает ему меч в ногу; «никак я зацепил за прутик!» — отозвался великан. Илья напрягает все свои силы и повторяет удар; «верно, я за камышек задел!» — сказал великан, оглянувшись назад и, завидя храброго витязя, молвил ему: «а, это ты, Илья Муромец! ступай к людям и будь между ними силен, а со мной тебе нечего мериться. Я и сам своей силе не рад, меня и земля не держит; нашел себе гору и лежу на ней»². Приведенный нами эпизод совпадает с сказанием Эдды о могучем Торе, как он ударял своим смертоносным молотом великана, а тому казалось, что на него падают древесные листья и желуди. Итак, в русском предании Илья Муромец заступает место бога-громовника Тора: великан, над которым он пробует силу своих ударов, как будто сросся с горою (= тучею): ему нет места на земле — так он громаден и тяжел! Что и другим славянам известно было предание о великане, которого поддерживает (носит) гора, это видно из древнего названия Исполиновых гор — Крконоши, т. е. горный хребет, носящий мифического героя Крока, от которого чехи вели свой княжеский род. Встречу Ильи Муромца с Святогором народная былина изображает с следующими подробностями. Наехал Илья в чистом поле на белополотняный шатер:

Стоит шатер под великим сырым дубом,
И в том шатре кровать богатырская немалая:
Долиной кровать десяти сажень,
Шириной кровать шести сажень.

Лег Илья Муромец на кровать богатырскую и заснул крепким сном; вдруг послышался великий шум —

¹ Рыбник., I, 32, 35; III, 222.

² Песни Киреевск., I, стр. XXX-I; Рус. Бес. 1856, IV, 59.

Мать сыра земля колыбается,
Темны лесушки шатаются,
Реки из крутых берегов выливаются.

Такими знамениями сопровождается появление великана бурных туч:

Едет богатырь выше лесу стоячего,
Головой упирает под облаку ходячую.

Илья Муромец подымался на резвые ноги и взлезал на ветвистый дуб. Приехал великан Святогор к своему шатру, привез с собой и жену — невиданную и неслыханную красавицу, пообедал и предался сну; а тем временем жена его пошла погулять по чистому полю, усмотрела Илью и говорит ему таковые речи: «гой дородный добрый молодец! сойди со сыра дуба, сотвори со мною любовь; буде не послушаешь, разбужу Святогора-богатыря и скажу, что насильно меня в грех ввел». Нечего делать витязю: с бабой не сговорить, а с Святогором не сладить, слез с сырого дуба и сотворил дело повеленное. Взяла его красавица и спрятала в глубокий карман Святогора. После того проснулся великан, сел на коня вместе с женою и поехал к святым горам. Стал его добрый конь спотыкаться: «прежде (говорит) я возил богатыря да жену богатырскую, а нынче троих везу — не диво и спотыкнуться!» Тут Святогор догадался, вытащил Илью из кармана, расспросил — что и как было? и убил свою жену неверную, а с Ильей Муромцем побратался. Пустились они в путь-дорогу, наехали на великий гроб;

На том гробу подпись подписана:
Кому суждено в гробу лежать,
Тот в него и ляжет.
Лег Илья Муромец —
Для него домовище и велико, и широко;
Ложится Святогор-богатырь,
Гроб пришелся по нем.

Взял он крышку и закрыл гроб; хочет поднять ее и никак не может. Задыхается Святогор, просит Илью Муромца: «возьми мой меч-кладенец и ударь поперек крышки». Ударил Илья, и от его

удара могучего посыпались искры, а где попал мечом-кладенцом — на том месте выросла полоса железная; ударил вдоль крышки — и выросла новая полоса железная. Так скончался Святогор-богатырь; Илья Муромец привязал его доброго коня к гробу, а меч-кладенец себе взял¹. Былина передает нам два старинные мифа: один — о жене великана и другой — о его смерти. По своему стихийному характеру великанки сближались с теми прекрасными облачными нимфами, с которыми бог-громовник заводит во время грозы любовные связи. Наравне с последними, дочери великанов могли обладать несказанною красотою; такова была Gerdhr: когда она отпирала своими блестящими руками (рука = молния, см. I, 102) двери дома (= тучи), то кругом ярко озарялись и воздух и воды. Боги весенних гроз и бурь вступали в брак с исполинскими девами: Фрейр с прекрасною Gerdhr, дочерью Gýmir'a, Тор с великанкою Iarnasaxa! Gunnlöd была любовницей Одина². В русской былине Святогорова жена отдается Илье Муромцу, как представителю Перуна, и погибает от меча-кладенца, т. е. умирает, пораженная молнией³. Эта связь великанки с громовником рассматривается, как измена красавицы

¹ Рыбник., I, 36—42.

² D. Myth., 495-7.

³ Святогор возит жену в хрустальном ларце (метафора облака) и замыкает золотым ключом (= молнией).

ее законному мужу; но есть другие варианты, где Илья Муромец заменен богатырем Добрыней, известным победителем Змея Горыныча, а великанка поставлена независимо от Святогора. Нагнал Добрыня поленицу¹ — женщину великую,

Ударил своей палицей булатной
Тую поленицу в буйну голову:
Поленица назад не оглянется,
Добрыня на коне приужахнется.
Приезжал Добрыня ко сыру дубу,
Толщиной был дуб шести сажень;
Он ударил своею палицей во сырой дуб,
Да расшиб весь сырой дуб по ластиньям²,
Сам говорит таково слово:
«Сила у Добрыни все по-старому,
А смелость у Добрыни не по-старому!»

Снова пустился за великанкою, ударил ее в буйну голову — поленица едет, не оглянется; повернул Добрыня к дубу в двенадцать сажень, попробовал силу своего удара и опять раздробил вековое дерево на тонкие драни. В третий раз догоняет он поленицу, бьет ее в голову палицей булатною —

Поленица назад приоглянется,
Сама говорит таково слово:
«Я думала, комарики покусывают,
Ажю русские могучие богатыри пощелкивают!»
Какхватила Добрыню за желты кудри³,
Посадила его во глубок карман.

Тяжело доброму коню везти двух всадников, стал он жаловаться; тотчас поленица вытащила Добрыню, глянула на него, и полюбилась ей добрый молодец — пошла за него замуж⁴. Русский богатырь попадает в карман великана или великанки; эта любопытная черта соответствует преданию Эдды, как однажды Тор ночевал в перчатке великана (см. ниже). Ясно, что эпические сказания о Святогоре стоят в несомненном родстве с песнями Эдды; это, с одной стороны, свидетельствует за глубочайшую древность их содержания, а с другой — за мифический характер выводимых ими лиц. Удары громовника, обыкновенно столь страшные и гибельные для великанов, здесь оказываются бессильными и причиняют не более беспокойства, как кусающие комары, нечаянно задетый камышек или пруттик. Оба эти противоположные представления возникли под влиянием впечатлений, возбуждаемых в душе сверкающими молниями, которые то как будто дробят исполинские тучи, нанося им кровавые раны (т. е. низводя дождевые ливни), то как будто бесследно исчезают в их сгущенных массах. Предание о смерти Святогора объяснено нами в XI главе (I, 296): гроб, окованный железными обручами, — метафора дожденосного облака, на которое зимняя стужа наложила свои крепко сжимающие цепи. При начале зимы впадает в оцепенение (= умирает) не только великан-туча, но и сам надолго замолкающий громовник; потому то же предание о безвременной кончине прилагается и к Илье Муромцу. Ехал он с Добрыней и Алёшей Поповичем, наехали на каменный гроб без крышки. Полез в гроб Алеша — ему велик, попытался Добрыня — ему узок; только лёг Илья Муромец, как в ту же минуту — откуда ни возъ-

¹ Воинственную наездницу.

² Ластинье — дрань.

³ Желтые кудри — то же, что красные волосы Тора.

⁴ Рыбник, I, 128-9; III, 67-68.

мись — захлопнула его каменная крышка. Силится Илья своротить ее, не может. «Берите, — кричит товарищам, — мой меч-кладенец, да рубите им!» Принялись они рубить, но чем больше рубят — тем больше обручей охватывают гробницу¹. Эти губительные удары меча-кладенца тождественны ударам прута-молнии, погружающим сказочных героев в зимний сон или окаменение (см. выше, стр. 216).

В памяти нашего народа сохраняется любопытное предание: «отчего перевелись богатыри на святой Руси?» Согласно с древними мифами о борьбе великанов (иотунов, турсов и титанов) с светлыми богами весенних гроз (см. ниже, стр. 347), русские богатыри, гордые своею исполинскою силою, вызывают на бой небесных воителей, т. е. ангелов, которыми обыкновенно заменяются молниеносные духи дохристианской эпохи (= светлые эльфы):

«Не намахалися наши могутные плечи,
Не уходилися наши добрые кони,
Не притупились мечи наши булатные!»
И говорит Алеша Попович-млад:
«Попадавай нам силу нездешнюю (вар. небесную);
Мы и с тою силою, витязи, справимся!»
Как промолвил он слово неразумное,
Так и явились двое воителей,
И крикнули они громким голосом:
«А давайте с нами, витязи, бой держать;
Не глядите, что нас двое, а вас семеро!»

Наскакал на них Алеша Попович и со всего плеча разрубил пополам; но небесные воители не пали мертвыми, а только увеличились вдвое: стало их четверо и все живы! Налетел Добрыня, разрубил пополам четырех — и стало их восемь; налетел Илья Муромец, сразу рассек восьмерых — и снова они удвоились. Бросились все витязи,

Стали они силу колоть-рубить...
А сила все растет да растет,
Все на витязей с боем идет!
Бились витязи три дня, три часа, три минуточки;
Намахалися их плеча могутные,
Уходилися кони их добрые,
Притупились мечи их булатные...
А сила все растет да растет,
Все на витязей с боем идет!
Испугалися могучие витязи,
Побежали в каменные горы, в темные пещеры:
Как подбежит витязь к горе — так и окаменеет,
Как подбежит другой — так и окаменеет,
Как подбежит третий — так и окаменеет².

Предание это роднится с литовским верованием, что великаны, побежденные богами, были превращены в камни, и с средневековою баснею о «дивьих народах», заключенных в горах Александром Македонским (см. выше, стр. 232). После шумных грозовых битв великаны-тучи замирают на зиму, каменея от северных выюг и морозов. Самонадеянные, необузданные и дерзкие — великаны наполняли некогда весь мир убийствами и враждою, но, подобно демонам, низвергнутым в адские вертепы, исчезли с лица земли, и от них ничего не осталось, кроме

¹ Песни Киреев., I, стр. XXXIV.

² Сын Отеч. 1856, № 17; История русск. словесн. Шевырева, I, 199—203.

грубой массы каменных гор и утесов, в которых они улеглись на вечные времена.

В Ефремовском уезде, на берегу Красивой Мечи, близ села Козьего есть огромный гранитный камень. Крестьяне называют его Конь-камень и рассказывают о нем следующее предание: в незапамятную старину явился на берегу Красивой Мечи витязь-великан, в блестящей одежде, на белом коне — признаки, указывающие на бога бурных гроз (I, 358—9); в тоскливом раздумье глядел он на реку и потом бросился в воду, а одинокий конь его тут же окаменел. По ночам камень оживает,

принимает образ коня, скачет по окрестным полям и громко ржет. В Одоевском уезде, близ села Скобычева, лежат два камня Баш и Башиха: это были муж и жена; жили они так долго, что и счет годам потеряли, а как состарились — оба вдруг окаменели¹. В синодальный Цветник 1665 года занесена повесть, как возле Смоленска жены и девы творили игры в ночь на Ивана Купалу и за свое «бесстыдное беснование» были превращены св. великомучеником Георгием в камни — «и донныне на поле том видимые, стоят как люди, в поучение нам грешным»². На берегу реки Мечи (около Тулы) указывают несколько камней, расположенных кругом; уверяют, что это был девичий хоровод, превращенный в камни небесным громом за неистовые пляски на Троицын день³. В этих женах и девах, наказанных за бесстыдные игрища, узнаем мы облачных нимф, которые под песни завывающей бури предаются неистовым пляскам и которых преследует и разит своими молниями Перун, подставленный в христианскую эпоху святым воителем — Георгием Победоносцем⁴. В Германии рассказываются саги о превращении в камни великанов, их жен и дочерей — в то время, как они в диком упоении заводили шумные пляски⁵; в одном месте Пруссии до сих пор показывают сорок камней, которые считаются окаменелыми великанами⁶.

Так как горы, скалы и утесы составляют только возвышенности земли, части ее колоссального тела, то естественно, что в народных сказаниях недра облачных гор стали представляться подземельями, а самая мать сыра Земля включена в разряд титанических существ и сроднена с великанами-тучами. По скандинавскому мифу, громовержец Тор рожден Землей (Jörðh) или Горою (Fjörgyn), т. е. тучею, из чрева которой исходит молния (см. выше, стр. 183). Греческие титаны и гиганты, славные по своей чудовищной величине и необычайной силе, были сыновья Неба и Земли, что согласно и с законами природы, ибо дождевые облака образуются из паров, поднимающихся от земли действием солнечных лучей. Рождаясь из туманов земли, великаны от нее почерпали и свою мощь и крепость. Сила демонических змеев, по свидетельству сказок, зависит от количества выпиваемой ими живой воды (дождя), и пока

¹ Записки отделения русск. и славян, археологии Импер. археол. общ., I, ст. Сахаров., 46; Толков. Слов., прибавл. 8.

² Ист. очер. рус. слов., II, 14.

³ Терещ., У1, 197.

⁴ См. также сборн. Кудьды, II, 18; Семенск., 82: девица несла ведра с водою и окаменела — намек на те кружки, из которых облачные девы льют на землю дожди. Подобные представления связываются на юге России с каменными, бабами; во время бездождия поселяне идут к каменной бабе, кладут ей на плечо ломоть хлеба или рассыпают перед нею хлебные зерна, затем кланяются ей в ноги и просят: «помилуй нас, бабо-бабусенько! будем кланяться еще ниже, только помози нам и сохрани от беды» (Ч. О. И. и Д. 1866, IV, стат. Терещен., 7).

⁵ D. Myth., 517; Die Windgottheiten bei den indogerman. Völkern, 11.

⁶ Рус. Сл., 1860, V, ст. Костомар., 12.

они могут втягивать, собирать в себя эту воду, до тех пор остаются непобедимы. О титанах рассказывается, что они, при всяком падении в пылу битвы, как скоро прикасались к земле — тотчас же восставали еще с большими силами¹; мать-Земля, соболезнуя о своих детищах, укрепляла их к новой борьбе. Геркулес, чтобы победить Антея, вынужден был поднять его на воздух и, не давая ему касаться ногами земли, задушил ослабшего врага своими могучими руками. Русские богатыри набираются силы-крепости, упавая на мать сыру землю. В песне о борьбе Ильи Муромца с Нахвалыщиной находим следующий эпизод: поскользнулся богатырь, пал на сыру землю, сел ему на грудь Нахвалыщина, вынимает кинжалище булатное и хочет отсечь ему буйную голову.

Лежучи у Ильи втрое силы прибыло,
Махнет Нахвалыщину в белы груди,
Вышибал выше дерева жароваго,
Пал Нахвалыщина на сыру землю —
В сыру землю ушел до пояса².

В народной сказке³ богатырский конь дважды ударяет пятой доброго молодца — так, что тот падает на землю, и вслед за тем спрашивает его: «много ль силы прибыло?» — Прибыла сила великая! — отвечает молодец. Чтобы стать оборотнем (= облачиться в туманный покров), колдуны и ведьмы ударяются о землю. В Германии существовало поверье, что во время суда над ведьмою не должно ставить ее на голую землю; иначе она тотчас же превратится в зверя, птицу или гадину и ускользнет из рук правосудия⁴.

Народный эпос заставляет богатырей и великанов подымать не только горы и скалы, но и самую землю. Когда Илья Муромец испил богатырской воды или пива крепкого (наполнил свою утробу = тучу дождевою влагою), то спросили его калики перехожие: «как велика твоя сила?» Отвечал им Илья: «кабы был столб от земли до неба (вариант: если б прикрепить к земле кольцо), я бы перевернул всю землю!»⁵ Точно так же Святогор-богатырь похваляется: «кабы я тяги нашел, так поднял бы землю!» Едучи путем-дорогою, увидел он прохожего. Припустил Святогор своего коня, скачет во всю прыть, а

не может нагнать пешехода, и закричал ему громким голосом: «ой же ты, прохожий человек! приостановись немножечко, не могу тебя нагнать на добром коне». Приостановился прохожий, снимал с плеч сумочку и клал наземь. Спрашивает его Святогор: «что у тебя в сумочке?» — А вот подыми, так увидишь. Сошел Святогор с коня, захватил сумочку рукою — не мог и с места сдвинуть; стал подымать обеими руками, чуть-чуть приподнял — только что дух под сумочку подпустить, а сам по колена в землю угряз. «Что это, говорит, у тебя в сумочку наложено? Силы мне не занимать стать, а вот и поднять не могу». — В сумочке у меня тяга земная. «Да кто ж ты такой? Как тебя по имени зовут, как величают по отчеству?» — Я есмь Микулушка Селянинович. По другой редакции этого замечательного сказания, Святогор нашел в степи малую сумочку перемётную, ухватил ее обеими руками.

¹ D. Myth., 608.

² Песни Киреев., I, 51.

³ Нар. сказки Броницына, 70—71.

⁴ D. Myth., 1028; сравни в I томе стр. 000.

⁵ Н. Р. Ск., I, стр. 158; Песни Киреев., I, стр. 1 и XXIX.

Поднял сумочку повыше колен,
И по колена Святогор в землю угряз,
А по белу лицу не слезы, а кровь течет.
Где Святогор угряз, тут и встать не мог,
Тут ему было и кончение¹.

Погрузившись по колена, Святогор-богатырь так навеки и остался и торчит из земли будто исполинская скала. Болгары рассказывают, что однажды Марко-королевич похвалился поднять землю. Желая испытать его силу, Господь послал с небес своего ангела, вручивши ему торбу, наполненную землею и столь же тяжелую, как весь земной шар. Ангел стал на пути, которым надо было проходить Марку-королевичу, и когда тот приблизился — просил его приподнять торбу и положить ему на плечи. Страшных усилий стоило это Марку-королевичу; он едва мог исполнить просьбу и так утомился, что с той самой поры пропала его сила богатырская². В сумочке с землею тягою мы узнаем тот мешок, в котором немецкие великаны носили целые горы набранной ими земли или песку. Но как слово тяга означает не только самую тяжесть (чрезмерную, обременительную ношу), но и то орудие, с помощью которого можно ее потянуть = поднять³; то выражение «тяга земная», т. е., собственно, тяжелая масса земли = гора, стало приниматься в значении столба или кольца, ухватившись за которые можно поднять всю землю. Святогор изнемогает под этой тяжестью, хотя и приподымает ее «повыше колен»; но есть великаны и богатыри более могучие: таковы, по литовскому преданию, исполины Ветр и Вода, которые подымают землю и, потрясая ею, производят потоп; таков бог-громовник, заставляющий землю дрожать и колебаться; таков и Микула Селянинович — богатырь, соответствующий славному сыну Iördh'ы — Тору. Калики переходящие дают совет Илье Муромцу:

Не бейся и с родом Микуловым —
Его любит матушка сыра земля⁴.

На близкие отношения Микулы к матери сырой земле указывает и отечественное прозвище его — Селянинович. Как щедрый податель дождей, бог-громовник почитался творцом урожаев, установителем земледелия, покровителем поселян-пахарей, и даже сам, по народным преданиям, выходил в виде простого крестьянина возделывать нивы своим золотым плугом (I, 283—6). Таким пахарем изображает былина и Микулу Селяниновича. Как Святогор, несясь на добром коне, не мог догнать пешего Микулу, так и другому богатырю Вольге (Олегу) Святославичу долго пришлось за ним гнаться:

Орет в поле ратай, понукивает,
С края в край бороздки пометывает;
В край он уедет — другого не видит;
Коренья, камня вывертывает...
Ехал Вольга до ратая
День с утра он до вечера,
Со своею дружинишкой хороброю,
А не мог он до ратая доехать.

¹ Рыбник., I, 33, 39-40.

² Миладин., 528.

³ Тягать — тащить, при-тягивать, тягать-ся.

⁴ Рыбник., I, 35.

Ехал другой день, ехал и третий с утра до пабедья¹ и настиг наконец ратая. «Поедем со мной в товарищах!» — зовет его Вольга. Микула соглашается; надо только соху убрать. Посылает Вольга пять могучих молодцев, посылает десять, посылает всю дружину храбую: сколько они ни трудятся,

А не могут сошки с земельки повыдернути,
Из омешиков земельки повытряхнути,
Бросить сошки за ракивов куст.

Подходит Микула, пихнул соху — и полетела она под облака, а как пала назад — ушла до рогача в землю². С русским преданием о земной тяге, под которою изнемог Святогор, можно сопоставить древлескандинавскую сагу: однажды Тор, странствуя с своим слугою Thiãlfi, повстречал великана и спросил его: «куда твой путь?» — Иду на небо, хочу сразиться с Тором! — отвечал великан, не догадываясь — кто стоит перед ним, — его молния зажгла мой хлев! «Куда тебе! ты не сможешь поднять и этого небольшого камня». Великан тотчас же схватился за камень и напряг свои мышцы, чтобы поднять его; но должен был сознаться, что труд ему не по силам: такую страшную тяжесть даровал Тор камню. Вслед за тем берется за камень Тиальфи и поднимает его так же легко, как рукавицу. Тут великан узнал бога и с яростью бросился на него, но Тор двинул своим молотом и убил противника³. Подобно немцам, и славяне и литовцы выводят нередко вместо великана — черта и приписывают ему поднятие гор и бросание скал и камней. В Могилевской губ. есть Чертова гора, у подошвы которой расстилается озеро. С этой горою связывают следующий рассказ: когда-то потонул в озере единственный сын бедной вдовы; в отчаянье мать стала проклинать озеро и призывала на помощь нечистого. Черт немедленно явился и пообещался завалить озеро горою; он слетал в Киев и принес оттуда на мизинце часть Лысой горы, и только что хотел кинуть ее в воду, как запели петухи; испуганный черт исчез, уронивши свою ношу у самого берега⁴. Недалеко от древнего Коростена, у реки Уши стоит утес, называемый Чертовым плечом; в давнее время вздумали черти запрудить камнями реку и затопить окрестных жителей; ночью принялись они за работу, начали таскать камни, но запели петухи — и в то же мгновение нечистые духи разлились смолою. Памятником их неудавшегося предприятия остался утес с двенадцатью знаками, в которых крестьяне узнают форму плеч⁵. Камни, приносимые чертями на своих раменах, метафора туч, ночь = мрак от наплыва сгущенных облаков, крик петуха = гром, смола = дождь. В Черниговской губ., вблизи Любеча, есть курган, известный под именем Чертовой ножки. Народная легенда рассказывает, что однажды, когда преподобный Антоний молился в своей пещере, к нему явился дьявол; святой муж прогнал его крестом и молитвою; дьявол побежал прямо к кургану, стал на нем одною ногою и сгинул. Оставил ли он на кургане след своей ступни? — лицо, сообщившее легенду, не говорит ни слова⁶. В Подкаменьи, возле доминиканской церкви, на покатоности горы лежит огромный камень. Местное предание утверждает, что дьявол, раздраженный постройкою этого храма, отломил от Карпат большой кусок скалы и

¹ До послеобеденного времени.

² Рыбник., I, 18-23.

³ D. Myth., 512.

⁴ Могилев. Г. В. 1851, 6.

⁵ Путевые заметки Давида Мацкевича, 292.

⁶ Чернигов. Г. В. 1857, 38.

ночью понёс его по воздуху, с намерением бросить в церковный купол. К счастью, запел петух — и черт уронил камень на то место, где можно видеть его и в наше время. В литовском рассказе Румшис, вступивши в договор с бесом, приказал ему принести до рассвета огромный камень из-под Клайпеды; черт спешил, сколько мог, но не успел прибыть в срок: петух запел, когда до дома Румшиса не оставалось и тысячи шагов. Страшно завыл черт и бросил камень в Неман, где он и поныне лежит, образуя порог¹.

Обитая в горах, великаны, подобно драконам и змеям, стерегут там несчетные сокровища серебра и золота. Было, говорит немецкая сказка², два брата: богатый и бедный. Случилось бедному идти лесом мимо большой горы; смотрит — а к ней подошли двенадцать великанов и промолвили: «гора Семси, отворись!» И она тотчас разделилась надвое; великаны вступили в отверстие и немного погодя вышли из горы, каждый неся на своей спине по тяжелому мешку. «Гора Семси, затворись!» — закричали они — и гора затворилась. Бедный брат дождался их ухода, проговорил те же слова и вошел в просторную пещеру, которая вся была наполнена серебром, золотом и драгоценными камнями; набрал себе всякого добра и разбогател. Богатый брат ему позавидовал, разузнал — как было дело, и отправился в ту же пещеру. Набравши большой запас сокровищ, он хотел было уйти, да позабыл название горы и стал приказывать: «гора Симели, отворись!» — а гора не слушается. К вечеру пришли великаны и отрубили ему голову. Эта гора, наполненная сокровищами и охраняемая великанами, есть поэтическое изображение тучи, закрывающей собою золотое солнце, серебряный месяц и яркие звезды,

что блистают на небесном своде дорогими самоцветными камнями. Та же сказка известна и между славянами, но в форме несколько подновленной: вместо великанов являются разбойники или привидения = духи усопших³. Приведем галицкую редакцию: в Черной горе (в Коломыйском округе) хранятся несметные клады, а в сумерки оттуда слышится говор и звук цепей. Раз бедный крестьянин, собираясь срубить дерево на отлоге этой горы, увидел привидение, которое медленным шагом приближалось к таинственным пещерам. «Отопритесь, дверцы!» — молвило привидение; дверь открылась, и дух вступил внутрь горы. «Затворитесь, дверцы!» — раздался голос из подземелья — и дверь быстро захлопнулась. Крестьянин улучил время, явился к горе, приказал двери отвориться и вошел в темный погреб, где стояли бочки с старинными червонцами, талерами и драгоценными камнями и были навалены большие кучи золотых крестов и окладов с икон. Много захватил он золота и, воротившись домой, рассказал соседу, как и откуда достался ему клад. А сосед был страшный скряга, вздумал и сам поживиться, пошел к Черной горе, забрался в подземелье и только стал было набивать нарочно припасённые мешки, как — откуда ни возьмись — выскочил огромный черный пёс с горящими глазами и растерзал похитителя. В Астраханской губ. сохраняется предание о Чертовом городище: однажды поехал мужик в лодке, пристигла его темная ночь, он и заплутался... Плыл-плыл и пристал к берегу; надо, думает, пооглядеться, что за место такое? Смотрит — перед ним бугор, а в бугре — подвал; вошел в отворенные двери и крепко испугался: впереди сидит женщина — словно татарка, а по всему подвалу насыпаны груды де-

¹ Семеньск., 34, 81—82; Иллюстр. 1848, № 27.

² Сказ. Грим., 142, 191.

³ Н. Р. Ск., VIII, 27; Худяк., 100; Чудинск., 4; Семеньск., стр. 104—7: «Pieczary w Gzarniej gorze»; Пов. и пред., 53—60; сб. Валявца, 204—6.

нег и стоят кадки с вином (кадка = облако, вино = дождь). Спрашивает она: «почто пришел сюда?» — Заблудился! «Ну что ж, не бойся! Возьми корец, испей винца да бери себе денег, сколько хочешь; а в другой раз сюда не ходи». Вот мужик стал забирать деньги да в карманы класть; много накла, сколько могуты поднять хватило, и потащил в лодку. Высыпал деньги и думает: «дай еще пойду! этого в другой раз не сыщешь». Пришел к бугру, туда-сюда — нет больше подвала, точно и не было его! Воротился назад к лодке, а вместо денег в ней лежат уголья. Есть много рассказов, в которых хранение золота приписывается чертям. Посреди старого Кракова было подземелье, где (как уверяла народная молва) стояли бочки с чистым золотом; раз зашла туда одна девушка, черт отсыпал ей в передник груды червонцев и, прощаясь — не велел оборачиваться назад. На последней ступеньке лестницы она не выдержала и оглянулась; в то же мгновение дверь с треском (= с громом) захлопнулась и отшибла ей пятку. Под развалинами Ленгичского замка (в Польше) обитает черт Борута и стережет клад; нашелся отчаянный шляхтич, который отправился в подвалы этого замка и стал забирать золото; набил полные карманы — и назад, но едва ступил он на порог, как хлопнула дверь и отшибла ему пятку!. Прибавим, что, по свидетельству старинных мифов, бог-громовник, вторгаясь в облачные пещеры добывать живую воду дождя и золото солнечных лучей, получает удар в ногу и делается хромым (см. гл. XXII).

Как воплощения мрачных туч и туманов, застилающих ясное небо и на все время зимы скрывающих в своих недрах живительный дождь и блестящую молнию, великаны (наравне с драконами) обладают воровским, хищническим характером и вызывают на постоянную борьбу с собою бога-громовержца, этого низводителя дождей, прояснителя солнца и творца всякого плодородия. Громовник иначе не представляется в древних верованиях и преданиях, как в постоянных битвах с великанами. Индра сражается с асурами и ракшасами, демонами — похитителями света и дождевой влаги, во главе которых стоит Вритра; Зевс борется с титанами и гигантами, Тор — с иотунами и турсами. Асуры сбивают облака в кучу, чтобы, образовав из них лестницу, скорее взобраться на небо и завладеть царством светлых богов. Индийским асурам, которых разит и гонит в глубокие подземелья могучий Индра, вполне соответствуют греческие титаны, существа подземные, враждебные Зевсу и олимпийским богам. Желая достать до высокого неба и там торжествовать свою победу над олимпийцами, они воздвигали горы на горы (= тучи на тучи); но Зевс бросил всесокрушающие молнии, и великаны пали под обломками скал. Страшно, говорит Гезиодова Теогония, гудели кормилица-земля и бесплодное море, потрясённое небо стонало, и Олимп колебался в своих основаниях от воинских кликов и грозного метания стрел; все было объято пожаром, и наконец титаны были низвергнуты в бездну мрачного тартара, и веселая, светлая жизнь водворилась на земле, т. е. вслед за победою, одержанною над демоническими силами зимних туманов и облаков, наступает весна. Под ударами молний исполины-тучи низвергаются на землю и проникают в ее материнскую утробу дождевыми ливнями. Прогнанные с Олимпа и заключенные в вертепы подземного царства, титаны напоминают собою тех гордых ангелов, которые, по библейскому сказанию, восстали против Творца вселенной и, низринутые им с неба, превратились в злых демонов, обитателей ада: в этом сближении народная

фантазия обрела новую опору для своих стародавних

¹ Пов. и пред., 61—65; 71—72, 174; Zarysy domowe, III, 190.

мифов. Древнегерманские предания полагают жилища великанов на севере¹; с понятием же северной стороны предки индоевропейских народов соединяли идеи мрака, зимы и ада (см. I, 94 и гл. XXII). Вражда асов с иотунами и турсами изображена в Эдде яркими красками. Выше мы привели поэтическое сказание о попытке великана овладеть солнцем, луною и Фреею, который, однако, погиб под ударами Тора. Исконный враг демонов и друг людей, Тор очищает вселенную от буйных великанов и устанавливает на земле мирный труд хлебопашества; его молот дробит исполинам головы, а не будь этого — они давно бы овладели всем пространством светом². Младшая Эдда заставляет громовника состязаться с великаном Грунгниром. Тор является на место битвы в сопровождении Тиальфи; Грунгнир храбро встречает противника, закрываясь каменным щитом. «Плохо ты защищаешься, иотун! — лукаво замечает ему Тиальфи; — ты держишь щит перед собою, но Тор находит на тебя снизу!» Доверчивый великан бросает щит на землю, становится на него — и схватывает обеими руками скалу, как свое воинское оружие. Вдруг блеснула молния и загремел гром — то гневный Тор ринул свой Mjölñir; навстречу молоту великан кидает скалу, но она разлетается надвое: одна половина падает на землю, а другая рушится на голову Тора; бог получает рану, но остается победителем: своим молотом он размоzzил великану череп³. Песни Эдды рассказывают о похищении великанами Торова молота и пивного котла. Однажды, проснувшись поутру, Тор не нашел при себе убийственного Mjölñir'a. Напрасно он ищет его и пылает яростью! Ни то, ни другое не помогает делу. Тогда он сообщает о своей пропаже хитрому Локи, без которого не обходится ни одно предприятие; требующее изворотливости и лукавства. Тор и Локи идут в палаты прекрасной Фрей и просят у нее пернатой сорочки (I, 274—7); Фрея исполняет их просьбу, и Локи облачается в пернатую одежду. Из обители асов он летит в Иотунгейм — страну великанов, и видит: на вершине горы сидит властитель турсов, по имени Трим, вьет золотые привязи своим собакам, чистит и холит своих коней. «Что нового у асов?» — спрашивает великан. «Беда случилась у асов, — отвечает Локи, — не ты ли спрятал молот Тора?» — Да, я спрятал молот Тора на восемь миль глубины под землю; не достать вам его, разве дадите мне в жены прекрасную Фрею! Локи приносит ответ Тору, и оба они идут к Фрее; предложение Трима приводит ее в страшный гнев. Собрались все боги и богини и стали обсуждать, как помочь горю. Решено было, что сам Тор оденется невестою в платье и ожерелье Фрей и отправится в Иотунгейм. Опасаясь, что без его молота — великаны могут завладеть Асгардом, Тор наряжается в одежды Фрей и покрывает свое лицо фатою; нарядился и Локи прислужницею невесты. Оба сели в повозку, запряженную парюю козлов, и пустились в дорогу; от их поезда трещат горы и загорается земля. Трим убирает свое жилище и ждет красавицу. К вечеру приезжает желанная гостья. Начинается свадебный пир; невеста одна съедает целого быка, восемь больших рыб и все закуски и выпивает три бочки меду. Захотел Трим поцеловать невесту, заглянул под покрывало и так испугался ее блестящих, искрометных взоров, что отпрыгнул на другой конец палаты. Локи успокаивает великана: Фрея, по его словам, ничего не ела дорогою и не спала восемь ночей; так желалось ей поскорее прибыть в Иотунгейм. Наступила пора совершить брачный обряд; союз должен быть освящен молотом Тора. Трим велит принести Mjölñir и положить его на

¹ D. Myth., 521.

² Ibid., 497.

³ Die Götterwelt, 213—5.

колени невесты. Злобно обрадовался Тор, завидя свой молот, схватил его и пошел гулять по головам великанов: что ни удар, то и разбитый череп¹. Раскроем действительное значение мифа: великан Thrymr (= громкобурливый) пользуясь зимним сном бога-громовника, похищает молнию и скрывает ее в глубине облачных подземелий на восемь месяцев зимы, которая на севере Европы бывает очень продолжительна; он думает завладеть и богиней Фреею, но приходит весна — Тор снова обретает свой молот, и в возжженном им грозном пламени гибнут Трим и подвластные ему великаны. Миф этот стоит в тесной связи с общим германо-славянским верованием, будто «громовые камни или стрелки (donnersteine, donnerhämmer), ниспадая из туч, входят в глубь земли и, оставаясь там в продолжение семи лет, — по истечении означенного срока выступают на ее поверхность (I, 126—7). Семь лет указывают на семь зимних месяцев, а темные подземелья — на мрак сгущенных облаков. Таким образом, ежегодно похищаемая молния покоится в зимнее время в облачных пещерах; а весною, когда Перун отпирает золотым ключом горы-тучи, когда из недр земных выходят ярко горящие, золотые клады, она снова начинает разить великанов и демонов. В народных песнях Дании воспеваются и покража золотого Торова молота, и сокрытие в облачной горе богатырского меча (= другая метафора молнии). Молодой рыцарь Орм стучится в дверь гробницы своего отца. «Кто ты,

дерзкий, пришедший возмутить мой покой?» — Это я — твой сын! «Чего ты хочешь? я уже отдал тебе груды золота и серебра». — Правда, но я хочу твоего меча; если ты откажешь мне, я разобью скалу, которая служит твоею могилою, на пять тысяч кусков! Отец отдает свой богатырский меч, и вооруженный им Орм убивает великана Берна². Сходно с этим, наши сказочные богатыри прежде всего добывают из гор или подземелий несокрушимый меч-кладенец (= самосек), сбрую ратную и доброго коня (I, 316) и потом уже отправляются совершать славные подвиги = побивать змеев и великанов; этот меч, сбрую и коня нередко получают они от усопшего витязя — из-под его могильного кургана³. Могильная насыпь есть гора-туча, в которой спит убаюканный зимним сном или, что то же, — застигнутый зимнею смертью, старый бог-громовник, прошлогодний Перун. Греческое предание говорит о сокрытии Аполлоновых стрел в холодной гиперборейской стране, откуда добываются они не прежде, как с возвратом благодатной весны⁴; по свидетельству Гезиода, циклопы, освобожденные Зевсом, вручили ему молнии, сокрытые до того времени в земной утробе. На этих мифических представлениях основаны заговоры, произносимые ратными людьми при выступлении в поход; силою заповедного слова призывается Перун отпереть облачные затворы, добыть из-за них меч-кладенец и вручить его ратнику. Так в одном заговоре просят ворона, всем воронам старшего, разбить змеиную крепость, заклевать самого змея и достать ключ, которым заперта богатырская сбруя; в другом заговоре читаем: «выхожу я во чисто поле, на зеленый луг; во зеленом лугу есть зелья могучие, а в них сила видима-невидимая. Срываю три былинки, белую, черную, красную; красную былинку метать буду за океан-море, на остров на Буян, под меч-кладенец; черную былинку покачу под черного ворона, что свил гнездо на семи дубах, а во гнезде лежит уздечка бранная с коня богатырского; белую былинку заткну за пояс узорча-

¹ Симрок, 61—65. Die Götterwelt, 212—3. Индра принимал на себя образ водяной девы, чтобы поразить демона. — Germ. Mythen, 165—6.

² Финск. Вестн. 1846, X, 40, 45—46 («Первые драмы и народн. песни Дании»).

³ Н. Р. Ск., II, стр. 386; VIII, 39 и многие другие сказки.

⁴ Der Ursprung der Myth., 106.

тый, а в поясе узорчатом завит-защит колчан с каленой стрелой. Красная былинка притащит мне меч-кладенец, черная былинка достанет уздечку бранную, белая былинка откроет колчан с каленой стрелой. С тем мечом отобью силу чужеземную, с той уздечкою обротаю коня ярого, с тем колчаном разобью врага-супостата¹. Могучее зелье, упоминаемое заговором, означает «разрыв-траву» или ветку-молнию, которою Перун разбивает зимние тучи; три разноцветные былинки этого зелья соответствуют трехлиственному кадуцею Меркурия (см. выше, стр. 201), и трехгранному (белому, желтому и красному) камню Тора (см. I, 130—131). Не менее знаменательно содержание песни о пивном котле (braukessel): некогда асы собрались пировать у морского владыки Эгира. Чтобы сварить для них пиво, понадобился котёл колоссальных размеров; но где и как добыть его? Туг (= Tiv, Zio, Ζεύς) припомнил, что таким котлом владеет великан Нумир, и тотчас же отправился на поиски, вместе с Тором. Боги явились к Гимиру в то время, когда он был на охоте, а дома оставалась мать его — старая великанка о девятистах голов. В ожидании хозяина гости спрятались в зале — за столбами, на которых висело восемь котлов. Поздно ворочается великан с охоты; под его стопами звучат ледяные горы (eisberge), от его взоров распадаются крепкие столбы. Завидя гостей, он приказывает приготовить на ужин трех быков, из которых двух пожирает Тор. К обеду следующего дня великан вздумал наловить рыбы; с ним вместе пускается в море и могучий Тор: он отрывает у черного быка голову и берет ее с собою, как приманку для рыбы. Гимир вытащил на уде двух китов; а бычью голову, на которую удил Тор, ухватила ненавистная богам исполинская змея — Midgardschlange: бог-громовец притащил ее к борту корабля и ринул молотом в ее чудовищную пасть. Затрещали горы, застонала земля, и змея погрузилась в глубокое море. Покончив ловлю, Гимир обратился к товарищу с просьбою отнести пойманных рыб. Тор поднял на свои плечи корабль со всеми снастями, взял двух китов и все это понёс на двор великана. Гимиру мало было этих опытов силы; он предложил гостям попробовать: смогут ли они поднять его огромный котел? Туг дважды принимался за дело; но его усилия были напрасны — котёл стоял неподвижно. Тогда выступил Тор; он ухватился за край котла и потащил его по каменному полу залы, потом поднял его на голову и поспешил к асам. На пути оглянувшись назад, он увидел, что за ним гонятся Гимир и многоглавые обитатели подземных пещер. Тор двинул свой страшный молот и побил великанов. По мнению Маннгардта, braukessel означает небесный свод, доньше сравниваемый поэтами с опрокинутой над землею исполинскою чашею; в этой чаше боги весенних гроз заваривают вдохновительный напиток дождя (= нектар, пиво). Но мы знаем, что и самые тучи представлялись сосудами (бочками, котлами), в которых готовится и хранится небесное пиво, вино или мед.

Поэтому едва ли не справедливее — в котлах, обретенных в жилище Гимира, видеть поэтическое изображение дожденосных туч; колоссальные размеры этих последних, постоянно сближаемых с горами, наводили фантазию на мысль о чрезвычайной громадности тех сосудов, из которых пьют великаны и боги. На зиму иотуны, похищающие молот Тора, скрывают дождевую влагу в своих

темных и крепких затворах; но в весеннюю пору Тор поражает великанов, отымает у них пивной котел и счастливо приносит его в собрание асов, т. е. снова возвращает благодатные дожди. Борьба громовника с гигантскою змеею и пожирание им быков суть мифические представления грозы, в пламени которой гибнут змей-Вритра и облачные

¹ Сахаров., I, 25—26.

стада¹. В Норвегии, когда настает непогода и поднимаются шумные вихри, народ выражается об этом явление «великан ворочает котлы» (*der riese rührt die kessel*)². Миф о похищении великаном Thiassi богини Идуны, которой было вверено охранение котла с дорогим медовым напитком (*Odhrörir*), в сущности заключает в себе тот же самый смысл, что и предание о пивном котле, сокрытом у Гимира. Отголосок подобных же представлений слышится в нашем беломорском предании: в древние времена на островах Калгуеве, Жогжине и на Кончаковском наволоке жили три брата-богатыря, по имени — Калга, Жогжа и Кончак. Они славились своими волшебными чарами и собирали с промышленников большую дань. Первые два брата имели один общий топор и в случае надобности перебрасывали его через море, разделявшее их жилища на полные восемьдесят верст; то же делали они и с котлом, в котором варили себе уху или кашу. За свою жадность и грабительство Калга и Жогжа были наказаны седым старцем, который явился — неведомо откуда, поразил их ударом батога (= молнии) и затем исчез. Последний брат Кончак был великан и не боялся никакого оружия. Раз он похитил красавицу и увлек ее в свой дом; эта обошла великана лестью и стала выпытывать: можно ли одолеть его? «Когда я сух, — отвечал Кончак, — то меня не одолеет никакая сила; но когда выйду из бани, в то время уходит меня и малый ребенок!» Через несколько дней после этого признания, когда он вышел из бани — его окружила вооруженная толпа и предала жестокой смерти³, т. е. великан-туха ослабевает (= истощается, редет) и гибнет в грозовой бане, омываясь в кипучих потоках дождя. О богатырях существует поверье, что они утрачивают много сил и крепости, как скоро побывают в бане⁴.

Сродство великанов с змеями (драконами) доказывается и тем, что они с такою же свирепою жадностью готовы пить кровь и пожирать коров, овец и человеческое мясо, которое еще издали слышат своим тонким чутьем. Ракшасы (*Rākshasas* = те, которых надо остерегаться) — исполины с щетинистыми волосами, открытыми пастями и острыми, выдающимися вперед зубами, признавались за страшных людоедов, и потому им давалось название *atrin* — поедучий: схватывая несчастную жертву, они увлекают ее в воздушные пространства, разрезают ей брюхо и упиваются кровью, а после этого пиршества предаются пляскам, т. е., насытившись дождевою влагою (парами), носятся на крыльях бурных ветров⁵. Слово *iötunn* (англос. *eoten*, др.-англ. *etin*, др.-сакс. *etan*, *eten*) означает едун, пожирателя; а *thurs* (сканд. *purs*, верх.-нем. *turs*, *türse*, *durs*, *dürse*, *dürsch* = *der durstige, trunkene*) — опивалу⁶. Это демоны, поедающие облачные стада и утоляющие свою жажду живительным напитком дождя; страна, обитаемая ими (*Iötunheimr*), омывается небесными источниками и лежит по ту сторону великих вод (= за воздушным океаном). Народные саги приписывают им похищение коров и водяных (дожденосных) жен; заблудившимся путникам не раз приходилось слышать рев коров, заключенных великанами в горах. В сказании о Беовульфе выведено демоническое существо вроде змея или великана — *Grendel*: ночью появляется он в залу спящих героев, схватывает кого-нибудь и, подобно упырю и волкодлаку (см. гл. XXVI), пьет ил его жил горячую

¹ Симрок, 46—51; *Die Götterwelt*, 217—8; *German. Mythen*, 103.

² *D. Myth.*, 602.

³ Эта. Сб., VI, смесь, 20-23.

⁴ Н. Р. Ск., VI, стр. 269.

⁵ *Die Götterwelt*, 56—57.

⁶ «*Gifr* (великанка) *mag frech, trotzig, gierig bedeuten*». — *D. Myth.*, 493.

кровь; мать Гренделя называется морскою волчицею — *merevif, brimvylf*¹. С тем же характером изображают греческие сказания циклопов. Циклопы — одноглазые великаны, обитающие в темных пещерах, среди высоких скал, нравом свирепые, нелюдимые, видом подобные горам, а голосом — грому. Выше (I, 142) было указано, что гроза уподоблялась древними поэтами кузнечной работе и что сам громовник и духи — обитатели облачных гор представлялись кузнецами; этой работою занимаются и великаны. Сидя в подземельях, под властью Гефеста, циклопы ковали стрелы-молнии. Представление это хотя у германо-славянского племени и не получило такого широкого развития, как у народов классических, но все же не чуждо ему совершенно. Обработку металлов и ковку оружия немецкие и славянские предания по преимуществу связывают с карликами; но есть саги, в которых великаны и черти или сами являются кузнецами, или учатся у других кузнечному ремеслу². У Гомера находим превосходный рассказ о том, как Одиссей с двенадцатью товарищами попался к циклопам. Странники зашли в пещеру Полифема; завидя их, великан прынул, как бешеный зверь, разом подхватил двоих —

словно щенят, ударил их головами в землю, состряпал себе ужин и съел все дочиста: ни костей, ни утроб не оставил. После погибло еще четверо из странников такою же ужасною смертью. Тогда Одиссей обольстил циклопа своими хитрыми речами и опоил его вином, а на вопрос о своем имени назвался Никто. Как только опьяненный великан заснул крепким сном, Одиссей взял заостренный кол, разжег острие на огне, и с помощью товарищей своих воткнул его в глаз Полифема: глазное яблоко зашипело и лопнуло. Страшно заревел Полифем, и на этот крик сбежались другие циклопы. «Кто, — спрашивают они, — нанёс тебе обиду?» — Никто, — отвечает Полифем. «Если никто, так зачем же кричать!» — говорят ему циклопы и удаляются прочь. Полифем отодвинул скалу, которою заграждался вход в пещеру, и сел у отверстия, надеясь переловить своих маленьких врагов в то время, как станут они выходить из подземелья. У него было большое стадо коз и овец, подобно тому, как у Трима паслись золоторогие коровы; Полифем питался их молоком и мясом, и на ночь загонял стадо в пещеру. Догадливый Одиссей опутал лыками по три длиннорунных барана вместе, и каждого из своих сутников подвязал под средним бараном; а себе выбрал самого роскошного шерстью самца, ухватился руками за его спину и повис под волнистым брюхом. Бараны вынесли их на свободу. Взойдя на корабль, Одиссей не вытерпел и начал громко ругаться над великаном. Взмешенный Полифем отломил от вершины горы огромный утес и со всего размаху кинул его в воду; утес упал недалеко от судна, всколыхал море и едва не потопил корабль³. Следы предания о Полифеме Вильгельм Гримм указывает в сказках и поэмах не только немецких, романских, славянских, но и финских, татарских (тюркских) и арабских, заимствованных из древнеперсидских источников⁴. На Руси есть сказка про Лихо одноглазое⁵: жил-был кузнец. «Что, говорит, я горя никакого не видал. Сказывают: лихо на свете есть; пойду, поищу себе лихо». Пошел, повстречался с ним портной и

¹ German. Mythen, 169—174; D. Myth., 464, 486—9.

² D. Myth., 454, 514; Deutsche Sagen, I, 232; см. также в I т. настоящего сочинения, стр. 150 (великан Zelezomej).

³ Одисс., IX.

⁴ Abhandlungen berlin. akad. наук 1857 г. ; Тысяча и одна ночь — рассказ о мореходе Синдбаде; Сказ. Грим., 191; Гальтрих, 36; Штир, стр. 148—150; Zeitschr. für D. Myth., II, 210. Кастрен упоминает о подобной же сказке, слышанной им в русской Карелии. — Вест. Р. Г. О. 1856, V, 29.

⁵ Н. Р. Ск., III, 14.

пристал в товарищи. После долгого пути забрели они ночью в густой и темный лес, увидели большую избу и зашли в нее отдохнуть. В избе пусто, никого нету; но вот идет высокая, одноокая баба. «А, говорит, у меня гости! будет мне что поужинать». Принесла беремья дров, затопила печку, зарезала портного, изжарила и скушала. Кузнец видит — дело плохо, ничем не возьмешь, разве хитростью. «Бабушка! говорит, я кузнец». — А что ковать умеешь? «Да все умею». — Скуй мне глаз. «Хорошо, да есть ли веревки? Надо тебя крепче связать, я бы другой глаз вковал». Великанка принесла веревки; кузнец скрутил ее крепко-накрепко, потом взял шило, разжег на огне, наставил бабе на глаз, да как хватит обухом по шилу... баба рванулась, и веревка тотчас лопнула. «А, злодей, не уйдешь от меня!» — закричала слепая и уселась на пороге избы. На ночь загнала она овец в избу, а поутру стала выпускать их в поле. Кузнец выворотил свой тулуп шерстью вверх, надел и пополз на четвереньках, словно баран. Великанка выпускала овец по одной: схватит за спину да и выкинет. Выкинула за дверь и своего неузнанного врага. Встал он и пошел лесом; глядь — на дереве топорик с золотой ручкой, захотел себе взять, но только дотронулся — рука так и пристала к топору, а тут великанка тащится и кричит: «не ушел, злодей!» Кузнец вынул нож, отрезал прилипшую руку и только этим спасся от верной смерти. Известны и другие варианты этой замечательной сказки: Лихо представляется великаном — «стоит великолюд да сосною колодою загоняет овец в хлев; ростом выше самого высокого дуба, во лбу один глаз». Интересен по своим особенностям малорусский вариант¹: жил да был человек и не знал, что за лихо есть на свете; слышит — люди часто его поминают, и решил, во что бы ни стало, свидеться с ним; сумку на плечи и отправился странствовать. Шел-шел, долго ли, коротко ли — под лесом стоит железный замок, кругом частокол из человеческих костей, а сверху воткнуты черепа. Подходит к замку. «Чего надо?» — Лиха; его ищут. «Лихо здесь!» Вошел в горницу, а там лежит громадный, тучный великан — голова на покути, ноги на печке; ложе под ним людские кости. Это — Лихо, а вокруг него сидят Злыдни и Журба. Подало Лихо человечесью голову и подчует гостя; а само Лихо слепое. Он взял голову да под лавку. «Что, скушал?» — спрашивает великан. — Скушал. «А где ты, головка-мотовка?» — Под лавкою, — отозвалась голова. Жаром и холодом обдало гостя. «Скушай, голубчик! ты сам вкусней для меня будешь». Гость поднял голову и спрятал за пазуху. «Где ты, головка-мотовка?» — Подле желудка. — Значит, съел! подумал великан: «ну, теперь твоя очередь!» Гость бежать... заскрипели железные затворы, Лихо узнало побег и крикнуло: «двери! держите, уйдет». Но странник был уже за порогом; только правую руку не уберег — дверью отшибло. «Оце лыхо!» — воскликнул он от страшного боли и вернулся домой калекою. Как в великорусской сказке рука прилипает к топору, так в сербской² пристаёт она к великановой палке: когда герою посчастливилось выбраться на свободу, он начал громко хвастаться своею удачею. Дивлян (одноглазый великан = див) протянул ему палку и

сказал: «если ты сумел уйти, так возьми этот посох и гони к себе мое стадо; без того ни одно животное не пойдет за тобою». Только что молодец хотел взяться за палку, как один из его пальцев крепко прилип к ней; видя беду неминуемую, он тотчас же отрезал свой прилипший палец и побежал, ругаясь над врагом и гоня пред собой все его стадо. Слепой великан бросился за ним в погоню; а тот завел его к великой воде и, зайдя за спину, столкнул в глубину: великан упал и потонул. Точно

¹ О. 3. 1840, II (Предания, записанные Боровиковским), 49; Lud Ukrain., II., 29—31.

² Срп. припов., 38.

так же погибает он в воде — и по свидетельству немецкой редакции. Сказки эти нельзя считать переделкою Гомерова рассказа; басня, на которой они основаны, так широко распространена у всех индоевропейских народов, что едва ли можно признать ее за создание исключительно-эллинской фантазии. В немецкой и славянских редакциях мы встречаем любопытные черты, о которых нет и помину у Гомера, но которые тем не менее принадлежат глубочайшей древности; ибо черты эти вполне согласуются с общеарийскими преданиями и помогают нам разгадать миф о Полифеме. Молния рисовалась воображению древнего человека в двух различных поэтических картинах: она то разбивает тучи огненною стрелою, то сама пожирается ими (= потухает в их темных недрах). Сказочный герой, попадающий к прожорливому великану, есть существо, родственное эльфам, и потому в русской сказке он называется кузнецом. Соответственно олицетворению тучи — великаном, а молнии — малюткою, карликом (см. ниже), он представляется не сильномогучим богатырем, призванным избивать исполинское племя, а слабым странником, который поборет своего страшного противника единственно лукавством и хитрою изворотливостью; заметим, что изворотливость и лукавство составляют характеристические свойства бога-громовника и грозовых карликов. Так как в сравнении с великанами обыкновенные люди были не более как пигмеи, то во многих народных сказаниях они и заступают место последних. Герой топил великана в глубине вод, т. е. заставляет его гибнуть в разливе дождевых источников; но при этом и сам лишается руки или пальца — подробность, указывающая на летучую молнию; ибо в числе других уподоблений она приравнивалась и руке, и пальцу. Падение молнии обозначалось на поэтическом языке потерей этих членов, как бы отшибленных у Перуна ударом враждебного демона; в тех описаниях грозы, где бог-громовник является в образе птицы, он теряет перо или коготь (см. выше, стр. 197—8). По одному варианту разбираемой нами сказки руку отшибает железная дверь, быстро и с шумом захлопываясь в жилище великана, подобно тому, как при всякой попытке унести золото из великанских пещер двери отшибают похитителю пятку и делают его хромоногим (см. стр. 347).

Шествуя в тучах, облакаясь в их туманные покровы, бог-громовник сам принимает исполинские размеры и наделяется такою же дикою прожорливостью и чрезмерною жадностью к напиткам, как и все великаны. Мы уже видели, что Тор съел у Трима быка и восемь больших рыб и выпил три бочки меду, а в гостях у Гимира сожрал двух быков; по свидетельству одной из старинных саг, некогда он выпил пол-океана. Сидя в валгалле, Тор опорожняет такие великие чаши, каких никто не в состоянии выпить. Во время грозы Индра раскалывает скалу-облако и, укрепляясь к битвам, поглощает божественный напиток в таком изобилии, что брюхо его вздымается подобно горе и сравнивается с морем¹; он заражает тридцать рек. Туча, бочка (сосуд) и брюхо обозначаются в санскрите одинаковыми названиями². Отсюда, с одной стороны, объясняется тот демонический тип громовника, с каким выступает он в некоторых народных преданиях, как существо скорее родственное, чем враждебное великанам и черту (см. гл. XXII); отсюда же, с другой стороны, объясняется и самое различие в характере великанов. Как представители грозовых туч, они являются то злобными супостатами Перуна, то, напротив, его спутниками

¹ Orient und Occid., I, 41.

² Ч. О. И. и Д. 1865, IV, 252: kabhanda, kôça, kosha. Немецкие предания изображают дракона огромным котлом, садясь в который можно летать по воздуху. — Beiträge zur D. Myth., II, 340.

и помощниками в творческом деле установления весны, с ее дождевыми ливнями и плодородием¹. Остановимся на сказке о «летучем корабле»². Герой отправляется добывать несказанную красавицу; странствование в ее далекое царство он совершает на летучем корабле (= туче), а чтобы получить невесту — должен, следуя эпическому приему, отважиться на несколько трудных подвигов, в исполнении которых ему помогают могучие товарищи. Товарищи эти, встречаемые и в других сказках³, принадлежат к одной породе с великанами и известны под следующими именами: а) Обьедало, который разом пожирает двенадцать быков, хлеб кидает в рот полными возами и все кричит: мало! б) Опивало, которому целое озеро на один глоток станет; опорожнить сорок огромных бочек вина — для него сущая безделица! в) Скороход — на одной ноге идет, а другая к уху подвязана; если же захочет воспользоваться обеими ногами, то за один шаг весь свет перешагнет, д) Стрелок, который на тысячу

верст так метко попадает в цель, что ему нипочем попасть в глаз мухи⁴, е) Чуткий — слух его так тонок, что он слышит, как трава растет; прилегая ухом к земле, он узнаёт, что на том свете делается, ф) Мороз-Трескун или Студенец — он входит в чугунную, докрасна накалившую баню, в одном углу дунул, в другом плюнул, глядь — уж везде иней да сосульки висят! г) Наконец, старик с вязанкою дров, которые стоит только разбросать, как вмиг явится несметное воинство. Царь, отец красавицы, требует от доброго молодца, чтобы он заявил свое богатство. И вот, по приказу царя, выставлены для него горы печеных хлебов, двенадцать жареных быков и сорок бочек вина; надо все съесть и выпить. В этом деле помогают ему Обьедало да Опивало. Потом приказывает царь молодцу, чтобы он в короткое время, пока будет обед продолжаться, добыл и принес живой воды. Вместо него бежит за водою скороход, но на обратном пути засыпает крепким сном. Чуткий услышал его храп и сказал стрелку; стрелок разбудил соню своим выстрелом, и живая вода была доставлена вовремя. Мороз-Трескун спасает молодца от раскаленной чугунной бани, а старик с вязанкою дров выставляет столько войска, что царь покоряется и уступает жениху свою прекрасную дочь. Вариант, записанный г. Худяковым⁵, отличается некоторыми любопытными особенностями; здесь выведены еще два богатыря: Дубыня, исторгающий крепкие вековые дубы с корнями, и другой, с такою силою дующий из своих ноздрей, что за тысячу верст вертит крылья мельниц, гонит по морю корабли, опрокидывает и уносит на воздух царские войска. Является в некое царство добрый молодец Ивашка и слышит — по всему народу объявлено, что царевна выйдет за того замуж, кто ее перегонит и прежде нее принесет из колодца воды; а кто возьмется за это дело, да не перегонит — с того голова долой. Сама же царевна куда шибко бегала! Ивашка выставил за себя скорохода: понесся скороход быстрее стрелы, добежал до колодца, почерпнул в кружку — и назад; на половине дороги поставил кружку наземь и утомленный лёг спать. А царевна еще далеко до колодца не добежала; увидала спящего соперника, взяла его полную кружку, а свою пустую оставила на месте и повернула домой. Пробужденный стрелою, Скороход успел сбежать к колодцу и воротился с водою раньше царевны. Не захотелось

¹ В троичской обрядовой песне поется: Туча с громом сговаривались: Пойдем, гром, погуляем с тобою! - Терещ., VI, 164.

² Н. Р. Ск., VI, 27.

³ Ibid., V, 23, а; VII, 3; VIII, 9; Lud Ukrain., I, 270-7; Westsl. Märch., 61—63; Вольф, 307—311; Ган, 63; Сказ. Грим., I, стр. 405—7.

⁴ Худяк., I, стр. 119; Сказ. Грим., I, 433.

⁵ Худяк., 33.

царю выдавать дочери за Ивашку, вздумал откупаться деньгами. Ивашка потребовал столько золота, сколько один человек поднять может, и велел собирать со всего царства холсты и шить огромный мешок. Сшили мешок, наполнили золотом; думают — никто не подымет, а Дубыня взял и спокойно понёс. Жалко стало царю золота, послал за богатырями в погоню большое воинство. Ивашко с товарищами уже плыл в ладьях по морю; видя то, и царское войско посажалось на корабли и пустилось за ними. Тогда тот из богатырей, что был мастер дуть, поднял сильные ветры: из одной ноздри направил он вихрь против царских кораблей, а из другой подул на свои собственные паруса; корабли назад отбросило, а ладьи живо к другому берегу прибило. Точно такая же сказка существует у сербов: «Дјевојка бржа од коња»¹. Красота этой девицы описана так: «била је некака ђевојка која није рођ ена од оца и мајке, него је начиниле виле од снијег а изваћена из јаме бездање према сунцу Илијнском, вјетар је оживио, роса је подојила, а гора лишћем обукла и ливада цвијећем накитила и наресила. Она је била бјела од снијег а, руменија од ружице, сјајнија од сунца»². Чудная дева объявила по всему свету: кто, сидя на коне, перегонит ее, за того она пойдет замуж; но такой подвиг был весьма труден, потому что на бегу она выпускала «некака мала крила исподпазуха» и с помощью своих крышьев неслась быстрее всякого коня³. В итальянской редакции⁴ означенное предание выразилось в такой форме: Масционе отправляется закупать товары, на пути встречается разных богатырей и берет их с собою. Я, — говорит о себе один из богатырей, — называюсь Молния из Стрелограда и могу бегать так же быстро, как ветер. — Меня, — говорит другой, — называют Заячье Ухо из города любопытных: если я прилягу ухом к земле, то узнаю все, что делается на белом свете. — Мое имя, — замечает третий, — Хорошо-стреляй из местечка Прямо-в-цель. — А меня, — прибавляет четвертый, — зовут Дуй-богатырь (Blasius) из Ветрограда; своим ртом я могу производить всякие ветры: захочу — и повеет тихий зephyр, вздумаю — и зашумит свирепый борея! — и в подтверждение своих слов он начал дуть так сильно, что поднялась буря и низвергла целые ряды вековых дубов. — Мое имя, — говорит наконец пятый, — Крепкая Спина, родом из Твердой Скалы; я могу поднять на плечи громадную гору, и она покажется мне не тяжеле пера: очевидно, что он соответствует нашему Горыне. Спутники прибыли в некое государство, где царствовал король, а у него была дочь, которая бегала с быстротой и легкостью ветра: когда она неслась по нивам — под ее стопами даже не гнулись колосья! Король обещал выдать свою дочь за того, кто превзойдет ее в беге. Богатырь Молния опередил ее; но король назначил перебежку, а королевна подарила своему сопернику перстень с волшебным камнем: тот, кто надевал этот перстень на палец, ни за что не мог тронуться с места (кольцо — звено цепи, символ оков, опутывающих

быстроногого соперника). Заячье Ухо прислушался и узнал про коварный умысел; стрелок пустил с тугого лука стрелу и сбил с кольца волшебный камень; королевна была побеждена, король предложил за дочь выкуп, и Крепкая Спина забрал у него все серебро и золото. — Все эти сказочные богатыри суть олицетворения могучих сил природы: Опивало — особое прозвание великана, как жадного высасывателя дождевых туч; поглотив в себя целое

¹ Срп. припов., 24.

² Перевод: Была одна девица, рожденная не от отца и матери; вилы создали ее из снега, взятого из глубокой ямы на Ильин день, ветер ее оживил, роса воздоила, лес одел листьями, а луга убрали и украсили цветами. Она была белее снега, румянее розы, светлее солнца.

³ См. также сб. Валявца, 214—6; Эрбен, 35—36; Грим., 71.

⁴ Pentamerone, I, 28.

море, он низвергает потом воду из своей пасти и шумными потоками затопляет все окрестные поля и луга. Это тот же сказочный змей (smok = сосун), который до какой реки ни припадет — ту и выпьет словно лужицу, который начинает напоследок тянуть самое море и до того опивается, что тут же лопаются¹: живое поэтическое изображение переполнившейся дождем тучи (на метафорическом языке моря), которую сосет змей-молния и которая изливается на землю при оглушительных раскатах грома и затем пропадает. По свидетельству Эдды, бог Один выпил мед Квасира (нектар), сокрытый в горе, пробравшись туда в просверленную дыру в образе змея. Отголосок этого любопытного предания слышится в норвежской сказке² о великане, преследующем доброго молодца: видит великан, что путь ему прегражден высокою горою и широким морем, и призывает двух помощников. Это были Bergbohrer (сверлитель гор) и Meersauger (высасыватель моря); первый просверлил насквозь гору, а последний вытянул в это отверстие пространное и глубокое море в три добрых глотка, т. е., переводя на прозаический язык: молния буравит тучу и низводит из нее обильные воды дождя³. Согласно с этими данными, русское предание дает сильномогучему богатырю, рожденному из обрубка дерева (т. е. молнии, см. выше, стр. 244), знаменательное имя Соски-богатыря⁴. Сказки приписывают Опивале неумеренное поглощение вина, и это имеет мифическое значение; ибо, в числе других метафорических уподоблений дождя, одно из самых обыкновенных у арийских племен было уподобление его опьяняющим напиткам. Лицо Обьедалы создано народной фантазией в соответствие Опивале: как тот много пьет, так этот много пожирает. Идея, выражаемая им, та же самая: он пожирает быков, в образе которых доисторическая старина олицетворяла громоносные тучи. Очевидно, что наш Опивало тождествен скандинавскому турсу, а товарищ его Обьедало — скандинавскому иотуну. Последний подвиг Ильи Муромца состоял в убиении нечестивого Идолища, который ел зараз по целому быку жареному, со всеми косточкам, и пил по котлу меда или пива, а котел так был велик, что его с трудом подымали двадцать человек, или — как он сам о себе выразился в одном варианте, насмехаясь над Ильёю Муромцем:

Еще что же он за богатырь такой!
Я к выти по три печи хлеба ем,
По сороковке к выти пива пью.

В этом представлении мы узнаем существо демоническое, родственное великанам, каким и изображают его народные сказки и былины: Идолище нечестивый — ростом двух сажень, или: голова у него с пивной котел, а в плечах сажень, промеж бровями пядь, промеж ушей калена стрела; ездил он под облаками на крылатом коне, шибал свою палицу стопудовую и сам ее подхватывал (конь = вихрь, палица = молния⁵). Мороз-Трескун уже самым названием указывает на свое значение; его дуновение производит стужу, а иней и сосульки представляются его слюнями. В одном из великорусских вариантов⁶ богатырь этот является с подвязанными воло-

¹ Lud Ukrain., I, 268—9.

² II, 16.

³ Сравни в D. Myth., 509: Gargantua стоит ногами на двух высоких горах и, согнувшись, пьет из реки, чтоб бежит промеж этих гор.

⁴ Н. Р. Ск., VIII, 6, b.

⁵ Сказочные богатыри съедают по целому быку и выпивают вина, браги или меду по полной бочке. — Чудинск., стр. 40.

⁶ Худяк., I, 119.

сами, и только распуская свои волосы — он производит сильный холод; волоса — древнейшая метафора темных туч (см. ниже). Богатырь, дующий ртом и ноздрями и напоминающий своим бурным дуновением свист Соловья-разбойника, есть олицетворение вихря; о Дубыне будет сказано дальше. Все остальные богатыри олицетворяют сверкающую молнию; объяснение различных названий, приданных им, надо искать в старинных метафорических сближениях молнии с другими предметами. Скороход

выражает ее неуловимую быстроту; в итальянской редакции он прямо назван Молнией. Стрелок и старик с вязанкою дров указывают на связь молнии с стрелами и вообще оружием; сокрушительная сила грозы послужила основанием, опираясь на которое — фантазия наделила божество грома луком, меткими стрелами и несокрушимою палицею; пуская стрелы и бросая палицу, Перун истребляет своих врагов. Это метание палицы (палки, дубинки) выражено в сказке разбрасыванием вязанки дров, вслед за которым появляются несчетные войска, поражающие неприятелей (сравни т. I, 140—141 о ратниках, порождаемых ударом молниеносного молота). Несказанная красавица, созданная (по свидетельству сербской приповедки) из тающих на солнце снегов, оживленная ветром и вскормленная росой (= Снегурка), есть прекрасная облачная или водяная дева = воплощение дождевой влаги, несущейся в легком, ярко озаренном солнечными лучами облаке на быстрых крыльях ветра. В бурной грозе древние поэты созерцали бога-громовника, который преследует убегающую нимфу и, догнавши, вступает с нею в плодотворный брак. Эта мысль и выражена в приведенных сказках: добрый молодец, с помощью своих могучих товарищей, или, прямее, сам Перун пожирает небесных быков и выпивает божественный напиток, купается в огненной бане грозы, обгоняет легкокрылую красавицу-невесту, разбивает демонические рати и добывает живую воду и множество золота, т. е., разбивая тучи, проливает дождь и выводит из-за них ясное солнце. Иногда, вместо облачной нимфы, сказки представляют невесту деву-Солнце, так как и с этим светилом, купающимся в весенних дождевых потоках, младенческая поэзия соединяла ту же идею царственной супруги бога-громовника. В этом отношении особенно любопытны редакции немецкая и чешская. Содержание немецкой сказки¹ таково: царевич отправляется сватать прекрасную королевну, мать которой была волшебница. На дороге ему попадаются великаны: а) Толстяк (der Dicke): несмотря на то, что его брюхо равнялось горе, он мог расширяться по произволу и делаться еще толще — хоть в три тысячи раз; б) Длинный (der Lange), который мог вытягиваться вверх по своему желанию и, когда хотел, — превосходил ростом самые высокие горы; в) Чуткий на ухо (der Horcher), и d) двое с необычайно острым зрением (die Scharfäugigen): один из них обладал такою длинною шеею, что мог глядеть через горы, и такими зоркими очами, что мог видеть до конечных пределов света; а другой вынужден был носить на глазах повязку, ибо взгляды его были так остры, что от них распадалось все вдребезги. Первая задача, которую возложила на жениха королева-волшебница, была: достать брошенное в море кольцо. Толстяк припал к морю устами и потянул в себя воду; волны покатились в его брюхо, словно в пропасть, и в короткое время он вытянул все море; на открытом дне товарищ его с зоркими очами усмотрел кольцо, а Длинный достал и принёс это кольцо царевичу. Вторая задача состояла в повелении съесть жирных, откормленных быков с костями, кожею и рогами — так, чтобы не оставался несъеденным ни единый волосок, и осушить до капли триста бочек вина. Царевич испросил позволения

¹ Сказ. Грим., 134.

разделить эту трапезу с одним из своих товарищей и пригласил Толстяка, который все пожрал и все выпил. Задавая царевичу третью задачу, волшебница сказала: «сегодня вечером я приведу в твою комнату мою дочь; ты должен держать ее в своих объятиях; но берегись, чтобы не заснуть! Ровно в двенадцать часов явлюсь я, и если ее не будет в твоих руках — ты погиб!» Вечером царевич принял королевну в свои объятия; вокруг них обвился Длинный, а Толстяк заставил собою дверь так плотно, что ни одна живая душа не могла пролезть в комнату. Время шло, а красавица не промолвила ни слова. В одиннадцать часов королева наслала на царевича и его помощников крепкий сон, и в это мгновение невеста была похищена. Когда было уже без четверти двенадцать, очарование потеряло силу, царевич проснулся и воскликнул: «уввы, теперь я погиб!» — Тише! — возразил Чуткий, — дай-ка я прислушаюсь. Он прислушался и сказал: «королева сидит в скале, на триста часов расстояния отсюда, и клянёт свою судьбу. Но Длинный может поправить дело; пара шагов — и он будет там». — Да, — отвечал Длинный, — только пусть со мною идет товарищ с завязанными глазами, чтобы разрушить скалу. Быстро очутились они перед заколдованною скалою, и когда Острозоркий снял повязку с своих очей и взглянул, то скала в тот же миг разлетелась на тысячи кусков. Длинный взял королевну на руки и принёс к жениху. Задачи были исполнены, царевич поехал венчаться с своею красавицей: но королева послала за ними войско и велела силой отнять свою дочь. Тогда Толстяк выплюнул часть морской воды, выпитой им прежде, и тотчас стало большое озеро и потопило погоню. Королева отправила новое войско, но и это погибло от сокрушительных очей другого товарища. Подобная же сказка есть у чехов: «Dlouhý, Široký a Bustrozráký»¹. Царевич едет добывать красавицу-невесту, заключенную злым чародеем в железном замке. Ему помогают: а) Длинный, который может вытянуться так высоко, что головой своей достанет облака; при таком росте ему ничего не значат пространства: стоит сделать шаг или два — и он очутится далеко-далеко! б) Широкий (Толстяк), брюхо которого может расширяться до такой степени, что сравняется с любой горою; он свободно поглощает в себя неприятельские войска и потом их выхаркивает, в) Быстрозоркий (у словаков Žarooky), от взглядов которого воспламеняется огнем все, что только может гореть, вода в источниках начинает кипеть, а крепчайшие скалы

трескаются и рассыпаются в песок — подобно тому, как от сверкающих взоров иотуна сокрушились столбы в его палатах. Царевич и его спутники являются к чародею; это был старик с седой бородой по колена, в длинной черной одежде; вместо пояса его обхватывали три железных обруча. «Если ты, — сказал он царевичу, — сумеешь уберечь красавицу в продолжение трех ночей — она будет твоя; в противном же случае ты сам и твои товарищи будете превращены в камень — точно так же, как превращены все те, которые являлись прежде тебя». Наступила ночь, и царевич сел возле бледной и печальной красавицы; она не смеялась и не говорила ни слова, точно была из мрамора. Царевич решился не спать целую ночь; для большей безопасности Длинный вытянулся, подобно ремню, и обвился вокруг всей комнаты по стенам; Широкий заложил собою двери, а Быстрозоркий стал за столбом на стражу. Но это нисколько не помогло: все они заснули крепким сном, а пробудясь, не нашли красавицы. «За сто миль отсюда есть лес, среди леса старый дуб, на дубе желудь, и этот желудь — она!» — сказал богатырь с зоркими очами. Благодаря своим товарищам, царевич возвращает ее назад. На вторую ночь девица очутилась за двести миль: там была

¹ Эрбен, 7—14; Westsl. Märch., 130—140; слич. Slov. pohad., 605—618.

гора, на горе скала, в скале драгоценный камень, и этот камень — сама невеста; а на третью ночь — за триста миль: на дне черного моря лежала раковина, в раковине кольцо, и это кольцо — красная девица! Царевич находит ее и в скале, и на дне моря, и каждое утро, как только увидит чародей красавицу в комнате жениха, с его тела спадает по одному железному обручу, и вместе с тем оживляются понемногу и окамененные им герои с их конями и слугами. Когда лопнул последний обруч — чародей превратился в ворона и улетел в разбитое окно; красавица зарумянилась, как роза, и стала благодарить царевича за свое избавление; в замке и в окрестностях все пришло в движение: окамененные ожили, деревья зазеленели, поля запестрели цветами, воздух огласился песнями жаворонков, и в реке появились стаи маленьких рыбок. Всюду жизнь, всюду радость! Смысл предания, заключенного в этих двух превосходных сказках, весьма знаменателен. Богатыри, действующие в них, — те же самые, с какими мы познакомились выше. Толстяк или Широкий соответствуют нашему Опивале; он и Длинный в живых поэтических образах выражают то естественное явление, что надвигающаяся на небо туча быстро расширяется во все стороны и обнимает собою весь горизонт. Брюхо Толстяка, вмещающее в себе целое море, напоминает нам свидетельство гимнов Ригведы, где Индра представляется жадно поглощающим божественный нектар (сому = дождь) в свою неизмеримую утробу. Быстрозоркий — это богатырь-громовник, мечущий из глаз своих молнии, которые разбивают скалы-тучи (см. I, 87—88). Как Опивало и Толстяк имеют своих двойников в Объедале и Длинном, так наряду с богатырем всевидящим народная фантазия создала еще другого — всеслышащего (Чуткого); а немецкая сказка представление о богатыре с зорким зрением раздробила на два отдельных лица: одному приписала способность все видеть, а другому — поджигать очами. Что в числе других качеств владыкам гроз, как стражам, охраняющим божественное жилище от нападений демонов, приписывался и тонкий слух, который не проронит ни единого звука, это свидетельствуется тем, что подобной чуткостью уха обладали скандинавский Heimdallr, оберегавший царство светлых асов, и герой Калевалы Лемминкейнен, брат властителя бурь Вейнемейнена и мифического кузнеца Ильмаринена¹. Красавица-Солнце попадает во власть старого чародея (Зимы) и повергается в то же очарованное состояние, как и прекрасная царевна спящего или окамененного царства: помраченная туманами, она бледна и молчалива, на устах ее не видать улыбки, на щеках румянца; из этого представления возникли, как мы знаем, сказки о Несмеяне царевне (I, 307—308). Вместе с тем и вся природа — деревья, поля и воды лишены жизни и движения. Красавица сидит в железном замке, т. е. закрыта холодными зимними облаками; Чародей, который ее держит в этом заключении, играет ту же роль, какую в других сказках, исполняют лютый змей и Кощей бессмертный (= демоны зимы и мрачных туч), а три железных обруча на его теле есть эмблема зимнего холода, замыкающего дождевые хляби в облаках и тучах (I, 297—9). Освобождение красавицы делается возможным только тогда, когда наступает весна и является добрый молодец Перун с своими могучими спутниками, принимает ее в свои объятия, т. е. объемлет грозowymi облаками и, когда под влиянием весенней теплоты лопаются железные обручи, наложенные на дождевые хранилища, он находит залягшую красавицу в море — золотым кольцом, в дубовом лесу — желудем и в скалах — драгоценным камнем, море, дуб и скала — метафоры туч, затемняющих небо; а золотое кольцо, драгоценный камень и желудь — метафоры солнца. Желудь,

¹ Ж. М. Н. П. 1846, III, ст. Гримма, 182.

лат. glans (родит. glandis) — слова одного корня, первоначальное значение которых указывает на желтый (= сияющий, огненный) цвет; сравни нем. gelb. Звук г смягчается в славянском языке в ж. На этом лингвистическом основании блеск солнечных лучей назван был метафорически желчью (I, 111), а

в настоящем случае — желудем. Чародей, когда спали с него железные обручи, оборачивается вороном и улетает в разбитое окно, т. е. в переводе этих поэтических выражений на простой язык: снежные тучи превращаются весною в дождевые потоки (ворон — птица, приносящая живую воду = дождь); потоки эти стремительно изливаются под ударами молний, как бы пробивающих в небесном своде отверстие, и вслед за тем земля одевается зеленью и цветами, в лесах и полях начинают петь птицы, в водах плещутся рыбы, мифическая красавица улыбается, на лице ее показывается румянец, а в очах веселье, — говоря словами сказки: всюду жизнь, всюду радость! Выводы наши подтверждаются словацкою сказкою «o trech zakletých knížatech»¹: Радовид идет освобождать прекрасную царевну, унесенную чародеем в свои пещеры; с величайшими усилиями добывает он золотой ключ (то же, что *springwurz*el = молния), подходит к скале и только дотронулся до нее ключом — как она тотчас же растворилась. «Radovid vešel do izby ze samého ladu vykresané (вытесанной из льду); zima šibala se stěň, až páčila, a nohy div že mu neprimrzly». Он шел дальше, и в тринадцатой комнате обрел красавицу: «čarod'ajnik strašné podoby ležel tuhým snem zkován na loži, podle něho na zemi v železné rakvi (раке, гробнице; сравни с хрустальным гробом, в котором спит на высокой горе или в богатырском замке ненаглядная красавица в сказке о волшебном зеркальце² krásná, ale bleďa, vyschla ženská postava; nad jeho ložem na stěně visela zlatá trubka». Радовид взял золотую трубу, громко затрубил трижды, и словно сто громов загремело: такой звук раздался из трубы! Чародей se rozlil na kolomaz (разлился дегтем = дождем, см. I, 405), ледяные палаты обратились в krásne svetlice, царевна встала из гроба и зарумянилась, как пышная роза.

Рядом с великанами фантазия создала чудесных малюток, карликов, которые изумляют своим чрезмерно крохотным ростом. Несмотря на очевидную противоположность, те и другие поставлены в тесную связь и имеют много общего и родственного в той обстановке, какою окружает их народный эпос и старинные верования. Такая связь основывается на естественной близости и одновременности тех могучих явлений природы, для которых означенные образы служили олицетворениями; мы разумеем тучи и молнии. Быстро мелькающая узкой огненной полоской и едва уловимая глазом молния, относительно огромных облачных масс, обнимающих все беспредельное небо, казалась малюткою в недрах великанских гор. Индийское предание называет ее дитятею облака, и во многих песнях Вед Агни представляется как новорожденный ребенок³, а громовнику Индре дается прозвание *artya*, т. е. рожденный из воды = сын дождевого облака; оба бога Индра и Агни

¹ Slov. pohad., 545-9.

² Н. Р. Ск., VII, 2; VIII, стр. 565—6; Сказ. Грим., 53. В немецкой редакции красавица эта называется *Sneewittchen* (Белоснежка); она была румяна что кровь и бела что снег. Красота ее так обаятельна, что когда случилось царевичу заехать с охоты в опустелый, брошенный дворец — он, увидя спящую в хрустальном гробу красавицу, так и прирос к месту: стоит тут с утра до вечера, не спуская очей с красной девицы, словно невидимая сила его удерживает. Является за царевичем его свита и испытывает то же обаяние: все царские слуги и охотники обступили молча гроб и до тех пор любовались девичьей красотой, пока не помешал им ночной мрак.

³ Кун, 246; Orient u. Occid., I, 594.

считались близнецами и вместе выходили на битвы с демоническим змеем¹. Геркулес еще младенцем задушил в колыбели страшных змей. Перед началом грозы небо как бы собирается родить; сгущенные облака, чреватые дождевою влагою, представлялись беременными юным громовником. У римлян предикат *gravida* (беременная) употреблялся при слове *nubes* — туча, в которой таится *semen ignis* и которая появлением своим предвещает грозу — «*atram fulminibus gravidam tempestatem*». В немецком языке встречаем выражение: *die dicke gewitterwolke*; прилагательное *dicke* в народных говорах употребительно в смысле: беременный, как у нас то же значение придается слову *тяжелый*². Немецкое поверье утверждает, что во время грозы слышится крик плачущего ребенка: этот ребенок есть новорожденное дитя-молния, которое несется по поднебесью в своей облачной колыбели³, а его далеко раздающийся плач — шум бури и раскаты грома⁴. В Калевале, когда царица Похиолы похитила солнце и месяц и спрятала их в гору (= тучу), то Вейнемейнен и Ильмаринен взойшли на небо, высекали там огонь и дали воздушной деве держать его на длинном облаке; она принялась качать и баюкать огонь, словно ребенка, и далеко было слышно, как звучала его золотая колыбель и скрипели серебряные ремни (см. выше стр. 80)⁵.

По знаменательному свидетельству скандинавского мифа, порода карликов произошла из червей, зародившихся в трупе первозданного великана Имира, который сам образовался из паров и есть собственно весенняя туча. Если мы припомним, что старинная метафора уподобляла молнию извивающейся змее, а змея отождествлялась в языке с ползучим червем⁶, то¹ необходимо придем к заключению, что мифические черви, зародившиеся в недрах умерщвленного богами великана-тучи, суть сверкающие молнии. Они также зарождаются в трупе Имира и питаются его мясом, как обыкновенные черви плодятся в разлагающемся теле покойника. При создании этого мифа древний человек руководствовался собственным наблюдением над трупами. Имировым червям боги даровали человеческие формы и разум, и таким образом явилось племя карликов⁷. Любопытна немецкая сага о

девочке-великанке, которая, увидя в поле пахаря, взяла его вместе с быками и плугом и в своем переднике принесла показать матери — какие водятся на свете чудные маленькие твари. Мать тотчас же велела отнести пахаря назад; «эти твари, — строго сказала она, — принадлежат к тому племени, которое причинит великанам великие беды!» Другая сага рассказывает о двух великанах, которые набрали некогда на человека. «Это что за земляной червь (erdwurm)!» — воскликнул один, а другой отвечал: «эти черви еще пожрут нас!» («diese erdwürmer werden uns noch

¹ German. Mythen, 213—6. Следы того же представления Маннгардт указывает в народных сказках о героях-близнецах — см. Н. Р. Ск., VII, 39; VIII, стр. 647—652.

² Der Ursprung der Myth., 115.

³ Сравни с представлением облака — бочкою, в которой нарождается богатырь-громовник — в I т. этого сочинения, стр. 299.

⁴ Кун, 247.

⁵ Лешие и русалки (первоначально — грозные духи) любят качаться на древесных ветвях (см. выше стр. 174), т. е. на ветвях облачных деревьев. Может быть, в связи с этими данными надо рассматривать и древнерусский обычай ставить на Светлое Воскресенье качели, — обычай, на который памятники XVII века смотрят как на что-то греховное, как на остаток языческих игр. — Ак. Ист., IV, 35; Рус. прост. праздн., IV, 64.

⁶ В старонемецком языке wurm — червь и змея, и именно в образе wurm'a проник Один в гору-тучу для похищения оттуда вдохновенного напитка; см. т. I, стр. 203 — апокрифическое сказание о нечистом духе, проникшем в рай в виде червя, в замену библейского змея.

⁷ D. Myth., 527.

auffressen!»¹) Подобные рассказы известны и между славянами: в Малороссии помнят о великане, который принес к матери плуг с волами и пахарями: «посмотри, — говорит, — какие мудрёные есть муравьи на свете!»² Кашубский столым (великан) находит в поле крестьянина, засовывает его с плугом и четырьмя волами в рукавицу и показывает матери, а та говорит ему: «оставь червяка в покое; он нас выживет со света!»³ Существует предание, что великаны действительно исчезли с лица земли в то время, как появился на ней род человеческий. В этих сагах слышится отголосок древнейшего мифа о червях-карликах, пожирающих великанов, т. е. о молниях, разбивающих и сосущих дождевые тучи. Малютки-молнии, которые постоянно роются в подземельях облачных гор, сближены здесь с пахарями, подымающими плугом землю, и на этих последних перенесено мифическое сказание, так как в глазах исполинов обыкновенные люди были не более как ничтожные черви.

У народов германского племени карликам дается название эльфов; величина их определяется различно: то они равняются годовому, иногда даже четырехлетнему ребенку, то бывают не более дюйма или так крохотны, что могут свободно пролезать сквозь замочную скважину и носиться по воздуху, как рой комаров. Немецкое alp (мн. elpī, elbe), англос. älf, сканд. älftr., готск. albs соответствуют ведическому gibhu = arbhū, а с изменением звука г на л: albhu — форма, откуда образовались гр. ἄλφος, лат. albus (сабин. alpus); следовательно, эльф означает духа светлого, блестящего, белого. Несмотря на это, Эдда различает три рода эльфов — светлых (liosálfar = lichtelbe), сумрачных (dökkálfar = dunkelbe) и черных (svartálfar = schwarzbe); первые сияют, как солнце, последние черны, как смола. Такое различие коренится в старинных воззрениях на грозу: яркий блеск молнии заставил сблизить ее с солнечными лучами, причислить к духам света и дать ей название эльфа; но с другой стороны, как обитатель облачных подземелий, как дух, являющийся под темным покровом тучи, эльф получил эпитеты сумрачного, черного и подземного. В ту эпоху, когда было затеряно коренное значение слова эльф, а указанные эпитеты стали пониматься в их буквальном смысле, народ разделил этих духов на две породы — столь же различные, как различны свет и тьма, и невольно связал с ними свои дуалистические представления о силах природы. Светлые и мрачные эльфы явились эльфами добрыми и злыми, подобными ангелам и адским, демоническим существам; одни принимаются за обитателей блестящего неба (Gimli) и состоят при боге Фрейре; другие же населяют мрачное подземное царство — Svartálfaheimr; с одними по преимуществу соединялась благодатная, творческая сила молнии, с другими — ее враждебные, карательные свойства. Светлые эльфы наделены чудною красотою, стройностью и юностью; тело их совершенно воздушное, прозрачное и столь нежное, что капли росы, когда они прыгают по траве, едва дрожат на листьях, не сливаясь одна с другою; их длинные, золотистые волосы выются по плечам роскошными кудрями; они носят легкие белые и серебристые одежды и, подобно славянским полудницам, любят показываться в полдень, при солнечном сиянии. Напротив, черные эльфы (мары) носят одежды сумрачных и темных цветов и показываются только ночью; сами они, несмотря на свой детский рост, стары и безобразны: сморщенное лицо, большой нос, блестящие глаза, несоразмерные части тела, на спине горб — вот их характеристические при-

¹ D. Myth., 506; Deutsche Sagen, I, 24—25.

² О. 3. 1840, II, смесь, 46.

³ Этн. Сб., V, 66, 114; см. валахские сказки Шотта, 283.

знаки¹. Другое название, придаваемое черным эльфам: сканд. *dvergr*, англос. *dveorg*, др.-верх.-нем. *tuergr*, ср.-в.-н. *tverg*, ново-в.-н. *zwergr* — с тем же значением, как лат. *nanus*, греч. *vánnos* = карлик. Цверги обитают в диких, неприступных пещерах, в глубоких ущельях гор и в великанских холмах (*riesenhügeln*) и называются: *unterirdische*, *erdmannlein*, *erdmanneken*, *bergmannlein*; наоборот, горы нередко обозначаются именем — *zwergerge*. Как горные духи, жители подземелий, не освещаемых солнцем, цверги имеют истощенные, мертвенные лица, подобные тем, какие бывают у покойников. Эхо, раздающееся в ущельях скал, по древнескандинавскому выражению, есть отклик цвергов — *dvergmål* = *sermo nanorum*, — тогда как на Руси, где при отсутствии гор всего чаще приходится слышать эхо в лесах, оно признается отзывом лешего. В народных сказаниях цверги представляются то кузнецами, то рудокопами, добывающими благородные металлы, т. е., выражаясь общепонятным языком: они роются в облаках, стучат громовыми молотами и открывают пути для солнечных лучей (= куют солнце). Горные рабочие не только их не боятся, но считают их появление за добрый знак, за указание на близость богатых рудных жил. В своих подземных пещерах они хранят несчетные сокровища серебра, золота и самоцветных камней и готовят чудесное оружие и разные драгоценности². Эдда изображает их искусными кузнецами, и с этим занятием вполне согласуется их черная, как бы выпачканная в саже наружность; они выковали пояс, наделяющий силою двадцати мужей, и кольцо, дарующее счастье (радугу и солнце?), выковали Одину копьё *Gungnir*, Фрее — золотое ожерелье, Зифе — золотые волосы; большая часть славных, несокрушимых вооружений и, между прочим, богатырский меч Зигурда были плодом их искусства; когда боги решились связать волка Фенрира, черные эльфы изготовили для них изумительно крепкую цепь (*Gleipnir*). «Громовая стрелка» (*donnerkeil*) называется *albschoss*, в Шотландии: *elfarrow*, *elfflint*, *elfbolt*; это — потому, что эльфы-кузнецы ковали для Тора огненные стрелы. О светлых эльфах известно, что они бросают с воздушных высот свои опасные стрелы. Цверги бросают камнями (*donnersteine*); предание дает им бич, удары которого сопровождаются молниями; когда они совершают свой поезд, то все небо горит грозным пламенем³. Как обитатели облачных гор, затемняющих небесный свет, подземные эльфы боятся солнца и прячутся от его лучей в мрачные пещеры; лучи эти точно так же наносят им смерть, как и великанам. Народная фантазия, которая любит сливать воедино все сходные явления, сочетала с светлыми эльфами представление о солнечном сиянии, а с цвергами не только понятие о мраке, распространяемом грозными тучами, но и понятие о ночной тьме. По свидетельству Древней Эдды, карлик *Alvis*, подобно сербскому Трояну, погиб от лучей восходящего солнца, и притом также — вследствие любви к женщине. Сватался он за дочь Тора, а этот, желая избавиться от докучливого жениха, нарочно заговорился с ним до дневного рассвета; солнце взошло и своими лучами превратило карлика в камень⁴.

¹ Впрочем, сродство эльфов светлых и черных не могло совершенно изгладиться из народного сознания, и предания иногда смешивают их и представляют цвергов юными и прекрасными.

² D. Myth., 411-8, 421-4; German. Mythen, 46, 473; Irische elfenmärchen, стр. IX, LXII-III, LXIX, LXXII—VI; Beiträge zur D. Myth., II, 309, 311—5; Сказ. Грим., 161, 182. Им приписывают и обладание неразменной монетой (*glücks-schilling*). — Ir. elfenmärch, XV—XVI; подаренные ими уголья превращаются в золото.

³ D. Myth., 416; Ir. elfenmärch, LXXXVII-VIII; Beirträge zur D. Myth., II, 325; Сказ. Грим., 28: карлик дает копьё, которым можно поразить чудовищного вепря.

⁴ Der heut. Volksglaube, 113—4; Beiträge zur D. Myth., II, 321: «der tag verzaubert dich, zwergr; die sonne scheint in den saal» (Эдда в переводе Симрока).

Ежедневное наблюдение убеждало древнего человека, что светозарное солнце, при закате своем, как бы скрывается под землю, а ранним утром появляется из-за ее далеких окраин; отсюда возникло представление, что те же цверги, которые прячут золото солнечных лучей в облачных пещерах, скрывают его и во время ночи в своем подземном царстве. Другие наиболее употребительные метафоры для тучи были: небесный корабль, плащ и шапка-невидимка. Под влиянием первой из этих метафор создано сказание, что подземные карлики сковали чудесный корабль *Skidhbladhnr*, которому — как бы он ни повернулся — ветер всегда дул в паруса. Ладья, на которой плавают они по (воздушному) морю, есть, собственно, облако; а плата, какую бросают они за свой перевоз и которая обыкновенно превращается в чистое золото, — эмблема сверкающей молнии¹. Облекаясь в туманные, сумрачные одежды (*grauen göcken*), набрасывая на себя облачный плащ или покрывая голову облачной шапкою, карлики становятся невидимками и мгновенно исчезают. В сагах упоминаются *nebellkarpen*, с помощью которых они могут делаться незримыми для посторонних глаз и свободно совершать свои проказы, что напоминает нам *wiinschelhut* Ветра и крылатую шляпу (*petasus*) Меркурия. Такая шапка-невидимка (*tafnkarpe*) была у карлика Эльбериха и потом досталась Зигфриду; по свидетельству древнефранцузского сказания, карлик *Zephug* имел черную шляпу: надевая ее, он получал способность не только делаться незримым, но и принимать на себя различные образы; по русскому поверью, шапку-невидимку носит домовый, о сродстве которого с эльфами было сказано выше (гл. XV). Цвергу дают

название nebelmann. Если, ударяя по воздуху прутом, удастся попасть и сбить с него шляпу, то он тотчас же предстает пред взоры присутствующих, подчиняется ловкому владельцу прута и исполняет все его требования: этот прут = Перунова розга (donnerruthe), разбивающая темные тучи и покоряющая воле громовника подземного духа. Наряду с этими данными, предания говорят о красных плащах и красных шапочках карликов, выражая этим, что облачная одежда их озаряется молниями. Красные шапочки нередко бывают убраны серебряными колокольчиками, звон которых должен обозначать звучные напевы грозы. В Ирландии верят, что шляпами для эльфов служат красные цветки, сходные по своей форме с колокольчиком или наперстком (purpurea digitalis, fingerhut); народ называет эти цветы elfenkärchen. Одеваясь в облака, эльфы и цверги, согласно с различными уподоблениями этих туманных покровов, могут делаться оборотнями, т. е. могут принимать на себя те или другие устрашающие и животненные формы² и изменять свой крохотный образ на исполинский; вместе с этим они отождествляются с демонами туч и мрака, усваивают себе воровские наклонности, любят похищать золото, увлекают в свои пещеры цветущих красотою дев, чуют человеческое мясо и так же, как демоны, боятся грома, свиста, колокольного звона, церковного пения, хлопанья бичей, стука молота, барабанов и мельничной толчеи (= метафоры громовых раскатов и завывающей бури); им нравится безмолвная тишина ночи³. Народные поверья смешивают эльфов с

¹ Der heut. Volksglaube, 114.

² Они превращаются в драконов, змей, жаб, собак, кошек, козлов, в красных и черных птиц (преимущественно в петуха); козлиные ноги цверги удерживают и тогда, когда являются в своем собственном образе.

³ В одном местечке, когда повесили на церковной башне колокол и раздался его звон, цверги собрались толпою и стали бросать в церковь камнями. Другая сага рассказывает, что некогда крестьяне отправились к цверговой горе и подняли страшный шум хлопаньем бичей, свистом и трещотками, и вот ночью разразилась гроза, и тот, кто руководил крестьянами, найден поутру мертвым. — Beiträge zur D. Myth., II, 325-7.

падшими ангелами. Часть светлых эльфов из числа тех, которые были низвергнуты с неба, не попала в ад и осуждена пребывать на земле, населяя горы, леса, воды и жилища людей и разделяясь на разные классы: holden, gütchen, nixen, kobolde, hausgeister и др. То же самое рассказывается на Руси о происхождении домовых, водяных и лесных духов. Из указанной способности карликов скрываться от взоров и менять свои образы возникли представления о их наклонности к обману, обольщению или обморочиванию смертных¹; сверх того, как олицетворениям молнии, которая падает ломаную, искривленную стрелою, древнейший язык присвоил им эпитет лукавых, первоначально означавший только эту внешнюю, видимую глазом кривизну (см. гл. XXII). Позднее, вместе с одухотворением материальных выражений древнего языка, с возведением их на степень нравственных понятий, — карлики, удерживая за собой прежние эпитеты лукавых, скрытных, изменчивых, получили в народном сознании характер духов необыкновенно хитрых, изворотливых, всегда готовых на обман и измену. Слово zwerg = dvetgr Кун сближает с санскр. dhvaras — кривой, несправедливый. Злой характер карликов особенно проявляется весною, в мае месяце, когда начинаются грозы. В противоположность им, великаны-тучи, с которыми малютки-молнии живут в постоянной вражде, представляются простоватыми, недогадливыми и даже глупыми; с теми же типическими чертами изображается в народных преданиях и самый черт — там, где он заступает место великана. Эта тупость ума, признанная за великанами, также объясняется влиянием языка, который придал им постоянный эпитет диких (см. выше, стр. 313), т. е. в позднейшем значении этого слова: грубых, невежественных, не знакомых ни с какими удобствами, живущих вне общественного порядка и законов; именно такими и представляет их Гомер в своей Одиссее. Наоборот, эльфы живут большими обществами и нередко под властью особого владыки. При громадном росте великаны обладают и громадною силою; в сравнении с ними карлики казались ничтожными червями, но эти черви постоянно одолевают своих исполинских противников, и такая победа приписана была их хитрому уму насчет слабоумия последних. Таким образом, арийское племя силе ума давало перевес над силою физическою.

Выступая в грозе, сопровождаемой вихрями и дождевыми потоками, карлики представляются в народных сказаниях и как духи воздушные (по старинному выражению — «ветреные») и водяные. Соответственно лат. spiritus от spirare (дуть, веять), слав. дух образовалось от глагола дуть, а нем. geist от старинного слова gisan — flari, cum impetu ferri; сканд. gustr — flatus, дуновение, один из цвергов назван именно этим именем (Gustr). Другие имена цвергов Austri, Vestri, Nordhri, Sudhri указывают на четыре главных ветра: восточный, западный, северный и южный, а имена Blaserle и Vindälfr — на дующих, производящих ветры эльфов; Alvina, плач и стоны которой слышатся в завываниях бури (I, 167), принадлежит к существам эльфическим, что очевидно из самого ее названия (alvinne, elbin). В древнефранцузской саге выведен карлик Zephyr; король эльфов Oberon (= Alberon, Elberich) посылает бурю, град и дождь. В Баварии олицетворяют ветер в виде маленького старичка с белой бородою, который питает непроборимую ненависть против всего, что громадно, как, наприм., горы и башни (= старинные метафоры туч). В Ирландии, завидя поднятый вихрем столб пыли, думают, что это кружатся эльфы, что они меняют место своего пребывания и спешат в иную сторону. В шелесте листьев,

¹ Обл. Сл., 141: обомарот — обманщик, обомарочивать (от мрак) — обманывать.

в плеске волн и вообще в звуках, производимых дуновением ветра, поселяне узнают голоса эльфов. Так как ветры и влага (дождь) способны проникать во все едва заметные скважины и щели, то, естественно, что духи, воплощающие эти стихийные явления, должны были рисоваться народному воображению существами столь же малыми, как комары и мошки. Теперь припомним, что полет облаков и вихрей на метафорическом языке назывался пляскою, а вой бури и громовые раскаты — небесными песнями, и нам будет понятно пристрастие эльфов к танцам, пению и музыке. В летние ночи, при лунном свете, они собираются на свои любимые места — на холмах, лугах и в лесных полянах, и водят хороводы. Неутомимо целую ночь они посвящают этому удовольствию, и только лучи восходящего солнца заставляют их прятаться. Поутру заметны бывают на росистой траве круги, оставляемые легкими ножками эльфов, и при виде подобных следов поселяне в Шотландии, Скандинавии и северной Германии восклицают: «здесь танцевали эльфы!» Если бы вздумалось кому полюбоваться на их пляски, то это не обошлось бы ему даром: эльфы увлекут его в свой хоровод и в необычайно быстрых движениях завертят до того, что он потеряет память; сами же они охотно принимают участие в людских танцах и с этой целью выходят из своих подземелий. Точно так же любят танцевать и родственные эльфам феи. Пляски эти совершаются по ночам, т. е. при затемнении неба тучами; но как скоро тучи рассеются и снова засияет солнце — эльфы исчезают. Песни их имеют чарующую силу; вся природа внимает их звукам, и даже леса и другие неодушевленные предметы приходят в движение и начинают бешеную пляску: представление, живо схваченное с действительности, ибо порывы бури гнут деревья и сильные вихри кружат все, что им ни встретится. Эльфы (по сказанию, уцелевшему в южной Швеции) знают такую песню, которую никто не в состоянии слышать, не предаваясь пляске. Празднества их всегда сопровождаются чудною музыкой, песнями и танцами. Опираясь на эти предания, суеверный народ смешивает эльфов с хорами ангелов, воспевающих хвалу Всевышнему¹. Как духам стремительных молний и буйных ветров, эльфам дается изумительная быстрота, для которой не существует пространства; в один скачок они могут переноситься с одной горы на другую, хотя бы между вершинами этих гор было несколько часов расстояния; сегодня они являются здесь, а завтра в иной части света. Стихийною природою эльфов объясняется, почему они признаны были, во-первых — за олицетворение душ, а во-вторых — за существа, могущие насылать болезни. Душа издревле представлялась небесным пламенем; но то же божество, которое влагает в человека искру жизни, может и поражать его своими молниеносными стрелами: как метателю этих убийственных стрел, богу-громовнику приписывались воспалительные и поварные болезни, влекущие за собою скорую, нередко мгновенную смерть. Сверх того, как слово дух (ветр) тождественно с словом душа, так ветер стоит в ближайшей связи с поветрием (заразою — см. I, 268). Смерть выводит душу из телесной оболочки, возвращает ее в первобытное состояние свободного стихийного существа и тем самым равняет ее с эльфами. У всех индоевропейских народов души усопших олицетворяются малютками и смешиваются с бурными и грозowymi (подземными) духами; в свите Гольды и Берты, вместе с карликами, шествует и толпа безвременно скончавшихся детей. Мертвые принадлежат эльфам, и смерть каждого человека празднуется ими, как торжественная встреча нового гостя и

¹ Народная русская легенда (№ 20) приписывает нечистым духам, как падшим, низверженным с неба ангелам, знание ангельских гласов.

вступление его в воздушное общество, или в подземный мир теней, тождественный с облачными подземельями цвергов. Отсюда возникло поверье, будто эльфы похищают детей, т. е. собственно увлекают души. Их дыхание, прикосновение и удары бросаемых ими стрел причиняют людям тяжкие болезни и смерть. Как существа, родственные громовнику, основателю домашнего очага, как души предков, эльфы поступают в разряд домовых гениев (кобольдов), поселяются в избах своих родичей и разделяют с ними все хозяйственные заботы (см. стр. 42—44). В этом смысле их называют добрыми соседями, тихим, кротким народом — *stille volk, the good people, die guten nachbarn, die friedlichen leute* (сравни наше покойники). Таким образом, в характере эльфов замечается смесь добра и зла, справедливости и коварства: они то защищают угнетенных и щедро платят за всякую оказанную им услугу, то бывают раздражительны, скупы, наклонны к воровству, своенравны и мстительны. Поселяясь в домах людей и не будучи тревожимы в своих укромных пристанищах, они приносят семье мир и счастье, охотно помогают хозяевам и домочадцам в их обычных работах, уделяют им часть от своих маленьких хлебов и пирогов; скрываясь днем, они деятельны и бодры ночью. С своей стороны, карлики нуждаются иногда в помощи людей: так, они просят разделить им сокровище и тем прекратить их споры; просят залу, чтобы отпраздновать в ней свадьбу; приглашают повивальных бабок к своим

родильницам и всегда награждают за эти услуги драгоценными подарками.

Связь эльфов с водами засвидетельствована языком: сканд. *elf*, дат. *elv* есть нарицательное имя для всякой реки; отсюда получила свое название прозрачная Эльба (*Elbe*), у славян — Лаба, Лабе. В полдень, между одиннадцатью и двенадцатью часами, девы эльфы являются к колодцам, моются и чешут свои длинные косы золотым гребнем; нередко эльбина приходит с золотым ведром, черпает воду и удаляется с нею в горы. К разряду эльфов должны быть отнесены и водяные духи — никсы, о которых в Швеции рассказывают как о прекрасных малютках с золотистыми локонами. Никсы обитают под водою, имеют там роскошные жилища, убранные золотом и наполненные несметными богатствами, и любят танцевать по зеркальной поверхности рек, озер и источников; при звуках музыки, блистая великолепными, радужными одеждами, они носятся в быстрой пляске с такою легкостью, что вода остается неподвижною под их ногами, и потом погружаются на дно или исчезают в тумане. Соответственно эльфам, празднующим смерть человека, никсы (по народному поверью) начинают танцы в то время, когда должен утонуть какой-нибудь ребенок; очаровательной музыкой и подарками они заманивают детей и увлекают их в свои подводные жилища. Так как дождь на мифическом языке есть живая вода, дарующая молодость, красоту и плодородие, то отсюда родилось сказание о счастливой стране юности (*land der jugend*), лежащей под водою: эта страна — блаженное царство светлых эльфов, тот заоблачный свет (*Unterwelt*), где красуется непрестанная весна, где вечно зеленеют поля, вечно цветут и приносят плоды деревья; воды, за которыми она лежит, суть дождевые источники (см. гл. XXIV). Всеразрушающая, беспощадная старость теряет там свою силу: счастливые обитатели подводного царства остаются вечно юными; люди, которые попадают к эльфам, не замечают полета времени: оно как бы останавливается, и проведенные в сообществе эльфов годы кажутся не более одного мгновения. По свидетельству народных саг, цверги знают дорогу, ведущую к источникам живой воды. Показываясь между людьми, они стараются закрывать свои ноги длинными плащами; но если посыпать по земле пеплом — на нем отпечатаются явственные следы их гусиных лап: гусь, как птица, живущая на водах, посвящалась водяным духам и считалась за одно из любимых их воплощений. Эльфы питаются каплями росы, крошками белого хлеба и сыра и с удовольствием пьют сладкое молоко, а по мнению пруссаков — и пиво. Молоко и пиво — метафоры дождя. Зетландская сага упоминает об одной эльбине, которая являлась невидимкою и доила коров — подобно тому, как бог-громовник доил или сосал своими молниями небесные стада; в Тироле и Швейцарии цверги принимают на себя обязанности пастухов, загоняют коров в хлева, доят молоко и приготавливают вкусный сыр. В связи с этими данными стоит поверье — будто бы эльфы, похищая новорожденных младенцев, подменяют их собственными детьми, которые и сосут груди родильниц с ненасытною жадностью. Наравне с богами и демонами, вкушающими живую воду, эльфам и цвергам принадлежит дар сверхъестественной мудрости и предвидения; таким вещим даром обладал карлик Андвари, обитатель глубокого потока; цверг *Alvis* (Всезнайка), имя которого уже свидетельствует о его мудрости, разрешил все трудные вопросы, заданные ему Тором; карлик *Tristan* объяснял влияние звезд на судьбу новорожденных; в Нибелунгах водные эльфы предсказали бургундам предстоящие им беды; в сагах и сказках цверги — разумные советники и помощники. Эльфы ведают будущее и всё, что делается на белом свете; они обладают знанием языков и разумеют руны; им известны целебные свойства растений и камней¹. Есть еще один разряд эльфов — это лесные карлики, населяющие небесные сады и рощи; но об них уже было сказано в главе XVII.

Эльфам соответствуют сербские вилы и русские русалки, подробные сведения о которых представлены нами ниже (см. гл. XXIII—XXIV). Заметим вообще, что предания о карлах, сохранившиеся у славян, близко сходны с преданиями немецкими. У лужичан карлики называются *ludki* (уменьшительная форма от слова *люд* — народ, т. е. маленькие люди = то же, что нем. *das stille volk*): это подземные духи, обитающие в горах, холмах и темных пещерах; многие возвышенности в нижних Лужицах носят название: *ludkowa góra*. Людки — искусные музыканты, любят танцы и являются на сельские празднества; за оказанные им услуги дают подарки, а когда бывают раздражены — отплачивают злыми шутками; подобно эльфам, они не могут переносить колокольного звона, и существует даже поверье, что с тех пор, как завелись колокола, людки исчезли². У словаков известен *pikuljk* (*pikul*, *pikolo* от слова *печь* — *пеку*; от того же корня: *rik* — гневный пыл, ярость и пекло — подземное царство, преисподняя, ад) — мужичок ростом с палец, но весьма сильный; он поселяется на людских дворах — в какой-нибудь норе, ходит в красной одежде³, приносит своему хозяину золото, деньги, хлеб, и дарует его лошадям здоровье и сытость⁴. Словинцы и кабатки называют карлов *dremni* или *drebni*, т. е. дробные (маленькие), а кашубы — *krosniata*, *krâsniaki*, от санскр. *kaç* — худеть, *krça* — худой, тщедушный; чешск. *kršati* — худеть, умаляться, *krsek* — карлик; отсюда же наши:

¹ D. Myth., 253-4, 413, 425-439, 919, 973; *Irische elfenmärch.*, X—XIX, LXXI-LXXXIX, XCI-XCIV, CIV-CVII, CXXV, 200; *Beiträge zur D. Myth.*, II; 246, 250-5, 260-7, 310-1, 324-330, 341—4; *German. Mythen*, 168—213; *word. Märchenbuch*, 46, 108; *Die Götterwelt*, 98; *Моск. Набл.* 1837, XI, 523—8.

² *Volkslieder der Wenden*, II, 268.

³ «*Pikuljk značj mužjčka červeným kabátkem oděného, třírohý klobauček magjejho, z báni a z dír na zem vycházegjejho*».

⁴ «*Asnad ti t6 kone pikuljk chowá, ked' sa ti také tucně, «musj mat' pikuljka, mu t6 koně tak škěcù*». — *Nar. zpiewanky*, I, 415.

крошить, кроха и крошка — ребенок. Кроснята и drěbnī живут в подпольях избы, хлева или сарая; между ними есть старички с длинными бородами, молодые люди, женщины и дети; они носят на головах красные шапочки, празднуют свои свадьбы с музыкой и плясками; бывают довольны, если ставят для них в ореховой скорлупе молоко; любят перебирать свое золото, и в случае оказанной им услуги дарят человеку мешок с деньгами; такой же дар можно получить от них, если удастся сорвать с одного из карликов его красную шапочку: они непременно придут выкупать ее, т. е. вслед за тем, как бывает сбита шапка-невидимка, на весь дольний мир рассыпается золото солнечных лучей. По литовскому поверью, клады блуждают по миру в виде мальчиков красных, белых и смуглых: красный цвет означает золото, белый — серебро, смуглый — медь; при встрече с путником они просят дать им пощечину, и от этого удара (= метафора грома) рассыпаются блестящими деньгами. Кроснята подменяют по ночам некрещеных младенцев, и потому если есть в семье карло, то обыкновенно думают, что кроснята похитили у родителей их настоящего ребенка, а взамен положили в люльку своего¹. На представление бурного вихря в образе карлика указывает следующий эпизод из сказки об Еруслане: встречается этому богатырю мал-стар человек, напоминающий нам карлика немецких сказок — ein kleines graues männlein; стоит он на дороге и не дает проезду. Богатырь хочет раздавить его конем, а мал-стар человек насмехается: «за что ты меня старого-малого убить хочешь? с меня нечего снять!» Еще пуще разгневался Ереслан, поднял меч-кладенец и кинулся на карлика; но тот приклонился и дунул на богатыря, да таково сильно, что он на коне не усидел — пал на сырую землю что овсяный сноп. Тогда мал-стар человек сжалился над витязем и пропустил его домой². Белорусское предание утверждает, что Перуну подвластны духи гарцуки (от гарцевать — играть, бегать взапуски), которые живут в горах (= тучах) и с виду похожи на маленьких детей; когда они, играя, устремляются взапуски, то от быстрого их бега подымается вихрь и начинает крутить песок, а когда несутся по воздуху, то полет их производит бурю и непогоду³. Сербы объясняют вихри полетом ведогоней, в которых олицетворяют они души. Что касается водной стихии, то русский народ населяет ее русалками; а чехи представляют водяного маленьким человечком в красном камзоле и красной шапке⁴.

Яркие лучи восходящего солнца древние поэты уподобляли золотым рукам и розовым пальцам, простираемым богинею Зорею из темных недр ночи; та же метафора служила и для обозначения молнии, исходящей из мрака ночеподобных туч (I, 102). Представляя громовую тучу великаном или драконом, созерцающая в грозе торжественное явление Перуна, фантазия рисовала молнию пальцем на руке громовника или враждебного ему демона. От того «громовые стрелки» (donnerhämmer) называются в Германии teufelsfinger⁵, а на Руси — чертовы пальцы. Выше (стр. 345) мы провели могилевское сказание о черте, который поднимал целую гору (= тучу) на мизинце. И по немецким, и по русским преданиям — на скалах и камнях, бросаемых великанами и чертями, отпечатываются следы их пальцев⁶. В одной из на-

¹ Этн. Сб., V, 68, 136, 140; Иллюстр. 1848, № 28.

² Н. Р. Ск., I-Й, стр. 409-410.

³ Приб. к Ж. М. Н. П. 1841, 87—88.

⁴ Громанн, 12.

⁵ D. Myth., 164.

⁶ Idid., 412-3, 974.

ших сказок¹ змей наделен огненным пальцем, сила которого делает его непобедимым: срубленные богатырем головы чудовища вновь прирастают к его туловищу, змей подхватывает их на лету и только черкнет огненным пальцем — как они появляются на прежних местах; таким образом змеиный палец действует так же целебно, как Перунова лоза, удары которой даруют здоровье и самую жизнь. Наконец, богатырь догадывается и отсекает змею огненный палец и затем уже поражает его насмерть. Это напоминает греческое сказание о битве Геркулеса с лернейскою гидрою. Гидра была огромная змея о девяти головах, и когда герой сбивал с нее одну голову — на место утраченной сейчас вырастали две новые. В такой опасности помог ему Иоалай: по мере того, как Геркулес сбивал головы гидры, он прижигал ей шею горячим поленом, и голов более уже не вырастало. Огненный палец русской сказки соответствует горячему полену греческого предания; но в последнем орудие это отдано во власть богатыря-громовника и согласно с этим не приживляет головы гидры, а напротив, помогает сбивать их окончательно. Наши знахари придают безымянному пальцу особенную чародейную и целебную силу: обводя им болячку, они приговаривают, чтобы нарыв или веред иссох на теле, как сохнет сломленный древесный сук; иногда, вместо пальца, обводят больное место сухим отростком дерева (I, 132—3). Зная, что с молнией равно соединялись и живительная, и мертвящая сила, что Гермесов жезл (= Перунова лоза) не только пробуждал мертвых, но и погружал в непробудный сон (т. е. предавал их смерти), мы должны допустить то же двоякое значение и относительно пальца, как метафоры молнии. В числе обвинений, какие возводились на ведьм в Германии, памятники упоминают,

будто бы они, вырывая трупы маленьких детей и выкидышей, отрезали у них пальцы и потом в случае надобности жгли эти пальцы и тем самым усыпляли всех живущих в доме. То же чарующее действие приписывается и большому пальцу (*daumen*), отрезанному от руки повешенного вора². По чешскому поверью, воры стараются добыть палец мертворожденного ребенка, высушивают его и, приступая к краже, зажигают словно свечку; пламя, даваемое этим пальцем, наводит на жильцов дома крепкий сон, а самих воров делает невидимками³. На Руси воры обводят сонных хозяев «мертвой рукою» (т. е. рукою, отрезанною у мертвеца), или зажигают свечу, сделанную из жира покойника: та и другая чара избавляют их от опасности быть захваченными, потому что пока продолжается обаяние «мертвой руки» или пока горит свеча — в доме никто не проснется⁴. В этих поверьях воры заступают место обличных демонов, жадных похитителей небесного золота; а мертвецы, пальцам которых придана такая чудесная сила, означают собственно эльфов, обитателей подземного, загробного мира.

Оба указанные уподобления молнии карлику и пальцу были соединены фантазией в один мифический образ: малый рост карлика стали сравнивать с пальцем на руке, и вот явился мальчик-с-пальчик⁵ или Мизинчик. По свидетельству русской сказки, он нарождается на свете от случайно отрубленного пальца его матери, т. е. под ударом Перунова меча облачная жена теряет свой палец, или, прямее — ту падучую молнию, которою она была чревата и которая, как мы видели, признавалась за ее детище. В преданиях лужицком и хорутанском *Palčik* (*Palček*) — нежное, пре-

¹ Н. Р. Ск., VII, 3.

² D. Myth., 1027; Neues Lausitz. Magazin 1843, III-IV, 340.

³ Громанн, 106, 205.

⁴ Иллюстр. 1846, 345; то же рассказывают и в Литве. — Рус. Сл. 1860, V, 27.

⁵ Мальчик — уменьшит, форма от мал, малый.

красное существо; если он и подвергается разным опасностям ради своей ничтожной величины, то вследствие той же особенности, а также вследствие своей догадливости и лукавства, всегда ловко выпутывается из беды¹. Это сказочное лицо встречается у всех индоевропейских народов и, следовательно, принадлежит к кругу тех мифических представлений, за которыми следует признать глубочайшую древность происхождения. У пруссов и литовцев карлик этот называется *parstuk* (*perstuk* — от лит. *pirsztas*, сл. перст), у немцев — *daumesdick*, *daumerling*, т. е. человек величиною с тот «большой» палец, которому на Руси присвоится имя корочуна (сравни: коротыш — малорослый, карло²; греческий пигмей (*πυγμαῖος* от *πυγμή* — кулак) — буквально то же, что в русских сказках: мужичок-с-кулачок; в санскрите *bālakhilja*³ — гений, одаренный высочайшею мудростью, ростом с большой палец; индусы верили, что малютки эти, в числе шестидесяти тысяч, произошли из волос Браммы (волоса — метафора тучи)⁴. В народных сказках⁵ мальчик-с-пальчик изображается таким крошкою, что легко может скрыться в хвосте или гриве коня, в его ноздре, ухе или под копытом; это — баснословный конь-туча, из ушей и ноздрей которого исходит грозное пламя и который ударом своего копыта выбивает живые источники дождя. Мальчик-с-пальчик удобно помещается под грибом, словно под крышею; мышиная норка и раковина улитки — для него целый дом; по своему чрезвычайно малому росту он сравнивается с прыгающим по траве кузнечиком. В некоторых местах Германии эльфические существа (души усопших), сопровождающие Бертю, называются *heimchen* — сверчки⁶. Отсюда объясняются русские приметы: если стрекочет сверчок — он выживает кого-нибудь из дому = зовет его на тот свет; если по ночам кует в стене кузнечик (червячок, который заводится в деревянных постройках и производит шум, похожий на стук часов) — это предвещает скорую смерть одного из членов семьи⁷. Самое название кузнечик, очевидно присвоенное насекомым ради производимого ими стрекотанья и стука, стоит в связи с представлением карликов — кузнецами. Кроме червей, сверчков и кузнечиков, карлики были уподобляемы и другим мелким насекомым: что в древнейших сказаниях приписывалось эльфам и цвергам, то теперешние сказки относят к трудолюбивым пчелам и муравьям, которые представляются маленькими, разумными народами, живущими под властью своих царей и цариц⁸. Пчела принималась за воплощение молнии, сосущей из облаков небесный мед; как эльфы зародились первоначально в труп великана, так подобное же происхождение из сгнившего мяса соединяют предания и с пчелами (I, 194—5). Ниже (в гл. XXIV) мы увидим, что карлики-души олицетворялись бабочками, которые из ползучих червей (личинки) преобразуются в

¹ Сб. Валявца, 116-9; Volkslieder der Wenden, II, 268.

² Доп. обл. сл., 89. В детской игре: «сорока-ворона кашу варила» о большом пальце причитывают: «этому не дала; он — корочун, дрова не рубил, воды не носил» и т. дал.

³ D. Myth., 419—420: *bāla* bedeutet puer, parvulus, *khilja* verstehe ich nicht.

⁴ Я. Гримм, говоря о *daumerling'e*, приводит сказания, в которых, согласно с мифом о малютке-молнии, плавающей в дождевом море, мальчик-с-пальчик представляется носящимся по морским волнам. Когда наступил потоп и воды покрыли вселенную — Вишну, в образе крохотного дитяти, плавал на листе фигового дерева (о котором см. стр. 144) по молочному морю.

⁵ Н. Р. Ск., V, 21; Шлейхер, 7-8; Сказ. Грим., , 37, 45; Ск. Норв., II, 14; Zeitsch. für D. M., I, 48—49, 381; Ган, 55, 99.

⁶ D. Myth., 414.

⁷ Оренб. Г. В. 1851, 9; Записки Авдеев., 140—2; Абев., 227, Иллюстр. 1846, 333.

⁸ Irische elfenmärch., LXXXIX.

легкокрылые создания, и другими насекомыми, осужденными подлежать той же метаморфозе.

По любопытному свидетельству Младшей Эдды, Тор провел однажды целую ночь в мизинце великановой перчатки. Вместе с Локи и слугою Тиальфи отправился он в жилище иотов; на пути остановились они ночевать в лесу — в одном странном здании, дверь которого была шириною во весь дом. Поутру, напуганные страшным шумом, громом и землетрясением, они бросились из своего убежища и увидели огромного великана Скримира (Skrýmir); шум и гром происходили от его храпения, а ночевал Тор с своими товарищами в его рукавице. Ночь — метафора мрака от сгущенных облаков; бог-громовник или сама молния покоится в великане-туче, и только при ударах грома пробуждается от сна и выходит из своей темной спальни. Увидав исполина, Тор ударил его в голову своим молотом; но Скримир даже не тронулся; «кажись, древесный лист упал мне на волосы!» — сказал он. Два другие удара, нанесенные Тором, оказались также бессильными; великан думал, что на него свалился мох или желудь¹. Предание это, во всей своей свежести, сохраняется и в былинах русского народа: Илья Муромец (= Перун) очутился в глубоком кармане Святогора, который был так громаден, что головой в облака упирался². Напрасно он и другой богатырь Добрыня пробуют над великанами силу своих ударов, от которых разлетаются в щепы вековые дубы; великаны или вовсе не замечают этих ударов, или принимают их за ничтожное ужаление комаров. О великане Оферуше (= св. Христофоре) католическая легенда говорит, что он в большом пальце своей рукавицы отпраздновал сестрину свадьбу (= брачный союз громовника с облачною девою). Очевидно, что в приведенных сказаниях бог — метатель молний выступает с характером карлика, приравнивается мальчику-с-пальчик, и согласно с этим самые удары его представляются нечувствительными для исполинов-туч. Но если не открытою силою, то своим лукавством и изворотливостью карлики страшно опасны великанам (см. выше стр. 363—о пахаре, которого принёс великан в своей перчатке). В финской поэме Вейнемейнен, проглоченный великаном Випуненом, развел в его брюхе огонь (= молнии) и принялся ковать; стук, пламя и дым причинили Випунену столько боли и беспокойства, что он вынужден был умолять своего противника о пощаде и сообщить ему свои чародейные заклинания (= громовые глаголы — см. выше стр. 80). Точно так, по свидетельству сказок, мальчик-с-пальчик попадает в брюхо черной коровы, которая проглотила его вместе с клоком сена; очутившись в совершенных потёмках, мальчик-с-пальчик подымает такой шум, что испуганный хозяин убивает корову, а брошенную требуху, вместе с заключенным в ней карликом, проглатывает бежавший мимо волк. Но и в желудке волка он не теряет бодрости: как только задумает зверь поживиться чужим добром, лукавый мальчик подымает крик, призывая людей бить вора; пришлось бедному волку хоть с голода помирать, и, наконец, он таки поплатился своею шкурою. Когда хищный зверь был убит, мальчик-с-пальчик освободился из своей темницы. И корова, и волк — зооморфические олицетворения тучи, поглощающей в свою утробу малютку-молнию и гибнущей под ударами грозы; крики карлика — метафора грома. Весьма вероятно, что в большей части детских сказок, посвященных животным (thiermärchen), таятся мифические основы; если, при настоящем

¹ Die Götterwelt, 221—2.² Болгарская сказка (Филолог. Записки 1866, IV—V, 90) заставляет своего героя прятаться в пустой зуб великана.

состоянии науки, основы эти и не везде выяснены, то относительно некоторых сказок замечание наше уже не может возбуждать сомнений. Такова сказка о волке и козе¹. Вместо хитрого карлика, волк (= туча) проглатывает маленьких козлят, т. е. грозных духов в их животном воплощении, и потом сгорает в грозном пламени или тонет в дождевых потоках: мстительная коза, по одним вариантам, заманивает волка в огненную яму, где он лопается от жару, а из брюха его выскакивают живые козлятки; по другим же вариантам, она разрезывает сонному волку брюхо, освобождает оттуда козлят и в замену их кладет тяжелые камни; томимый жаждою, волк идет к источнику, но камни увлекают его в глубину — и он тонет. Что здесь действуют не простые звери, а волк-туча и Торovy козлята, это очевидно из самой обстановки сказки: прежде, нежели удалось волку пожрать козляток, он обращается к кузнецу с просьбою выковать ему тонкий голос, т. е. наделить его теми же грозными звуками, какие слышатся во время кузнечной работы карликов (см. выше стр. 244); попадая в волчье брюхо, козлята не умирают и, подобно мальчику-с-пальчик, выходят из своей временной темницы веселыми и резвыми; наконец, замена их камнями стоит в связи с представлением молний каменными орудиями. Некогда цверги, рассказывает немецкая сага, вложили спящему великану в ноздрю большой камень (= donnerstein); великан вскочил,дохнул носом — и камень полетел с такою силою, что раздробил гору (= тучу); все кругом задрожало, и цверги наверно были бы уничтожены, если бы не ударил гром и не поразил великана².

Приведенный нами эпизод о встрече бога-громовника с Скримиром Эдда продолжает так:

Скримир предлагает себя в спутники Тору и его товарищам, доводит их до самых гор Утгарда (= Ausgard — внешний мир, царство великанов и демонов) и там расстается с ними. Странники входят в высокий город царя великанов Utgardhaloki: так назван Локи, как демонический владыка Утгарда; таким образом, под влиянием различных воззрений, Локи раздвояется на два отдельных лица: с одной стороны, он — товарищ Тора, а с другой — враждебный ему демон. Царь вызывает гостей на состязание, и вслед за тем начинается рассказ о их чудесных подвигах, близко сходных с теми, какие совершают наш сказочный герой и его помощники: Обьедало, Опивало и Скороход (стр. 356—7). Прежде всех заявляет себя Локи; он похвастался своим обжорством и должен был состязаться с ненасытным Logi. Царь приказал поставить перед ними огромное корыто с рыбою; оба соперника бросились на яству с одинаковою жадностью — один с одного конца корыта, другой с другого, и встретились на его середине. Но Локи ел только мясо, а Логи вместе с мясом пожирал и самые кости и корыто, и потому победа осталась за ним. Потом Тиальфи спорит в быстроте бега с легконогим Hugi, который трижды его обгоняет. Сам Тор выступает, как Опивало, Царь указывает ему рог, из которого пьют великаны; принялся Тор опорожнять этот сосуд, но сколько ни силится — не выпил и половины. Издеваясь над славнейшим из богов, царь предлагает ему два других опыта: поднять громадную серую кошку и побороться с старухой Elli; Тор и тут вынужден был сознаться побежденным: он мог приподнять только одну кошачью лапу, а Элли повалила его наземь. На другой день, провожая гостей, царь открывает Тору и его спутникам, что великан Скримир, встреченный ими в лесу, был он сам, что три удара нанесены Торовым молотом не в его череп, а в скалы; Локи не мог

¹ Н. Р. Ск., II, 4; IV, 17; Сказ. Грим., 5; Zeitsch. für D. M., I, 469.

² Beiträge zur D. Myth., II, 324.

одолеть своего соперника, потому что состязался с диким огнем (logi — огонь, жар), который пожигал и кости и дерево; Тиальфи не мог обогнать Гуги, потому что спорил с быстротою мысли (hugi) царственного великана; рог, из которого пил Тор, был погружен в море, и хотя от усилий бога произошел морской прилив, но он не в состоянии был вытянуть всю воду; кошка, лапу которой приподнял могучий громовник, была не что иное, как великий змей Мидгарда, обнимающий собою всю землю; а боролся Тор с старостью (буквальный перевод имени Elli). Разгневанный Тор замахивается на царя великанов своим молотом; Utgardhaloki и его город мгновенно исчезают, и на месте последнего возникают зеленеющие луга¹. Последняя половина сказания, состоящая в пояснении мифа, вызвана тою неясностью древних представлений, которая уже чувствовалась в XIII столетии — при составлении Младшей Эдды, когда надо было восстановить утраченный в народном сознании смысл старинных слов и напомнить, что великаны туч уподоблялись скалам, что чудовищная кошка есть только особенный образ исполинского змея, а напиток, утоляющий жажду Тора и великанов, поглощается ими из воздушного = дождевого моря. Пользуясь этими указаниями, снимем с мифа его поэтический покров и обнажим заключенную в нем мысль: в зимнюю пору бог-громовник исчезает из светлого мира асов и скрывается, с своими обычными помощниками, в мрачной области великанов. Сила его ослабевает: удары, наносимые им великану, уже не поражают его смертельно, ибо, под влиянием стужи, дождевые тучи цепенеют и превращаются в твердые скалы; пожирающее пламя его молний уступает силе демонов, владеющих подземным огнем, а скорость его полета — быстроте надвигающихся на небо облаков, в которых древнейшая поэзия усматривала мозг = седалище ума, или самые мысли великана (см. I, 60); Тор уже не в состоянии осушать дождевые источники, не в состоянии потрясать небесным океаном, в виде змеи окружающим землю, и падает в борьбе с Зимой, которая на метафорическом языке обыкновенно называется старостью природы. Но как скоро покидает он страну демонов, а это совершается при возврате весны, — сила его начинает действовать быстро и могущественно: от взмаха его молота исчезают великаны мрака и холода и земля покрывается свежою зеленью.

Один из наиболее распространенных мотивов, встречаемых в народном эпосе индоевропейских племен, — это спор и состязание громовника с великаном или демоном: кто из них сильнее? Опыты своей силы они заявляют бросанием скал, богатырским свистом, могучими ударами, пожиранием яств и поглощением напитков. В этом отношении чрезвычайно любопытна русская сказка «о батраке и черте», не чуждая, впрочем, и другим народам². В разных местностях она передается с разнообразными отменами; при развитии ее основной мысли, фантазия допустила два главные видоизменения: в одном разряде вариантов герой сказки не отличается особенною крепостью мышц и если берет верх над чертом, то единственно хитростью; в других же вариантах — фантазия наделяет его, вместе с хитростью, и необычайной сверхъестественной силою, вследствие чего он сближается с богатырями стихийной породы: удары его так же стремительны и страшны, как удары

¹ Die Götterwelt, 222—4.

² Н. Р. Ск., V, 9; VI, 10, 11; Сочин. Пушкина, изд. Анненкова, I, 441; Худяк., 27, 71, 95; Эрленвейн., 29; Семеновск., 138—141; Иллюстр. 1848, № 27; Сын Отеч. 1839. III, смесь, 22—25; Westsl. Märch., 164—7; Шотт, 233—5; Сказ. Грим., 90.

грома. Русское предание дает этому герою знаменательное имя Балда, что прямо свидетельствует за его близкое сродство с Перуном и Тором. Слово балда (от санскр. bhar = bhal — разить, ударять, рубить; от того же корня происходят: болт и булава) означает: большой молот, колотушка, дубинка, палица¹. Как собственное имя героя, оно должно указывать на его наиболее существенный и характеристичный признак; а чем же так резко отличаются Перун и Тор от прочих богов и демонов, как не своею молниеносной палицей и молотом? Понятна поэтому та великая богатырская мощь, какою наделяется Балда в сказках: он может давать такие щелчки, что от них падают мертвыми бык и медведь, и такие щипки, что с самого сильного быка, которого не могут сдержать несколько мужиков, сразу слезает вся шкура; эта страшная сила пальцев объясняется из мифического представления молнии божественным перстом, которым громовник побивает небесных быков и срывает с них облачные шкуры (сравни выше, стр. 299). Ту же эпическую черту встречаем и в преданиях других народов; так, в немецкой сказке герой убивает горного великана тремя пальцами², а в сборнике Гана³ королевич признается, что вся его сила заключается только в двух пальцах. Посланный отобрать у нечистых золото, Балда отправляется на чертову мельницу (см. I, 150), сел на плотине и принялся вить веревку. Вдруг выпрыгнул из воды черт: «батрак! что ты делаешь?» — Чай, сам видишь: веревку вью. «На что тебе веревка?» — Хочу вас, чертей, из воды таскать да на солнышке сушить; а то вы, окаянные, совсем перемокли! «Как же будешь ты чертей таскать? ведь наши омуты бездонные. — Велика важность! у меня есть на то веревка такая: сколько хочешь меряй, все конца не доберешься. «А ну, покажи!» Батрак связал оба конца веревки и подал черту; уж тот мерил, мерил — все конца нету. Бес приуныл, готов на выкуп идти. «Ну что ж, — говорит батрак, — я не прочь, коли насыплете этот шлык золотом». — Постой, надо старшего спросить! — сказал черт и нырнул в воду. Батрак сейчас за лопату, вырыл глубокую яму, прикрыл ее сверху хворостом, посередке свой шлык поставил, а в шлыке загодя дыру вырезал. Воротился черт: «дедушка, говорит, чтобы наперед попытать твоей силы, давай-ка бороться!» — Где тебе со мной бороться! да ты не сладишь с моим средним братом Мишкою. «А где твой Мишка?» — Вон, под кустиком отдыхает (говорит батрак, показывая на медведя); ступай, ударь его по боку, он сейчас подымется. Пошел черт, хватил медведя дубинкою; поднялся Мишка на дыбки, скрутил нечистого так, что у него все кости затрещали: насилу вырвался из медвежьих лап. «Давай, — говорит батраку, — попробуем теперь взапуски: кто кого обгонит?» — Куда тебе со мной взапуски бегать! мой меньшой братишка Заинька — и тот тебя далеко опередит. «Да где он?» — Вон в траве лежит, отдыхает. Побежал черт, тронул зайца за ушко; тот как прыснул — только и видел его нечистый. «Ну, батрак! — говорит черт, — попытаем: кто крепче свистнет?» — Пожалуй! Черт свистнул так громко, что с деревьев листья посыпались. «Хорошо свистишь, — отозвался батрак, — а все не по-моему! Как я свистну — тебе на ногах не устоять и уши твои не вынесут... Ложись ничком наземь да заткни уши пальцами». Черт послушался, а батрак взял дубину да со всего размаху как хватит его по голове: у черта ажио искры из глаз посыпались, еле с земли поднялся! бросился в омут и притащил оттуда железную дубинку: «давай, батрак, пробовать — кто из нас выше вскинет эту дубинку на воздух?» — Кидай ты

¹ Толков. Слов., I, 38; Зап. Р. Г. О. по отдел. этнограф., I, 582.

² Вольф, 269.

³ Ган, II, стр. 235.

прежде. Черт кинул — и дубинка с гулом полетела высоко-высоко, а как назад упала — так земля и пошла ходенем. Взял батрак дубинку — тяжела! оперся на нее и начал пристально глядеть на небо. «Что ж ты не бросаешь? чего ждешь?» — спрашивает черт. — Жду, когда вон энта тучка подойдет; там сидит мой брат кузнец, к нему и вскину: железо-то ему пригодится! «Что ты! не забрасывай, а то дедушка рассердится». Выхватил черт дубинку, нырнул на дно и явился с докладом деду-сатане. Испуганный сатана велел поскорее таскать золото. Принялись черти за работу и долго-долго таскали золото, пока наконец наполнили и дырявый шлык, и скрытую под ним яму. Несмотря на шуточный тон рассказа — плод позднейшей обработки предания, древние черты могучего громовника, победителя демонов, еще доныне довольно живо выступают в нашем сказочном герое. Он называет своими братьями: а) медведя, который в мифических сказаниях старины обозначает то дождевую тучу, то самого Перуна, как поглотителя небесного меда (= дождя); б) зайца, в образе которого олицетворялся быстрый, неуловимый бег молнии, и с) кузнеца, обитающего в туче, по известной связи кузнечного ремесла с грозой. Уступая медведю в силе и зайцу в быстроте, черт, собственно, уступает Балде. Животные эти заменяют собою тех славных спутников, в сообществе с которыми выходит громовник на свои подвиги: заяц играет роль Скорохода, а медведь соответствует богатырю Ивану-Медведку (см. ниже). Вместо эпизода о бросании железной дубинки (= громовой палицы), — в сказке, напечатанной в сборнике Венжиг¹, богатырь Юра держит заклад с чертом: кто выше подбросит мельничный жернов (о мифической связи грозы с жерновом см. I, 150); черт подбросил жернов так

высоко, что камень оставался в воздухе пять минут, а когда дошла очередь до Юры — камень упал на землю через два часа. Очевидно, что и Балда не затруднился бы закинуть железную дубинку в летучее облако. Конечным результатом состязания Балды с чертом было обретение великих сокровищ. Победенный черт выносит из своих темных омутов несметные груды золота и отдает счастливому сопернику, т. е. благодаря победе, одержанной Перуном над злыми демонами, золотое солнце выходит из мрака дождевых туч и снова начинает сиять на высоком небе. Нет сомнения, что приведенное нами сказание некогда передавалось более серьезным эпическим тоном и герой выступал действительно сильномогучим богатырем. Но впоследствии, когда с одной стороны основа предания более или менее затемнилась в народном сознании, а с другой выступил вперед народный юмор и овладел многими из эпических сказаний, налагая на них свои тени и краски, — прежний герой (согласно с указанным нами представлением громовника лукавым карликом) преобразился, низошел до ничтожных размеров человеческой природы и стал одолевать великанов-демонов уже не силою удара, не крепостью мышц, не громовыми звуками голоса, а изворотливостью хитрого ума. Отсюда возник целый ряд насмешливых рассказов, в которых черт играет весьма жалкую роль недогадливого простака — подобно тому, как та же роль выпала и на долю великанов. Вообще следует заметить, что в большей части народных сказок, где выводится на сцену нечистый дух, преобладает шутивно-сатирический склад. Черт в сказках не столько страшный губитель христианских душ, сколько жертва людских обманов: то больно достается ему от злой жены, то бьет его солдат прикладом и железными прутьями, то попадает он под кузнечные молоты, то обмеривает его мужик при уплате занятых денег. Это, очевидно, — не тот тип, какой выработан в христианской догматике; напротив, все

¹ Westsl. Märch., 124—7.

сказочные подробности убеждают нас, что под именем черта здесь скрывается демон древнейшей, языческой эпохи. Точно таким же простаком в одной из русских сказок представлен змей, обманутый слабосильным, но хитрым цыганом¹. Змей похвастается проглотить цыгана. «Врешь, подавишься!» — отвечает тот. — Что ж, разве ты сильнее меня? «Еще бы! чай, сам знаешь, что у меня сила больше твоей». — А ну давай попробуем: кто кого сильнее? «Давай!» Змей достал жернов: «смотри — я этот камень одной рукой раздавлю». Взял камень в горсть и стиснул так крепко, что он в мелкий песок рассыпался: искры так и запрыгали! «Экое диво! — говорит цыган, — а ты сожми камень, чтоб из него вода потекла. Гляди, как я сожму!» Схватил узелок творягу, сдвинул — и потекла сыворотка. «Правда, рука твоя сильнее моей, — говорит змей, — а вот попробуем: кто из нас крепче свистнет?» Свистнул змей — со всех деревьев листья осыпались. «Хорошо свистишь, да не лучше моего, — сказал цыган. Завяжи-ка наперед свои глаза, а то как свистну — они у тебя изо лба повыскочат!» Змей завязал глаза платком; цыган поднял дубину да как свистнет его по башке — змей во все горло закричал: «полно, полно! не свисти больше, и с одного разу чуть глаза не вылезли». Эта хитрость, основанная на игре двояким значением слова свистнуть (произвести звук и ударить), встречается, как мы видели, и в состязании Балды с чертом. После того змей побратался с цыганом и посылает его: «принеси быка на обед»; цыган пошел в степь, видит — пасется большое стадо волков, давай их ловить да друг к дружке за хвосты связывать. Змей ждал-ждал, не выдержал и побежал сам: «что так долго?» — А вот постой: навяжу штук пятьдесят да за один раз и поволоку всех домой. «Экой ты! будет и одного», — сказал змей, ухватил самого жирного быка за хвост, сдернул с него шкуру, мясо взвалил на плечи и потащил варить, а цыгану наказал принести полную шкуру воды. Цыган пришел к колодезю и стал его кругом окапывать. Змей опять не выдержал, прибежал и спрашивает: «что ты делаешь?» — Хочу колодезь кругом окопать да весь и притащить в избу, чтоб не нужно было ходить по воду. «Много, брат, затеваешь!» Опустил змей в колодезь шкуру, набрал воды и понёс домой. «А ты, — говорит цыгану, — ступай пока в лес, выбери сухой дуб и волоки: пора огонь разводить!» Цыган пошел в лес, свил длинную веревку и принялся дубы опутывать. Змей снова бежит: «что мешкаешь?» — Да вот хочу дубов двадцать зацепить веревкою и тащить все за один раз, чтоб надолго хватило. «Экой ты! все по-своему делаешь», — сказал змей, вырвал с корнем самый толстый дуб и поволок домой. Цыган притворился, что крепко сердит, надул губы и сидит молча. Змей зовет его обедать, а он с сердцем отвечает: «не хочу!» Вот змей сожрал целого быка, выпил воловью шкуру воды и стал цыгана допрашивать: «скажи, брат, за что сердиться?» — А за то: что я ни сделаю — все не так, все не по-твоему! «Ну, не сердись, помиримся!» Помирились, и собрался змей ехать к цыгану в гости. Как стали они подъезжать к табору, увидели цыганята своего отца, бегут к нему навстречу голые да во все горло кричат: «бацько приехал! змея привёз!» Змей испугался, спрашивает цыгана: «это кто?» — А то мои дети! чай, голодны теперь; смотри, как за тебя примутся! Змей из повозки да поскорее бежать — так и скрылся! Сказка эта известна у разных народов²: у померанских кашубов и венгров место змея заступает великан столь громадных раз-

¹ Н. Р. Ск., V, 25.

² Эрбен, 140—2; Этн. Сб., V, № 9; Ган, 18, 23; Штир, стр. 109; Сказ. Грим., 20. В норвежской сказке (I, 6) черт спорит с хитрым Aschenbrodel: кто из них больше съест? Aschenbrodel привязал к себе мешок и начал складывать яства; а черт, не желая отстать от соперника, до того нажрался, что лопнул.

меров, что сказочный герой свободно помещается в палец его рукавицы. Из сравнения приведенных нами преданий ясно, что черт, с которым состязается Балда, есть не более как замена мифического змея или великана; а цыган, обманывающий змея, — такой же громовник, как Балда или Тор, ночующий в перчатке Скримира, на что указывает и вся обстановка сказки: ловля (облачных) быков, рытье (дождевого) источника, возжжение Перунова дерева (грозовым) пламенем. Старинный миф приписывал громовнику выжимание молока-дождя из камня-тучи; сказка, вместо этого, заставляет своего героя выжимать творожную сыворотку. Отсюда понятен и тот страх, какой обнаруживает чудовищный змей при виде малых цыганят, т. е. собственно при появлении карликов = черных эльфов. Любопытные подробности содержит в себе немецкий вариант сказки, напечатанный в сборнике Гальтриха¹: «Der listige Schulmeister und der Teufel». Встретившись однажды с школьным учителем, черт хотел было его сцапать. Учитель держал в руках кусок сыра; не думая долго, он сдал сыр и воскликнул: «смотри, я так тебя стисну, что сок потечет — вот как из этого камня!» Затем они начинают состязаться в силе. После разных испытаний черт предлагает школьному учителю биться на палках. Тот согласился, дал черту длинную железную палку, себе взял короткую, подошел к нему близко — почти к самому рылу и ну угощать его бесчисленными ударами; а черт с своею длинною палкою ничего не мог сделать на таком близком расстоянии. «Го-го! — закричал он, — поменяемся палками». — «Охотно, — отвечал учитель; — но мне кажется — ты порядком утомился, и потому я сделаю тебе еще большую уступку: полезай-ка в свиной хлев! это сколько-нибудь защитит тебя от моих ударов. Черт взял короткую палку и залез в свиной хлев. Учитель сунул свой длинный шест в дыру и проткнул нечистого как раз промеж рёбр; а черт вовсе не мог достать своего противника. «Довольно! — закричал он, видя, что из него кровь так и прыщет, — давай теперь царапаться». — Изволь! только погоди, я принесу свои когти, — сказал учитель и принес два гребня, которыми расчесывают пеньку; с помощью этих гребней он так взборонил нечистого, что тот запросил пощады. Наконец черт предложил последнее испытание: «Lasse uns denn zur guten Letzt noch in die Wette farzen!» Da liess der Teufel einen so fürchterlichen los, dass der Schulmeister bis an die Zimmerecke hinaufflog. «Was machst du da oben?» — sprach der Teufel. — Ich verstopfe die Ritzen und Löcher, damit du, wenn ich jetzt einen Pumps lasse, nicht hinaus kannst und an der Decke zerschmetterst!» Черт до того испугался, что волосы у него стали дыбом, и, не дожидаясь опыта, — убежал. В раскатах грома и свисте бури древний человек узнавал те нестройные звуки, какие демон-туча или сам громовник испускает задним проходом из своего пресыщенного брюха. Эта метафора, по теперешним понятиям — и неграциозная, и не совсем опрятная, нисколько не оскорбляла чувства нравственного приличия наших отдаленных предков; ко всем явлениям природы они относились с наивною откровенностью ребенка и не церемонились в своих сближениях, на какие наводили их родной язык и неудержимое стремление повсюду отыскивать аналогические черты. Санскр. bhastra — раздувательный мех (от звукоподражательного корня bhas, bhus, bhis — дуть, сопеть, пыхтеть) стоит в связи с рус. бздети, литов. бездети и бездас (безас) — holunder, bauchwind²; у нас доселе употребительно общепонятное выражение: испускать ветры. Сказочный богатырь Мороз-Трескун является иногда под именем Мороза-Пердуна: «в один угол перд-

¹ № 27.

² Зап. Р. Г. О. по отдел, этнограф., I, 580.

нул, в другой бзднул — уж везде иней и сосульки висят». О мифических (облачных) конях русский народный эпос говорит, что они выкидывают задом горячие головешки, т. е. молнии (I, 325); а в Германии сохранилось поверье, что для защиты себя от ведьм, драконов и вообще нечистых духов, которых только и может напугать один гром небесный, достаточно показать обнаженную задницу¹. В некоторых вариантах сказки, героем которой выставлен мальчик-с-пальчик, так рассказывается о его рождении: жили-были старик со старухой, дожили до преклонных лет, а детей у них не было, и вот задумали они добыть себе сына: взяли кувшин и давай в него «пускать ветры»; только это сделали, как выскочил из кувшина крохотный мальчик, и назвали его старик со старухой — сынок-бздунок². Черт, так неудачно состязавшийся с школьным учителем, должен был принести ему целый мешок золота. Когда нечистый стал приближаться к школе, дети, наученные своим хитрым наставником, высунулись из окон и закричали: «и я хочу чертова мяса! и я хочу чертова мяса!» Испуганный черт бросил мешок с золотом и убежал в пекло — эпизод, тождественный с вышеописанною встречей змея цыганятами: змей или демон-туча, гонимый малютками-молниями, исчезает, и просветленное солнце рассыпает свои золотые лучи на весь мир.

Мальчик-с-пальчик не всегда одолевает только хитростью да лукавством; будучи воплощением, равнозначим той громовой палице, которою Перун разит демонов, он представляется иногда

могучим силачом, победителем черта или змеев. Таково содержание хорутанской приповедки: красавица-сестра несет в поле обед братьям, которые нарочно провели сохой борозду, чтобы она знала — какой дорогой идти; а нечистый (vrag = враг — черт, старонем. warg — волк, демонический представитель тучи, гибнущий, по свидетельству нашей сказки, от козней мальчика-с-пальчик) проорал другую борозду (сравни I, 285). Девушка не попала на настоящий путь и очутилась во власти черта. Братья отправляются освобождать ее и приходят к похитителю; черт ест олово, потчует и их тем же кушаньем, но они отказываются; затем рубит им головы и забрасывает их в олово. Не осталось у бедной матери детей, стала она молить Бога и родила малютку по имени Palsek: с первого дня Пальчик уже ходил, на другой день начал говорить, а на третий узнал про судьбу своих братьев и сестры и поспешил к черту. Нечистый приказал подать полную чашку олова; Пальчик съел все дочиста. Пошли пробовать силу; черт подбросил меч так высоко, что его полдня назад не бывало, а Пальчик подбросил — меч полгода не ворочался. Начали друг друга кидать; Пальчик ухватил черта, забросил в олово и стал расспрашивать про братьев. Черт указал их головы и туловища, велел помазать шеи мазью и ударить палицею; как скоро это было сделано — братья ожили. Тогда Пальчик отсек нечистому голову и освободил свою сестру. Сказка эта известна и на Руси; но место черта в русской редакции занимает лютый, многоглавый змей, а роль Пальчика играет богатырь Покатигорошек⁴. Назван он так потому, что рождается от горошины, как плод от семени (см. выше стр. 249—250). Идет мать его царица по воду, только зачерпнула ведром — как катится по дороге горошинка и прямо в ведро; взяла царица горошинку и проглотила, и вот разбухло у ней во чреве зерно, сделалась она беременна и родила сына. Еще дитятею узнает он, что сестру

¹ Der heutige Volksglaube, 120; Beiträge zur D. Myth., II, 339.

² Эти данные могут служить объяснением для сказки, напечатанной нами в VII выпуске, стр. 305.

³ Сб. Валявца, 116—9.

⁴ Н. Р. Ск., III, 2; V, 24; VIII, стр. 367-376.

его схватил змей и унес на крыльях вихря в горы (= тучи), а старших братьев насмерть побил. Покатигорошек велит кузнецам сковать себе семипудовую булаву (в другом списке — булаву в пятьсот пудов) и, пробуя ее крепость, бросает за облака: словно гром загремел — понеслась булава высоко-высоко в поднебесье и скрылась из глаз; через два часа на третий назад вернулась. Когда она падала, Покатигорошек подставил ей навстречу свое колено (или руку) — и булава погнулась. С этою булавою и выступает он против змея. В народе сохранилось смутное предание о царе Горохе; желая обозначить незапамятную старину, малорусы выражаются: это было еще «за царя Гороха, як було людей троша»; в западнорусских губерниях существует выражение: «помнить царя Гороха»¹. Слово горох, пол. groch, серб. грах (грашак) одного происхождения с словами: грох, грохот — стук, гром, грохать (грохнуть, грохотать) — сильно стучать, бить, колотить (сравни огорошить), грохотко — громко², пол. gruchotać — греметь, раздроблять на мелкие куски, gruchotać sie — рассыпаться, крошиться, gruchotka — трещотка, гремушка, серб. грохати (грознути) — производить стук, ударять с треском, обивать зерна кукурузы, ячменя. Подобно тому от корня piç (pish) — дробить, уязвлять, поражать (лат. piso или pinso — толочь в ступе, молотъ, слав. пѣхати, пихати — ударять, толкать, толочь, пахать — резать, орать землю, пест — толкач, чеш. opichati — обдирать пестом в ступе зерно, очищать от шелухи) образовались: снкр. pesi — горох, лат. pisum, греч. πίσος , , ирл. pis, piseán, pesair, кимр. pys, pysen, армор. rîz; от того же корня ирл. piosa — кусок, крупица, кимр. pig — стручья, бобы, peiswyn — зерна, рус. песок (= песок, т. е. мелкое, смолотое, как литов. smiltis с тем же значением от mal, malti — молот), п(ь)шено и п(ь)шеница (великорус. форма: пашено, пшеница; сравни лат. triticum от terere — тереть). Славян. зерно (зрьно, чешск. zрно, илл. zarno, пол. ziarno, нем. korn, лат. granum, роман. grain), получившее в литовско-латышских наречиях значение гороха — žirnis, sirns, как сибирское зернеть — значение овса, происходит от корня ġg, ġar — тереть, толочь, мельчить (олонец. зернь — порох) и родственно с словами жернов, лит. ġirna³. Связь означенных понятий возникла в глубочайшей древности и указывает на тогдашнее приготовление пищи из хлебных зерен, которые толклись в каменной ступе (I, 147). Выше мы видели, что старинный метафорический язык сблизил небесный гром с стуком жерновов, а орошение полей дождями с посевом и что бог-громовник, как творец земного плодородия, был почитаем подателем и приготовителем насущного хлеба. Вместе с этим, под неотразимым влиянием языка, горох является символом Перуна или грома и молнии, рождающихся из недр тучи — точно так же, как, по свидетельству мазовецкого предания, от зерен, бросаемых чертом, подымается грозная буря (I, 291). Горошина, от которой понесла плод сказочная царица, катится по дороге и погружается в ведро воды, т. е. зерно-молния упадет в дожденосный сосуд (см. выше, стр. 88—о дождях, проливаемых нимфами из опрокинутых ведер) и тем самым оплодотворяет облачную жену. По рассказам словенцев, папоротник, расцветая на Иванову ночь, опадает семячком, которое имеет ту же силу, что и «Перунов цвет»⁴. Уцелевшие в простонародье суеверия придают гороху чудесные свойства: если убить весною

¹ Номис, 133; Зап. Р. Г. О. по отдел, этнограф., I, 460.

² Доп. обл. сл., 37.

³ Пикте, I, 260, 287—290; Зап. Р. Г. О. по отдел, этнограф., I, 570; Ч. О. И. и Д. 1865, II, 44; Обл. Сл., 70; Доп. обл. сл., 67. Греч. *χρίος*, лат. *ciser* — горох Пикте производит от санскр. корня *kt* или *st* — толочь, дробить, снимать шелуху.

⁴ Иличь, 167—8.

змею и, разрезав ей брюхо, положить туда три горошины и потом зарыть в землю, то вырастет дорогой цвет: сорви его, положи в рот — и будешь знать все, что на уме у человека (сравни с подобным же преданием о цветке папоротника — стр. 196); если гороховый стручок о десяти зернах положить в повозку, в которой жених и невеста собираются ехать к венцу, то лошади не двинутся с места¹; чехи убеждены, что телега, попадая колесом на стручок о девяти или одиннадцати горошинах, непременно должна перевернуться. В народных обрядах, совершаемых в честь громовника, носят молот, обвитый горохового соломой (I, 196); по мнению чехов, горох следует сеять в Зеленый четверг — в день, посвященный Перуну; сажая хлебы в печь, они бросают туда три горошины или стручок и верят, что это предохраняет хлебы от всякой порчи; в пятницу на Страстной неделе они отправляются в сад с мешком грохота и ударяют им плодовые деревья — с пожеланием, чтобы на них было столько же плодов, сколько в мешке зерен; накануне Рождества горох составляет одну из главнейших принадлежностей семейной трапезы². У немцев это обычная яства в дни, посвященные Донару; в Швабии варили горох на Ивановском огне и считали его за целебное средство от ран и ушибов³. Цверги любят прятаться в гороховых полях и признаются самыми опасными для них ворами. Есть сага — как один крестьянин молотил горох и не мог понять, куда девается зерно; но вот махнул он цепом и сбил случайно с карлика его шапку-невидимку: тут только увидел он маленького вора, который стоял с мешком и собирал в него обмолоченный горох. Цверги за услуги, им оказанные, дарят иногда связку гороховой соломой, которая потом превращается в золото⁴. Метафорический язык, отождествляя мрак ночи с темными тучами, сблизил блестящие звезды с пламенными молниями и связал с теми и другими одинаковые представления. Ночное небо, усеянное частыми звездами, народные загадки уподобляют темному покрову, по которому разбросан горох: «постелю рогожку (= небо), посыплю горошку (= звезды), положу крайчик хлеба (= месяц)»; «жихав волох (= ночной покров; волоха — рубашка, волохи — кожа⁵), розсипав горох; стало свитать, ничего збирать»; «старий брох(?) розсипав горох, не вмиw позбирати та став дня чекати; як дня дочекав, горох позбирав»; «рассеян горох — никому не собрать: ни попам, ни дякам, ни серебреникам; один Бог соберет — в корбеечку складет»; «торох, торох! посыпався горох»⁶. Болгары сравнивают звезды с просом и зерновой пшеницей, а словенцы — с орехами: «синя риза и бройница, п лна с просо и ченица»⁷; «полно решето орешков, а посреди большой орех (месяц)»⁸. По русской примете, много ярко блистающих звезд, видимых в

¹ Лет. рус. лит., т. IV, отдел. 3, 74; Нар. сл. раз., 158. В одной рукописной тетрадке, обращавшейся в народе, мы нашли указание на следующую чару: чтобы остановить свадебный поезд, должно взять стручок о девяти зернах и, ударя им по крестцу коренной лошади, приговаривать: «вот тебе, сивый! (или пегий, вороной и проч. — смотря по шерсти лошади) девять четвертей гороху, сват да сваха, жених да невеста, да черту большое место; а ты стой да постой, с места не тронь — отныне и до веку, аминь». После приговора стручок тайно кладется под сиденья молодых.

² Громанн, 45, 96, 103.

³ Der Ursprung der Myth., 248; D. Myth., 585.

⁴ Beiträge zur D. Myth., II, 324. Русская сказка упоминает о гороховом стебле, который вырос до самого неба. — Н. Р. Ск., IV, стр. 34.

⁵ Обл. Сл., 27; Доп. обл. сл., 25.

⁶ Сементов., 6—7; Номис, 291; Этн. Сб., VI, 59; Послов. Даля, 1060—1.

⁷ Рукоп. сборник г. Каравелова.

⁸ Иличь, 230: «*puno rešeto lišjakah, a u sridi samo jedan ora*». Гримм (D. Myth., 691) приводит словен. название Плеяд *gostosèvzi* (= густо или часто сеянные); у литовцев созвездие это называется *sėtas*, у финнов *seula* — сито, что указывает на древнейшее представление звезд небесным посевом.

Рождественскую ночь, предвещают большой урожай гороху¹. Возвращаемся к нашему герою: Покатигорошек является в змеиное царство и, подобно Тору, пожирающему быков и поглощающему мед, съедает двенадцать волов, двенадцать баранов и двенадцать кабанов и за один глоток опорожняет по целому ведру меда. Любопытны черты, указывающие на сродство его с Пальчиком: заявляя свою силу, он мизинцем разбивает в мелкие щепы огромную колоду — в четыре сажени толщины и в двенадцать длины, а дуновением уст превращает ее в пепел; вместе с змеем он ест железный хлеб и железные бобы — подобно тому, как Пальчик поедает олово². В переводе метафорических выражений мифа на простые, общедоступные, это означает, что пламя грозы расплавляет и пожигает (гореть = жрать, см. стр. 24) металлические царства змея, который, как демон мрачных туч и зимы, скрывает в своих железных затворах небесный свет и дожди. Словаки рассказывают, что *ludvike* — карлики, обитающие в горных пропастях, питаются яствами, приготовленными из чистой меди, серебра и золота³. В тесной связи с преданиями, приписывающими драконам обладание металлами,

обрисовывается сказкою и самая борьба богатыря с змеем: змейдохнул — и тотчас явился чугунный или медный ток; дунул Покатигорошек — и явился серебряный ток⁴. Противники, сражаясь, вколачивают друг друга в эти металлические токи по колена и по пояс; но победа остается за Покатигорошком, который вбивает наконец змея по самую шею и сносит ему голову. Поразив змея, он освобождает сестру, добывает живую воду (змеиную) и, окропляя ею трупы своих братьев, возвращает их к жизни. Основа сказки — самая обыкновенная: демон зимних туманов и облаков похищает красавицу — ясное солнце (потемняет ее светлый лик); в одном варианте красавица эта названа дочерью царя Светозара — Василисой — золотой косой, непокрытой красой: золотые косы — метафора солнечных лучей. Освободителем златокудрой девы выступает мальчик-с-пальчик, т. е. молния, разбивающая тучи; при ударах грома и блеске молний тучи разливаются живою водою и пропадают с неба, солнце выходит в прежней своей красе, и под влиянием его лучей и только что напоившего землю дождя все в природе возрождается к новой жизни. Как русский богатырь родится от горошины, так в новогреческой сказке Цоцос, т. е. маленький (карлик), приходя воровать у ламии (то же, что баба-яга = змея-ведьма) чудесного коня, пьющего дождевые тучи, превращается в горошину и прячется в навоз; а в албанской сказке карлик, тождественный с нашим мальчиком-с-пальчик, называется Орехом, с которым равен он и по величине⁵. Напомним, что ореховое дерево было посвящено громовнику (см. выше стр. 164). Предание о битве карлика с змеем встречаем и в норвежской сказке⁶, где ма-

¹ Судя по некоторым намекам, с звездами связывалось и предание о мифическом Пальчике. Один из диоскуров (детей Зевса), превращенных в созвездие Близнецов, назывался Pollux = pollex — большой палец; малая звездочка «Медведица», называемая Возничим (I, 610), в нижней Германии известна под именем dümke (dürnke, duming) = däumchen, däumlein (D. Myth., 145, 688). Когда Тор нес с далекого севера, из страны великанов, Орвандилла Смелого (I, 723), последний отморозил себе палец на ноге; Тор оторвал этот палец и закинул в небо, отчего и явилась звезда, названная Örvandilstá — Орвандиллов палец (Симрок, 297). Сравни литовское предание, приведенное в I т., 181.

² См. также Эрбена, 49—54.

³ Slov. pohad., 321—8 (сказка «о Kovladu» — владыке металлов); Westsl. Märch., 10—14. Ludvike ходят в красных штанах и зеленых шапочках и носят в руках зажженные факелы.

⁴ Сравни Н. Р. Ск., V, 54; VII, 9 — сказка о трех царствах, где змеи и их соперники делают токи железный, стальной, серебряный и золотой; Лет. рус. лит., кн. V, 8—15: сказка об Иване Белом.

⁵ Ган, № 99 и II томе стр. 181.

⁶ I, 24.

лютка по имени Lillekort (Коротышка) как только родился — сейчас же отправился странствовать и, спасая прекрасную королевну, поразил трех многоглавых троллей. Карлики представляются в народном эпосе искусными ворами, и не только в том смысле что они, подобно великанам, скрывают в своих облачных пещерах золотые лучи солнца и живую воду дождя, но и потому, что в качестве грозных духов они похищают у демонов затаенные ими сокровища. Народная фантазия свободно обращалась с старинными метафорами, и соответственно тому или другому применению их — возникали различные поэтические картины. Демоны и великаны туч, как мы видели, стоят во вражде с богом-громовником и карлами-молниями: первый, очищая небо от сгущенных облаков, отымает у своих врагов золото и бессмертный напиток и является в языческих верованиях хитрым татем и покровителем воровства (таков бог Гермес); последние, при помощи своего лукавства, изворотливости и способности проскользнуть во всякую щель, смело проникают в демонские вертепы и уносят оттуда красавиц, несчетные богатства и разные диковинки, в которых древний миф живописал силы в'есенней природы. Отсюда возникло множество сказок, где воровство рассматривается как своего рода доблесть, как подвиг, достойный эпического прославления. Укажем на сказку о семи Семионах¹. Содержание ее то же, что и выше приведенной сказки о летучем корабле (стр. 355); но там богатырь-громовник добывает красавицу — при содействии товарищей исполинской породы, а здесь место их заступают малые дети, т. е. карлики; как те отправляются на подвиг на летучем корабле (= метафора облака), так эти — на корабле, который может плавать и поверх воды, и под водою. Родилось, говорит сказка, семеро близнецов, и названы все они Семионами: таким именем окрестил их народ, увлекаясь игрою слов: семь и Семён. Еще они не выросли — еле от земли видны, а уж на дело готовы. Один из них славный кузнец: он кует железный столб от земли до неба и приготавливает братьям топор и оружие; другой отличается необыкновенной зоркостью: влезая на железный столб, видит все, что на белом свете делается, и этим качеством напоминает богатыря Острозоркого; третий ударяет топором — тят да ляп, и готов чудесный корабль; четвертый управляет ходом этого корабля; пятый — стрелок, от метких выстрелов которого ничто не уйдет, а шестой — так быстр, что на лету ловит все, что ни подстрелит его брат; наконец, седьмой — хитрый вор. Таким образом, братья разделяют между собой характеристические свойства грозных духов, каковы: острое зрение, быстрый бег,ковка металлов, бросание стрел, плавание в корабле-туче и воровство. Когда второй Семион усмотрел с железного столба за горами, за морями царевну Елену Прекрасную, дети пускаются за нею в путь, а царевна та — красоты неописанной: алый цвет у нее по лицу рассыпается, белый пух по груди

расстилается и тело такое нежное, прозрачное, что видно — как из косточки в косточку мозжечок переливается. Вор Семион успел заманить царевну на свой корабль, и когда она любовалась разными драгоценностями — судно поплыло назад. Заприметив обман, она обертывается белой лебедью (чем заявляет свое тождество с лебедиными девами, нимфами весенних дождевых вод); но стрелок подшибает ей крыло, а другой брат подхватывает ее и приносит на корабль. От погони, посланной за похитителями, корабль скрывается под водою и в короткое время счастливо достигает пристани. В немецкой редакции красавица сидит на морских скалах, увлеченная туда драконом, а в итальянской — ею овладел

¹ Н. Р. Ск., II, 26 и стр. 370; III, 12; VI, 31; Рус. сказ. Сахарова, стр. 174; Эрбен, 39—42; сб. Валявца, 44—47; Westsl. Märch., 140—3; Сказ. Грим., 129; Pentamerone, II, 47.

великан, что и вызывает братьев, героев сказки, на трудный подвиг освобождения; когда они похитили царевну, в погоню за кораблем несется по воздуху великан в виде черного облака, но стрелок натягивает лук и меткими стрелами выбивает ему глаза. — Сказки о хитрых, искусных ворах распространены почти у всех индоевропейских народов и всюду передаются с поразительным сходством относительно содержания — верный знак их весьма давнего происхождения¹; но древнейшая основа в них до того сглажена, что не будь некоторых вариантов — они непременно показались бы изделием досужей фантазии позднейшей эпохи. С действительным смыслом предания знакомит нас любопытный текст новогреческой редакции², указывающий на те мифические лица, которые в сказках других племен, при затемнении старинных представлений и при значительном участии народного юмора, выцвели до обыкновенных смертных и простого воришки. Вором здесь выведен добрый молодец, подобно Гермесу прославивший себя похищением стад (небесных коров и барашков = дождевых облаков); ему предстоит трудная задача украсть у дракона его крылатого коня (= вихрь), одеться с колокольчиками (= облачный покров; звон колокольчиков — метафора грома) и кольцо (= солнце), а затем овладеть и самим драконом, заключив его в крепкий ящик; все это добрый молодец исполняет с свойственной ему ловкостью. В другом варианте³ король поручает карлику Цоцос добыть коня, который пьет тучи, и покрывало, которое претворяет светлый день в темную ночь⁴. Те же подвиги совершает в русской сказке малолетний вор: он уводит быков, угоняет стадо баранов, похищает коня, ларчик с золотом, одеяло или сорочку с жены воеводы, кольцо с ее руки и даже увозит ее самоё. Искусство его так велико, что он может утащить из-под птицы яйцо, и та не заметит пропажи: в сущности эта подробность однозначительна с похищением кольца, ибо солнце, окутанное тучами, уподоблялось древними поэтами золотому яйцу в гнезде мифической Жар-птицы⁵. Мальчик-с-пальчик прежде, нежели попадает в брюхо черной коровы, ходит с ворами на промысел, уводит быков и обкрадывает царскую казну. Весьма интересна сказка, записанная в Тироле⁶. Было умное и смелое дитя; раз, когда оно бегало по лесу, раздался такой страшный шум, что потряслись все деревья, и вслед за тем показался великан — *der wilde mann*, с огненными волосами и красной бородою, схватил ребёнка и унес к себе. Он приказал ему чистить и убирать свой дом, но строго запретил входить в одну комнату. Дитя не выдержало соблазна и вошло в запретную палату: там стояла золотая колесница, запряженная золотым козлом, и в нее был воткнут золотой бич. Как только дитя село в колесницу — она понеслась с быстротой ветра. Вскоре послышался голос великана: он гнался за беглецом и от его неистовых, грому подобных кликов дрожала земля; малютка спрыгнул с золотой колесницы и спрятался в нору возле глубокого источника. Прибегает великан и расспрашивает: куда скрылся беглец? — Он, — говорят ему, — спрятался в воду. Глупый великан тотчас же прицепил себе на шею огромный камень, бросился в источник и потонул. Значение сказки ясно: дитя-молния или сам

¹ Н. Р. Ск., V, 6, VI, 6; VII, 37; Рус. сказки, содержащие древ. повествов. о славн. богатырях, IV — сказка о воре Фомке; Slov. pohad., 263—274; Сказ. Грим., 192; Вольф, 397—403; Цингерле, 18—29; Шлейхер стр. 13—20; Ск. норв., II, 4.

² Ган, 3.

³ Ibid., II, стр. 181—2.

⁴ Сравни: Pentamerone, № 27 — о покраже у великана коня и ковров.

⁵ German. Mythen, 209—210 и т. 1-й настоящего сочинения, стр. 269.

⁶ Zeitsch. für D. M., II, 184—6.

Тор, разъезжающий по небу на козлах и владеющий золотым бичом (*donnerpeitsche*), является в страну великанов добывать свои громоносные, сокрытые демоном зимы атрибуты (сравни выше, стр. 348, с мифом о похищении Торова молота), и вместе с тем начинается весенняя гроза, в дождевых потоках которой погибает исполин-туча.

До сих пор мы видели грозных карликов в борьбе с демоническими силами темных туч; но поэтическая фантазия нередко олицетворяла их в одном цельном образе, представляя тучу огромною бородою мифического малютки. Облака и тучи на древнем метафорическом языке уподоблялись

включенным волосам, нахмуренным бровям и бороде, а небесный свод — черепу головы (I, 61—62, 87—89). Индусы в клубящихся облаках видели роскошные, прихотливо выющиеся кудри отца ветров, бога бурных гроз Рудры, которому потому и давали эпитет многовласого¹. Зевс, Один и Донар были изображаемы с длинными бородами; Зевсу стоило только кивнуть черными бровями, чтобы потрясся весь Олимп (= небо); в прическе его греки находили подобие львиной гривы². В скандинавских сказаниях Тор представляется краснобородым; когда он бывает раздражен, то дует в свою бороду или трясет ею и тем самым производит в облаках громы. Еще доньше употребительны — клятва: «dies walte der rotharige Donner!» и пословица: «roter bart — teufelsart». У славян и немцев рыжебородые считаются людьми опасными и лукавыми, что намекает на старую боязнь разгневанного громовника и на присвоение ему демонического типа. Красная или рыжая борода составляет существенный признак тех эпических героев, на которых перенесены были предания о древнем боге весенней грозы (таковы короли Оттон, Фридрих, Олаф), и цветом своим указывает на блеск молний, озаряющих тучи³. Подобно солнечным лучам, названным золотыми кудрями богини Солнца (I, 113), сверкающие молнии также сравнивались с золотыми прядями волос, а грозное зарево, освещающее тучу, дало повод видеть в ней золотую бороду Индры; в порывах гнева своего против демонов, он потрясает этой бородой и заставляет дрожать небо, землю и крепкие горы⁴. По мнению белорусов, у Перуна была голова с черными волосами и длинной золотой бородой⁵; по свидетельству же Нестора, деревянный идол Перуна, поставленный в кн. Владимиром в Киеве, имел на серебряной голове золотые усы⁶. В связи с этими данными становятся понятными и то глубокое уважение к бороде, и те клятвы ею, о которых говорят старинные памятники⁷. Присвоив громовнику длинную бороду, народное воображение стало рисовать его старцем — Дедом, и такое представление встречается в преданиях рядом с другим, которое изображает его прекрасным юношей — до-

¹ Die Götterwelt, 66; Ж. М. Н. П. 1845, XII, 137.

² От снкр. kêṣa — волоса, грива, рус. коса, космы, произошли: kêcara (kêsfra) — животное, имеющее гриву, лев, и Keṣava — прозвание Кришны, т. е. косматый (О вл. христ. на сл. яз., 31; Пикте, I, 425). Отсюда объясняются мифы, в которых царь лев принимается за воплощение грозовой тучи, — мифы, получившие особенное развитие на востоке и в Греции и почти забытые у славян и немцев, так как животное это не встречается в заселенных ими странах.

³ D. Myth., 161—2, 296, 517; Die Götterwelt, 190.

⁴ German. Mythen, 124—5; Die Götterwelt, 65.

⁵ Приб. к Ж. М. Н. П. 1846, 17.

⁶ П. С. Р. Л., I, 34.

⁷ Русская Правда назначает 12 гривен пени за вырванный клоч бороды — оценка весьма высокая, сравнительно с другими увечьями. Стоглав и старообрядцы восстают против брития бороды, как против искажения образа божия. Один из ростовских князей, когда уличали его в сношениях с польским королем, отрицал обвинение и клялся в том бороною: «чтоб мне этой бороды у себя не видеть!». — Вест. Евр. 1810, VII, стат. Калайдовича, 225.

брым молодцем, наделяющим весь мир силою плодородия, свежестью и полнотою жизни¹. По белорусскому поверью, Дзедка, почитаемый хранителем золотых кладов, имеет красную, огненную бороду². Тем же характеристическим признаком отличаются и великаны, и демоны, как олицетворения грозных туч: у исполинских ракшасов красные космы и бороды³; в сейчас приведенной тирольской сказке замечено об огненных волосах и красной бороде великана. Такую же бороду средневековые саги приписывают предателю Иуде⁴; а у св. Христофора, которому суеверный народ дает исполинский образ и власть над громом, непогодой и градом, были красные волосы (I, 372). Немецкая сказка упоминает о черте-драконе с тремя золотыми волосами, за которыми смелый герой отправляется в его мрачное, адское жилище; вырванный из головы сонного демона и принесенный домой, волос этот оказывается весь из чистого золота и столь велик, как шест⁵. Та же сказка, в норвежской редакции⁶, говорит о трех перьях, вырванных из хвоста убитого дракона, что с одной стороны указывает на представление молнии летучим пером (см. выше, стр. 197), а с другой — на пернатую одежду, в которую облакался коварный Локи. Я. Гримм сближает означенную сказку с старинной сагою о Торкилле. Thôrkil (= Тор) предпринимал далекое странствование в пустынную пещеру ugarthilocus'a, по ту сторону великих вод и вырвал один из его огромных, копыю подобных волос: это не более как новая подробность к описанию того визита, какой был сделан Тором царю великанов — Utgardhaloki⁷. Любуясь на золотистый извив молнии, падающей из черной тучи на землю тонкою нитью, древний человек выразил это явление в поэтическом сказании о драконе, у которого бог-громовник вырывает золотой волос; с каждым утраченным волосом чудовище более и более теряет свою силу. Греческие сказки утверждают, что сила дракона именно заключена в трех золотых его волосах; а русская былина, связывая стародавний миф с библейским преданием о Самсоне, устами калик перехожих говорит Илье Муромцу:

Не ходи драться с Самсоном-богатырем,
У него в голове семь власов ангельских⁹.

В старину думали, что волосы делают колдуна нечувствительным к боли, и потому прежде, чем

подвергнуть обвиняемого в чародействе пытке, брили ему голову. Соответственно уподоблению туч всклокоченным, косматым волосам возникло поэтическое представление, будто небесная гроза их расчесывает или подрезывает (подстригает), а вихри то разносят их, то путают и завивают в кудри. В народных песнях бездомный скиталец говорит о себе:

Мне змыют дробни дожди,
А раскудрют (вар. расчешут) буйни витры.

¹ German. Mythen, 232.

² Приб. кЖ. М. Н. П. 1846, 10—11.

³ Die Götterwelt, 56.

⁴ Beiträge zur D. Myth., I, 64.

⁵ Сказ. Грим., 29; Гальтрих, 29.

⁶ I, 5.

⁷ D. Myth., 223—4; Beiträge zur D. Myth., I, 137—8. «Ган, I, стр. 187, 217; II, 282.

⁹ Рыбник., I, 35; III, 3-4.

¹⁰ Истор. москов. славяно-греко-латинск. академии, Смирнова, 150.

Болгары северный ветер называют стрижек. Слово расчесать (основная форма кас — рыть, рвать, лит. *kasti* — копать, *kassyti* — чесать в голове, чистить скребницей коня, белор. *чесаць* и чеш. *česati* — быстро убегать)¹, кроме общепринятого значения, употребляется еще в смысле: разбить, разнести, рассеять вражие толпы. Отсюда объясняется, почему сказочные герои в состязании с чертом или змеем царапают его железными когтями или железным гребнем, которым расчесывается пенька (см. выше стр. 379). По немецкому поверью, когда великан чешет свое тело, то шум от его почесыванья разносится на далекие пространства². Литовцы рассказывают о великане Альдисе, который был так высок, что в самых глубоких реках вода доставала ему только по колена; жена его славилась необычайною силою: хватить быка за рога и перебросить его через себя — для нее было легкое дело. Она расчесывала своему мужу бороду и волосы на голове огромным гребнем, зубцы которого походили на крылья ветряной мельницы³. В одну из русских сказок занесен любопытный эпизод о старике, который сидит под дубом, а длинные волосы его, борода и брови заросли в землю. Юная героиня подрезала ему волоса ножницами; а он научил ее, как добыть живую воду и воскресить к жизни окаменелых богатырей⁴. То же предание находим и в новогреческой сказке⁵, где герой подрезывает заросшие в землю брови, ресницы и усы дракона. Смысл тот: чтобы добыть живую воду = дождь, надо подрезать (= разбить молниями) косматые тучи. *Elbkönig* и цверги (как духи, являющиеся под облачными покровами) обыкновенно представляются маленькими старичками, с седыми бородами до самых колен; эльфы, нападая на человека или коня, спутывают и сбивают в колтун волосы и гривы (см. выше, стр. 53—54); эльбины славятся своими роскошными русыми косами, которые они любят расчесывать и заплетать, сидя на горе или на берегу реки и озера⁶. Наши водяные и русалки любят то же занятие, и когда расчесывают свои волосы, то с них быстрым потоком струится вода. Этот прекрасный поэтический образ не забыт и немцами, которые представляют никса — стариком, восседающим на скале и выжимающим свою мокрую бороду⁷. Описывая потоп, Овидий рисует такую картину: влажнокрылый Нот полетел над землею, голова его одета непроницаемым мраком, капли воды падают с седых волос, крыльев и длинной бороды; толпою окружают его облака, и как только он подавит их рукою — обильный дождь льется на землю. В некоторых деревнях на Руси, во время засухи, обмакивают в воду чесальную щетку и верят, что это вызовет дождь⁸. В этих представлениях кроется основа того эпического приема, который заставляет сказочных героев, спасаясь бегством от своих врагов, бросать гребенку — и позади их тотчас же появляется полноводная река⁹ или вырастают горы, как метафора дождевых туч¹⁰. Заклятый молодец, отдавший черту, — чтобы избавиться от демонской власти, должен семь лет не мыться, не сморкаться, не стричься и не чесаться, т. е. бог — владыка светлого неба (Фрейр?) на семь зимних месяцев подчиняется демону-Зиме и во все это время не купается

¹ Ц. О. И. и Д. 1865, 11, 43.

² D. Myth., 511.

³ Черты литов. нар., 77.

⁴ Н. Р. Ск., VI, 69, b.

⁵ Ган, I, 269.

⁶ D. Myth., 417, 446; Beiträge zur D. Myth., II, 310.

⁷ Irische elfenmärch., LXXI.

⁸ Пузин., 166.

⁹ Пов. и пред., 103—6.

¹⁰ НР. Ск., VI, стр. 281; Сказ. Грим., I, стр. 462.

в дождевой воде и обрастает густыми и косматыми волосами = туманами и тучами, которых не стригут и не чешут острозубые молнии¹. Любопытно, что простолюдины называют дьявола неумытым (то же, что нечистый = демон черных туч и ночного мрака)².

В русских сказках длинноротый карлик называется мужичок-с-ноготок, борода-с-локоток, или сам с перст, борода на семь вёрст³; имя, свидетельствующее за его тождественность мальчику-с-пальчик⁴. У других славян он называется: *pedenjčlovek-laketbrada* (хорутан.), *педячовек* — *лак жтѣбрада* (болг.), *pjdimužjk* (чешск.), т. е. человечек величиною с пядь. Пространство между вытянутыми пальцами большим и указательным в Нидерландах обозначается названием *Woedens-sprange* — Одинова пядь⁵. Литовские парстуки — карлики не более ступни, но с бороною в сажень⁶. Смешивая этого молниеносного духа с блуждающими болотными огоньками, белорусы утверждают, что в болотах, в маленьких домиках, живут одноглазые старички (лазавики) — ростом не более ноготка, с аршинною бороною и кнутом (пугою) в семь саженей (= плеть-молния); когда такой карло расхаживает по трясине, глаз его сверкает как огонёк⁷. Мужичок-с-ноготок отличается изумительной быстротою и, надевая на ноги башмаки-сорокоходы или садясь на ковер-самолет (метафоры бысролетной тучи), может в одно мгновение переноситься в далекие страны — хоть на край света⁸. Финны дают ему золотой нож и топор, соответствующие мечу-кладенцу и Торову молоту. Во время свадьбы Ильмаринена вышел из моря (= дождевого источника) крошечный человечек, ростом с большой палец, с бородой по колена, с волосами до пяток, в каменной шапке на голове, и зарезал золотым ножом исполинского быка (= тучу; см. I, 336). Тот же малютка срубил своим маленьким топором громадный дуб, помрачавший ясное солнце (см. выше 154)⁹. Как воплощение темной грозовой тучи, длинноротый карлик причисляется к существам демоническим; злоба, хищность и жадность — его отличительные черты. В областных говорах слово *нокоть* (ноготь) доньше употребляется в значении черта: «нокоть те дер!»¹⁰. Белорусы (как сейчас сказано) поселяют его в болотах — там же, где обитают нечистые; а народная сказка заставляет сражаться с ним могучих богатырей, сокрушителей облачных гор и змеиных царств¹¹. Содержание

¹ D. Myth., 970; Сказ. Грим., 100, 101 и в т. III, стр. 181-2; Н. Р. Ск., V, 26.

² Обл. Сл., 128.

³ Н. Р. Ск., I, 5; V, 27, 37, 54; VIII, 3; Матер. для изуч. нар. слов., 23—24.

⁴ Эдда рассказывает о славном корабле *Naglfari* (= *Nagelschiff*; *nagel* — ноготь и гвоздь), который будет построен из ногтей покойников, т. е. карликов (так как души усопших и грозные карлики — представления однозначительные), и в котором, при кончине мира, поплывут злые, разрушительные демоны. Это — корабль-туча, созданный руками грозных карликов, скрепленный пальцами-молниями, как бы крепкими и блестящими гвоздями. На подобном же корабле возносятся души усопших в небесные селения. По немецкому поверью, не должно обрезать у мертвецов ногти, дабы не ускорить постройки корабля *Naglfari* и тем самым замедлить кончину мира. — D. Myth., 774—5; *Die Symbolik von Sonne und Tag*, von Hugo Wislizenus, 82; сравни в I т. Поэт. воззр., стр. 62, 292.

⁵ Каравел., 166; D. Myth., 145, 419.

⁶ В Тысяче и одной ночи (XII, 135—143) встречается человек в полтора фута вышины, с бороною в тридцать футов, с большими усами и с железной палкою в руке, удар которой неотразим и смертелен.

⁷ Приб. к Ж. М. Н. П. 1846, 101—1.

⁸ Пов. и пред., 113—4.

⁹ Совр. 1840, III, ст. Грота, 72, 81; Ж. М. Н. П. 1846, III, ст. Я. Гримма, 166, 173.

¹⁰ Обл. Сл., 129.

¹¹ Н. Р. Ск., VII, 8; VIII, 6; Худяк., 42; Эрленвейн, 125—6; Перм. Сб., II, 168—171; Собрание старин. рус. сказок (1830 г.) — об Ивашке Медвежьем ушке; сб. Валявца, 180—6; *Volkslieder der Wenden*, II, 169-172; *Slov. pohad.*, 36-60; Шотт, 10; Шлейхер, 128-140; Сказ. Грим., 91, 166 и в III т., стр. 162-5; Гальтрих, 17.

сказки весьма любопытно; герои, действующие в ней, суть личности мифические, наделенные тою же сверхъестественною силою, как и знакомые нам исполинские спутники и помощники Перуна. Это — богатыри Дубыня, Горыня, Усыня и Медведко. Дубыня вырывает с корнем столетние дубы и другие деревья и потому называется иногда Елень (от слова ель) и Лесиня (от слова лес); он равняет леса: которые деревья малы — те вверх вытягивает, которые велики — те в землю всаживает; ему вполне соответствует богатырь Дугиня, сгибающий вековые деревья в дугу. У немцев богатырь этот известен под именами *Baumdreher* и *Holzkrummacher*. Подобно тому как Дубыня испытывает свои силы над деревьями, так Горыня пробует свою мощь над горами, ворочая ими и бросая на воздух целые скалы; у немцев он называется *Steinzerteiber* и *Felsenkripperer*. Мы уже указали, что тучи, застилающие небесный свод, уподоблялись многоветвистому дереву, горам и скалам. Сказочные богатыри, вырывающие деревья и сокрушающие горы, собственно разбивают тучи; в них олицетворено явление грозы, с ее потрясающим громом и молниеносными стрелами, — почему в литовской редакции Дубыня заменен кузнцом, который, наравне с Тором, владеет громадным молотом: стоит ему ударить этим молотом, как тотчас же падает самое крепкое дерево. Смысл этого древнего мифа впоследствии, при утрате коренного значения слов, легко мог быть подновляем сопоставлением его с разрушительной картиною грозовой бури, исторгающей целые ряды деревьев и низвергающей груды утесов. Дубыня и Горыня нередко называются Вернидуб (у словаков — *Valibuk*), Вернигора или Вертодуб и Вертогор¹. В сборнике Боричевского² есть рассказ о жене охотника, которая родила в лесу двух близнецов и тут же

померла; одного мальчика вскормила львица (или медведица)³, а другого волчица, и вышли из них сильномогучие богатыри Вывидуб и Валигора, победители страшного змея. Валигора бросил на змея большую гору и прищемил ему хвост, а Вывидуб размозил ему голову коренастым дубом. С тем же значением сокрушителя туч является и богатырь Медведко; все это различные прозвания громовника, определяющие те или другие его признаки. Медведко переставляет с места на место высокие горы, владеет двенадцати (или девяносто-)пудовой палицей и сверх того сразу выпивает целое озеро, почему в одном варианте его заменяет богатырь Соска, т. е. сосущий облака, пьющий дождевую воду. Как близнецы Вывидуб и Валигора вскормлены лесными зверями, так Медведко имеет отцом медведя и отчасти удерживает за собою звериный тип: по пояс он — человек, а ниже пояса — медведь. В некоторых вариантах выше объясненной нами сказки о Балде роль этого богатыря-молота играет Иванко Медведко; в немецкой же редакции⁴ герой, тождественный с этим последним, носит имя Eisenhans (железный Иван); отец его был кузнец и выковал себе сына из семи центнеров железа, а из трех центнеров приготовил для него бич, удары которого наводят/ужас на весь ад. Так как рождающийся из недр тучи богатырь-молния есть представление Перуновой палицы, которую ковали духи летних гроз, то отсюда и самое происхождение сказочного героя (= бога-громовника) объясняется искусною выделкою его из железа. Наконец, то же мифическое значение, какое придано волосам и бороде, как метафорам туч, было распространено и на усы; вместе с тем народная фантазия создала особенного богатыря Усыню и наделила его такими исполинскими усами, что он легко может запрудить

¹ Н. Р. Ск., VI, 57.

² Пов. и пред., 112—6.

³ Клетке, 228.

⁴ Гальтрих, 16.

ими реку; по его длинному усу переправляются витязи на другой берег, как по мосту. Тою же характеристическою особенностью наделяют некоторые сказки и длиннорядого карлика: сам с перст, усы на семь вёрст, или: Усыня сам с ноготок, борода с локоток, усы по земле тащатся, крылья на версту лежат; крылья сопровождают почти все олицетворения облаков и туч, для обозначения быстроты их полета. Как представитель грозовой тучи, Усыня является то помощником доброго молодца = громовника, выступающего в облачных покровах на борьбу с демонами, то сам получает демонический тип великана, готового поглотить блестящую молнию. В русской сказке он выведен наряду с Медведком, Дубыней и Горыней и состязается с длиннорядым карликом; а в сербской приповедке¹ он заставляет Медведка спасаться от себя бегством. Сербский Усыня = Брко (брк — ус) имел такие огромные усы, что в одном из них птицы свили 365 гнезд; удары, наносимые ему тяжеловесной палицей Медведка, так же для него нечувствительны, как удары Торова молота для Скримира. Брко покоился на коленях девицы, которая искала ему в голове. «Медведовић (Медведко) распали својиме буздованом Брка у главу; а Брко прстом на оно мјесто говорехи невоци: ето овће ме нешто уједе! А Медведовић опет буздованом на друго мјесто, а Брко опет прстом на оно мјесто: ево овће ме опет нешто уједе! Кад га удари трећи пут, Брко се опет пипне онће и срдито повиче: «та зар си слијепа! ево овће ме нешто коље. Онда му невојка каже: не коље тебе ту ништа, него те ево чоек бије. Кад Брко то чује, он се тргне и скочи на ноге; а Медведовић већ бацио свој буздован па бјежи преко поља, а Брко се натури за њим». Медведко прячется от него в торбу одного великана — подобно тому, как Тор ночевал в великановой рукавице.

Медведко и его товарищи заменяются иногда тремя братьями: Вечоркой, Полуночкой и Зорькою, названными так по времени их рождения; из них самый сильный — последний, рожденный на заре и в списке, напечатанном в сборнике Эрленвейна², названный Светозором: имя тем более знаменательное, что восходящее поутру солнце уподоблялось раскрытому глазу; а сверкающая молниями туча олицетворялась в образе богатыря с необыкновенно зоркими и всёпожигающими очами. Так как темные облачные покровы отождествлялись с ночным мраком, а грозное пламя — с румяным отблеском зари, то понятно, почему молниеносным богатырям, рождающимся из недр ночеподобных туч, присвоены названия: Вечорка, Полуночка и Зорька. Медведко с Дубыней, Горыней и Усыней или Зорька с своими братьями отправляются на подвиги; они пристают в жилище длиннорядого карлика и каждый по очереди остается готовить обед, между тем как другие богатыри уходят на охоту. В первый день остается дома Вечорка; он ловит в хлеву барана или быка, жарит его и сидя поджидает товарищей. Вдруг застучало-загремело — входит старичок сам с ноготок, борода с локоток, глянул сердито и закричал на Вечорку: «как смел в моем доме хозяйничать?» Отвечает богатырь: «прежде вырасти, а то тебя от земли не видать!» Старичок пуше озлобился: «я мал да удал!» — сказал он, схватил незваного гостя, избил до полусмерти и бросил под лавку; потом съел целого барана (или быка) и исчез. Так же достается и другим богатырям; но вот доходит очередь до Зорьки или Медведка. Этот не дался в обиду карлику, схватил его, угостил железным прутом, притащил к дубу и железным

клином забил в это дерево его длинную бороду. Старичок рвался-рвался и хоть оставил половину бороды в де-

¹ Срп. припов., 1.

² Стр. 14.

реве, а вырвался и убежал в глубокий провал под землю; где он бежал, там кровь лилась. По тому следу добрались богатыри до провала; Зорька или Медведко спускается на тот свет в подземное царство, упивается там «сильной водою» и освобождает из змеиных дворцов красавиц, унесенных туда вихрем. Сказка рисует картину весенней грозы: бог-громовник с своими товарищами сражается с демоническим карликом и рвет (разносит) его облачную бороду; преследуемый ими, мужичок-с-ноготок, борода-с-локоток уходит в мрачные подземелья, т. е. скрывается в тучи, и путь своего бегства орошает кровью, т. е. дождем. Чтобы добраться до него, надо спуститься в подземный мир туч и выпить их живую воду; только тогда подвиг завершается и мифические красавицы выступают из заключения. Иногда место бородатого карлика заступает баба-яга (= змея-ведьма); приподымая огромный камень (= метафора тучи), она приезжает из-под земли на железной ступе и поражает богатырей железным толкачом, но, в свою очередь побежденная Медведком, скрывается под камень. В словацкой редакции оба эти лица сливаются в одно, и Ježibaba носит прозвание: Loktibrada¹.

Представленные нами выводы о значении мифических лиц, враждующих с бабою-ягою или бородатым карликом, подтверждаются одною из наиболее интересных литовских сказок, которая отчасти развивает то же содержание, но вместо Медведка, Дубыни, Горыни и бабы-яги выводит Перуна, дьявола и лауму. Когда-то вздумал странствовать молодой плотник; на дороге присоединились к нему Перун и дьявол, и пошли все вместе. Перун и дьявол добывали припасы, а мужик варил и жарил; жили они, словно кочующие дикари, пока не вздумалось плотнику построить избу. При помощи своих товарищей, которые притащили все нужные материалы, он построил красивую избушку; потом сделал соху, запряг в нее Перуна и дьявола и вспахал поле (см. выше стр. 345), смастерил борону и на тех же товарищах взборонил пашню и посеял репу. Действие, следовательно, происходит во время той седой древности, когда боги нисходили с неба и учили человека обрабатывать землю. И повадился ходить по ночам вор и таскать репу. Надо было караул держать. На первую ночь досталось стеречь дьяволу. Вот приезжает на тележке вор и начинает собирать репу; дьявол бросился было ловить, но вор так избил его, что еле живого оставил, а сам ускакал. Воротившись домой, дьявол скрыл от товарищей свою неудачу. На другую ночь пошел караулить Перун, и с ним то же случилось; умолчал и он о своем посрамлении. На третью ночь отправился караул держать плотник и захватил с собой скрипку; сел под дерево и стал наигрывать. Слышится ему — едет кто-то по полю, кнутом похлопывает, а сам приговаривает: «пич-пач! живей, железная тележка, проволочный кнут!» Мужик продолжал пилить на скрипке, думая тем напугать вора; но вору понравилась музыка, он остановился и начал прислушиваться: то была дикая, злая лаума, которая жила в том самом лесу, где поселились Перун, дьявол и плотник. Она была так сильна, что никто не мог с нею сладить. Пленясь музыкою, лаума подошла к мужику и просила, чтобы он дал ей поиграть на скрипке. Мужик подал скрипку, но сколько она ни прилагала усилий — музыка ей не давалась. Тогда стала она просить плотника, чтобы научил ее играть. Мужик заметил, что для этого нужны пальцы такие же тонкие, как у него, и потому

¹ В сборнике Škult, a Dobs., 329, карлик Grosokral или cierny mřaves, величиной с муравья, является с тем же характером, с каким в русских сказках выступает Кощей. Он обладает страшною силою: от взмаха его плетки все падает мертвым. Мать Грошокраля соответствует матери змея Вритры; она разевает пасть свою от земли до неба (сравни выше, стр. 273), и пастух загоняет туда стадо.

надо ее пальцы немного сжать. Лаума согласилась. Плотник сделал трещину в толстом пне, забил туда клин и велел лауме всунуть в эту трещину свои пальцы; как скоро она это сделала, он вытащил клин и защемил ей пальцы. Потом взял проволочный кнут и больно отстегал ее. Когда наконец удалось ей вырваться из западни, лаума бросилась бежать, покинув и свою тележку, и свой кнут. Наутро плотник вдоволь насмеялся над своими товарищами, что они не сумели устеречь репы и позволили прибить себя старой бабе. Тогда-то не шутя стали побаиваться его и Перун и дьявол. Вскоре задумали они разойтись и порешили оставить избушку за тем, кто ничего не испугается. Двое должны были оставаться в избе, а третий пугал. Первая очередь наводить страх досталась черту. Он поднял такой вихрь и шум, что Перун не выдержал и выскочил в окно; плотник же спокойно сидел и читал молитвы. Вторая очередь была за Перуном; могучий бог разразился громом и молнией, и дьявол в ужасе бросился из окна. Он уже давно не доверял Перуну и боялся, чтобы тот не поразил его громовой стрелою; дьяволу хорошо было известно, что Перун побивает всех чертей, сколько ни рыщет их по белу свету. Это место литовской сказки прямо указывает, что под дьяволом скрывается здесь древний великан. Когда очередь пугать дошла до плотника, он сел на тележку, покинутую лаумой, взял в руки

ее кнут, поехал к избушке и запел: «пич-пач! живей, железная тележка, проволочный кнут!» Перун и дьявол до того трусили, что совсем убежали, оставив плотника полным хозяином избушки¹. Сказка эта свидетельствует за сродство злой лаумы с нашей ягою; она такая же старая и хищная баба и также проживает в лесу; ее страшный кнут и сама собой движущаяся железная тележка вполне соответствуют толкачу и ступе бабы-яги (см. I, 148). Лицо плотника значительно полиняло от времени; но если мы припомним, что музыка была метафорой воя бури и свиста ветров, что приносимые вихрями облака уподоблялись стенам и замкам, а великаны назывались их строителями, то едва ли позволительно будет усомниться, что за этим плотником скрывается древнее божество грозовой бури.

Облекаясь в туманные, облачные покровы, эльфы и карлы делаются незримыми. Это породило басню о мальчике (или мужичке)-невидимке, который служит сказочным героям и помогает им во всех многотрудных похождениях. В числе разных подвигов, возлагаемых на доброго молодца, задается ему еще следующий — в форме загадки: «пойди туда — не знаю куда, принеси то — не знаю что». По этому приказу он идет на край света в темные пещеры и достает там слугу-невидимку, готового исполнять всевозможные желания своего господина: он носит его по воздуху с быстротою вихря, строит ему богатый дворец, кормит его вкусными яствами, поит славными винами и медом, поражает несчетные неприятельские рати и напоминает собою слуг волшебной палицы и волшебного кольца²; словом, в нем сочетаются все те чудесные свойства, какие соединяет народный эпос с ковром-самолетом, скатертью-самобранкою, топором-саморубом и мечом-самосеком.

С утратой живого эпического понимания великаны и карлики низошли в народных сказаниях до обыкновенных смертных пород, которые будто бы населяли некогда землю или будут населять ее впоследствии, при конце мира. Простолюдины верят, что действительно было время, когда жили на земле исполины, обладавшие страшными силами. «Теперь, говорят они, земля заклята; не то что было прежде!

¹ Шлейхер, 141—5.

² Н. Р. Ск., VII, 4; VIII, 3; Худяк., 85; Лекарство от задумчивости и бессонницы (сказка о Суворе-невидимке-мужичке).

Теперь и дерево не так растет, а камень и вовсе лишен жизни; а прежде и рожь росла такую же ветвистою, как лоза. В старые годы люди были больно велики, настоящий лес, и сильны-то уж сильны, и такие тягости подымали, что ужас возьмет сказать об этом. А потом год от году люд становился все менее и слабее силами, а доживем до того, что все люди сделаются крохотными и будут семеро одну соломинку подымать» (Тамбов. губ.). Прежде люди назывались волотами, а придет пора, когда станут называться пыжиками, которые настолько же будут меньше нас, насколько мы меньше волотов¹. В Малороссии рассказывают об этом так: «колись булй люде зовсим не таки, як тепереньки; були, кажутъ, и великии и гонкии, так що одна нога нам по плече досягала, а в наших хатах теперенько би им и жить не по мири». Но с течением времени люди все мельчают и когда-нибудь сравняются с мурашками: тогда-то и будет конец свету!²

¹ Примечай, на Историю Леклерка, соч. Болтина, I, 113.

² Кулиш., I, 172—3; Чернигов. Г. В. 1855, 16; Nar. zpiewanky, I, 415: «ludzie przedtim byli silni, wielcy, nie taci iako teraz pikulikowie».

ОГЛАВЛЕНИЕ

XV. Огонь: Перун, как бог земного огня, Радигост, происхождение огня, следы древнего поклонения огню, огонь — податель плодородия, целебная и очистительная сила огня, живой огонь, пламя очага, как родовое божество (пенат), следы поклонения очагу, очаг — устроитель брачных союзов и охранитель семейного счастья, очаг в значении жертвенника, родоначальники, как служители богов, вещие мужи и жены, огонь — бог-гостеприимец, домовые духи, связь поклонения очагу с поклонением душам усопших предков, суеверный обряд при постройке нового дома, домовый — хозяин дома, и оберегатель границ = Чур, родовая вражда домовых, связь домовых духов с эльфами, мары и кикиморы, мена домовым шкуры, жертвы домовому, средства усмирить домового, обряды при закладке дома, углы и порог, обряды при переходе на новоселье = 5—63.

XVI. Вода: Тучи = небесные колодцы, облачное небо = океан, купающееся солнце, остров Буян = райская страна, вырей, алатырь-камень, представление туч рыбами, земля основана на китах, громовник, как владыка вод, происхождение земных вод, додола, плодородящая, целебная, очистительная и вещая сила воды, гадание водою, суд божий огнем и водою, боги, духи и нимфы вод, свидетельства о поклонении водам у славян, Морской Царь и его дочери, лебединые девы, поэтические сказания о реках, дедушка-водяной, жертвы водяному, смешение образов человека и рыбы = 64—128.

Приложение к главам XV и XVI: Жертвоприношения у славян, кумиры, жертвенники и храмы, судебные поединки = 129—149.

XVII. Древо жизни и лесные духи: Дождевая туча = древо жизни, ясень, золотые, серебряные и медные леса и источники, славянские предания о мировом дереве, Перунов дуб, осина, золотые, мохотавые яблоки, орех, поклонение лесам и деревьям, лешие, связь лесных духов с великанами и карликами, гром = хохот, след лешего, лисушки и дивожены = 144—179.

XVIII. Облачные скалы и Перунов цвет: Тучи = горы, скалы, камни, пещеры, толкучие горы, облачное небо = подземное царство, поклонение горам, скалам и камням, клады = золото солнечных лучей и молний, сокрытое в пещерах туч, папоротник и золотой или огненный цветок-молния, воробьиная ночь, перелет-травы, молния = прут, ветка и перо, разрыв-травы, молния = ключ, ключ-фаллос и ключ-цветок, плакун-травы, чертополох, одолень и прострел-травы, сон-травы, сонное царство, омела, поцелуй = удар молнии, тучи = города и крепости, закланные герои, спящие в горах, и срок их освобождения = 180—232.

XIX. Предания о сотворении мира и человека: Родословное древо, параллель между человеком и деревом, превращения в деревья и цветы = 233—258.

XX. Змей = олицетворение молнии и тучи, пламя и яд, изрыгаемые змеем = блеск молний; змеиная кровь = дождь, змей, как богатырь и великан, конь его и крылья = вихри, свист = вой бури, стрелы и палица = молнии, Змей Горы-ныч, змеиные царства, змей, как похититель небесных светил и хранитель драгоценных кладов, связь огненного змея с домовыми пенатами, змеиный камень или венец, зимний сон и весеннее пробуждение царя-змея, змеиная мазь (сало) = дождь, змей — оберегатель живой воды и творец дождевых потоков, Индра-зверь, змей — виновник бездождия и засухи, он сосет молоко = дождь, целебная сила змея, змеиная трава = молния, мудрость и предвидение змея, змей — похититель и любовник красавиц, его демонический характер, освобождение похищенных змеем дев, змей — пожиратель коров и дев, Кощей, сорока, насильная любовная связь змея со сказочной царевной, измена обольщенной змеем царевны, дивы, превращение бога-громовника в змея, закланная царевна, белые жены и девы, кора, охватывающая сказочную царевну в зимние месяцы, обожание змей = 259—321.

XXI. Великаны и карлики: Мифы о происхождении и гибели великанов, Снегурка, Троян, всемирный потоп, великаны, как воплощение стихийных силы природы: грозных туч, вихрей, вьюг и дождевых ливней, великаны — обитатели горных пещер и рушители скал, великанские постройки и связь великанов с демонами зимы, Святогор-богатырь, превращение великанов в камни, мать-Земля дает великанам силу, тяга земная, великаны — обладатели несметных сокровищ, похитители дождевого напитка и молниеносного молота и вражда их с богом-громовником, прожорливость великанов, сродство бога-громовника с великанами, великаны, как спутники и товарищи Перуна, молния = дитя облака, карлик, происхождение карликов, молнии = черви, эльфы и цверги, карлики, как духи воздушные и водяные, их связь с домовыми гениями, людки, молния = палец, мальчик-с-пальчик, связь эльфов с насекомыми, состязание громовника (малютки-молнии) с великанами-тучами, Балда, Покатигорошек, молнии и звезды = рассыпанный горох, карлики — воры, тучи = борода, молнии = золотые волосы, мужичок-с-ноготок, борода-с-локоток, Дубыня, Горыня и Усыня, мальчик-невидимка = 322-394.