

81
П641

А.А.Потебня

ТРУДЫ

СИМВОЛ И МИФ
В НАРОДНОЙ
КУЛЬТУРЕ

А.А.Потебня

Собрание трудов

— 7.

Мысль и язык

Символ и миф в народной культуре

Из записок по теории словесности

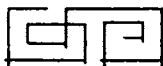
Из лекций по теории словесности

Из записок по русской грамматике

Объяснения малорусских
и сродных народных песен

Из неопубликованного наследия

КЛАССИКА ОТЕЧЕСТВЕННОЙ



ГУМАНИТАРНОЙ МЫСЛИ

А.А.Потебня

Собрание трудов

Т

СИМВОЛ И МИФ
В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
"УЧЕБНИКОВАЯ БИБЛИОТЕКА"
книги для российских библиотек

Москва
ЛАЗИФИКАТ
2 0 0 0

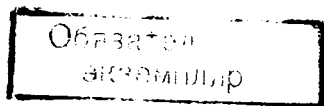
81. 1-82.3100 -002.1

Александр Афанасьевич Потебня. Символ и миф в народной культуре / Сост., подг. текстов, ст. и коммент. А. Л. Топоркова. М.: Лабиринт, 2000. — 480 с. (Собрание трудов.)

Редактор: Ю. С. Рассказов

Художник: В. Е. Граевский

Компьютерный набор: Н. Е. Еремин



В очередной том собрания трудов А. А. Потебни (1835–1891) включены его классические исследования, посвященные славянскому фольклору, верованиям и обрядам, в частности, книга «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий», которая не переиздавалась с 1865 г. Рассматривая в тесной связи язык и народную поэзию, А. А. Потебня описывает основополагающие концепты славянской ментальности и языковой картины мира, исследует традиционные представления о доле (судьбе), о мировом древе, о переправе в иной мир и др.

Книга предназначена для филологов, историков и всех, кто интересуется фольклором и народной культурой.

© Издательство “Лабиринт”, 2000 г.

© А. Л. Топорков, составление, подготовка текста, статья, комментарии, 2000 г.

ISBN 5-87604-107-6

695846

О НЕКОТОРЫХ СИМВОЛАХ В СЛАВЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ

Слово выражает не все содержание понятия, а один из признаков, именно тот, который представляется народному воззрению важнейшим. Приняв за данное известное число корней, равное числу основных представлений в известной семье языков, мы можем предположить, что ход лексического развития состоит приблизительно в следующем. Новые понятия, входя в мысль и язык народа, обозначались звуками, уже прежде имевшими смысл, и основанием при этом служило единство основных признаков в новых и прежде известных понятиях. Так как в природе нет полного сходства, то известный признак в каждом новом слове получал особенные оттенки, независимые от вносимых суффиксом, и звук, сживаясь с новым понятием, тоже изменял первоначальное значение. Новые слова роднились уже со словами не первичного, а позднейшего образования и, в свою очередь, удалялись от первого значения признака. Так вместе с лексическим ростом языка затемнялось первоначальное впечатление, выраженное словом, подобно тому как теряли и теряют смысл грамматические формы по мере удаления от времени полного своего развития. Но жизнь языка состоит не в одной только утрате изобразительности и грамматической стройности: язык в настоящем своем виде есть столько же произведение разрушающей, сколько и воссоздающей силы. Соответственно замене обветшавших звуков и форм новыми собственным смысл слова поддерживается в памяти народной сопоставлением этого слова с другим, имеющим сходное с ним основное значение. Отсюда постоянные эпитеты и другие тавтологические выражения, например, *белый свет, ясный-красный, косу чесать, думать-гадать.* Та же потребность восстанавливать забываемое собственное значение слов была одною из причин образования символов. Близость основных признаков, которая видна в постоянных тождесловных выражениях, была и между названиями символа и обозначаемого предмета. Калина стала символом девицы потому же, почему девица названа *красною*, по единству основного представления огня — света в словах: *девица, красный, калина.* На основании связи символов с другими эпическими выражениями

можно бы называть символами и те предметы и действия, которые, изображая другие предметы и действия, нисколько при этом не одухотворяются. Зная, например, что гниение обозначается в языке огнем, можно бы огонь назвать символом гниения.

По мере [того], как забывается упомянутое соответствие между значением корней слов объясняемых и объясняющих, ослабляется и связь между ними: постоянные эпитеты и проч. переходят к словам, которые означают то же понятие, но по другому признаку. Так, в выражении «черные грязи» прилагательное не имеет ничего общего с корнем *гряз* – *гряз*, по которому было бы приличнее назвать грязи топучими, что и встречаем в произведениях народной поэзии; «черный» перешло, вероятно, к слову «грязь» от другого слова, например, от слова *кал*, выражающего впечатление черного цвета.

В тех способах выражать символ, какие застаем в народной поэзии, видно то же стремление к потере изобразительности слова и связи поэзии с языком. Простые формы сменяются сложными, но не заменяются ими вполне. Главных отношений символа к определенному три: сравнение, противоположение и отношение причинное.

а) Сравнение выражается в народной поэзии или так, что символ вполне соответствует своему предмету, или так, что между тем и другим полагается некоторое различие. В полном сравнении символ является то приложением (*конь-сокол*), то обстоятельством в творит. пад. (*зегзицею кычеть*), то развитым предложением. В последнем случае сравниваемое может подразумеваться или быть развито до такой степени, как и символ. Примером первого может служить песня Краледворской рукописи*: «Ach ty róže, krasna róže. Čemu si rano rozkvetla, rozkvetawši pomrzla, pomrzawši uswědla, uswědewši opadla?» – и вслед за тем слова девицы, которая сравнивается с розою; примером второго – двустийшие: «Грушице моя! чом ти не зеленая? Милая моя! чом ти не веселая?» – в котором каждому слову первой половины соответствует слово второй.

Символ как приложение сливается с обозначаемым в одно целое, а творительный падеж напоминает превращения: то и другое может быть отнесено к тому времени, когда человек не отделял себя от внешней природы. Сравнительно позже появился параллелизм выражения: он указывает на затемнение смысла символов, потому что если эти последние понятны, то и объяснять их незачем. Еще более поздним кажется выражение символа в виде полного или сокращенного придаточного предложения с сравнительным союзом (например, в Краледворской рукописи: *jako zora, jako luna*): присутствие союза доказывает, что между сравниваемыми предметами ставится большое различие, и напоминает приемы искусственного языка.

Форм отрицательного сравнения тоже несколько. В сербских песнях довольно часто употребляется такой оборот: предпосылается символ в виде положения или вопроса и вслед за тем отрицается, а на место его ставится обозначаемый предмет, например: «Надви се облак изнад дјевојак'; То не био облак изнад дјевојак', Већ добар јунак тражи дјевојак'» (Караџић, 1841–1865, I, 2); «Шта се сјаји кроз гору зелену? Да л'је сунце, да л'је јасан месец? Нит'ју сунце, нити јасан месец, Већ зет шури на војводство дође» (Там же, 13). Сербские, а особенно великорусские песни опускают сравнение положительное и начинают с отрицания: «не... а». Без сомнения, такое сравнение с отрицанием предполагает положительное, а потому новее последнего*.

б) Противоположение символа предмету не чуждо влр. песням, но, если не ошибаюсь, чаще встречается в малорусских. Обыкновенная форма такая же, как и в развитом положительном сравнении, и отношение сопоставленных предложений при отсутствии союза может быть легко принято за сравнительное, как, например, в следующих местах: «Над гороу високою голуби літают: Я роскоши не зазнала, а літа минают» (Метлинский, 59); «Ой гиля, гиля, сизі голубоньки на високе літання: Та уже важко, мое серденько, та с тобою горювання» (Метлинский, 102); «Ой з-за гори из-за кручи орли влітают: Не зазнаю я роскоши, – вже й літа минают***» (Метлинский, 106). Высокое летанье птиц имеет смысл ничем не стесняемой свободы; чеш. *bijeti*, пол. *bijać*, рус. *ширять*, *парить* значат не только высоко, но и привольно летать. Такому ширянью противопоставляется горе, стесненное положение человека, отсутствие роскоши, то есть раздолья, свободы, что, разумеется, предполагает сравнение счастливого человека с высоко летящею птицею***. И этот прием позже сравнения. Кроме сложности формы, можно думать так и потому, что в противоположении таится мысль о равнодушии природы к страданиям человека, о разладе последнего с действительностью, мысль естественная в устах современного нам поэта, но слишком печальная для первобытной эпической поэзии.

с) Причинное отношение тоже рождается из сравнения. Так, во многих народных медицинских средствах можно распознать символы выздоровления или болезни: пораженное сибирскою язвою место очерчивают выпавшим из сухой сосны сучком, чтобы уроки, призоры и проч. поотсыхали, как сучья и коренья у сухой сосны (Гуляев, 1848, 53); рожу лечат высеканьем огня и прикладыванием красного сукна на больное место, потому что рожа сблизается в языке с огнем и красным цветом. Вообще символизм доживает свой век в подобных сложных формах; он долго живет в приметах, симпатиче-

ских леченьях и других предрассудках после того, как исчезнет в высших формах народной поэзии*.

Так как символизм есть остаток незапамятной старины, то встретить его можно преимущественно там, где медленнее происходит отделение мысли от языка, куда медленнее проникает новое. Как ни стары иные былины, песни юнацкие, все же они, с немногими исключениями, всем своим содержанием относятся ко временам историческим. Жизнь, в них изображенная, есть жизнь столкновения и борьбы народов, жизнь прогресса, быстро приводящая в забвение старину и воссоздающая ее в новых формах. Вообще мысль мужчины шире, подвижнее, изменчивее в силу новых входящих в нее стихий, чем мысль женщины, заключенной в кругу медленно изменяющегося домашнего быта, более близкой к природе и неподвижному разнообразию ее явлений. Женщина – преимущественно хранительница обрядов и поверий давно застывшего и уже непонятного языка. Оттого связь с языком и символизм, характеризующие женские песни, встречаются в мужских в гораздо меньшей степени. Символизм находится в обратном отношении к силе посторонних влияний, а потому он необходимее и яснее у русских и сербов, чем в песнях чехов, лужичан, хорутан, поляков. Эстетическое достоинство произведений народной поэзии падает вместе с символизмом и от тех же причин, между прочим, от уменьшения числа людей, для коих язык и произведения народной словесности – главные средства развития. Правда, превосходные сербские исторические песни и некоторые малороссийские думы доказывают, что и при отсутствии символов возможны высокие народные произведения, если между классами народа нет резкого различия и если вся масса народа достигнет известной степени воодушевления; но воодушевление проходит, масса народа разъединяется, и снова начинается процесс падения народной словесности.

В настоящее время многие малороссийские песни, еще прекрасные по частностям, не представляют никакого внутреннего единства. Они, очевидно, механически сшиты из отдельных двустиший и четверостиший, которые встречаются в других песнях, поются и сами по себе. Одни из этих коротких песенок – параллельные выражения с правильно употребленным символом; в других символ поставлен случайно, по привычке; в-третьих опущен символ или его объяснение, которое теперь было бы вовсе не лишним. Польские краковяки, кажется, были прежде параллельными выражениями, как малорусские «уличные» и «коломыйки»**, но теперь представляют гораздо большую степень разложения, чем эти последние. Некоторые из

них – набор слов, утративший всякий смысл: «Kamień na kamieniu, na kamieniu kamień, A na tym kamieniu jeszcze jeden kamień».

Приводя в порядок немногие собранные мною материалы, я старался не упускать из виду [связи] символики с языком и располагал символы по единству основного представления, заключенного в их названиях. В частных случаях я мог ошибаться, но верно то, что только с точки зрения языка можно привести символы в порядок, согласный с воззрениями народа, а не с произволом пишущего.

ОГОНЬ. СВЕТ. Если б мы не знали, что божества огня и света занимали важное место в языческих верованиях славян, то могли бы убедиться в этом из обилия слов, имеющих в основании представления огня и света.

Как душа и жизнь, так и частные проявления жизни: голод, жажда, желание, любовь, печаль, радость, гнев – представлялись народу и изображались в языке огнем. Слова, первоначально применяемые к нескольким понятиям, например, и к желанию, и к печали, с течением времени становятся определеннее, начинают обозначать одно известное понятие. Диссимилирующая сила языка действует при этом по правилам, часто совершенно для нас непонятным. Примером этого, как кажется, произвольного разграничения тождественных по основному признаку слов могут служить название пищи и питья, голода и жажды. Что пища и питье роднятся между собою в языке, видно из следующего: слово *пища* происходит от *пи-ти* с суффиксом, ставшим согласною корня. От предполагаемой формы *питити* – млр. *питилий*, кормящий: млр. «питимая матінка» можно буквально перевести «кормилица матушка». Суффикс *-имый* имеет здесь действительное значение, как в *родимый*. От *соути*, лить, происходят: *сытый*, накормленный, отличаемое обыкновенно от *пьяный* и сопоставляемое с сим последним, и *сыта* (медовая), слово, означающее собственно жидкость и по таким же неизвестным причинам отнесенное к меду, как слова *квас* (ср. *киснуть*, *мокнуть*, серб. *киша*, дождь) и *пиво* к своим понятиям. В одной лужицкой псне, наоборот, вода названа съестною: «Póscel jeho po wodu, po tu wodu *jadom-pi*» (Haupt, Schmalzer, I, 145). Сродство голода и жажды видно в нескольких словах. Ст.-сл. *жельдънь*, тождественное по корню с рус. *голоден*, в срб. *жудан* получает значение жаждущего. *Смага*, близкое к *смажить*, жарить, значит в Смоленской губ. жажда, а в Псковской – позыв на пищу. Пол. *pragnąć, pragnienie*, жажда, стар. рус. *пражу*, жажду (Азбуковник), образовалось от значения пол. *prażyć*, млр. *прятти* (где я указывает, может быть, на старинное *А*), жарить. Самое *жажда* (корень *жад*) может быть сродно с корнем *жесг*. То же подтверждают выражения: «Есть хочется, а пить – как душу вы-

жгло» (Буслаев, 1854а); «Ты бѣ жаждущимъ утробъ *охлаждение*» (Иларион. О законе и благодати (Бодянский)); «гладомъ *таати*» (Повесть...). *Таять*, кроме обыкновенного значения, имеет и теперь еще на Севере другое, гореть; совершенно так, как *топить*: «затаяли свецу воску ярово» (Ивановский, 414); отсюда млр. *пота-ла* (в выражении «звірю на поталу») – пожрание, жертва. Как *жрать*, есть, – одного корня с *гореть*, так пол. *pożywać*, есть, по связи жизни с огнем может в основании иметь представление огня, который, по пословице, хуже вора, потому что «вор ворует, хоть стены оставит, а пожар все *пожирает*» (Буслаев, 1854а). Некоторые слова, означающие желание, прямо примыкают к понятию голода и жажды, а через них к горящему внутри человека огню. Таковы ст.-сл. *жадати*, пол. *żądać, pragnąć*, желать. Другие не имеют видимой связи с голодом и жаждою, но относятся к огню.

Желать сродно с *жалить*, *жалеть* и *гореть*, о чем память сохранилась в пословице: «Ярко желают, да руки поджигают» (Буслаев, 1854а). Млр. и влр. *бажать*, сильно желать, имеет при себе млр. *багатья*, горячие угли, жар. Даже *гореть* могло припимать значение желать, как можно заключить из следующего. В млр. девичьей игре «в горю-дуба» (или «в горю-пня», псков. *огарыши*, горелки) девушка, ставшая гореть, говорит: «Горю, горю дуб (или пень)». Одна из двух, ставших против нее, спрашивает: «Чого ж ти гориш?» – «Красноі панни!» – «Якої?» – «Тебе молодой» и проч., затем те две бегут; а горевшая ловит (Максимович, 1856, III, 95). Родительный падеж при *гореть* показывает, что этот глагол значит здесь не ловить – бегать, как можно думать по связи огня и быстроты, а скорее желать, любить*. Любовь есть желание, почему псков. *жаланный* – любезный, *желанный* – любезный, милый (орлов., тул.), ласковый, добрый (москов., олонец.); твер. *жадный*, милый; во многих сев. губ. *бажонный*, миленький. Костром., олонец., тамбов. *бажат-ка* – крестный отец, крестная мать, может быть, потому, что излюблены, выбраны, в противоположность родным. Связь любви с огнем выводится и из сближения красоты с огнем, о чем – ниже. В названиях печали я не заметил доказательств связи этого чувства с жаждою – голодом; связь с огнем – ясна. *Печаль* от *печь*, слово не употребительное в млр., взамен чего млр. *журба* имеет постоянный эпитет *пекуча*. *Журба*, слово близкое по форме к чеш. *zuřiti*, свирепеть, одного корня с *горети-жрѣти*: у есть усиление глухого звука (ср. *муравей-мъравій*). *Жаль-горе* тоже однородны с *гореть*, равно как обл. *на-зола*, грусть, близкое к *зола* (ср. *пепел* – удвоенная форма от *плати*, но и без предлога *по* – все-таки продукт горения), *зол*, имеющему другую форму *горший*. *Скорбь* имеет при себе *заскорб-*

нуть, засохнуть, скорблый, сухой. Сухота (москов. и млр.), забота, печаль от сух, откуда довольно редкий млр. глагол *сушувать*, горевать (Иваница, 357) и обыкновенное млр. *сушить* – *вялить* (о горе). Как в языке, так и в народной поэзии понятия желания, любви, печали сродны между собою, потому что выражаются в одних и тех же образах внутреннего и внешнего огня. Как слово *утолить*, например, голод, жажду, имеет в основании понятие огня (*тлеть*, об огне), хотя выражает его утишение, *усмирение*, так питье и еда, усмиряющие жажду и голод, служат символами упомянутых сродных с огнем чувств.

а) ПИТЬЕ. Пить воду значит желать, стремиться, как можно догадываться из следующего: «Край тихого броду *пье* сивий кінь воду; *просилася* мила та до свого роду» (Метлинский, 244). Конь пьет от жажды, как просьба – следствие желания; «край броду», потому что брод – средство сообщения разделенных рекою. Более примеров можем представить для питья в значении любви*. Вода – девица, женщина (см. ниже); хотеть пить – жаждать любви: «Жедно момче гором јездијаше, *Жедно* воде, а *желно* девојке» (Карацић, 1841–1865, I, 416). «Що утјата-лебедјата летјать до криниці. Прилетали до криниці, не пили водици; та йшов козак до дівчини, зайшов до вдовиці» (Метлинский, 53), то есть как утки-лебеди прилетели к воде, да не пили ее, так козак разлюбил девицу, потому что шел к ней, да не зашел. Менее выдержано сближение в следующем: «Чи се тая криниченька, що голубка пила? Чи се тая *дівчинонька*, що мене *любила*?» (Метлинский, 63, ср.: Метлинский, 72). Замечательно следующее место, где питье – блуд: «Вопрос: сыне, пей воду от своих источник и от студенец, да не прольются своя воды. Толк: не сотвори блуда с чюжею женою, да твоя жена с чюжими не соблудит» (Буслаев, 1859, прилож.). Сербское *любити*, целовать, тоже сближается с питьем; например, в песенке помочапам (*моби*, то есть *мольбе*, прошеным): «На Крај, на крај, моја силна мобо. На Крају је вода и девојка. Вода ладна, а девојка млада: Воду *пијте*, девојку *любите*» (Карацић, 1841–1865, I, 169); «Ја се *напих* жубер-воде, Намирисах жуте душе, а *наљубих* младе моме» (Там же, 362). Как *любоваться*, смотреть с наслаждением, относится к *любить*, так млр. *дивиться*, в смысле *любоваться*, – к символу любви питью: «Добри вечір, удівонько! дай води *напиться*! Хорошую дочку маєшь, хоч дай *подивиться*!»; «Стоить вода на відничку, так ти и *напийся*; Сидить дочка в віконечка, так ти й *подивися*!». Символ известного явления может, как сказано выше, быть средством произвести это явление или – его причиною. Пить воду значит и любить и быть любимым; *напиться* воды представляется средством внушить к себе любовь:

«Чи я, мати, не хоріш, чи я, парень, не доріс? Чому мене, моя мати, дівчата не люблять? – Піди, синку, до криниці, напийся водиці: Будуть тебе дівки любити ище й молодиці».

Пить вино – тоже любить: «Лепо ме је сетовала мајка, Да не пијем црвенога вина. Да не носим зеленога венца, Да не љубим туђина јунака» (Карацић, 1841–1865, I, 334, 335); «Ил'ћу пити кондир вина? Ил'ћу љубиш младу мому» (Там же, 331). Вода сближается со вдовой, а вино – с девицей, потому что последняя весела, а первая печальна (Там же, 228). Поить – женить: «Не ћу брата женит' удовицом, Нит' ћу брата појити водицом... Већ ћу брата женити дјевојком, И појити вином руменијем: Од вина јелице руменије, У дјевојке срце веселее» (Там же, 229). Отсюда питье – свадебный пир, то есть пир по преимуществу: серб. *пир* – свадьба, *пирник* – свадебный гость, *пировати се* – жениться и выходить замуж, *пировати* – пировать именно на свадьбе, а потом – вообще: у лужичан сербскому *пир* соответствует *kwas*, свадьба, собственно питье (ср. серб. *киша*, дождь: понятия питья и изливания совмещаются в одних и тех же корнях); в разных влр. губерниях *пропить* девку значит просватать, а в Белоруссии *запоины* – сговор.

Женитьба служит символом битвы и смерти, потому что и то, и другое, и третье – суд Божий*, а может быть, и по другим причинам. В частности, пир – символ битвы**, потому что, как кажется, не только свадебный и надгробный, но и всякий более-менее общественный пир сопровождался боями (кулачными?): областное (вологд., ярослав., тул.) *сшибок*, пир вообще и тризна; последнее видно из пословицы: «По деде сшибок, а по бабке щипок» (Буслаев, 1854а). Варить пиво и пить значит биться. В думе на Желтоводскую битву Хмельницкий говорит козакам: «Гей друзи молодці, братья козаки запорозці! Добре знайте, барзо гадайте, Из ляхами пиво варити замирайте. Лядський солод, козацка вода, Лядські дрова, козацьки труда» (Максимович, 1834, 67). В Первой новгородской летописи читаем следующий рассказ о переговорах Ярослава с преданным ему мужем из Святополчей дружины: «И бяше Ярославу мужъ въ пріязнь у Святополка, и посла къ нему Ярославъ ночью отрокъ свои, рекъ къ нему: "Онъ си! что ты тому велиши творити? Меду мало варено, а дружины много". И рече ему мужъ ть: "Рчи тако Ярославу, даче меду мало, а дружины много, да къ вечеру вдати". И разумѣ Ярославъ, яко въ ночь велить сѣдися» (Новгородская..., 1). Нет основания понимать это место в буквальном смысле, потому что решимость новгородцев перевезтись на тот берег Днепра была делом случайного обстоятельства, а не следствием недостатка в припасах; сравнивая же с предшествующим местом, мы видим, что *меду мало варено*

значит: не было битвы (а стычки могли быть), а дать мед дружине прямо объяснено через «сѣчися». Пир – битва, а пьян значит мертв, как видно из известного места в «Слове о полку Игореве» и из народных песен: «Ту кроваваго вина не доста; ту пирь (свадебный) докончаша храбрїи русичи: сваты попоиша, а сами полегоша за землю Рускую». Разбойники отвечают вдове убитого ими, которая узнает у них коней своего мужа: «Ой ми собі сіи кони ми их покупили. Та на гнилій колоді гроші полічили, З холодної криниченьки мого-рич запили, Під гнилою колодою спати положили» (ср. Pauli, 1839–1840, II, 5). В песне о Лемеривне: «Ой одчиняй, моя матинко, ворота! Я везу тобі невісточку пьяненьку... Ой упилась, моя матинко, од ножа, А заснула, моя матинко, крий коня» (Метлинский, 285–286). Из сближения пира с битвою можно объяснить частое сближение слов *пить* и *бить*: «Нельзя, нельзя воду *питу*, нельзя почерпнути; Нельзя, нельзя *жену бити*, нельзя поучити» (Гуляев, 1848, 95); «Не буду я *води питу*, вода луговая; Не буду я *жінки бити*, жінка молодая» (Метлинский); «W potoczku za laskiem siwe konie pija; Niechodź tam, Janeczku, bo cię tam zabija» (Zejszner, 149); «A čije to studýnka, Co z ně koně pijo? Nechod' tam, synečku, At' tě tam nezabijo» (Sušil, 262). Впрочем, можно относить это к связи питья воды и печали, о чем – ниже. Вообще сродство пира, битвы и близких к ним понятий очень давне; оно выразилось в различных значениях теперь уже мало понятного слова *тризна*, надгробный пир. Слово это, кажется, значит собственно то же, что *пи-р*, и происходит от корня, означающего лить – пить, судя по близости его с *трѣзвый*, серб. *трезан*, *триезан*. Последнее по аналогии с *тоц* (см. ниже) должно значить пустой, порожний, тот, из которого вылито. Как пир – веселье¹, что видно из пол. *wesele*, млр. *wesілья*, свадьба, так словац. *truzniti sia* – веселиться (ср. *тих*, *тѣх* и корень *туш*). Как пол. *biesiada*, пир, рус. *bесeдa*, разговор, – от сиденья вместе; так чеш. *truzniti – truzniti*, говорить, – от питья (и сиденья) вместе, без чего нету пира. Значенье чеш. *truznowati*, насмеяться, может быть выведено из веселья и разговора и все-таки относится к питью: «Так мени добре помеж ворогами, Як тій криниченці помеж дорогами: Хто йде або йїде – водиці *напьеться!* З мене молодой хто схоче, *сміється!*» (Метлинский, 26). В «Азбуковнике»* *тризна* – подвиг; у Памвы Берынды «*тризникъ*, шырмѣрь, або тотъ, що на игриску есть; *тризнице*, мѣстце, гдѣ бы-

¹ Ср. связь питья вина и веселья в известном: «Руси есть – веселие *питу*»**, коего значение объясняется чеш. «Pili, až se hory zelenaly» (Pochádka..., VI, 59), то есть так весело пировали, что, сочувствуя им, горы покрывались зеленью. Связь зелени и веселья см. ниже.

вають поединки... або куглярства» и проч. Чеш. *tryzniti*, бить, мучить: все согласно с связью понятий пить и бить.

Питье воды в смысле печали противопоставляется питью веселящих напитков: «Пийте, люде, горілочку, а я буду *пити воду*; Тяжко жити на чужині а без мого роду!» (Кулиш, II, 238–239). Оно есть следствие представляемой жаждою печали, что ясно из следующих двух примеров: «A tom dole na dolině Čierný hawron wodu pije, Pije, pije w welkom žiali, Že má milú w cuzom kraji» (Pisně..., 72); в сербской песне юнак приказывает привязать коня за копые на своем гробе, дать ему овса, но не дать воды, чтобы тужил за своим господином: «Зоби му дајте, Пити му не дајте, Нек ме жали доро» (Караџић, 1841–1865, I, 394). «Ой піду я до кирниці *пити воду* з днешня; Ой без ножа, без талірки *не край могого серця*» (Метлинский, 12). «Ой на морі та на камені *Пило воду* та два соколи, Напившися, говорили: "Летім, братця, на заручини! Там Маруся *заручається*. От батенька *одлучається*. До свекорка *прилучається*"» (Метлинский, 127), то есть невеста разлучается с отцом, следовательно, горюет. Питье воды – слезы как следствие печали: «Ku potoku wartko ide; Czarny gawron *wode pije*, Pije, pije, robrakuje; Moja miła *poplakuje*» (Zejszner, 171); карканье ворона только усиливает значение другого символа, потому что оно, как известно, предвещает, следовательно, изображает печаль. «*Leciały gołębie, w stawie wode pily; Bodaј cię, chłopczyно, moje lzy zabily*» (Там же, 64). Слезы убивают, потому что тяжелы: «A Iwasiowy sliozy marne ne propały: Na kamiń bilyj spadały, kamiń rozbywały» (Pauli, 1839–1840, II, 26); «Z velikeho žalu sluzenky karaju, Na tvrдем kameni jamky vybijaju» (Sušil, 254–255)².

² Тяжелы они потому, что труд роднится с горем и болезнью. Понятия тяжести, работы, болезни и горя совмещаются в слове *труд** (если примем однородность слов *трудь* и *трьдъ*): *труд* – беремя, откуда серб. *трудна* жена – беременная, областное *трудный*, больной (в песнях тождественное выражение «труден – болсен»); стар. рус. *трудный* – печальный: «Начяти.. трудныхъ повѣстїи о пълку Игоревѣ». Как болг. *мука* – труд, серб *мука* – дело, *замучити се* – потрудиться (например, прийти), а болг. *печеля* от заботы (и труда) переходит к барышу и приобретению: «спечелил много иманье» (Бессонов, 1855, 88); так *страдать*, в смысле болезни и муки, имеет при себе обл. *страда*, рабочая пора и тяжелая работа, стар. рус. *страдати*, работать, трудиться, у Памвы Берынды *страдание* – «герпленье». Отсюда тяжелая работа – символ всего прискорбного, неприятного «Ой як мені важко сей камінь котити, То так мині важко за Иваном жити» (Метлинский, 115, 81, 259); «Лучче ж мині, моя мати, круту гору роскопати, А ніж мині нелюбого соколоньком називати» (Метлинский, 259, 260); «A лепієј то лепієј гóры ласы копаѣ, Nižli się Jasiєnku, w twojem sercu kochaѣ. Góry ласы skopіє, jestem sobie wolna, W tobie się zakochaѣ – nigdym nie spokojna» (Конопка, 3).

б) ЕДА. Если признаем отношение питья – любви к огню, то можем туда же отнести и принимаемую в таком смысле еду*, потому и здесь питье и еда сопоставляются: «*Pila bych, jedla bych, chleba se mně nechce. Než tcho synečka, co je v Novén Městě*» (Sušil, 214). Отсюда видно, что хлеб – мужчина; но и женские и мужские названия хлеба – символы женщины: «Теперь нарядили, як сами схотіли: З кнѣша паляницю, з дівки молодицю» (Метлинский, 210), как поют, надевая на молодую «намитку»**. Мысль, что всякому предопределено, кого любить, выражается поэтому так: «Суженое ество да ряженому ести». Наоборот, Дунай на ласки Афросиньи Королевишны, которую сватал за князя Владимира и считал для себя неприкосновенно, отвечает: «А и ряженой кус, да не суженому!» (Древние русские..., 35). То же значение имеет *пастись*. В свадебной сербской песне поется: «Брс не дај, не дај, девојко! Јелен ти у двор ушета, Босиљак бел ти попасе. – Нека га, друге, нека га: За њега сам га сејала» (Карацић, 1841–1865, II, 12). *Трава*, от *трути*, есть, – символ девицы-женщины; есть траву – любить: «Попід мостом трава з ростом, що й кінь напасеться; Не бачила миленького, не зрадила серця. Хоть бачила – не бачила, не навтішалася: Я ж на тебе, мій миленькій, не сподивалася» (Метлинский, 52). Между первыми двумя стихами противоположение: любовь не встречает препятствий со стороны девицы, а между тем она не виделась с милым, не утешила своего сердца.

ГОРЕЧЬ. Постоянный эпитет горя – *горькое*. Слово *горький* согласно со своим происхождением значило в старину огненный (например, *горький змий*), горячий, как и современное чеш. *horký*, и получило значение горького, едкого вкуса, потому что огонь жрет. Мы вправе принимать эпитет горя не только в смысле горячего, но и горького. *Желчь*, слово, однородное с *зеленый*, *золото* и *гореть*, названное, может быть, по цвету, имеет, по Вацераду*** (*slich*), кроме *fel*, *iracundia*, еще значение *vigus*, яд, которое могло образоваться только через понятие жрать, есть, подобно тому, как *отрава*, *отрута* – от *тру-ти*, *яд* – от значения есть. Действие яда изображается так: «Канула капля коню на гриву, у коня грива загорелася» (Сахаров, I, кн. 3, 202). С этим согласно, что от *трути* – *тру-ть*, серб. *труд*, губка, собственно пожираемое огнем, и что *ядно* значит, по «Азбуковнику», женис. Серб. *jad*, горе, выражает вместе пожи-

Печаль сама по себе – тяжела: «Da su moje tuge, Kak su tuge druge. Ali moje tuge Jesu jako (сильно, очень) teške: Kad bi samo male Na kamen spadale, Kamen bi razbile Na makovo sime» (Kolo., III, 46); «Ты не гнишь-ко, половочка, не ложись переводинка: Что не я тяжела иду, тяжело горе-кручина» (Терещенко, II, 248).

рающее действие огня и печаль. От такого представления *съестся* – погибнуть (от печали): «Уж как съелся я, добрый молодец, погубил-ся» (Гуляев, 1853, 171). В силу своего эпитета горе имеет символом некоторые горькие растения. *Полынь*, от одного корня с *пламя*, *палить*, *полено*, *пелел*, своим названием подтверждает связь горечи и огня. Она вырастает из посеянного горя*: «Я рассею мое горе по всему по чисту полю. Уродися, мое горе, ты травую полыньею. Какова трава полынь горька, таково-то мое горе сладко» (Сахаров, I, кн. 3, 149); «Ja босилак сејем, мени пелен ниче» (Караѿић, 1841–1865, I, 439). Есть полынь – символ тяжелого, неприятного дела: «Лучше ж мени, сестро, гиркий полинь исти, А нїж мені, сестро, сиротину из ума звести» (Метлинский, 81, ср. Метлинский, 259, 261). Такое же значение имеет в сербских песнях *чемерика*, *чемерица*, *чемерка* (откуда синонимические глаголы в серб. *јадиковати* – *чемериковати*), а в русских – «горькая осина». На девичнике невеста, прощаясь с матерью, причитает, что если на месте прощанья вырастет яблоня, то житье ей замужем будет хорошее, если береза – среднее, а если осина, то житье будет последнее (Терещенко, II, 200). По сходству чувственных впечатлений горького и соленого соль – тоже печаль, так что *насолить* – наделать беды, «солону» пришлось – тяжело, горько, а просыпать соль – знак, что горе будет. Оттого слеза как признак и следствие горя *горька*, *горюча*, *солона*: «Горевая слеза горька и солона». Самое *рыдать*, в смысле плакать, предполагает значение: плакать горько или от горя: *рыдать* – усиленная форма того корня, что в ст.-сл. *рьдѣти*, краснеть (и гореть?), а потому сближается с огнем и светом. Архангел. *спорыдать*, о солнце: показываться, появляться, соответствует теперешнему значению слова *рдеть*, а следующее выражение подтверждает предполагаемое нами: «берестечко (береста) так и зарыдало», то есть вспыхнуло (Афанасьев, 1855–1863, III, 69). Пензен. *хмылить*, плакать, хныкать, а *хмыль* (пензен., москов.) – полымя, *хмылать* (москов.) – жарко гореть, полыхать.

СЛАДОСТЬ. Сладкий вкус и по символическому значению противоположен горькому. Согласно с белорусской пословицею, «што красна, то харашо, што солодка, то смачна», лужиц. *slodžié* – быть вкусным: «Wjacy jich je, a ljepe slodži» (Haupt, Schmalzer, II, 203), то есть чем больше народу за столом, тем вкуснее естся, «в гурті и каша исться». Сладкое – любовь, счастье, потому что противопоставляется горю. В Галиции *солодкий* – милый; в тамошних песнях довольно часто: «Oj lubko ma solodeńka». В влр. свадебной песне сваха говорит: «Как чужая-то сторонушка сахаром изнасеяна, сытою поливана...». На это ей отвечает мать невесты: «Уж как чужая-то сто-

ронушка горем вся изнасяна, Она слезами поливана, печалью ого-рожена» (Сахаров, I, кн. 3, 149).

Одного корня с *рдеть* и *рудой*, *рыжий* – слово *ржавчина*, пол. *rdza*, серб. *pļa*. Без сомнения, оно выражает представление света и красноватого цвета, но не выражает ли и огня? *Ржавчина* – печаль, и можно думать, что она пожирает железо, как печаль – человека: «Кто бы, кто бы из острой сабли *ржавец вытер*? Кто бы, кто бы из добра коня норов вывел? Кто бы, кто бы у добра молодца *печаль вызнал*?» (Гуляев, 1853, 170). Отсюда, быть может, серб. *pļav*, несчастный, больной, дурной, бедный; проклятия «*pļa* те убила», «*пасја* те *pļa* не убила» могут относиться и к горю, и к болезни. Такое же значение имеет и болотная ржавчина. «Что не ржавчинка на болотичке зарождалась. Не кручинушка добра молодца издоляла: Издоляет-то добра молодца худа слава; С худой славы добрый молодец погибает» (Гуляев, 1853, 169).

ТАЯНЬЕ. Сообразно с указанною выше связью слов *таять* и *топить* с огнем таянье снега (а вероятно, и воска) имеет те же значения, какие голод и жажда. В выражениях, относящихся собственно к любви, можно видеть и желание: «А ти узми ону груду снежну, Па је метни у недарца до срца: Како копни она грудa снежна, 'Нако копни срце моје за тобом» (Караџић, 1841–1865, I, 403, ср. Там же, 402); «Упав сніжок на обліжок, та взявся водою; Пішов бы я до иншої – зазнався з тобою» (Метлинский, 50), то есть необходимо тает снег, подмытый водою (если только «взяться водою» не значит просто таять), так я не могу не любить тебя. Наоборот: снег не тает – сердце не любит, не пристает к другому: «Упав сніжок на обліжок, та вже не ростане; Пішов бы я до иншої, сердце не пристане» (Метлинский, 50), или: «Ой до стидкого та до бридкого серденько не пристане» (Метлинский, 67). Таким же образом, как и любовь, выражена печаль: девица в разлуке с милым говорит: «Ой візьму я снігу в руку, сніг у руці тане; Тяжко-важко на серденьку, як вечор настане» (Метлинский, 16).

КОВАНЬЕ. Если *ковать* значит не только бить молотом, но и раскалять или, как говорилось исстари, «варить» (*вар* – жар) железо и вообще металл, то понятно следующее выражение, в котором девица сравнивает себя с золотом, а любовника, жениха – с кузнецом: «Злату не се кујунџија наћи, И мени не мој сувеник доћи» (Караџић, 1841–1865, I, 376). Не одного ли происхождения пол. *kochać*, чеш. *kochati* с серб. *кухати* – *кувати*, варить? Близость их по корню довольно вероятна. Раскаленное железо сближается с печальным сердцем: «То moje serdeczko takie rozżalone, Jako to żelazko w ogniu rozpalone» (Zejszner, 103).

ОГОНЬ. «Любовь, – говорит пословица, – не пожар, а загорится – не потушишь»; но из подобных неполных сравнений можно всегда почти заключить о существовании полных, то есть в настоящем случае, что любовь есть пожар. В млр. песне то же: «Ти не пожар, ти не пожар, а я не билина. Не зводь мене из рѳума; бо я сиротина» (Максимович, 1856, III, 96). Обыкновенно в млр. песнях сближение слов *жарко* и *жалко*: «По тїм боці огонь горить, по сїм боці *жарко*; Як поїдеш з України, буде мені *жалко*» (Метлинский, 39). *Жаль*, печаль, рифмуется с *жар*, горячие уголья: «Загрібай, мати, *жар, жар*, Чи не буде дочки *жаль, жаль*» (Метлинский, 227); «Не курила, не топила, на припечку *жар, жар*. А як вийду из Івниці, комусь буде *жаль, жаль*» (Метлинский, 16) Под любимыми рифмами кроется как здесь, так и в других случаях символ. («Не курила – не топила» – тавтологическое выражение, потому что *курить* – собственно жечь.) В влр. песнях приводятся в соответствие слова *жарко* (об огне) и *горько* (о плаче): «Уж как *жарко* во тереме *свечи горят*, горят свечи воску ярого; Уж как *горько* плачет свет-Аннушка, унимает ее родный батюшка» (Сахаров, I, кн. 3, 143); «Ня *гарька гариць* калинка, Ня *пылка пылиць* малинка; Ня *жалка плачиць* Кацюша, Ня жаль ей, ня жаль матушки» (Анимелле, 186). Из этих примеров видно, что «свеча *горит*» значит болит, страдает; следовательно, понятно срб. выражение, употребляемое о свече, которая горела «на крсно име»: «У)еши, обесели сви)ећу» вместо *угаси*. Влр. выражение «закратить свечу» (новгород.), «засмирить свечу» (костром., сибир.), вместо потушить свечу перед образом, указывают только на уважение к святому огню. И пожар – печаль: «Коґомују зарапуту, Коґомуја хорыт; Тако ј мене за мућѣнком хоґовоћка боуѣ. *Wyhorila* Коґомуја, лъзыѣ sia илму; Oj lubko ma soґodeћka! to ж за tobow жыл (жаль) му» (Pauli, 1839–1840, II, 196).

ДЫМ. Подобное же значение имеют дым и пыль, сближаемые между собою и представляемые произведением огня. Пол. *kurz*, млр. *курава*, пыль, от *курить*, то есть гореть; *пыль*, млр. *пил*, относятся к *пла-нжти*, пылать; *пра-х*, от *пра-ти*, бить (Miklosich, 1845), но не иначе, как при посредстве понятия огня, тем более что самое *пра-ти* может быть только древнейшею формою слова *пла-нжти* и прямо от битья переходит к горенью. Как бы ни было, о сродстве слова *прах* с огнем говорят чеш. *prašivec*, огненный змий, *prašivý*, пол. *parszywy*, рус. *паршивый*. Парши (пол. *parchy*), как и некоторые другие сыпи, имеют отношение к огню. До сих пор известного рода прыщ на губах представляется наказанием за оскорбление святости огня, и дитяти говорят: «Не плюй на *огонь*, а то *огник* выскочит». Замечательное соответствие с переходом значения в словах *порох* и *парши*

представляет пол. *swąd*, *swędzieć*, угар, вонять гарью, и зуд, зудить³. Оба значения выводятся из понятия огня: пол. *wędzić*, коптить, откуда наше *ветчина*; ст.-сл. *с-ва(д)-нѣти*, сохнуть, рус. *вянуть*. Слова *коп-тить*, *копоть* следует сравнить с серб. *копљети*, таять. Как пыль вообще, так и туман представлялся дымом от огня, и на этом основании и то и другое – символ печали. «Зеленая дїбровонько! чом не гориш, та все курисься? Молодая дївчинонько! чого плачешь та все журишся? Колы б же я підпалена, то горїла б, не курилася; Ой коли б же дївка посватана, не плакала б, не журилася»*. Из этого места видно также, что поджечь дуброву – посватать девицу, потому что сватовство предполагается следствием любви. Из одной веснянки можно догадываться, что такое сравнение поведено дальше и что гасить дуброву значит отказываться от замужества: «Галечка... Цебром воду носила, дїбровоньку гасила» (Метлинский, 297). Такая строгость должна восхвалиться в весенней песне, потому что весна – пора вражды между девицами и мужчинами.

ПЫЛЬ. Таким же образом пыль дороги – печаль. «Не жаль мені дорїженьки, що куриться курно, А жаль мені дївчиноньки, що журиється дурно; Не жаль мені дорїженьки, що пилом припала, А жаль мені дївчиноньки, що з личенька спала» (Метлинский, 22), то есть что похудела от печали. Выше мы видели предполагаемое значение понятия гасить, если пожар представляется любовью – сватовством; но если огонь-пожар – печаль, то тушить его должно значить утешать, что и встречаем в применении к дороге: «Приливайте дорїженьку, щоб пилом не пала; Розважайте матусеньку, щоб з лица не спала. Приливали дорїженьку, таки пилом пала; Розважали матусеньку, таки з лица спала» (Метлинский, 22).

ПРИМЕЧАНИЕ. В Малороссии есть обычай, выпроводивши кого-нибудь из близких, пить за его счастье в дороге, что называется «гладить дорогу». Это выражение не имеет связи с поливаньем дороги и может быть объяснено иначе. У всех славян распространено сближение пути со смертью. Так, в сербском причитанье говорят, обращаясь к мертвому главе семейства: «Ће (где, куда) си, бане, упутио» (Караѿић, 1841–1865, 93; Караѿић, 1849а, 103). «Путуј ти, оче игумане, а не брини се за манастир», – говорил один монах игумену,

³ Еще сближение чесанья и огня: *зуд*, *зудить*, чесаться, имеют при себе *зудить*, пить (архангел.), бить (онеж.). Последнее не от огня и питья, а по аналогии с *чесать*, которое значит и бить (ср. ст.-сл. *жѣдати*, жадать). Можно бы и *свер-беть* сравнить со *свирати*, свистеть. Как ни странно сопоставление подобных значений, но слова для звука могут иметь в основании понятие света и огня.

когда тот, умирая, высказывал заботу о том, что будет без него с монастырем. В русском причитанье ждут покойного «с пути с дороженьки» (Преображенский, 164). Отсюда областное *удорожить*, побоями довести до тяжелой болезни, убить. Но мертвому тяжело на том свете, если на этом долго за ним убиваются: каждая слеза, канувшая на мертвого, жжет его огнем (слеза *горюча*). По сербскому поверью, кукушка – это сестра, превращенная в птицу за долгую печаль по брате, который от печали этой страдал. По сербской пословице, «жали ме жива, а немој мртва», потому что «тешко оном, кога жале» (ср. Кулиш, II, 43; Grimm, Br., II, 120). В лужицкой песне девица за неутешный плач по смерти милого обращена в дерево (Haupt, Schmalzer, I, 90). Отсюда у чехов и поляков примета, что сострадание присутствующих при битье скотины и птицы длит ее предсмертные мучения. Связь между умершими и отправившимися в путь, с одной стороны, и живыми, оставшимися дома, – с другой, не прерывается, и чувства последних отзываются в тех. Отсюда «гладить дорогу» может значить веселить себя и тем облегчать разлуку тому, кто уехал. Шуточное в настоящее время приглашение пить: «Пийте, щоб дома не журились», – может быть основано на веровании в сродство душ. Если вышесказанное верно, то оно доказывает, что значение слова *truzniti sia*, веселиться, могло образоваться и от значения надгробного пира, потому что он не был печален.

ОГОНЬ. Гнев есть огонь; и от него сердце разгорается «пуще огня» или, что на то же выходит, «без огня»: «Как чужие-то отец с матерью Безжалостивы уродилися: Без огня у них сердце разгорается, Без смолы у них гнев раскипается» (Сахаров, I, кн. 3, 112). Серб. *огневит* может равняться нашему *вспылчив*: «У тебе кажу мајку пресрдиту, браћу огњевиту» (Караџић, 1841–1865, I, 411. Ср. серб. *чемерикаст*, злой). Вообще в словах для гнева и сродных с ним понятий господствует представление огня. *Едкий*, бранчивый; архангел., новгород., твер. *едуга* = твер. *ядуга*, вят., перм. *изъедуга*, тот, кто всем противоречит, неуступчивый, сварливый, охотник спорить, браниться, задорный человек, могли получить свое значение и без посредства огня, как *зубастый*, др.-рус. *зубоѣжа*, ссора, архангел., *зазуба*, неуступчивый, бранчливый («зуб за зуб» и серб. выражение «он има зуб на њега»*), серб. *зубати се* = сибир. *зубатить*, ссориться, браниться, серб. *гложити* = новгород., олонец. *глодать-ся*, ссориться, браниться. Несомненно следующее: стар. чеш. *skravada*, ссора, вражда, одного образования с чеш. *skravad*, сковорода, а это, несомненно, от *скврѣти*, *скварь*, жар; чеш. *hašteřiti se*, ссориться, имеет при себе *ha-štra*, с треском горящая лучина; чеш. *zuřiti*, близкое по

форме к *журишь*, значит свирепеть и так относится к *жрѣти*, как *рудый* к *рѣдѣти*; *ярость* относится к огню, потому что родственные ему слова имеют значение света и ярких цветов. Слово *гнев* может быть сближено с ст.-сл. *гнѣ-ти-ти*, пол. *nieścić*, чеш. *nitiiti*, зажигать, откуда *загнетка* и *загнивка*, место в печи, куда сгребаются уголья, и со словами *гнить*, *гной*⁴. Хорутанское *jeza*, гнев, *ježiti se*, сердиться, ярослав. *яжжиситъ*, вздорить (относительно последнего ср. *жг* = *жс* = *жж* в *визг*, *визжасать* и одно *жс* в тамбов. *южасать*), и ст.-сл. *язва*, болезнь, рус. *язва*, болезнь и рана, – одного происхождения. Их корень выражает огонь, потому что понятия раны и болезни тоже с ним связываются, как видно, между прочим, из серб. «загасить раны», то есть залечить: «Набра вила по Мирочу била и загаси ране на јунаку» (Караѿић, 1841–1865, II, 218), и рус. *потухать* о болезнях: «Как вечерняя и утренняя заря станет *потухать*, так бы у моего друга милого всем бы недугам *потухать*» (Сахаров, I, кн. 2, 18); «Матушка заря вечерняя Дарья, утренняя Марья, полуночная Макарида! Как вы *тихо потухаете* – поблекаете, денные и ночные, так бы и болезни и скорби в рабе Божиим NN потухли и поблскли денные, почные и полуночные» (Осокин, 1856, № 11, 5). *Злой*, дурной в нравственном отношении и гневливый, как и хорут. *zali, gorši*, красивый, – к корню *гореть* (ср. обл. влр. *злой*, старательный, переимчивый (калуж.), способный, ловкий (псков.), остроумный (воронеж.)). Символы злости: змея, оса, крапива – *жалит*, то есть жгут. Об отношении змеи к огню свидетельствуют многие поверья и выражения, как то, что змея «по траве ползет – мураву *сушит*». Крапива *жигуча, жижска*. В Белоруссии, когда новобрачная сядет между мужем и старшею большанкою, поется: «Цяпер я села миж шипшинничку (шиповник), Миж крапивки: Жижка-крапивка пажигаць будзець, Сухи шипшинник сущиць будзя» (Шпилевский, 1853б, 16). В влр. пссне невеста рассказывает свой сон: «Под горою высокою Леса растут темные И шипица колючая, Да и крапива-то жгучая Да и осока резучая... Шипица колючая – Богоданны милы братцы, Крапива-то жгучая – Богоданные сестрицы» и проч. (Терещенко, II, 246–247). «Богоданные» – родственники с мужней стороны, которые невесте представляются всегда в темных красках (по песням). Крапива сближается с шиповником и терновником (как в серб. «трње боде, а коприве жаре»), потому что слова *колоть* и *жалить* сходятся в основном представле-

⁴ Гниение тоже представляется огнем: *тлеть* значит гнить и гореть медленно, без пламени, от *трути*, которое роднится с огнем через понятие жрать – новгород. *травиться*, портиться: «мясо стравилось» – испортилось; пол. *mierzwa*, навоз, близко к *мраз, мерзкий*, а мороз – огонь (см. ниже).

нии огня: серб. *печнути* – *печити*, колоть, однородно с *печь* и применяется к ужалению змеи: «печнула (печила) га гуја». *Крапива*, ст.-сл. *копривикъ*, серб. *коприва*, чеш. *kopřiva*, пол. *pokrzywa* может быть сравнена с *у-круп*, кипятюк. Чуть ли русская форма этого слова не первоначальная, а остальные не перестановленные. Во всяком случае, мы должны искать огня в названии крапивы, кроме сказанного выше, еще потому, что кучи крапивы могут заменять купальские костры*.

Заговоры, выветрившиеся языческие молитвы**, сопровождаются иногда (а прежде, вероятно, всегда) обрядами, согласными с их содержанием, то есть символически изображающими действие призываемой силы. Из вышесказанного следует, что заговоры, коими насылаются или удаляются от известного лица любовь, печаль, болезнь, должны, между прочим, упоминать об огне и сопровождаться изображающими его обрядами. Действительно, в заговорах на любовь, или *присушках*, коих самое название указывает на отношение к огню, всегда почти призывается палящая сила. То же видно из дошедших до нас известий об обрядах. Марина Игнатьевна, привораживая Добрыню, разжигает взятые из-под ног его следы в печи и приговаривает: «Сколь жарко дрова разгораются Со темя следы молодецкими. Разгорелось бы сердце молодецкое Как у молодца Добрыни Никитича» (Древние русские..., 49). Подобные чары бывают на все оставленное человеком или тайно взятое у него, например, на рубашку, на волосы***. Можно также силою слова назвать известный предмет именем человека, так что на последнего будут действовать те чары, которые непосредственно обращены на предмет: Стоян, привораживая к себе сестру Иванову, «книгу пише, у ватру је баца: "Не гор', книго, не гори јазијо, Веће памет сестре Иванове"» (Караџић, 1841–1865, I, 469). В млр. песне девица, узнавши об измене милого, накопила кореньев и стала чаровать: «Stała korigiń warty, Wziaw sia myłyj żuryty (то есть тосковать за нею); Iszcze korigiń ne wkuřiw, A wże myłyj pryłetiwi» (Pauli, 1839–1840, II, 37–38; Караџић, 1841–1865, I, 350). Не знаю, произносят ли где в славянских землях заговоры над восковой фигуркой человека, но известно, что кукла заменяется свечою. В Великороссии тот, кто хочет сохранить любовь женщины, находит змею, рогулькою придавливает к земле ее голову и продевает иглу с ниткою сквозь глаза, говоря при этом: «Змея, змея! как тебе жалко своих глаз, так бы NN любила меня и жалела» (ср. тавтологическое *миловать-жаловать*), потом из сала этой змеи делает свечку и зажигает ее, как скоро заметит охлаждение в любви (Сахаров, I, кн. 2, 40). То же средство служит и для того, чтобы наслатъ на врага несчастье и смерть: между русским насе-

лением Подлясья* ведется обычай ставить свечу Матери Божьей, чтобы враг истаял, как эта свеча (Miłkowski). Заимствования здесь нет, потому что все эти и другие подобные обычаи могут быть объяснены из языка.

МОРОЗ. Мороз – явление, противоположное жару, – сближается, однако, в языке с огнем: на морозе «корець до рук прикипае», «до морозку ніжки прикипают» (Метлинский, 237); мороз «палит» (Pauli, 1839–1840, II, 26), а потому в влр. песнях он *палящетоу*. При ст.-сл. *пращити*, *frigere*, – пол. *prażyć*, млр. *пярэти*, срб. *пржити*, жарить, сушить. Оттого мороз, подобно огню, – символ любви: влр. *зазноба*, любовь, любовница, *зазнобчивый*, влюбчивый. Впрочем, в млр. *зазнобка* – обида, оскорбление (может быть, печаль?): (сыновья) «Не велику зазнобку счинили – Матку стареньку з двора вигонили» (Кулиш, I, 20), а равно в срб. *омраза*, *омразити*, *омрзнути*, ненависть, сделать и стать ненавистным (ср. *мерзок*), в рус. *отстуда* и *остуда*, нелюбовь, ненависть, и в *постылый* скорее можно предположить противопоставление мороза – холода огню и теплоте. В этом убеждает то, что ненавистный для молодой свекор – «мороз лютый» – противопоставляется *теплому* снегу – отцу: «Лебедь наша белая, Лебедушка молоденькая! Боишься ли ты мороза? Я мороза боюсь, Я за белый снег схоронюся. Ты Машенька душа... Боишься ли ты свекора? Я свекора-то боюсь, Я за батюшку схоронюся» (Сахаров, I, кн. 3, 150. Ср. Преображенский, 149; Сахаров, I, кн. 3, 214). Вообще холодный – нелюбящий: «Ziżeńko zwiane, a szcze kraszczetje bude: Matinka umre, a szcze druhoi ne bude. Choť wona bude ta wże *studentenka*, Ne prystane wona do moho serdeńka» (Pauli, 1839–1840, II, 144). Ср. выше: снег не тает. Мысль о противоположности холода и тепла, нелюбви и любви выражена в названии растения *мать и мачеха***.

Верхняя, обращенная к свету сторона круглового листка этого растения – гладка, зелена и *холодна*; это постылая мачеха; исподняя сторона листка – бела (откуда млр. *pidbil*), мягка, будто покрыта густой паутиной, и *тепла*: это родная и *милая* мать. Вероятно, как противоположность огня – веселья, мороз и холод – печаль, забота: «Ах, кабы на цветы да не морозы, И зимой бы цветы расцветали; Ах, кабы на меня да не *кручина*. Ни о чем бы я не тужила» (Сахаров, I, кн. 3, 212). То же значение имеют иней и снег как признаки зимы. В Витебской губ., когда повязывают голову молодой на другой день после свадьбы, поют: «В няззелю мароз был, В панядзелок *иний пал...* На Кацюшину головку» и вслед за тем символ печали: «*Растапися*, баинка, *Разгорися*, каменка; *Растужись*, Кацюша, Па сваей старонки, И па роднай мамки, И па сваёй касы русай» (Анимелле, 186). «Okolo Buchlova Velika *inovat'* (иней); *Staral se*

(заботился) *syneček, kde bude posovat?*) (Sušil, 462); «Снигег паде о Ђурђеву дану (следовательно, когда тепло), Не може га тица прелетјети, Дјевојка га боса прегазила; За њом братац папучице носи: "Је л' ти, сејо, по ногама зима?" Није мени по ногама зима, Већ је мени по мом срцу зима; Ал ми није на снигегга зима, Већ је мени с моје мајке зима, Која ме је за недрага дала» (Караџић, 1841–1865, I, 220). Следовательно, *зима* (холод, как в ст.-сл.) – горе, а жестокая мать – снег, как выше свекор – мороз. Снег – холод, потому что он выпал весною. И так повсюду, противоположение теплу – любви, веселью.

Зная, что слово *зима* предполагает другую, древнейшую форму *хима*, мы не затруднимся отнести к одному корню с *зима* сибир. *химостить*, воровать, кудесить, собственно портить чарами при помощи враждебных теплу и свету сил (*зима* – морана). Другое подобное слово находим в млр. *химородить*, *химородою* *химородить*, вообще колдовать, *химородник*, знахарь, колдун. Вторая половина млр. слова объясняется чеш. *roditi*, срб. *padumi*, пол. *radzić* (*temi nie poradze* – не пособлю), делать. Соображаясь с приведенными значениями холода, можем предполагать в слове *химородить* значения: уничтожать любовь, изводить печаль, может быть, болезнь, смерть*.

СВЕТ. Нет ничего обыкновеннее в народных песнях, как сравнение людей и известных душевных состояний с солнцем, месяцем, звездой; но взгляд на светила как на антропоморфические божества затемнился так давно, что ни одно из них не служит символом одного пола. Солнце по форме *солонь* и по остаткам верования, что оно жена месяца («*Koby mi milý tuoj Dneska večer prišol, jakoby se mesiac So slniečkom zušol*») (Písňe..., 55), должно бы служить символом женщины; но как Владимир в влр. былинах – красно солнышко, так царь вообще в песнях сербских – «огрејано сунце». Зоря (звезда) – девица, а между тем она часто бывает символом мужчины: «*Що зірочка по хмарочці як бродить, дак бродить; Що Василько до Галочки як ходить, дак ходить*» (Метлинский, 303); «*Світеться, світеться зірочка в небі; Дивиться, дивиться козак у двері*» (Метлинский, 467). Наоборот, месяц – мужчина, князь: в пол. месяц – *księżyc*, то есть княжич; в млр. заговоре он назван Володимером, все равно в буквальном ли значении слова или по отношению к князю: «*Місяцю Володимере! ти в небі, дуб у полі, камінь у морі*» (Максимович, 1856, III); между тем месяц нередко бывает символом женщины. Особенно ярко выступает такое смешение пола светил в песнях, где одно и то же лицо сравнивается в одно время с солнцем и месяцем или с месяцем и звездой: «*Хороша пані! По двору ходить, як місяц сходить, по сінцях ходить, як зоря сходить*» (Метлинский, 333, ср. Караџић, 1841–1865, I, 56).

Гораздо лучше сохранилось значение света вообще и света светила: красота, любовь, веселье. Слово *хорошь* не без основания считают притяжательным от *хрьсь*, солнце*. *Красный, красивый* тоже сродны с солнечным светом в слове *крес*, солонovorot, *кресник*, купало, солнечный праздник, в ярослав. *красить*, светить: «Поглядзито ты в востошную сторонушко, Не *красит* ли красножо солнышкё» (Преображенский), и с земным огнем в слове *кресать*, рубить огонь. «Красное солнце» – прежде всего светлое, потом – прекрасное. Сближение красоты с кресаньем подтверждается сравнением ее с искрою: млр. «гарный як искра», чеш.-морав. «*mám frajerenku jako jiskra*»; «*Voděnka studena, voda bystrá, Mojá frajerenka jako jiskra*»; «*Ta vodinka bystra... Vzala mně milého jako jiskra*» (Sušil, 244). Понятия греть – гореть и светить в основании тождественны: срб. *griјати*, млр. *griјать* (Метлинский, 240–241) соединяют в себе значения светить и греть – гореть; то же можем предполагать не только в млр. *гарный*, красивый**, но и в хорутан. *zali, gorši*, красивый. Согласно с этим светила в слав. песнях служат символом красоты. Постоянный эпитет *зори (ясная)* соответствует постоянному эпитету девицы (*красная*), и действие красоты на других изображается светом: (Оришечка) «Убiралася то ж и наряжалася. До церкви пiшла, як зоря зiйшла, У церков вiйшла, тай засiяла» (Метлинский, 331). В одной галицкой песенке мысль о происхождении красоты от звезды выражена так: оттого сегодня девица хороша, что около нее вчера упала и рассыпалась звезда, а она подобрала осколки и, как цветами, убрала ими волосы: «*A wże ż ja sia ne dywuju, czomu Marcia krasna: Koło nejі wczora rano wpała zora jasna; Jak łetіła zora z neba, taj rozsypała sia, Marcia zoru pozbyrała i zatykała sia*» (Pauli, 1839–1840, II, 171). Как изображение красоты можно принимать и следующее не объясненное в сербской песне выражение: «Анђа... Сунцем главу повезала, Месецом се опасала, А звездами накитила» (Караџић, 1841–1865, I, 342), хотя подобные выражения имеют обыкновенно смысл защиты, предохранения от действия враждебных темных сил. В Южной Сибири дружка, обходя свадебный поезд с зажженной свечою, для предохранения его от недобрых знахарей и волхитов, наговаривает про себя, между прочим, следующее: «Оболокусь я оболочками, подпояшусь красною зарею, огорожусь светлым месяцем, обытучсь частыми звездами и освечусь я красным солнышком» (Гуляев, 1848, 42. Ср. Сахаров, I, кн. 2, 20, 27). В Малороссии, когда мать жениха выводит его из избы с тем, чтобы он ехал к невесте, поют: «Мати Юра-

ся родила, Мисяцем обгородила, сонечком підперезала. До милої выряжала» (Метлинский, 180)⁵.

Лицо человеческое представляется светлым, то есть прекрасным, как солнце: «Сину лице (из-под покрывала), као жарко (то есть яркое) сунце»; «От лица ево молодецкова, Как бы от солнушка от краснова, Лучи стоят, лучи великие» (Древние русские., 191). Такой взгляд выражен в языке словами *рода* – *руда*, вид, образ, от *рьдъ ѣти*, краснеть (становиться светлым), откуда и *рудой*, *рыжий*; то же в словах, быть может, родственных с *рьд* (*г* – *д*): *рожа*, лицо и (олонец.) лишай (ср. новгород. *марежи*, лишай, и вообще связь кожной болезни и огня), олонец. *ружьь*, лицо и масть в картах (понятие света). Впрочем, *рожа* и проч. относится, вероятно, к румянцу лица и только посредством него – к свету и солнцу.

Вторая ступень в развитии понятия света – переход от красоты к любви: светлый, ясный, красный как эпитеты светил соответствуют эпитетам лиц: милый, ласковый*, иногда отсутствующим, но подразумеваемым: «Ты гори, моя свеча, Против солнечна луча! Уж не быть тебе, свеча, Против солнечна луча! Уж не быть тебе, свекру, Против батюшки родного» (Сахаров, I, кн. 2, 154). Яснес место млр. песни: «Postawlu ja swiczeńku Naprotiw misiaczeńka: Cy budu ja tak *jasnaja*, Jak misiaczeńko *jasnyj*? Postawlu ja swekrońka Naprotiw bateńka: Czy bude tak miłyj, Jak bateńko ridnyj» (Pauli, 1839–1840, I, 72). Если третий стих примем за испорченный и прочтем: «*cy bude (swiczeńka) tak jasnaja*», то увидим, что свет месяца, как выше свет солнца, – любовь. При переходах от светила к человеку символы выпускаются, и *светлый* как эпитет человека получает значение *ми-*

⁵ Свет сближается в языке со звуком: пол. *luna*, зарево, а в млр. *luná* получает значение отзвука, эха; рус. *брезжит* (свет), пол. *brzask*, мерцание звезды, свет восходящего солнца, чеш. *břesk*, сумерки, *zabřezdeni*, *zabeřezditi se*, рассвет, светать, имеют при себе чеш. *břeckný*, *břeskol*, о громком звуке, например, звуке барабана (*udeřili zvuky bubnův břeskných*); срб. *jasan* – эпитет голоса, звука литавр (*јасни таламбаси*), в болг., между прочим, – ржание коня. В словацкой песне звук свирели изображается блеском поля: «*Ja som se nazdala, že se pole blíska: Ono to muoj milý Na pištale piska*» (Písň., 37). Звук гаснет, как свет: «Нек *угасе* свирке и попјевке». Так как цвет и по народным представлениям – от света, то звук может обозначаться словом, присвоенным цвету; обыкновенный эпитет колокольчика – *малина*, то есть громкий и звучный, как красна малина. На этом основании можно находить соответствие между названиями красоты от света и чеш. *šumný*, пол. *szumny*, красивый, хороший, например, *szumna dziewczyna*, наречие *szumno* – напряженность действия вообще: «*Owo ja Mazm szumno bogaty*» (Wójcicki, 1836–1837, II, 306), то есть очень.

лѣй: «И вы, гости наши, посидите у нас, И вы, светлы наши, побеседуйте у нас» (Сахаров, I, кн. 3, 137); «Свет вы мои, сени новые... Свет ты моя, чара золотая... Свет ты мой, соловей во саду» (Там же, 142–143). Владимир слывет ласковым и красным солнышком: оба названия равносильны, потому что солнце в заговоре Ярославны названо светлым и пресветлым в смысле ласкового, благосклонного: «Свѣтлое и тресвѣтлое слънце! всѣмъ тепло и красно еси: чему, господине, простре горячую свою лучю на ладѣ вои». Слова *ласка*, *ласковый*, чеш. *láska*, любовь (в Краледворской рукописи *laskatise* синоним *milowatise*), благосклонность, стар. пол. *laska*, любовь, потом милость, роднятся тоже со светом: при рус. *ласкать* стоит пол. *glaskać*, гладить, а *д* переходит в *с* (*walęsać sie*, мпр. *валасаться*, впр. *валандаться*, шляться), следовательно, *ласкать* можно сблизить с *гладить*, которое, имея в основании понятие света (Miklosich, 1845), имеет и значение любви. Слово *гладкое* [значит] любовное: «Ни хлеба мягкого, ни слова *гладкого*» (Афанасьев, 1850, 67), в причитанье за мертвым: «Роспецатай-кѣ свое уста сахарные, Взмолви-кѣ с нами ты слово *гладкѣю*» (вариант *сладкѣю*) (Преображенский, 160). Что до значения красоты в этом слове, то оно образовалось не от света, а от полноты тела: пол. *gladka dziewucha* – хорошая, красивая; ср. по словицу: «Тем козак гладок, что поел, да и на бок».

Как в языке слова *веселье*, *радость* роднятся со светом и любовью (ср. *красоваться*, жить в довольстве (архангел.) и играть, гулять (владимир.), владимир. *краситься*, играть, гулять); так в поэзии народной свет светил есть символ веселья*: «Что, *ясен* ли светел месяц? Что, *весел* ли мой милый друг?» (Сахаров, I, кн. 3, 138); «Светил месяц из облаков. Как же ему не светлу быть? Бог даровал ему красный день! *Весел* сидит Иван-господин... Как же ему не веселу быть! Бог даровал ему суженую» (Там же, 109. О солнечном свете: Там же, 196); «Слала зоря до місяца: Місяченку, мій братику! Не зіхдох же ти наперед мене, Та зійдемо обоє разом, *Освітимо* небо и землю... Слала Маруся до Юрочка: Мій Юрасеньку, мій друже вірний! Не сідай же ты наперед мене. Та сядемо и обоє разом, Та *звеселимо* отця й неньку...» (Метлинский, 183–184, 81). Отсюда свет – смех как признак веселья: обычное выражение срб. песен при описании красоты девицы: «Кад се смије, кан да сунце грије» или «када бисер сије» (Караџић, 1841–1865, III, 516), а *бисер* может относиться к свету (Буслаев, 1848). Приведенное выше слово *хмылить*, родственное со словом *хмыль*, полымя, кроме значения плакать, имеет и другое: улыбаться, усмехаться, *ухмыляться*, потому что от огня близок переход к свету, и наоборот.

БЕЛЫЙ. Памва Берында объясняет слово *блескъ* через *барва*, краска, цвет. Действительно, многие названия цветов имеют прямое отношение к свету и цвета принимают те же символические значения, как и свет*. *Белый* не всегда служило исключительно тому понятию, которое мы под ним разумеем; у Зизания слово *багрянница* толкуется словом *бѣль*; кажется, что и известный зверек назван белкою не потому, что в северных сторонах цвет его приближается к белому, а потому, что цвета красный – рыжий и белый тождественны по основному представлению. В серб. песнях растения называются белыми – по зеленому цвету листьев: «бела лоза», «бел босиљак». *День* имеет два эпитета: *красный* и *белый*; и оба могли быть первоначально равны между собою. Как *белый*, так и первообраз слова *яркий*, *ярый*, от света и огня (Ярило, солнечный праздник) переходит к белому цвету (*ярый* воск), желанию и любви (*ярость*, млр. *яровитый*, страстный). Подобным образом корень *куп* в разных своих видоизменениях переходит от огня (*кипеть* и *купало*) к белому цвету (*ки-пень*, *купава*, белый цветок) и красоте в влр. *купава* («На беседе-то (скамейке) сидит купава молодец» (Древние русские..., 3), млр. *хупав* («наша пани хупава»; Метлинский, 323), ср. болг. *хубав*. Хотя значение красоты могло образоваться здесь и без посредства белого цвета, прямо от света – огня, но тем не менее белизна – символ красоты, и на этом основании лебедь – символ женщины и преимущественно девицы, «терять девью красоту» – отставать от *белых* лебедей (девиц) и приставать к *серым* гусям, то есть замужним женщинам. Такое же значение белого цвета выходит из того, что он символ любви: мыть *бело* значит любить: «Oj utonuw Wasyleńko, ino chustka spyła. Chodyt' płacze, narikaje jeho czornobrywa: "Oj ne žal my toji chustki, szom ju bilo prała, Tilki my žal Wasylenka, szom ho wirne kochala"» (Pauli, 1839–1840, II, 23). В сыскном деле о ворожеях (XVII век, см. Забелин, 486, 487) сохранился заговор, произносившийся при сожигании воротов рубашечных: «Какова *бела* рубашка на теле, таков бы муж до жены был» или «столь бы муж был *светел*». Отсюда видно, что бел = мил.

ЗЕЛЕНЫЙ. Так же хорошо помнит свое родство со светом и огнем слово *зелен*, в редкой млр. форме *грянный*: «На грянній неділі, на грянній неділі Русалки сиділи, сорочок просили» (Метлинский, 309). Как *лоза*, *босиљак* имеют в серб. песнях эпитет белых, так, наоборот, серый конь – «коњ зеленко». Зелены: река, озеро («зелена бојана», «зелено језеро»; Карацић, 1841–1865, II, 98, 105), меч («мач зелен»; Там же, 138, 449) и сокол, ясный и сивый в русских песнях («к њему дође сив-зелен соколе»; Там же, 383). Итак, по родству со светом (золото и гореть) зеленый цвет должен бы иметь те же значения, что

и свет; но значит только молодость, красоту и веселье. *Зелен* как эпитет растения соответствует слову *молод*, эпитету человека: «Не хилися, явороньку, ще ти *зелененькій*; Не журися, козачсьнюку, ще ти *молоденькій*». Потом и без отношения к растению *молод – зелен*, как в известной поговорке «молодо-зелено» и других выражениях (Сахаров, I, кн. 3, 130, 177). *Зелен – хорош, красив*: «Тим *трава зелена*, що близько вода; Тим *девка хороша*, що ще молода» (Метлинский, 117); «Паде Мујо (неожиданно пораженный пулею) у зелену траву, Јунак њему из горе говори: "Хоћеш, Мујо, лијепу њевојку? Ето тебе *лијепе њевојке*, А њевојке *зелене* травице"» (Караџић, 1841–1865, I, 486, 365). *Зеленый – веселый*: «Усадих лозу сред винограда, Наведох воду са три хладенца, да ми је лоза вазда *зелена*, наша невјеста вазда *весела*» (Караџић, 1841–1865, I, 86; Метлинский, 251). *Весна*, светлая, блестящая (Miklosich, 1845), называется *веселою*, потому что и это последнее слово, происходя от того же корня, выражает то же основное представление; но она же зовется и зеленою, и в следующем месте: «Ой веселая весна да *звеселила* усі гірочки, Да не так гірочки, як долиночки» (Метлинский, 303), «звеселила», может быть, значит покрыла зеленью.

КРАСНЫЙ. По отношению же к свету весна зовется красною. Эпитет так сжился со словом, что клюква, иначе называемая, по цвету ягод, *журавикой, жаровою* (ср. *жар, журишь*), в Псков. губернии зовется *веснянками*. Как символ отношения девства-красоты к свету – красная лента, красная фата («Как моя-то *дѣвья красота*, Что на кустике на ракивовом; Привилась-то *дѣвья красота* Ко кусточку *алой ленточкой*»; Гуляев, 1848, 6), так символ отношения весны к свету – упоминаемая в веснянке красная хоругвь: «Ой вийдите, дівочки, На новее літечко. Та винесіть корогов Червонуя як огонь». Припев, повторяемый после каждого стиха этой песенки: «Ой дівки! весна красна, не йдіть заміж», – показывает, что весна, девичья пора по преимуществу, – не время для замужества. Вообще некоторые веснянки (ср. Pauli, 1839–1840, I, 45–46 и известную во всех концах России песню о сеянье проса) напоминают ту сказочную вражду мужчин и женщин, о которой говорит Козьма Пражский*.

КАЛИНА. По указанным выше причинам и калина – символ девства, красоты и любви; эпитеты слова *калина*: *ясная, красная, жаркая, червоная* – так решительно относят это слово к понятию огня, что нет возможности сомневаться в том, что оно одного происхождения с *калить*, раскалять**. Калина красная – девица молодая: «*Czerwona ja kałynoјko, nad wodoju stoisz; Molodaja diwczynońko, czoż ty sia mia boisz? Oj koby ja ne czerwona, ja b tu ne stojąła; Oj kob' ja ne molodaja, jab sia tia ne bała*» (Pauli, 1839–1840, II, 113; Метлинский,

94). Калина красная – девица прекрасная: «Ой ясна красна у лузі калина, А красній-ясній Маруся у матки» (Метлинский, 124, 43). «Коло млина – калина. Там дівчина ходила, цвіт-калину ламала, До личенька рівняла: "Коли б же я така, Як калина жаркая"»*. Калина сплет от солнца и ветра, с которым связывается понятие огня; девица становится на кресу**. Девица посылает отца за калиной, но он возвращается ни с чем и говорит ей: «Да стоить, донечко, калина в долини Сильная зелена: И вітер не віє, сонце не гріє, Калина не зріє», то есть отцу кажется, что еще рано выдавать дочь замуж, потому что ходить по калину и брать, ломать ее значит выдавать замуж и брать за себя. Тогда идет жених и находит, что калина спела: «Та Юрасик пійшов, калину найшов Сильную червону: И вітер віє, и сонце гріє, И калина зріє» (Метлинский, 134–135). Незрелость калины – вообще какое бы ни было препятствие в любви: «Из-за гори вітер віє, калина не спіє; Козак дівку вірно любить, заняти не сміє». Ветер веет, следовательно, калина должна бы зреть; козак любит девку, но он слишком робок. Но калина – символ девственной любви. Это видно из упоминаемых в свадебной песне похорон калины. Вечером в тот день, как венчали молодых, когда порвут «вильце», символ девицы, и наденут на молодую «намитку», замужние женщины поют: «Перед порогом могила, А в тій могилі калина, спустили гілечку до долу: Час вам, дівочки, до дому» (Метлинский, 211). Последний стих обращен к друзьям, девицам, которые, прослушав эту песню, уходят. Не знаю примеров для калины – веселья, но такое значение должно быть, потому что когда калина вянет, чернеет, то это символ не только потери девства (Метлинский, 324), но и печали, смерти: «Червона калина! чого почорніла? Чи вітру боїшься, чи дощу бажаєш? Я й вітру боюся и дощу бажаю; Кого вірно люблю, з тим и умираю» (Метлинский, 93). Ветер здесь – печаль, потому что и он сушит, вялит. С течением времени символический смысл калины затемнился, и она от девицы и девственной любви перешла к значению женщины вообще и всякой любви.

То же, хотя, может быть, не столь полно развитое, значение имеют рожа и червец у малороссиян, рябина и малина у великороссиян. Так как красный цвет сближается с желтым, что видно, между прочим, из млр. *жаркий*, красный, сибир. *жаркой*, оранжевый, и из чеш.-морав. *červený* как эпитета русой косы и желтой птицы (*vrkúček červený, červená šu nečka* – желна; Sušil, 370, 453), то и пшеница, жито – символ девицы. Эпитеты пшеницы (рус. *ярая*, то есть белая, серб. *белица*, пшеница, хорутан. *rutena pšenica*, то есть светлая, золотистая, румяная) сводятся к понятию света.

ЗОЛОТО. По собственному значению и *золото* относится к свету. Оно одного происхождения с *зеленый* и носит постоянный эпитет *красного*, а потому есть символ красоты: «дівка, краща злота», «у меня врода краща од злота» (Метлинский, 74, 37). Оно может относиться к красоте и любви, судя по следующему месту: «Под горой, горой високою, Что кипит колодезь с красным золотом, Красны девицы расчерпывают, Коя чарой, коя ковшиком. Одна Машенька целым кубцом. Кому кубец отдать с красным золотом? Отдать батюшке – назад не взять. Отдать матушке – ничего не видать. Как отдам кубец Ксенофонтушке, Ксенофону да Кирилловичу...» (Гуляев, 1848, 20). Колодезь с красным золотом может означать «девью красоту».

ЧЕРНЫЙ. Черный цвет сближается, с одной стороны, с огнем, с другой – с названиями других цветов, следовательно, со светом. От корня слов *мар*, жар солнечный, *марить*, о солнце: жарить, *марный*, жаркий, происходят и *маряный*, розовый, багровый («вечер *маряный*», когда небо покрыто розовыми облаками, «заря *маряна*» – ясная, красная, Южная Сибирь; Гуляев, 1848, 127), и *марать*, собственно чернить, млр. *маріть* – чернеть, как в тавтологическом выражении: *зчорніть-змарніть*. Тот же корень с суффиксом *к* образует серб. *мрк*, черный, а переходя к понятию красного, желтого цвета, – слово *морковь*. Другое усиление корня (*у* из *ъ*, как *муравей* из *мъравій*) производит пол. *murzyn*, др.-чеш. *muřin*, арап⁶, новгород. *муравый*, зеленый, *мурава*, трава, псков. *мур*, по преимуществу зеленый, весенний месяц май. Как при *маряный* – серб. *мура*, грязь («блато с водом ужожено»), так при *ръдѣти*, обл. рус. *рыдать*, пылать, не только *рудый*, *рыжий*, *руда*, кровь, по красному цвету, но и *рудá*, сажа (твер.), все замаранное и грязное (архангел.), *руда*, грязь на теле или белье (смолен.). Самое прилагательное *руд* может принимать значение черного цвета, как в выражении сербской песни: «*Руд му перчин био врат прекрио, као да је црн вране пануо*» (Караџић, 1841–1865, I, 459). Вообще, что черно, что грязно: одного происхождения с *некло*, собственно смола (ср. *смола* и *смурый*), – псков. *опѣкать(-ся)*, общерус. *запачкать*, замарать; при пол. *kalać*, чеш. *kaleti, kal*, грязь, по эпитету *черный* – родственное с *калить*, *калина*. До сих пор совершенно ясно чувствуется связь с огнем в словах, означающих загар на лице: *за-гореть*, пол. *opalić się*; при пол. *smagły* (из млр.?), рус. *смуглый*, – *смажить*, жарить, и вологод. *смага*, сажа; при серб. *смећ*, чеш. *smědu*, смуглый, черноволосый, –

⁶ Чеш. *Muriena*, смерть, зима, по отношению черного цвета к смерти, *морить*, пол. *z-mora*, млр. *мара*, чеш. *muřa*, серб. *мора*, привидение, мучащее людей во сне, – одного корня*.

словац. *smäd* (м. р.), жажда. Как *галка* по постоянному эпитету «черная», откуда владимир. *галки*, пиковая масть в картах, и по серб. *гало-вран*, черная ворона, может быть сравнено с *горѣть*, так черный *ворон* – с *врѣти*, *варь*. Пол. *ślepowron*, грайворон, грач, назван по связи тьмы, черного цвета и слепоты: *темный* – *слепо́й*.

Подобно тому, как мороз, сближаясь с огнем, противопоставляется ему по некоторым символическим значениям, черный цвет, исходя от огня, имеет значения безобразия, ненависти, печали, смерти, противоположные переносным значениям света. Как *мерзкий* относится к *мразь*, так *скверный* к *скврѣти*, серб. *ружан*, скверный, рус. *рожа*, лицо в презрительном смысле, к *ружа*, рожа, роза, тобол. *мар-ода*, безобразное лицо, к *марить*. Слову *стыд* и серб. выражению «паде му мраз на образ», пристыдился, смутился, соответствуют серб.: «црн ти образ», пусть будет тебе стыдно; «у циганке црн образ (нет стыда) али пуна торба» (Караѿић, 1849б, 215, 345).

ЧЕРНАЯ ТУЧА. Туча, туман называются по черному цвету: чеш. *trak*, туча, архангел., сибир. *мóрок*, облако, туман, млр. *хмара* (постоянный эпитет «чорна»), туча, влр. *хмара*, густой туман, смолен. *хмора*, *хморь*, туманное время, когда идет мелкий дождь, пол. *chmura*, влр. *хмуриться* имеют при себе *смурый*, темный, *пасмурный* и *хмылать*, пылать. О символическом значении тучи-тумана можно судить по вят. *хмурно*, худо, и по млр. *сумный*, печальный, которое значит собственно: темный, потому что имеет при себе новгород. *хумячиться*, становиться пасмурным, и есть, вероятно, лишенное суффикса *р* – усиление того же корня, от которого *хмура* – *хмара* (ср. *бѣдѣти*, *будити*). Вражда и враг представляются тучею, заслоняющею свет: «За тучами громовыми сонечко не сходить; За вражими ворогами мій милий не ходить» (Метлинский, 51); «Любилися-кохалися, як голубки в парі, А тепера розійшлися, як чорніі хмари», то есть как враги (Метлинский, 63). Отсюда туча – клевета как последствие вражды: «Над моею хатиною чорненькая *хмара*, а на мене молодую *поговір та слава*» (Метлинский, 85). Слава в млр. наречии чаще принимается в дурном, чем в хорошем смысле: «Не *бійсь* славы, не *бійсь* поговору» (ср. Метлинский, 15, 32, 34, 53). Чувство имеет много оттенков, а символ остается один: так, в следующем месте тучею названа мать только за то, что не пускает дочери на свидание: «Рада б зїрка зїйти, чорна *хмара* наступае. Рада б дївка вийти, так матуся не пускае» (Метлинский, 82).

Лицо – солнце, а потому мрачный вид человека представляется покрытым тучею, как в рус. *пасмурный*, *нахмуриться* и срб. «*намргодио се, као да не му киша из чела ударити*». Первая половина серб. слова родственна с *мра-къ*, а вторая встречается в слове *пого-*

да. Печальный человек – светило, закрытое туманом: «Туманно красно солнышко, туманно, Что красного солнышка не видно? Кручинна красная девица, печальна, Никто ее кручинушки не знает» (Сахаров, I, кн. 3, 208, 147, 148). *Море – синее*, то есть светлое* (*си-нь* одного корня с *сиять*), покрывается туманом; сердце (вообще человек), коего нормальное состояние есть веселье, помрачается печалью: «Поверх моря, поверх синего... Налеглись туманы со *морьянами*, Не видно ни лодочки, ни молодчика; Над душою красной девицею... Поселилась не мала беда, Помрачило ретиво сердце, Облегло тоской со кручиною» (Там же, 139, 148). «Туманы со морьянами» или *марянами* – тавтологическое выражение, коего последнее слово соответствует слову *морок* (туман) по значению и по происхождению. В млр. песнях туман ложится на поле, коего значение довольно неопределенно: «Туман *поле* покрывае, Мати *сына* проганяе»; «Ой імла, імла (мгла) по полю лягла; Молодая *Маруся* к столу прилягла», то есть склонила голову от печали, потому что в эту минуту вошел в хату жених, чтобы ехать к венцу. Туман с темнотою соединяет понятие покрыванья; потому значение обмана в следующем месте: «Туман яром, туман яром, туман ще и горою; Та *не по правді*, молодой козаче, *говориш* зо мною» (Метлинский, 88), основано и на рус. *морочить*, обманывать, и на пол. *ludzić*, обманывать, *obluda*, *obludny*, двуличный (ср. чеш. *pokrytný* с тем же значением), и вологод. *окутать*, обмануть, *окута* = *окула*, обманщик, хвастун, которые в основании имеют представление покрыванья: стар. *луда*, известное платье, *лудить посуду*, млр. *полуда*, покровение (ограбленный говорит грабителю: «Возьми всю землю на подзвин, на *полуду* своих очей, як лопнеш», то есть чтоб было чем заплатить за звон, чтоб была у тебя пара монет, которые кладут на полуоткрытые глаза мертвого). К значению покрыванья относится также серб. *луд*, глуп, чеш. *lud*, прикидывающийся дураком, хитрец-обманщик.

ТЕМНАЯ НОЧЬ. Ночь значит горе потому же, что темна. В рус. песнях не нахожу примеров, но они должны быть, потому что ночь встречается как символ гнева: «Тугарин почернел как осенняя ночь» (Древние русские..., 85). Вот примеры из сербских: «Тавна ноћи, тавна ти си! Невјестице, *бледа* ти си! – Како нећу *бледа* бити? Војно ми је пијаницо» (Караџић, 1841–1865, I, 490); «Тавна ноћи, пуна ти си *мрака*! Срце моје још пуније *јада*. Јад јадујем, ником не казујем: Мајке немам, да јој јаде кажем, Ни сестрице да јој се потужим» (Караџић, 1841–1865, I, 225). Здесь с темнотою ночи соединена мысль об уединении, как в пословице: «Тавно ноћи нема свједока». Вообще серб. *таван*, *црн* в применении к человеку – печален: «Да ми се је помамити сестри црној», то есть печальной по смерти брата

(Караѿић, 1849а, 115, 102, 104); в причитанье за мертвым: «Аох Јокица, жалостна, ти мајка! И љубовца у јад останула! Која ће ти *тамњет* у *тамнику*, Пријед, брате, реда и б (в) ремена» (Караѿић, 1849а, 105). Темнеть здесь значит стариться, потому что старость и забота-печаль сближаются между собою и противопоставляются свету и молодости.

СЛАБЫЙ СВЕТ и МРАК. Жизнь представлялась огнем, что видно из поверья о блуждающих огоньках; но обл. (архангел.) *жить* – бодрствовать, *живой*, не спящий: оттого не только жизнь, но и бедствие – огонь, который тушится сном и смертью. В двустииши: «Свѣчка *горитъ*, батенько *не спитъ*, Не вйду, не вйду; Свѣчка *згасне*, батенько *засне*, той вйду» (Кулиш, II, 244–245), слова *горит* – *не спит*, *згасне* – *засне* выражают действие не только современные, но и находящиеся во внутренней связи между собою. Отсюда болезнь и полусонное состояние равно выражаются слабым мерцанием света. Рус. *насупиться*, пол. (*na, za*) *sepić się, posepny*, нахмуриться, мрачный (о лице) имеют в основании представление темноты, как видно из чеш. *supati(-ti)* и проч., жмурить глаза, и сродны с *сънати*. (По всей вероятности, пол. *sep*, чеш. *sup*, род хищной птицы, коршун, от значения *sepić* и проч., а не наоборот.) Серб. *куњати*, по значению дремать (в презрительном смысле), равное мдр. *кунять* и сродное с влр. (костром.) междометием *хны*, означающим сон, имеет и другое значение: болеть (*kränkeln*). Серб. *дрмити*, родственное с *дремать*, переходит от значения сна и мрака к печали и болезни; собственное его значение – «Као намргоћен куњати»; «дрми вријеме – биће кише»; «дрми зуб (щемит) – хоће да почне бољети», *дрмљене* – печальное расположение духа. Твер. *замжати* – вздремать; когда в изнурительной болезни человек находится в перемежающемся состоянии то сна, то бодрствования, то о нем говорят: «Он только *мжит*». *Мжитъ* близко к *мигати*, которое от быстрого движения переходит к свету; этому соответствуют белорусские пословицы: «не *живецъ*, а *цьмеецъ*», то есть живет в крайней бедности; «одна махнытка не гариць, а *цьмеецъ*», одна головня горит темно (Носович, 57, 61). Первое выражение относится к бедности, а второе и к печали; потому что жизнь, яркий огонь, есть богатство (ср. чеш. *sizn (žizeň)*, *ubertas, habundantia* (Вацерад), пол. *żyzny*, плодотворный, обл. *животы*, имение и веселье, почему *забава* – от усиленной формы глагола *быть*, равнозначашего с *жить* в выражении «жить-быть»).

Огонь гаснет – жизнь кончается (олонец. *затухнуть*, о борове: околеть, но первоначально, должно быть, умереть вообще); мрак есть смерть, и оттого *черный ворон* – символ не только печали, но и смерти. На этом основана мдр. девичья игра «в ворона»*. Играющие

девки становятся «ключом» (как журавли в полете), то есть становятся одна за другую и одна держится за спину другой. Передняя называется «матка». «Ворон» сидит и роет палочкою землю. Матка: «Вóроне, вóроне, що ти копаєшь?» – «Пічку». – «На що?» – «Окропи грить». – «На що?» – «Твоім дітям очи заливать». – «За що?» – «Щоб не... на мою капусточку». При этом ворон прячет палочку, которою копал землю, за себя. Матка: «Вороне, вороне, що за тобою?» – «Помело та лопата». – «А за мною *красна пані*, та не вловиш. Обернуса, окрутнуса, чи всі мої диты». При этом матка кружится, за нею кружатся дети, а ворон отрывает их по одному и кричит: «Кра! Кра! Йісти хóчу!» – «А поки найівся?» Ворон показывает, что по косточки. Ворон продолжает отрывать детей и сажает их в кучку, пока не останется за маткою одна «красна пани». Тогда матка спрашивает: «А поки найівсь?» Ворон показывает по горло. «Вороне, вороне, що за тобою?» – «Черт з бородою!» – «А за мною *красна пані*, та не візьмешь!» Тогда ворон отрывает и последнюю, сажает ее к другим и велит всем сжать руки. Матка приходит узнавать своих детей: «Помогай-бі тобі, вороне! Чи не бачив ти моих дітей?» – «Не бачив». Но дети отзываются, мать идет на голос и, обращаясь к каждому, спрашивает: «Що то?» (указывает на небо). – «Небо». – «А то?» (указывает на землю). – «Земля». – «А в землі?» – «Бубонец». – «А в бубонці?» – «Кабанец». – «А в кабанці?» – «Пан та пані». – «Що роблять?» – «Пють та гуляють, та хороше похожають» (вариант: «та хороші мислі мають»). – «Йшов чоловік?» – «Йшов». – «Ніс мішок?» – «Ніс». – «Засмійся!» Дети стараются не смеяться, а кто засмеялся, тот материн. Если матка не отнимает детей или если эти не признают ее своею матерью, то она становится вороном. Вся игра дышит отжившею стариною. Ворон, как сказано, напоминает смерть и, может быть, выступает как враждебное свету начало: «красна пани» или веселка-радуга*. Ворон-смерть заставляет детей сжать руки так именно, как складывали в старину мертвым в Малороссии. Матка, говоря приведенные странные речи для того, чтобы рассмешить детей, вместе с тем разжимает им руки и тем старается возратить их к жизни. Смех несовместим с мрачною смертью, потому что смех – свет. Кто засмеется, тот не останется у ворона. Но имеет ли мифическое значение Матка и каково отношение «красной пани» (если она точно радуга) к остальным детям?

БЫСТРОТА. Выше показано, что от огня и света исходят красота и любовь; от того же огня и света идут сила, ловкость, ум, но только через представление быстроты. Огонь, свет и быстрота – сродные в языке представления. От *пар*, жар («пар костей не ломит»), *парить* – *пол. szparki*, млр. *шпаркый*, быстрый, (*парить*, высоко летать, по

Миклошичу, от *прати*); от *ярый* (об огне) – архангел. *яро*, шибко, быстро; от *яровать*, кипеть, – тамбов. *яроватый*, скорый, поспешный на дело; одного происхождения с *греть*, *гореть* – срб. *журити се*, торопиться; от *кылѣти*, по совершенно верной догадке Миклошича, пол. *kwarcić się*, торопиться, спешить; одного происхождения с *пылать* – рязан. *пылать*, бегать, костром. *пылко*, быстро; одного корня с *врѣти*, *варь* – ст.-сл. *варити*, *graesedere*, соответствующее обл. *варовый*, быстрый, и обще-влр. *про-вор-ный*, сложенному с предлогом *про*, пред (ср. срб. *про-леђе*, млр. *прóвесна*). Эпитеты слуги в срб. песнях сводятся к одному значению – быстрый: «Он! бербере *хитре* добавио» (Караѿић, 1841–1865, II, 337); «Он намаче *жесточе* (быстрых) бербере... Па намаче жестоке терзије» (Там же, 571); «И он шиње огњена чауша» (Там же, 190–191). Последнему выражению вполне соответствует млр.: «Послали по его пошту таку óгненну, що и птиця не злетить» (Кулиш, I, 175). И у нас в старину эпитет слуги – *проворный*, судя по тому, что служить – *проворничать*: «Три годы Добрынюшка стольничал. А три года Никитичь *проворничал*; Он стольничал, чашничал девять лет» (Древние русские..., 46). Вариант «приворотничал» не идет сюда, потому что служба Добрыни была не у ворот*. Слово *вар* предполагает форму *ур*, которую действительно встречаем в производных словах и со значением быстроты: «Аi руд гражан *урно* (быстро) *pses zdi tecie*» (Rukopis...); хорутан. *урен*, быстрый («*še pripeljejo mi rmlad'ga konja, ki je urn*», «*mati urno prispešili*»), выводят из итальянского, но если было заимствование, то не для значения быстроты.

Сродство быстроты и света видно тоже в нескольких словах: луж. *jesno*, тождественное с *ясный*, значит быстро: «*Wienašk tón doloj jej porpažo, Wona tak jesno jen sproadni*», то есть схватила быстро (Haupt, Schmalер, II, 134); *лучше*, ст.-сл. *ло-уче*, однородное с *луч* в значении света, если не с *лукать*, бросать, осталось теперь при одном отвлеченном значении, но имело прежде и значение быстроты. В старинной былине оно сопоставляется с *прыжся*, то есть прытче: когда Дунай вспорол убитой жене груди, то «Выскочил из утробы удал молодец, Он сам говорит таково слово: "Гой еси ты, сударь мой батюшка! Как бы дал мне сроку на три часа, А и я бы на свете был *попрыжся* И *получшея* в семь семериц тебя"» (Древние русские..., 45); ср.: «*Уж один ли сокол лучше всех, Лучше всех, быстрее всех*» (Сахаров, I, кн. 3, 138). Зрение – свет, почему слова, присвоенные зрению, заменяются присвоенными свету, и наоборот: «Ясен сокол-онько... На чернее море *сяе*, далеко поглядае» (Кулиш, I, 28), «*Zira* (светить) *jasne slunеско*» (Rukopis...).

Зрение разделяет со светом свойство последнего – быстроту, так что дурной взгляд глаз сравнивается со стрелой. Можно думать, что слово *око* сродно с *очень*, а это получило значение напряженности через понятие быстроты. Дым тоже быстр, как видно из загадки: «Мать толста, дочь красна, сын *хитер*, под небеса ушел», где мать – печь, дочь – огонь, сын – дым, а его определительное сохранило старинное, живущее еще у задунайских славян значение быстроты. На этом основании сближается дым со зрением, а так как зрение родственно с удивлением («По тім боці огонь горить, по сім боці видно; Як пойдеш з України, буде мени *дивно*»; Метлинский, 39), то и дым – с удивлением: «Нс курила-не топила, по сінечках *димно*, А як вийду из Івниці, комусь буде *дивно*» (Метлинский, 16). Можно бы думать, что это позднейшая игра слов, не имеющая отношения ко взгляду на природу, но то же встречаем у великорусов и сербов*. Влр. (псков.) *дымничать*, рассматривать состояние жениха или невесты, относится к зрению, выраженис «выстроил такой (большой, славный) дом, что *дымно* смотреть» (Осокин, 1856) – к удивлению – дыму. Караджич приводит и объясняет следующую пословицу: «"Ако је димњак (труба) накриво, управо дим излази", – казала некаква разрока (косая) девојка, кад су просци, гледајући је рекли између себе: "Лијепа кућа, али димњак стои накриво"» (Караџић, 1849б; 3). *Кућа*, как и млр. *світлиця*, – символ девицы: «Чого, *світлонька* та *новесенька*, Чого стоиш темнесенька? Чого, *Маруся* *молодесенька*, Чого сидиш смутнесенька?» (Метлинский, 220). Сваты кривую трубу приравнивают к косым глазам. Девица отвечает, что хотя труба и крива, но дым прямо выходит; следовательно, дым – прямые лучи зрения.

Как в значении печали, так и по отношению к быстроте *прах*, *пыль* принимаются за дым, продукт горения**. Эпитеты пороха ружейного в сербских песнях: *брз* и равное ему в этом случае *пуст*, быстрый («Намаза је воском и катраном И сумпором и *брзијем* прахом»; Караџић, 1841–1865, III, 43, 60; «Ни-г' се види небо ни земљица од пустога праха пушчаного»; Там же, 200; ср. *пуще*), могли первоначально относиться к пыли. Если бы и не так, то все же от *прахъ* происходит ст.-сл. *напрасьно*, statim, срб. *напрасан* – праесерс, от предполагаемых форм того же корня *пръх* = *пръск* – рус. *прыснуть*, *брызнуть*, пол. *piezchnąć*, чеш. *prchnti*, побежать быстро, чеш. *prch*, бегство. Отсюда *прыскающий* как эпитет зверя – быстро бегущий: «Не видали птици *перелетныя*, Не видали они зверя *прыскачева*» (Древние русские..., 74). Как пол. *piezchliwy* (эпитет зверя и человека) от быстроты бега перешло к трусости, так от быстроты же перешла к теперешнему значению другая форма корня *пръх* – ст.-сл.

плашити, пугать, срб. *плашити*, пол. *płoszyć*, рус. *полохать*, *полохнуть*, между тем как срб. *плах*, *плавовит* остались при быстроте, чеш. *plachý* (ср. срб. *плашыв*, пол. *o-pryskliwy*) от быстроты образовало значение вспыльчивости, гнева, а пол. *plochy* – легкомыслия. Рус. *плох* могло получить дурное значение от понятия трусости.

Такое представление быстроты огнем и светом выразилось в поверьях об огнедышащих конях. Сербские песни называют коня огневитым и без отношения к мифическим коням: «Бедевију, што ждријеби ждрале, што ждријеби коње огњевите» (Карацић, 1841–1865, II, 547), а кашубская поговорка прямо приравнивает быстроту ног к огню: «то nogi jak żog». Сюда же относятся эпитеты сокола: млр. *сивый* и *ясный* и влр. *ясный*, срб. *сив* и *сив-зелен*. *Зелен* выражает понятие света и огня через родство с *золото* и *гореть*; *си-въ* тождественно по корню с *си-нь*, так что вместо постоянного в млр. песнях эпитета кукушки *сива* в срб. встречается «кукавица *сиња*», следовательно, и *сив*, и *зелен* могут быть сведены к *ясный*, которое в луж. *jesno* имеет значение быстроты. Эпитеты (а может быть, и самое слово) выражают то, что самые названия *орла* и *олена* (Miklosich, 1845). Предположение, что *хорт*, борзая собака, имеет отношение к солнечному божеству *крътъ*, следовательно, к свету, кажется столь же вероятным, как сближение слова *хорош* с *Хорсом*¹.

Быстрота переходит к силе, хотя иногда трудно сказать наверное, образовалось ли последнее значение через посредство быстроты или прямо от огня. Как рус. *сильно* от силы перешло к напряженности действие вообще, так, наоборот, некоторые наречия получают это значение от быстроты. Так, упомянутые выше луж. *jesno*, рус. *очень*, вологод. *пылко*, очень, архангел. *парко*, сильно; так и не имеющие отношения к огню: луж. *khietro* (хытро), например, *khietro hlodny*, пол. *bardzo*, очень. *Борзо* значило прежде – быстро, как и теперь в названии коня и собаки борзыми: «а мыло сколь *борзо* (скоро) смется» (XVII в.). *Пуще* могло образоваться от быстроты брошенного. Другие подобные наречия и прилагательные от [значения] быстроты: срб. *врло*, очень (одного корня с *врѣти*, *варити*, *варовый*), имеющее при себе прилагательное *врло* = *добар*, а *добар*, как эпитет коня, – ретивый, быстрый, что видно из пензен. *доброта*, ретивость; болг. *хубав*, родственное с *кыпѣти* и пол. *kwapić się*, не только прекрасный, но и многий, большой, а величина родственна с силою (ср. пол. *duży* и млр. *подужать* кого, быть сильнее, побороть); от

¹ Рус. *огарь*, срб. *огар*, пол. *ogar*, пол. *wyżel*, рус. *выжлок* названы не от быстроты – огня, но, как показывают предлоги, от цвета шерсти, местами как бы выпаленной, выжженной.

[значения] силы: ст.-сл. зѣло (ср. зелен, зол, зрѣть, горѣть), тамбов., перм. зѣльно, очень, много, ст.-сл. зѣльнь, сильный; от [значения] быстроты и силы: ярый, сильный, архангел. яро, сильно, луж. jara, очень, например, jara hlodny; жесток в срб., между прочим, быстрый, в рус. сильный, например, «как жестоко лук натянешь, так и струна порвется» (Буслаев, 1854а, 104). Тело и харалуг названы в «Слове о полку Игореве» жестокими, очевидно, в смысле крепких, твердых, и это наводит на мысль, что значение силы в жестокий образовалось не из быстроты, а из твердости. Твердость от огня – в слове жестокий, твердый, шероховатый, которое можно сравнить с скорблый (Южная Сибирь) и черствый. Скорблый роднится с огнем через скорбнуть, сохнуть (которое, впрочем, может не иметь в основании понятия огня), а с шероховатостью – через скребу, скрести; отношение слова черствый, сухой, к огню – вероятно, но к шероховатости – несомненно: тул. короста, кочковатое, неровное место, и короста – сыпь (ср. чесать и чесотка) суть русские усиления форм кръст-чръст. Наоборот, от силы удара к быстроте: шибко, скоро, хлестко – хлёско, быстро.

БЫСТРОТА – УМ*. Сила ума в хорошем и дурном смысле сблизается с быстротою. Памва Берында приводит для слова реть, между прочим, значение: вытечка конская, – имеющее связь с рус. ретивый (то есть быстрый) конь. Из рѣт – рѣт через перестановку и замену глухого звука чистым, как в аржаной, артачиться, образовалось областное арт, толк, сметливость, рассудительность⁸. Влр. до-сужий, сметливый, рассудительный, относится к корню саж, откуда ст.-сл. сажнѣти, достигнуть, и значит собственно: достигающий. Стремиться, направляться быстро, обл. стрѣмный и стрѣмый, скорый, проворный, заставляют думать, что областное (vladimir.) до-стремиться, догадаться, достремливый, догадливый, смышленный, значит собственно добегающий; перм. угонка, сметливость, догадка, – уменье добегать, точно так, как дошлой, смышленный, догадливый (архангел., вологод., перм., симбир.), хитрый, лукавый (иркут., камчат.), – доходящий. Относительно чеш. dovřipiti, угадать, dŭvřip, пол. dowcip, остроумие, млр. дотепный, смышленный, толковый, могу сказать только, что они выражают быстрое движение, не определяя, будет ли это бег или бросанье: рядом со ст.-сл. и влр. тепсти, млр. тупать (конопли и проч.), чеш. tepati, бить, стоит обл. (vladimir.) тепсти, тянуть с усилием, идти вяло, чеш. tĕpiti, нести, тащить, которые могли значить просто идти, даже быстро, как ста-

⁸ Говорят, что млр. ручый, собственно быстрый, как пол. rączy, значит также: сильный, мудрый, храбрый (Гатцук). Это – может быть.

ринное *лѣзти*, приуроченное теперь к одному медленному движению. Подобным образом срб. *турити*, бросать, толкать и некоторые другие, псков. *турять*, быстро бежать, влр., млр. *турить*, *вытурить*, гнать, выгнать, тамбов., рязан. *туразить*, гоняться с гамом, например, за волком, вологод., псков., вят. *туровить*, торопить, понуждать, костром. *туриться*, спешить, новгород. *туровый*, скорый, откуда вят. *потуроветь*, допечься (о хлебе), то есть поспеть; но во многих северных губ. *тұратъ*, заботиться, думать. Значение и связь с быстротою млр. *потурать* не совсем ясны; сравните выражение: «Лучче б мати тобі не потурала (не оказывала снисхождения), та віддала за кого сама знае».

С понятием *бросать* вяжутся не только понятия быстроты, как в упомянутом выше *пуст* (ср. *пускать* стрелу – бросать), но и попадания в цель: слово меткое – попадающее, как камень или стрела; блр. *дамет*, догадка (*не-въ-дамёт* – влр. *не-в-домёк*). Отсюда *лукавый*, хитрый, от *лукать*, бросать, может значить добрасывающий до цели, а млр. *недолуга* («перша мени туга – сама недолуга»; Метлинский, 26), пол. *niedolega*, от *лж*, *лжк* (ср. *крѣтань* – *гортань*) – недобра-сывающий, слабый в физическом (чеш. *nedoluha*, болезнь) и нравственном, умственном отношении. Дурное значение слова *лукавый*, как и слова *доилый*, а может быть, и слова *вор* – неисконно. *Ворь*, ст.-рус. изменник, может быть, только случайно сходно с лат. и греч. и может относиться к одному корню с *врѣти*, *варовый*, срб. (*пре*)*варити*, обмануть. Связь слова *хитрый* с быстротою видна ясно: срб. *хитар*, быстрый, хорутан. *hiteti*, спешить; но значение спешить сводится к другому: схватить, поймать (ст.-сл. *хытити*), так что *хитрый* может значить собственно то же, что рус. *ловкий*: тот, который *ловит* (удачно, скоро), а затем – умный*. Хорошее значение слова *хитрый* затеряно в современном рус. языке, но сохранилось в производном млр. *хыст*, уменьше, ловкость, охота, то есть первоначально ловля. В срб. песнях *хитар*, как слово, соединяющее значение ума и ловкости, – эпитет молодца, жениха: «Један да је хитар љувеглија, А двојица да су два љевера» (Караѿић, 1841–1865, II, 227); «...водимо мила сина мога, сина мога хитра љувеглију» (Там же, 545). Луж. *chytry*, как чеш. *ručí*, значит даже красивый, так что в «хитар љувеглија» можно подразумевать и это значение. Таким же образом от упомянутого рус. *хыст* с суффиксом *р* – обл. влр. *шустрый*, бойкий, расторопный, острый, *шўстер*, молодец.

В усиленной форме корня *хыт*, *хват*, – то же соединение понятий: чеш. *chvatati* = новгород., твер. *хвататься*, торопиться, срб. *дофатити* = *дохитити*, достигнуть, и рус., пол. *хват*, молодец. Таким же образом от вологод. *хапать*, хватать (и собирать) олонец.

халистый, молодцеватый. Млр. *хыжий*, пол. *chuży*, быстрый, в блр. разумный, по крайней мере в пословице: «А у Несвижи люд хижі: салому таукуць, блины пекуць; сена смажуць, блины мажуць» (Шпилевский, 1853а, 174). Вообще понятие ума до того сжилось в представлении народа с быстротою, что в одной сербской песне *кошута*, лань, носящая обыкновенно эпитет быстрой (*брза*), названа мудрою: «Тако му се срећа удесила, Те од лова ништа не улови: Ни јелена, ни кошуте *мудре*, Ни од кака ситнога звериња» (Караџић, 1841–1865, II, 155, ср.: Там же, 481). Весь ряд приведенных выше слов переносит нас в те отдаленные времена, когда меткость стрелы, быстрота в преследовании дичи, ловкость в собственном значении этого слова (новгород., архангел. *ловкóй*, искусный в ловлении) были главными достоинствами мужчины, ручательством за ум, потому что деятельность ума была преимущественно направлена на охоту. К тем-то временам относятся символы молодца: сокол *ясный*, конь *борзый*, *ретивый*, олень *быстрый*. Основание таких сближений нами указано: как сокол, конь, олень быстры, так и молодец *быстр*, то есть ловок и разумен. В пословице: «Олень *быстр* бывает, да от смерти не убегает» (Архангельский, 69), *быстр* приравнивается к подразумеваемому *мудр*, так что объяснением пословицы этой может служить припевка Бояна: «Ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду суда Божіа не минути»*. «Птицю» показывает, что и быстрота птицы сравнивалась с умом. В двестишести галицкой песни: «Oleń lisny, bihun bystry, ludy ne bojít sia; Na szużyni chotia *mudry* zawsze win chronyt sia» (Pauli, 1839–1840, II, 141) мы допускаем поправку: «a ludy bojít sia», так что выйдет: олень, хоть и быстр, а боится людей; на чужой стороне и разумный человек – робок.

НАЙТИ. По связи символического выражения понятий *узнать*, *разведать* с охотничьей жизнью скажем о них здесь. Символ семейства – гнездо – имеет еще другое общерусское название: кубло, родственное с понятием круглого сосуда (блр. *кубло*, пол. *kubel*, ушат, бадья). Воспитать – значит вырастить в гнезде, что выражается луж. *skublać*, воспитать. Блр. *кубло* значит род круглого шкафа для белья и посуды; в *кубло* складывают приданое невесты. Так как постель составляет важную часть приданого, то млр. *кубло* принимается в смысле постели. Если постель невесты бедна, то свахи поют: «Да чога ж ты, Марусе, без *кубла*? Да чы ти кудельки не *субла*?». (Метлинский, 213). В Тверской губернии *кубло* имеет более общее значение хозяйства, а в лужицком наречии – имения, богатства. При таких переходах сохраняется связь с более близким к первоначальному представлением гнезда, так что найти гнездо птицы значит не только вообще разузнать, разведать, но и узнать, богат ли человек

или беден. Общее значение видно в следующем месте: «Знайшла ж бо я кубелечко, де вутка несеться; Ой чую я через людей, вражий син сміється» (Метлинский, 107); частное – в следующем: «*Навідала кубелечко, де вутка несеться; Провідала, що я бідний, тепера сміється*» (Метлинский, 86).

Примечание. Сравнение мужчины с уткой – очевидно позднее, как и всякое несоответствие между родами сравниваемых слов. Утка – женщина: она моет свои сорочки – перья, а мытье – дело женское. Она загадывается так: «Тáрасова дочка тáрасом трясла, сімсот сорочок до води несла» (Сементовский, 1851, № 274).

Как найти гнездо, так и «вытропить» зверя значит узнать, разведать; а оставить след (в собственном смысле) – показать себя, как в срб. поговорке: «Не пада снијег, да помори звијет, него да свака звијерка свој траг покаже» (Караић, 18496), то есть не на то беда, чтоб погубить свет, а на то, чтоб всякий человек показал себя в несчастье. Куница – девица*, откуда старинная подать с невесты звалась куничным⁹. Отсюда обыкновенная формула, в которой сваты описывают свое сватовство, состоит в том, что они, охотники, попали на след куницы, а след привел их к этому дому: «Вчора з вечора та порошенька впала, А о півночи куночка походила. А к білому світу старости на слід нагодилися» (Метлинский, 123, 232). То же в влр. свадебных песнях. Поезжане, войдя во двор отца невесты, поют: «Уж как выпал снежок, чуть виден следок, А мы по следочку». Потом, едуци в церковь: «Пала, припала молодая пороша, На той на пороше слединька лежала, По той по слединьке кунья пробежала, За тою куньею охотнички ездят... Коней утомили, кунью изловили» (Терещенко, II, 201, 203). Отсюда видно, что поймать, и притом не только зверя, но и рыбу (Сахаров, I, кн. 3, 109), – сосватать. Связь охоты и сватанья выразилась и в языке: блр. *сачиць*, искать, следить, например, зверя; срб. *сок*, человек, отыскивающий и в случае нужды выдающий вора или другого преступника, откуда чеш. *sok*, доносчик, клеветник, враг; но в срб. *сочити* есть еще одно значение, согласное со сравнением сватов с ловцами: *соченье* – сватанье**.

⁹ Память об этой подати сохранилась в Западной Малороссии. Там после свадьбы дружка несет к помещику коровай, накрытый платком или ручником с завязанным в него золотым или 15-ю грошами, а брат молодой несет петуха. При этом поют: «*My idemo z kunicu I z jaroju pszenicu* (то и другое сравнивается между собою) *Od swoho hospodara Do Pana didita... Podjakuymo Bohu i panu I księdzowi swojemu, że nas zwincał, A pan nemnożko wziął; Licerskuju kopu za hanusyny kosu... A pan nemnożko wziął Za mene moloduju: Czerwonca czerwonoho Od Łukaszka molodoho*» (Wójcicki, 1836–1837, II, 145–146). «*Licerskaja kopa*» – та, которая принадлежит рыцарю, пану.

ВОДА ХОЛОДНАЯ*. Один из эпитетов воды – *здоровая*. Поздравляя молодую, говорят, между прочим: «Будь здорова, як вода» (Метлинский, 208). То же, когда бьют друг друга свяченою вербою: «Будь высок, як верба, а здоров, як вода». Вспрыскивание и обмывание играет важную роль в народной медицине. Купанье, умывание сообщает красоту: «Hdě's, děvečko, hdě's byla, Hdě si krasý nabyła? V studní jsem se umyla. Tam jsem krasý nabyła» (Sušil, 421). Такое значение может иметь, между прочим, купанье накануне Ивана Крестителя. Отсюда *купаться* – охорашиваться, одеваться («На море галка купалася. На бережечку отряхалася. Во сыром бору обсушалася; Марьюшка въ тереме убиралася»** (Малыхин, 1853, 223; Сахаров, I, кн. 3, 161), ухаживать, любить: «Чи се тая криниченька, що голуб купався? Чи се тая дівчинонька, що я женихався?» (Метлинский, 69). На Юрьев день, когда в Сербии купаются с такою же целью, как в других местах на Купала, в Боке Которской*** три взрослые девицы идут на воду. Одна из них несет в руке проса, другая – за пазухою ветку грабины (*грабову гранчицу*). Одна из этих спрашивает третью: «Куда идеш?», а та отвечает: «Идем на воду, да воде и мене, и тебе, и ту, што гледа про тебе». Тогда отвечавшая спрашивает девицу с просом, что она несет, и получает ответ: «Просо, да просе» и проч., так отвечает и девица с веткой: «Граб, да грабе» и проч. Эта, вероятно, позднейшая игра слов сохранила смысл хождения к воде, которое могло быть некогда религиозным обрядом и, очевидно, имело целью выпросить женихов. Умывание студеной ключевой водой, упоминаемое в начале многих влр. заговоров, есть, по видимому, такое же предохранительное для произносящего заговор средство, как и упоминаемое в них же огораживание себя свечами. Вообще вода обмывает все: хытки и прытки, уроки и призоры, скорби и болезни (ср. Гуляев, 1848, 26****), кроме черного лица, злого языка, стыда и греха, как говорят сербские пословицы: «Вода свашта опере до погана језика» или «...до црна образа»; «Вода све пере осим гријеха» (Караџић, 18496, 37). Поэтому женщина, выданная замуж за немилого, противопоставляет свое неутешное горе всеисцеляющей силе холодной воды: «Тече вода холодна з-під кореня дуба; Нема мені одрадоньки од мого нелюба. Нема мені одрадоньки ні 'д отця ни 'д неньки; Сушать мене, вялять мене мої вороженьки» (Метлинский, 253). Доказательством, что если не исключительно, то между прочим *холод* воды имеет связь с ее целебной и сообщающей красоту силой, может служить сближение холода с молодостью: «На крају је вода и девојка, вода ладна, а девојка млада» (Караџић, 1841–1865, I, 169); «Не кажи, коню, що я утопивсь, А скажи, коню, що я оженивсь... холодна вода – да то млада», то есть

невеста, что, впрочем, не мешает видеть здесь сближение именно молодости и холода. В языке связь холода и воды выразилась словами *кладжъ*, *колодязь*, срб. *кладенац* – *кладенац* и равносильным ему пол. *studnia*, чеш. *studně*, ст.-сл. *студеньць*, срб. *студенац*. В срб. *студенац*, *кладенац* находим только одно значение источника, откуда воду берут, что совершенно согласно со словообразованием. Из этого прямое заключение, что понятие, соединяемое нами со словами *колодязь*, *studnia*, – позднейшего образования и что первоначально слова эти означали некопанный и необделанный ключ или по крайней мере ключ без отношения к его происхождению.

Того же нельзя сказать о слове *криница*. Правда, что это слово наравне с чеш. *studně* служит символом девицы (по связи холода и молодости) и что с ним соединяется в млр. песнях понятие некопаного и необрубленного источника; но это должно быть отнесено к сравнительно позднему времени, потому что млр. *криница*, *кирниця* имеет отношение к словам, означающим сосуд: ст.-сл. *окринь*, чеш. *okřin*, лохань, влр. *кринка* – *крынка*, горшок, обвитый берестой (вят.), подойник или сосуд для молока, а вместе с этим – к корню *кръ*, имеющему значение бить, рубить, резать в словах *кур-нос*, *карнать*, чеш. *krniti*¹⁰. Копать крину – любить, сватать девушку: «В огороді криниченька некопаная; а ще ж моя дівчинонька несватаная. В огороди криниченька викопаная; А вже ж моя дівчинонька висватаная». Что копать – не исключительно сватать, а вообще любить, видно из следующих стихов, где, по связи любви с воспитанием в млр. *кохать*, *выкохать*, копанье – почти родительская любовь: «Виколав я криниченьку, виколав я дві; Викохав я дівчиноньку – людям, не собі» (Метлинский, 457). То же значение имеет «рубить крину» (ср. «муровать крину» – Pauli, 1839–1840), а потому невесте (следовательно, *сосватанной*) поют «на посаде*» в субботу: «Ой за сіньми, сіньми, В зеленому зіллі, Рублена криниченька» и проч. (Метлинский, 148). Несмотря на то, что крину может быть и не рубленая, кажется более согласным со словом *криница* и с символическим значением понятия рубить сближение крину с замуженою женщиною: «Лучче було колодязем (в смысле срб. *студенац*, ключ), а ніж тепер кринуцею; Лучше було дівчиною, а ніж тепер молодичею» (Кулиш, II, 238). Вода в крину сравнивается с девством; убыль воды – потеря девства: «Oj naj u tyi krynuczeńci woda probuwaje; Naj szcze moja odynycia szcze z rik pohulaje» (Pauli, 1839–1840); «Uże z taja kernyczeńka murawou zarosła (следовательно, высохла),

¹⁰ Ср. сказочный прием: копыто богатырского коня выбивает ключ из-под земли. Ср. Grimm, Br., II.

Uže ž taja diwczynoňka dawno замуž poszła» (Pauli, 1839–1840, II, 181). Замуж пошла, следовательно, разлюбила того, кого любила прежде, и в этом отношении может быть сближена убыль воды и отсутствие любви в следующих стихах: «Co je po studýnce, Dyž v ni vody néni? Jako po panence Dyž v ní lásky néni» (Sušil, 214). Как выше: калина чернеет – девица выходит замуж или горюет и умирает; так и здесь убыль воды не только брак, но и смерть: «Pod horú studenka, Vody z ní ubývá; Ponáhlej, šohajku, Frajerka umirá» (Sušil, 306). Замечательно, что и противоположное явление – разлив колодезя – служит символом смерти. «U Piščeku, v síni (на дворе) studénka vyiévá; Nechod' tam, synečku, Jozefka umirá» (Там же). Одна из обязанностей дочери и вообще молодой женщины в семействе – ходить за водою. Колодезь или ключ – место свидания, чем объясняется следующее двустишие: «У городі криниченька, ключик и відро; А вже ж мої дівчиньки давно не видно», то есть есть ключ, которым достают воду, есть ведро: только прийти и набрать, а между тем не приходит. Если с Несторовых умычек* и до наших времен (в Сербии) похищение девиц совершались преимущественно у воды, где можно было застать девицу одну или с подругами, которые не могут или не хотят помешать умычке, то тем безопаснее было там свиданье. Отсюда, быть может, *наносить воды* – полюбить: «Ой пий, мати, тую воду, що я наносила; Люби, мати, того зятя, що я полюбила» (Метлинский, 72). Оттого так опасно девице ходить до броду по воду. «Як ходила до броду по воду, Та згубила віночок у воду» или «Не йди, не йди до броду по воду, Та не слухай голубоньків, де рано гудуть: Вони твое дівованья в поле занесуть! Вони тебе молодую та израдять, Од батенька до свекорка переманять, Из дівчини в молодицю та нарядять» (Метлинский, 136).

БЫСТРАЯ ВОДА. Теченье воды соединяется в языке с понятием быстроты, как видно и из самого слова *течь*, имеющего при себе в чеш., пол. слова со значением быстрого бега: *uciekać, uiikati*; при *рѣять*, быстро летать, и *ри-нуть(ся)*, бросить, встречаем млр. *ринуть*, *течь*, *пуринать*, *пурнуть*, то есть *поринать*, нырять, *выринать*, выплывать наверх. Слово *рѣка* сюда не относится, если, как думает Миклошич, *к* в нем принадлежит к корню. *Струя*, пол. *strumień*, ручей, чеш. *strumen*, источник, близки к *стре-миться*, *стре-мглав*, срб. *стр-мо* и к млр. *стромить*, о вонзенном: торчать. *Стромить* находит себе соответствие в *торчать*, которое прямо относится к срб. *трк*, бег, *трчати*, бежать. *Ручей* относится к пол. *raczy*, чеш. *ručí*, быстрый, употребляемому как эпитет коня, как срб. *брзица*, быстро текущая по камням вода, – к *борз*. Пол. *prąd*, быстрина в реке, объясняется ст.-сл. *пръдънь*, пол. *prędkі*, млр. *прудкий*.

Примечание. Что же до рус. *пруд*, *прудить*, то они могли первоначально относиться не к воде. Как ст.-сл. *брьзѣя*, наносная коса, – от *брьзъ* и пол. *wuzra* – от сыпать в значении лить, так ст.-сл. *прѣдъ*, вал, срб. *пруд*, песчаная коса в реке, могут значить: нанесенное, намытое водою. Следовательно, и рус. *пруд* – прежде вал (собственно намывной), потом застановленная насыпью вода. Но от *рыть* образуется слово *ров*, имеющее значение не только канавы, но и вала («Zčín mi tak vysoký rov, S nebož by užel ves Chynow»); рус. *гатъ*, насыпь, переходящее в луж. *hat* к значению пруда, в срб. *гат* имеет значение водоотводного канала у мельничной плотины¹¹; млр. *гребля*, пол. *grobła*, плотина, одного происхождения с *гроб* (здесь берем одно только значение ямы): следовательно, если предположим в корне *прѣд* значения рыть, то *прудъ* может значить первоначально и вырытое, яму, ров. Оба значения могут легко ужиться вместе, как видно из приведенных слов *ров* и *гроб*, яма и насыпь. В символическом отношении, судя по одному известному мне примеру, запрудить воду, то есть лишить ее свободного течения, значит насильно выдать замуж: «Ох не спинайте у става води, нехай вода рине; Ох не дайте мене за пъяниченьку, да нехай він изгине!» (Метлинский, 67). Оттого девица, выдаваемая за постылого, противопоставляет свою неволю свободному течению воды: «Ой вийду я за ворітечка: да рине вода, рине; не силуйте мене за нелюба, да нехай він згине» (Метлинский, 243).

ВОДА и ВЕТЕР. Как вода быстра, так – и ветер (эпитет ветра, *буйный*, значит тоже быстрый*); поэтому ветер по свойствам, вытекающим из быстроты, сблизается с водою. Понятие быстроты лежит в основе некоторых названий ветра: олонец. *тороп*, порывистый ветер и торопливость (новгород., пензен.), слово, в котором быстрота возводится к другим предшествующим понятиям: рвать, бить; архангел. *торок*, вихрь, внезапно набежавший шквал, с коим сродны понятия быстроты (срб. *трчати*), рванья (см. ниже) и *торчанья*. Связь понятий бежать и торчать, кроме глаголов *торчать* и срб. *трчати*, млр. *стромить* и *стремиться*, *воткнуть* и *течь* в значении идти, млр. *утікать*, видна в обряде, сопровождающем заклинание вихря. У галицких русинов рассказывают, что знахарь, желающий сделать кому-либо зло, произнося заговор, втыкает нож по ру-

¹¹ Относительно *гатъ*, ров, плотина, пруд, заметим, что оно одного корня с срб. *гађе*, пол. *gacie*, штаны, подштанники, ст.-сл. *гащи*, *tibialia*, а у Памвы Берынды сапоги, оренбург. *гачки*, тонкие волокна, сдираемые из-под коры сосен, тобол. *гачи*, подвязки. Так как ткань роднится с понятием *драть*, то это несомненное доказательство, что в *гатъ* – основное значение *рыть*, *копать*, а может быть, вымывать (о воде).

коятку в порог первых дверей хаты (из избы в сени или из сеней на двор?) или под порог этих дверей, и зачарованное лицо, схваченное вихрем, до тех пор носится по воздуху, пока заклинатель вздумает медленно вытянуть воткнувший им нож (Wójcicki, 1851, I, 81; II, 149). Всякое оружие – быстро: о стреле это известно, ср. *bistra kopie* (Rukopis...), что выражается одним словом *сулиця*; *zbrań bistra* (Rukopis...); поэтому содержание упомянутого заговора может состоять в сравнении быстроты втыкаемого ножа и ветра.

Ветер приносит человека: «Ой повій, вітроньку, с гори на долину; Ой принеси, Боже¹², здалека родину! И вітер не віє, гилля не колише, Тільки брат до сестри да листоньки пише» (Метлинский, 245); «Повій, витре холодненькій, з глибокого яру; Прибуди, милий чорнобривий, з далекого краю» (Метлинский, 84); «Ветерок куда поведет. Туда миленький поедет» (Гуляев, 1848, 111); «С Оки ветры понавеляли, Незваные гости на двор взъехали» (Сахаров, I, кн. 3, 142); «Не было ветру, да повянуло, Не было гостей, да наехало» (Там же, 163); то же с отрицательным сравнением: «Без ветра, без вихоря Вереюшка пошатнулася, Воротички отворилися, И бояре на двор въехали» (Там же, 152); «Profukaj, vetříčku, Dolů dólíneckú, Přífukaj mileho z dobrú novinečku. Vetříček nefuká, Novinky nenese» (Sušil, 324. Ср. также Grimm, Вр., II, 207). Приметы, предвещающие неожиданного гостя (погаснет огонь, потухнет нечаянно свеча, дрова в печи развалятся, головня упадет на шесток, уголь вылетит из топящейся печки), быть может, относятся собственно к ветру, приносящему гостей. Для подобного же значения воды приведем только один пример. Обыкновенный вопрос ведьм, обращенный к призванным ими силою чародейских трав и заклинаний, таков: «Oj szczo ż tia... rzyнесlo? Oj czy czoven, czy wesło?» (Pauli, 1839–1840, II, 38) В других мне известных случаях вода может иметь и другое символическое значение (ср. Сахаров, I, кн. 3, 163, 169).

Ветер и уносит человека, откуда млр. выражение «кудись повіявсь», ветер куда-то понес, то есть пошел человек и пропал без следа, как ветер в поле. Вода тоже: «Як батька покинеш, сам марне загинеш, Річенькою быстренькою за Дунай (то есть Бог знает куда) заплинешь», то есть погибнешь. Сербское проклятие «вода га однијела» значит: пропади он без следа. О том, чего уже нет, говорится, что оно унесено водою: «Не дав мені Господь пари, Та дав мені

¹² «Боже» относится к ветру, чему еще один пример приведем ниже. Солнце тоже называется Богом: «И к сонечку промовляе: помож, Боже, чоловіку» (Метлинский, 57).

таку (несчастную) долю, Та-й та пішла за водою. Иди, доле, за водою, А я піду за тобою» (Метлинский, 57).

Ветер переносит весть*: «Ах, вы ветры, ветры буйные, Вы буйные ветры осенние! Потяните вы во ту сторону, Во ту сторону, во восточную, Отнесите вы к другу весточку, Что не радостную весть, печальную» (Сахаров, I, кн. 3, 204; Терещенко, II, 259). Он несет и всякое слово, спасительное или вредное человеку: «Повій, вітроньку, по зеленій траві, Избери, Боже, всі *любоци* мої, Понеси, Боже, до милого мого» (Метлинский, 31). В другой подобной песне (Там же) говорится, что милый точно вспомнил прежнюю любовь, приказал седлать коня и приехал. Отсюда архангел. *продух*, *слух*, молва, например: «Отыскан ли вор?» – «Есть продух». Впрочем, это слово может быть объяснено и несколько иначе, именно – как запах (а не слово), наносимый востром: как *воня*, *вонь*, *шохать* имеет в основании понятие *дуть*, так *за-пах* – напахиваемое, наносимое ветром, пол. *wie-trzyć*, чеш. *větriti* – чутьем находить (например, о собаках)¹³. К указанному выше свойству ветра могут быть отнесены слова: *костром.*, перм. *вспах-нуться*, *вздумать*, *вспомнить*, *костром.*, тамбов. *встренуться*, *спохватиться*, при коем олонец. *встрета*, противный ветер. В заговоре от уроков упоминается «ветроносное язво» (Гуляев, 1848, 51), и всякая болезнь от неизвестной причины прикидывается «с ветру». Мы знаем, что необходимо следует ожидать наглядного представления этого несомого ветром слова и болезни. То и другое находим в следующем:

1) Как сглаз представляется стрелой по связи зрения, света и стрелы («Што лу, јунак? устрели ме стрела, Душо Јецо из твог белог лица. Очи твоје, то су стреле моје»; Караџић, 1841–1865, I, 351), так и сильное слово, *урок*, конечно, по связи стрелы с ветром. В сербской песне на похвалы дочери мать отвечает: «Девет сам их такијех имала. Осам их је удонила мајка, Ни једне их није походила, Јер су, јадне, *рода урокљива*: На путу их *устријели стрјела*» (Караџић, 1841–1865, III, 516). Здесь может говориться именно о порче *словом*, а не вообще. Далее в этой песне нигде не встречаем намека, чтобы умирающая невеста была сглажена кем-нибудь из присутствующих, а болезнь постигает мгновенно, следовательно, наслана издалека.

2) Мор есть ветер, что видно в словах *поветрие*, пол. *powietrze*. Из рассказа, известного в Польше, Литве и Западной Руси, о том, как моровая женщина (ср. олицетворение холеры) всовывает руку в двери или окно избы и, махая красным платком, посылает смерть на

¹³ Серб. *vjetritи* переносится уже и к зрению: «Очима вјетрити – као уплашен гледати».

людей, можно заключить, что *маханье* есть одно из средств вызывать ветер. Предполагая существование этого обряда, мы объясняем им следующие выражения: «Да Ильли просяць аб дождж, а на Ильли и баба *хвартуком* нагоніць» (Шпилевский, 1853а, 178); «Иде дівка дорогою, *чохлами махае* (то есть машет рукавами и этим насылает любовь), А за нею козаченько важенько здихае» (Метлинский, 42); «Ой перестань, дівчинонько, чохлами махать, Ой хай же я перестану важенько здихать. – Ой поти я махатиму, поки подеру. Ой поти я здихатиму, поки тебе в'зьму»; как туча отводится возбуждением противного ветра, так и сравниваемая с тучей дурная слава: «Над моіми воротами чорньенькая хмара, А на мене молодую поговір та слава*. А я тую чорну хмару *пером розмахаю*, А к славі не прислухаюсь, та-й гадки не маю» (Метлинский, 87).

На приведенных выше значениях ветра, уносящего человека, основывается упоминаемое в одной немецкой сказке гаданье: царь обещает сделать своим наследником того из своих сыновей, который лучше других исполнит его поручение; для этого каждый из царевичей отправляется в ту сторону, куда летит пущенное царем на ветер перо (Grimm, Вг., № 68). Подобным образом в общей чуть ли не всему индоевропейскому племени сказке о царевне-лягушке каждый из братьев-царевичей пускает стрелу и женится на той, которая принесет эту стрелу, или ищет жену там, где упала стрела.

СЛЮНА**. Если вода уносит хитки и притки, уроки и проч., то и наносит их. Встречается в песнях списыванье своего горя или заговора на бумагу или древесный лист и пусканье этого на воду с тем, чтоб она нанесла крепкое слово на кого нужно: «Ой я тую та тугу-журбу на листи спишу, А списавши, та на листоньки в тихий Дунай пушу. Та пливи, тугу, та пливи, журбо, по крутим берегам; Роздай, Боже, ту тугу-журбу по моім ворогам». Вместо христианского Бога могло упоминаться в подобных обращениях имя языческого. Сходные с этим чары над бумагою (записью), бросаемою на ветер и на воду, встречаются и в сербских песнях (Карацић, 1841–1865, I, 469, 474), но замена живого чародейского слова письмом, конечно, поздняя¹⁴, а прежде такое слово, посылаемое по воде, представлялось, быть может, в другом образе, так же сродном с водою, как стрела с ветром. Слово вообще сближается со *слюною*. «Слюны не поды-

¹⁴ Чуть ли не позднейшее из названий колдуна – млр. *характерник*, пол. *charaktenik* (см. Pasek), человек, которого никакое оружие, кроме посвященной серебряной пули и потертой святою ладонкой сабли, не берет, значит, вероятно: имеющий письменный амулет. Ср.: «амајлија – запис... напр., од пушке» и проч. (Карацић, 1852).

мешь, а слова не вернешь» (Носович, 68). Сербская поговорка «не ваља пљувати па лизати» значит: не следует брать назад своего слова. Заклинатель вместо записи дает черту свою слюну, то есть слово: «И вместо рукописи кровной отдаю тебе я слюну» (Сахаров, I, кн. 2, 34. Ср. Буслаев, 1851, 18). Так как слово и слух сродны и в языке, а слово есть мысль (ср. *думать* с болг. *дѹмам*, говорить, гадать, в пол. то же) и *слышать* (камчат.) – разуместь, то ясно, почему в прекрасной, отзывающейся глубокою стариною срб. сказке «Немушти језик» посредством слюны, символа слова, передается человеку дар понимать таинственный язык природы*. Змееныш, говорится в этой сказке, сын змеиною царя, спасенный пастухом от огня, просит, чтобы пастух этот отнес его к отцу. Когда вошли они во владение змея-отца, змееныш говорит пастуху: «Как будем во дворе у моего отца, он станет давать тебе, чего только захочешь: золота, серебра, камней дорогих, но ты не бери ничего и проси только "немушти језик"». Пастух послушал совета, и царь долго отнекивался, но, наконец, сказал: «Раскрой рот». Пастух раскрыл рот, а змеинный царь плюнул ему туда и сказал: «Теперь ты мне плюнь в уста»; пастух плюнул, а царь опять ему. И так трижды плюнули один другому в уста, после чего царь сказал: «Теперь ты знаешь *немушти језик*, но если дорога тебе жизнь, не сказывай про это никому, а если скажешь, – мигом умрешь». Возвращаясь к стаду, пастух слышал и разумел все, что говорят птицы и травы и все, что есть на свете (Караѿић, 1853, 14–15).

Слово есть человек: «Да нема цвѣту најсѣнишого над ту ожиноньку, Да нема слова највѣрнѣшого над ту дружиноньку» (Метлинский, 243), то есть нет человека вернее, милее мужа. Оттого сказочный герой, убегающий, оставляет вместо себя на окне свою слюну, чтобы она отвечала, когда будут спрашивать из-за запертых дверей. Как *плевать* относится к корню *плю-плу*, откуда *плу-ти*, *плыть* и мдр. *плотка*, *нѣнастье*, *слякоть*, так *слюна* – к *слу*, предполагающему форму *сру*, от коих срб. *слота*, влр. (калуж., кур.) *слота*, снег с дождем, мокрый снег, пол. *ślota*, *нѣнастье*, *струя* и *остров*. С течением соединяется быстрота, и слово, само по себе быстрое, сближаясь с слюною, может сравниваться с текущею водою вообще. Отсюда, так как слово переходит к значению колдовства (ср. срб. *бајати*, *врачати*), а *хитки* (оренбург.) – слюни, текущие у младенцев, то *хитки* в выражении «хитки и притки» может значить порчу, нанесенную водою в виде слюны, если только не значит просто схваченное (*хыт* = *хват*). *Хитки*, слюни, было бы объяснено, если бы можно предположить родство корней *хыт* и *су-ху* (*сути* – лить). Так как слово переходит и ко лжи (и брани), например, в словах *врать*, *блрать*, мо-

жет быть, в *лъгати*, то вологод. *слотить*, врать, близкое к *слота*, слякоть, могло прежде значить: говорить. Слово – река: «Во той во церкви пробилъ быстрый ключъ. Растворились двери, рѣка потекла... Этоъ быстрый ключъ – благодать съ неба, Растворились двери – дана намъ вѣра, Рѣка протекла – рѣчи Божіи, Рѣчи Божіи, суды грозныи» (Сухомлинов, 56–57). Значение, придаваемое в этих стихах ключу и дверям, – не народное, но игра слов народна. Рѣчь представлялась *плавно* (отъ *плыть*), подобно воде, текущею из уст; отчего бы этому слову не быть одного корня с *рѣка*? Быть может, *слу-хъ* и *слово* одного происхождения со *слу* – *слю*, откуда *слюна*, *слю-тие* (Вост. Сибирь), дождливое, благоприятное для урожая лето. Постоянное выражение сrb. и млр. песен «тихо говорити» (ср. Карацѣй, 1841–1865, I, 12, 63 и многие другие), «тиха промовляти» (Метлинский, см. Думы) может относиться не к слабости звука, а к плавному течению речи. Ср. ниже предположение о значении слова *тихий* как эпитета Дуная и Дона.

Гаданью ветром соответствует гаданье водою. У русских и поляков водится на святках делать из орешечной скорлупы кораблики, вставлять в них зажженные свечки и пускать в миску с водою: куда поплывет чей кораблик, там гадающему и «судьбу найти». Это напоминает гаданье норманнов, которые опускали с корабля в море чурбаны с изображением головы Тора или другого бога и плыли туда, куда поплывет чурбан (Grimm, Br., III, 113–114). Известно также, кажется, общеславянское, пусканье венков на воду. Пустившая венок заключает по известным его движениям о своей будущей судьбе. Венок – сама девица, и, следовательно, в основании этого гаданья лежит мысль, что вода уносит человека.

УТОПИТЬ. Утопить, утонуть значит вообще запропастить, погубить, погибнуть: переход мыслей очень естественный и очень обыкновенный в млр. песнях; чумак говорит волам: «Бодай же ви, сірі воли, у Крым по сіль не сходили, Що ви мою головоньку та на віки утопили, Утопили головоньку у чужую сторононьку»; «Ні на кого жалкувати, як на тебе, рідна мати, Що молодим не женила, в вічну службу затопила»; «Ждала, ждала козака дівчина, сама заміж пішла. Дівчинонько-голубонько, що ти нарбила, Що ти мене молодого та на віки втопила»; «Чи я в тебе, моя мати, усе плаття поносила, Що ти мене, моя мати, та на віки затопила», то есть выдавши замуж (Метлинский, 263, 274, 276). В тесной связи с этим находится совершенно народное выражение «Слова о полку Игореве»: «кають князя Игоря, иже погрузи жиръ (счастье, веселье) на днѣ Каялы, рѣкы половецкія».

РАЗЛИВ затопляет землю, откуда *половодье* – горе*: «Уже лужечки, бережечки *вода поняла*, Молодую Марусю *журба обняла*» (Метлинский, 135); «Розливайтесь, береги; Не втішайтесь, вороги» (Метлинский, 233), то есть не радуйтесь, несмотря на мою печаль. В «Слове о полку Игореве»: «*тоска разлилася по Руской земли; печаль жирна тече* среди земли Рускый», то есть разлилась, как полая вода. Сюда же относится сравнение человека, погруженного в печаль, с островом: «Остров в море, а сердце в горе». Разлив – недруги, как приносящие печаль: «Не полая вода на широкий двор К моему батюшке взлелеяла¹⁵. Взлелеяли мои недруги; Хотят они разлучить меня С отцом с матерью, с родом с племенем» (Сахаров, I, кн. 3, 163). Из вышесказанного объясняется выражение кобзаря Архипа Никоненка: «Про все мені байдуже, а кобзи як би на неділю не було, так я и *гори топлю*» (Кулиш, I, 13). *Берег* значит собственно гора, что видно, между прочим, из эпитета *крутой* и из срб. *бријег*, вместе и холм, и берег; следовательно, «гори топлю» – затопляю берега. Он сравнивает свою печаль с состоянием разлившейся реки. Действительно, горе реки, сочувствующей страданиям и смерти человека, выражается разливом: «Сама ж я не знаю, де мій милий дівся: А чи ёго звірі зыли, а чи він утопився? Як би звірі зыли, то-й луги б шуміли, А як би утопився, то б Дунай розлився» (Метлинский, 103).

Когда весною реки возвращаются в берега, то убывает и печали на свете, потому что весна есть свет и радость. Потому мы видим символическое выражение веселья в следующем двустишии, которое поется в начале весны (на провесни): «Зринулася водиця з Дунаю, З Дунаю тихого, бережку крутого» (Метлинский, 294). Народная поэзия не знает картин природы ради их самих. Напротив, время разлива так печально, что, согласно с верованием во влияние дня, часа и состояния погоды на участь родившегося, рожденный в разлив будет несчастен: «Калину с малиною вода поняла; На ту пору матушка меня родила; Не собравшись с разумом, замуж отдала, На чужедальную на сторонушку» (Сахаров, I, кн. 3, 208). Очень понятно следующее изображение печали: «Не рад явір хилитися, *вода корні мие*; Не рад козак журитися; так *серденько ние*». Такое же значение имеют опустившиеся в воду ветви дерева в влр. песне: «Не стой, рябина, по край берегу, *Не мочи* ветви во быстру реку; Не летай, соловей, один в саду... Не сиди, Андреян, один за столом...» (Гуляев, 1848, 28). Печаль здесь уравнивается с одиночеством. Что такое значение зависит не только от наклоненного положения дерева, но и от воды, видно из сближения слов *оквасити* (замочить) и *омразити* в сле-

¹⁵ *Лелеять* – течь.

дующих стихах сербской песни: «Біјела свило, не окваси се! Лијепа Маре, не омрази се» (Караџић, 1841–1865, I, 37), а равно из сравнения горя женщины с моченьем конопли. Не по любви вышедшая замуж говорит: «Оддала мене моя матінка, оддала заручила, Як зеленую конопличку в озері намочила» (Гребенка, 350).

Разлив, затопляя берега, препятствует свиданию: «Рад же б я, милая моя, та до тебе прилинути: Заливає Дунай бережечки, та нікуди обминути. Ой прелину, прелину я Дунайську річку (то есть *ріку*); Люблю тебе, серденько мое, не покину до віку» (Метлинский, 61). Из приведенного видно также, что разлив переходит к значению препятствия вообще, как в известной песне – река: «Тече річка невеличка: зхочу – перескочу; Віддай мене, моя мати, за кого я зхочу». Перескочит речку, следовательно, значит преодолеть препятствие. То же и брести: «А у броду нема льоду, нема переходу; Ой коли ж ти мене любишь, бреди через воду» (Метлинский, 84). Места, как: «засвічу я *свічку*, перебреду річку» (Метлинский, 26, 39, 40, 113, 294), из коих видно, что зажженная свечка – необходимая принадлежность перехода чрез реку, можно прямо отнести к языческому обряду ставить свечи воде, известному и германцам. В упомянутых случаях это – смиряющая стихию жертва, подобная куску хлеба с солью или монете, опускаемым пловцами в реку. Наоборот, поток, которого не перебрести, есть непобедимое препятствие: «Szeroki jareczek (весенний ручей), nicmożna przctynać; Przyjdzie mi, chłopczyנו, dla siebie zaginać» (Zejszner, 75). Может быть, и такое значение разлива есть одна из причин сближения его с печалью.

Слеза, ст.-сл. *сль-за* тождественно с хорутанским *sra-ga*, капля; одного корня *плакать* и *полоскать*, мыть, костром. *мы-ни*, слезы, *мынить*, плакать и *мыть*; следовательно, слеза – капля и вообще вода. Последнее находим в частом в влр. песнях: «плачет, как река лется»; первое – в сближении слез, росы и дождя.

а) Роса разделяет со слезами свойство последних: горечь и сладость. В известных случаях она выжигает пятна на растениях. Отсюда пословица: «Поки сонце зійде, роса *очи виіть*». Не находя примеров сближения росы со слезами*, мы выводим такое значение росы из того, что она символ несчастья: «Що як моя пригодонька, як літняя роса: Як сонечко зійде, а вітер *повіе*, – *роса опаде*; Оттак моя пригодонька навик пропаде» (Метлинский, 43). Солнце, осушающее росу, – утешение; подобное же значение может иметь то, что соловей, весенняя, утренняя и веселая птица¹⁶, отряхивает росу. Замуж-

¹⁶ Связь соловья с весной – в выражении «мале соловья сади розвиває» (Метлинский, 361); связь с рассветом – в следующем: «Без милого соловей-

няя женщина, удаленная от родных, окруженная домашними заботами и печалью, говорит соловью: «Не щербечи рано на зорі, Да не обтрусил ранній роси: Нехай обтрусить моя матюнка. До мене йдучи, одвідуючи, Мого життя розвідуючи!» (Метлинский, 246). Она не хочет утешенья от соловья и ждет его только от матери.

б) Дождь служит символом слез – печали, как одна из причин разлития рек*. «Говорила куна из куною, сидячи над водою: "А чи ж добре тобі, моя куночко, сидячи над водою?" – "Поти добре, поки дождів немає, Дожчі пійдуть, бережечки зальють и мене сженуть". Говорила сестра из сестрою, сидячи за скамною: "Да чи добре тобі, моя сестро, сидячи за скамною?" – "Поти міні добре, поки бояр немає, А бояре прийдуть, мед-вино попьють И мене з собою возьмуть"» (Метлинский, 221). Как от дождей – разлив, так от бояр разлука с родительским домом – печаль. Известная примета, что если от дождя вздымаются на воде пузыри, то нужно ждать продолжительного ненастья, объясняет следующее место: «Ой на горі дощик, а бульбашки скачуть, А за мною молодою все родичі плачуть. Ой на горі дощик, а бульбашки дмуться, А за мною молодою всі родичі бьуться. Ой бийся же ти, мій родоньку, бийся побивайся, Та ти ж мене з сього краю та-й не сподівайся». Разлука, значит, без надежды на свиданье.

СВЕТЛАЯ ВОДА. Быстрота воды роднится, с одной стороны, с быстрым движением вообще, с другой – со светом. Чеш. *pramen* значит ручей и луч, пол. *promień*, струя (*krew się leje promieniami; promień włosów*) и луч. Как с понятием ручья, так и струи соединяется мысль о быстроте, а по связи последней со светом и струя названа золотой: «Понеси ты, матушка быстра река, своей быстриной, *золотою струёй*» и проч. (Буслаев, 18546). Быстрый не только в срб., но и в рус. и луж. значит светлый: «*Gledajucu tych bytšych gwiezdow... kótoraż gwiezda nejbytšej swieci*» (Haupt, Schmalder, II, 39). Та же связь воды со светом в слове *лелеять*** . Оно значит: а) лить, потому что *лелѣяти* – удвоенная форма *лѣяти*, *лити*: «Разлилась, разлелеялась по лугам вода вешняя: *Унесло-улелеило* чадо милое, дочь от матери» (Сахаров, I, кн. 3, 142); б) блестеть: «Он по лугу едет – луг зеленеет, вода-то лелеет» (Там же, 117); «вода *лilee*, да в рот не лезе»; в) мо-

ка и світ не світає» (Метлинский, 5. Там же связь рассвета с весельем – «гулянням»); щербетанье соловья и веселье: «Нема в саду соловейка, нема и щербетання; Нема мого миленького, не буде и гуляння. Ой як в саду соловейко, – щербече раненько; Як мій милий биля мене, гулять веселенько. Нехай тобі зозуленька, мені соловейко, Нехай тобі там лугенько, мені веселенько» (Метлинский, 38–39). Соловей является утешителем перепелки, слишком рано оставившей «вирій» (Метлинский, 211–212).

жет быть, по связи света и гладкости – ласкать, нежить. Можно думать, что название Лабы (см. Буслаев, 1848) и эпитеты рек, взятые от света, именно: «*Ot Lubice béle*» («Суд Любуши»*), чеш. «*bílý (и bystrý) Dunaj*», болг. «*бел Дунав*» означают вместе и быстроту¹⁷.

Сродство воды со светом видно и в символических значениях ее. Красота и девство – свет, и оттого вода – символ девицы. Веселье – свет, откуда блеск воды – символ смеха: «*Idzie woda, idzie, z daleka się sieje. Idzie mój Janiczek, z daleka się śmieje*» (Zejszner). Как темнота вообще, так и мутность воды – печаль**. Самые слова: чеш. *mutný*, рус. *мутный* («Святъславъ мутень сонъ видѣ») обл. (сибир.) *мутно*, пол. *smutny – smętny*, мдр. *смутный* – невеселый получили значение печали на основании упомянутого сближения, довольно обыкновенного в славянских песнях: «Чому в ставу вода руда? мабуť хвиля сбила; Чом дівчина невесела? мабуť мати била» (Метлинский, 113); «Чого ти, мила, така, як водиченька мутная» (Метлинский, 264); «*Tečie voda, tečie mutná, Prečože si, moja milá, taka smutná*» (Pisně..., 94); «*Ticha voda, ticha, zakalila si sa; Moje potešení, oddalilo sy sa*» (Sušil, 263), то есть опечалила и меня, и себя. Потому прозрачность и спокойствие вод реки противопоставляется печали: «Ты река ль моя, реченька. Ты река ль моя быстрая! Течет речка не колыхнется, со желтым песком не взмутится. Ты дитя ль мое, дитятко! Что сидишь ты, не улыбнешься, Говоришь, не усмехнешься?» (Сахаров, I, кн. 3, 178; Гуляев, 1848, 21).

Река, мутясь, выражает свое сочувствие человеку: «Одна была родима сестрица, И та пошла на Дунай-реку за водицей. Во Дунай ли реке она потонула?.. – Кабы она в Дунай-реке потонула, Дунай-река со песком возмутилась» (Сахаров, I, кн. 3, 205). «Как бывало ты (Дон) все *быстер* бежишь, Ты *быстер* бежишь, все *чистехонек*; А теперь ты, кормилец, все мутен течешь, Посмутился ты, Дон, сверху донизу. Речь возговорит славный тихий Дон: "Уж как-то мне все мутну не быть? Распустил я своих ясных соколов, Ясных соколов,

¹⁷ Очень странно, зная, что очень многие вовсе не быстрые, по крайней мере теперь, речки носят эпитет быстрых, при названиях больших рек, как Дон и Дунай, встречать эпитеты, по-видимому, противоположные быстроте. Особенно ярко выступает такая несообразность в одной болгарской песне, в которой о *тихом*, белом Дунае говорится, что он нес деревья и камни: «Дунав мътен протекал, Дръвье и камни влечеше», и несколько ниже «че се фрълил Иванчѐ. Въ *тиха-бела Дунава*» (Бессонов, 1855, кн. 21, 60). Не имело ли *тих* другого значения? Оно могло первоначально равняться по значению и по происхождению слову *тух – тушить*, это же последнее может быть сведено к понятию лить, так что «тихий» Дунай может значить: льющийся, текущий.

донских казаков..."» (Там же, 240). Подобным образом Влтава мутится не от бури, а от ссоры двух родных братьев: «Aj Wletawo, če mŭtiši wodu?.. Kako bych jáz wody ne mŭtila, Kegdy se wadita rodna bratru...» (Rukopis...). Слово *мутить* выражает собственно известного рода движение, судя по тому, что оно может значить помавать головой: «Položil jsi ny w podobienstwie vlastem: *zamucenie* hlawy w ludech». Потому в следующем месте, где мутить воду, соответственно связи тьмы – тучи и вражды, клеветы, значит ссорить, вместо *мутить* поставлено *колотить*, болтать: «Два голуби *воду пили* (любили друг друга), а два *колотили* (ссорились); Бодай же тим тяжко-важко, що нас розлучили» (Метлинский, 63). Польское *klócić*, соответствующее рус. *мутить* в выражении *zakłócić pokój*, переходит к понятию ссоры в *klócić się klótnia*. *Мутить*, в смысле беспокойства, волнения, тоже приравнивается к воде: «Муциць у вадзе, як маскаль у сяле» (Шпилевский, 1853а, 184).

ЛИТЬ. Нередко слова с основным значением литья, течения, не изменяя формы, переходят от вливания к изливанию или наоборот. При старинном *доити*, кормить грудью, которое есть причинная форма корня, означающего *пить* (Schleicher, 1861), находим новое *доить*, извлекать молоко. Не оспаривая, что первое действительно получило свое значение от питья, можем предположить, что за питьем есть другое, более древнее значение – лить. Это видно из того, что груди, испускающие молоко, представляются плюющими, а *плевать* сродно с *плыть*, литься. *Титьки* коровы и подоюник загадываются так: «Чотири панночки в одну дучку (ямку) *плюють*» (Семеновский, 1851, № 261). Сюда же относится сербская загадка, где в произвольно составленном слове можно распознать корень *ли*: «Литере, ли-тере (*дојке*) низ камене (*прси*) висјеле, нит се пекле, ни вариле, сав свијет одраниле». При *сосать*, вливать жидкость, встречаем название грудей, изливающих ее: млр. *цыцька*, влр. *тутька*, сок, пол. *susek*, кашуб. *ses*. Относительно сродства *с* и *ц* можно сравнить однородное с *сосать* млр., влр. *сцять*, *сцать*, пол. *szczać*, испускать мочу. От *пить* и несколько измененного корня глагола *соу-ти* образуются некоторые названия половых органов, которые представляются изливающими.

Как ни близки и естественны подобные переходы, но в дальнейшем своем развитии они производят довольно странное на первый взгляд явление, именно то, что от одного корня образуются названия для понятий, друг другу противоположных: тучности и изобилия, с одной стороны, и сухости, пустоты – с другой. От *су-ти*, лить, идут: владимир. *сытая вода* в реке – полная, стоящая вровень с берегами, но не переходящая их; *сыт вть*, о воде: прибывать, пополняться;

сытый, например человек, налитой, а так как питье сродно с едою, то напитанный, неголодный, архангел. *сытой*, например конь, тучный, толстый, противоположный тонкому; пол. *suty*, например, *sutozłoty*, *suta omasta* и в усиленной форме *sowity*, изобильный. Но тот же корень образует ст.-сл. *соу-и*, напрасный, то есть порожний (ср. пол. *naprózno*), тот, из которого вытекла влага. При пол. *sączyć*, испускать жидкость, находим не только млр. *сякать*, *высякаться*, высморкаться (ср. *сыпать*, лить, и *сопли*), но и ст.-сл. *сжчити*, сушить, *сакнѣти*, сохнуть, иссякать. От *лити* – *лой*, сало, собственно налитое, результат питья-кормленья, а от подобного и тождественного по значению (предполагаемого) корня *лу* – *лы*, откуда областное (архангел., вят., оренбург., перм., олонец.) *лыва*, лужа и весенний разлив воды, казан. *лутощки*, ноги, *лытки*, мягкая и толстая часть ноги, *лытка*, окорок ветчины (костром., ярослав.), бедро (иркут.), нога (казан.). Быть может, одного корня с *плю-ти*, *плу-ти*, *плы-ти* (откуда млр. *плотка*, ненастье, чеш. *pluta*, потоки дождя, *plušt*, дождь) – и прилагательное *полон*, ст.-сл. *плъ-нъ*, налитой, *плоть*, мужское семя, *плоть*. Ст.-сл. *плъ-ть*, жирное мясо и тело вообще, *полоть*, например, сала; отсюда же, может быть, пол. *plytki*, чеш. *plytku*, срб. *плитак*, мелкий (о воде), чеш. *plytvati*, не только плыть и течь, но и расточать (ср. самое *рас-точ-ать*). Ст.-сл. *ты-ти*, пол. *tyć*, *o-tyły*, чеш. *tyti*, срб. *tititi*, толстеть, становиться жирным (срб. причинное *товити*, распасать, делать жирным), с суффиксом *к* образуют *тук*, жир, а с суффиксом *х* – пол. *tusza*, плотность, и рус. *туша*, мясо убитой скотины, взятое целиком. Если предположим здесь основное понятие литься, то *тушить*, гасить, будет значить заливать огонь, пол. *tuszyć*, надеяться, *otucha*, надежда, бодрость – заливанье огня, представляемого горем, а *тъць*, *тоць* (суффикс *ск*) – выливший из себя и потому пустой (ср. о желудке: *натошак*, пол. *natszczo*, срб. *наташите*, *нашите*, стар. срб. *на чте срьдце*, млр. *нащѣсерце*), ст.-сл. *тѣжити пѣны* (см. Miklosich, 1845) – собственно изливать пены. Предположение, как кажется, вероятное, тем более что от *тоу-ти*, *ты-ти* – и ст.-сл. *тоу-нк*, даром, то есть напрасно.

Так как величина сродна с тучностью, что можно видеть в слове *плотный* и в срб. *дебео*, дебелий и жирный, то пол. *duży*, большой, рус. *дюжий*, прежде этого и прежде других значений (например, здоровый, как в млр. тавтологическом выражении «*дуж-здоров*» и слове *не-дуг*) могло относиться к жиру. В этом удостоверяет его близость к срб. *дуга*, чеш. *duha*, рус. *радуга*, в которых можно предполагать значение литься на следующем основании. Пол. *tęcza*, радуга, тождественно со ст.-сл. *тжча*, туча, из чего следует, что основное значение в них одно, именно, по поверьям славянским, – литье, вби-

рание воды*. У словаков есть поговорка: «*rije, ako duha*»; у малорусов: «Веселка, красна пані (радуга, по связи ее со светом), воду з криниці бере»; у белорусов, поляков – то же. В новгородском словаре XV в. слово *смерчь* объяснено так: «*пiавица, облакъ дъждевень, иже воду отъ морѣ възимаеть, яко въ губу, и пакы проливаеть на земля*» (Новгородский словарь...); у Зизания: «*сморщъ, оболочъ, который, з неба спутившися, воду з моря смочеть*» (Зизаний). Слово *смерчь*, заключающее в самом себе понятия и изливанья, судя по слову *сморкаться*, могло иметь более общее значение облака дождевого (ср. «идуть сморци мглами» в «Слове о полку Игореве») и, следовательно, вполне равняется слову *туча* (см. связь этого последнего с литьем в Miklosich, 1845). Из сказанного о связи литья и жира следует, что дождь может приравняться к пище, сообщаемой полноту телу, и к оплодотворяющему человека и животных семени. Недаром плодородие земли постоянно приводится в соотношение с плодородием человека и животных: «Од руке му ништа не родило, Рујно вино, ни шеница бела; Не имао польског берићета, Ни у дому од срца порода» (Караѿић, 1841–1865, II, 301); в млр. колядках и щедровках, коих различие относится к поздним, христианским временам¹⁸, вместе с плодородием жены хозяина (Метлинский, 332), красотою, доброю славою и скорым замужеством дочери, удалью сына славится и плодородие скота хозяйского (Метлинский, 341), сада (Метлинский, 340), полей (при посыпанье говорят: «Роди, Боже, жито» и проч.). Что славят, того и желают. Упомянутое сродство подтверждается еще следующим:

ОБЛИВАНЬЕ. В Курской губернии, а вероятно, и в других местах России, независимо от обливанья на Светлое Воскресенье, есть обычай во время засухи обливать друг друга у колодца и тем вызывать дождь. Очевидно, что обливанье в этом случае есть обряд, символически выражающий действие дождя. У сербов в засуху одна девушка, раздевшись донага, обвивается травами и цветами, так что тела нигде не видно. Эта «Додола» в сопровождении других девиц, которые поют вызывающие дождь песни, идет по селу и останавливается перед каждою избою. Каждая хозяйка выносит полное ведро воды и выливает его на Додолу. Между прочим, ее спутницы поют: «Ми идемо преко села, А облаци преко неба, А ми брже, облак брже, Облаци нас претекоше. Жито, вино поросише» (Караѿић, 1841–1865, I, 113). Они перегоняются с облаком: оно ль скорее оросит землю

¹⁸ Первоначальное их тождество видно и в том, что «Щедрий вичір», припев млр. щедровок, у карпатских горцев и вообще у галицких русинов относится и к колядкам, а у поляков и те, и другие песни – *kolędy*.

или Додола будет облита у известной избы. Тогда же поют: «Ми идемо преко села, Ој Додоле, мој Божо-ле! А облаци преко неба, Из облака прстен паде, Ујагми га коловођа» (Там же). *Облак* в серб. песнях – жених: «Надвисе облак из-над дјевојак'; То не би *облак* из-над дјевојак', Већ *добар јунак* тражи дјевојак'» (Караџић, I 841–1865, I, 2). Это поют, когда просят девушку («на просидби»), а когда жених собирается ехать за нею: «*Облак* се вије по ведром небу И лепи *Ранко* по белом двору» (Там же). Впрочем, *облак* и вообще юнак: «У госпође мајке лепу ћерку кажу; Неда је видити сунцу на месецу. Ни мутном *облаку*, ни младом *јунаку*» (Караџић, 1841–1865, I, 356).

Перстень – символ брака*, и Додола, молящая дождя и обрученная с облаком, есть земля. Оплодотворение стыдливо обозначено перстнем. Земля представляется напоенною, что видно из серб. и млр. «пијан, као земља», «опише се као земља црна» (Караџић, 1841–1865, III, 40), «пьяный, як земля». Ее обыкновенный эпитет «сыра» может быть связан с жиром и богатством (невесте желают: «Будь богата, як земля»; Метлинский, 127, 208, 228) на следующем основании: *сырой* и ст.-сл. *соуровъ* имеют одно значение: не сухой; симбир. *сүровица* – первый погон смолы и *водянистый* отстой в смоле (ср. обл. *сырец*, *суровика*, деготь); *р* в *сырой* есть суффикс, приставленный к корню *су*, лить. Жир переходит: а) к значению довольства, счастья, как в архангел., вологод. *жѳра*, вологод., олонец. *жирова*, хорошее житье, довольство, оренбург. *жириться*, проводить время в праздности (болезнь и труд сродны в языке, следовательно, с отсутствием труда связано понятие благоденствия), камчат. *жировать*, есть вдоволь и жить в довольстве; б) к значению веселья, откуда встречаемое во многих губерниях *жировать*, играть, возиться, шекотаться, пензен. *жировня*, игра с хохотом, шекотня, толкотня; в) к значению бешенства, что видно из пословицы: «С жиру собаки бешется».

Значение веселья и бешенства, гнева встречаем в *суровый*, *суровой*, резвый, шаловливый (разные сибирские губ.), и о лошади: бешеный, с норвом (том.), *суровиться*, шалить, резвиться, делать что-либо безрассудно (разные север. и сибир. губ.) и сердиться, гневаться, хмуриться (архангел.), *суровиться*, резвиться (вологод.), горячиться (владимир.). Относительно связи шалости и бешенства ср. серб. *бијес* в выражении «отишао у хајдуке од бијеса (от нечего делать, из шалости) или од невоље?» и рус. *шалной*, пол. *szalony*, бешеный. Если припомним связь славянского корня *сур* с жидкостью, то можем заключить, что *суров* заключает в себе не понятие света (Miklosich, 1845), а влаги и так как вологод. *волога* – масло, то и понятие жира. Следовательно, «сыра земля» значит тучная, жирная,

обильная; но земля – мать (мать сыра земля), а потому *сыра* может значить: оплодотворенная дождем, как женщина семенем. Возвращаясь к Додоле, нельзя не заметить, что предположенное нами ее тождество с землею может не без оснований быть заподозрено, но сходство с землею, без сомнения, есть.

ОБСЫПАНЬЕ. В Далмации место Додолы, девицы, занимает молодой и неженатый парень, которого зовут *прпац*; товарищей его называют *прпоруше* (мн. ч.). Трудно сказать наверное, как древня эта замена женщин мужчинами и связана ли она с переменою представлений о посылающем дождь божестве. Самый обряд не отличается ничем существенным от приведенного выше: также одевают «коловоу» зеленью, обливают его и поют о плодородии жен и полей: «Прпоруше ходиле, Терем бога молиле, Да нам даде кишицу, Да нам роди година, И шеница бјелица, И винова лозица, И невеста ђетића До првога божића». Женский род слова *прпоруша* говорит в пользу большей древности Додолы. Девицы могли быть устранены влиянием христианства. Самое слово *прпоруша*, несмотря на свою близость к новогреческому *πρρροϋνα*, может быть объяснено средствами славянского языка. Как литье переходит к сыпанью и самое *сыпать* употребляется в значении лить (в млр., срб.), так *прах* в чеш. *prch*, *prš*, дождь, *pršeti*, дождить, рус. *прыскать* и *брызгать* относится к литью же. Общее между пылью и дождем – их мелкость, что видно из млр. *дрибен дощ*, чеш. *drohny dešt'*, *sitno pršeti*, срб. *ситна киша*. Но в словах *прах* и *prch* *x* есть суффикс; следовательно, срб. *прпор* = *прпа*, зола, смешанная с водою, и просто песок, могут нам представляться такими же удвоениями корня *пра-пръ*, как чеш. *plapolati* и ст.-сл. *гла-гол-ати* – корней *пла*, *гла* (ср. *пла-мя*, *гла-съ*). Соответствующее по форме слову *прпор* – *прпоруша*, может значить обливаемая, обсыпаемая.

Действительно, сыпанье по символическому значению вполне соответствует обливанью. Когда накануне свадьбы мать невесты обсыпает будущего своего зятя зерном, перед тем как он войдет в избу, то дружки поют: «Ой сип, матінко, овесець, Щоб наш овесець рясен був, Щоб наш Юрасько красен був! Ой сип, матінко, пшеничку, Щоб наша пшеничка рясна була, Щоб наша Маруся красна була» (Метлинский, 192). Оставляя в стороне соответствие между *рясен* и *красен* и между овсом и женихом, пшеницею и невестою, мы обратим внимание только на то, что обсыпанье имеет здесь двойное значение: чтобы хлеб родился колосистый и чтоб сохранялась красота (и здоровье) молодых. Та же двойственность значения соединена с посыпаньем на Новый год, как это видно из рождественских и новогодних песен*. Каша по основному понятию, которое сохранилось

в названии мелких детей *кашею* и в выражениях, как чеш. «*na kašī gozbiti*», значит растертое намелко зерно (см. ниже: *касать* – драть, рвать, а делать крупу – драть, рвать, как видно из слов *круподерня*, *крупорушня*). Через понятие мелкости она роднится с сыпаньем, а через это – с избытием и плодородием.

В Сербии варят кашу (*варица*) из разного зерна накануне Варвары Великомученицы (под 4 декабря) и, смотря по тому, какую корой она покроеся, предполагают, что она сулит на следующий год урожай, богатство или смерть. В Боке этою *варицей* посыпают воду, говоря: «Добро јутро, ладна водо! ми тебе варице, а ти нама водице и јарице, јанице и мушке главице и сваке срепице». Воротившись от воды, посыпают варицею по избе, говоря: «Оволикo људи, волова, бродова, коња, улишта, пила, коша, де се плоди плод и род». Потом посыпают ею ульи, отгоняя от пчел урок (Караџић, 1852, под «варица»). Кутья накануне Рождества, обычай не только общеславянский, но и германский (Grimm, Br., III, 183–184), есть остаток жертвы, имевшей отношение к плодородию жен и полей; курское название второго дня Рождества – *бабы каши* очень подходит к известиям о том, что «бабы каши варят Рожаницам», и вообще о «трапезах котейных*» Роду и Рожаницам (Срезневский, 1855). Прибавим, что такие трапезы, вероятно, ставились не только Роду, но и отцу. Теперь в Малороссии замужняя дочь, когда родится у нее дитя, посылает своему отцу «узвар» (Кулиш, II, 24); на Богатый вечер дети носят крестному отцу вечерю, в которую непременно входят кутья и узвар. Заметим также, что есть слав. сказки, очень близкие к немецким, о чудесном горшке, который варит каши столько, сколько нужно, и который, если не остановить его, зальет кашею дом, улицу, село; – к подобной же индийской о горшке, куда положить зерно риса, и будет еды вволю (Grimm, Br., II, 90). Сродство понятия множества с сыпаньем – литьем выразилось, между прочим, в двух словах: *бурун* (архангел. и др.), множество чего-нибудь, от *бурить*, лить, откуда *буря*, собственно дождь проливной, и срб. *буре*, ведро; *кишетъ*, например, о муравьях, которые, как увидим, сродны с богатством, тождественное по происхождению *киснуть*, мокнуть, и срб. *киша*, дождь.

Туча может иметь не только благотворное, но и пагубное действие на землю, хотя не похожее на то, какое оказывают облака – корабли германцев, забирающие в себя жатву с полей. Мне не известны никакие следы сближения облаков с кораблями, а что до вредного значения облаков, то есть лужицкое поверье, что если дождь идет, когда молодые едут к венцу, то невесте придется много плакать за мужем, а если тогда, когда едут из церкви, то молодая будет жить в

счастье и довольстве (Haupt, Schmalzer, II, 258). В этом поверье дождь как начало оплодотворяющее противопоставляется *дождю* же, принимаемому в смысле слез, горя.

РАЗЛИВАНЬЕ, РАССЫПАНЬЕ. Сюда же относится, по-видимому, разливанье воды и рассыпанье в собственном смысле как символы потери, разлуки, печали: «Ой пей, мати, тую воду, що я наносила. Люби, мати того зятя, що я полюбила. – Ой не буду води пити, буду *розливати*; Нелюбого зятя маю, буду *розлучати*» (Метлинский, 72); «Не *розливай*, мати, води, бо важко носити; Не *розлучай* мене з милим: не тобі з ним жити» (Метлинский, 73). Такое же значение имеет рассыпанье. «Було в мене три орішки, та всі *роскотились*; Було в мене три женихи, та всі *поженились*», следовательно, оставили ее: «Стрішки (?) – орішки *котяться* (= рассыпаются); Чогось наші бояре *смуляться*» (Метлинский, 191); «Oj bryznuły z striszkie – woriszke po stoli, Oj zajrzały woroni konyke na pidwiru; Oj ne daj mene, mij bateńku, wid sebe; Szczem ne schodyła rutianoho wipoczka w tebe» (Pauli, 1839–1840, I, 119). *Брызнули*, рассыпались, соответствует предстоящей для новобрачной разлуке с отеческим домом. Жемчуг – символ слез, потому «сыпахуть ми... великий жемчюг на лоно» («Слово о полку Игореве») следует, кажется, понимать в смысле рассыпанья*, как в следующем: «Ты *рассыпья*, крупен *жемчуг*, По атласу, по бархату, Что по той парче, на золоте! Как *расплачется* свет Прасковья душа» и проч. (Сахаров, I, кн. 3, 195). В сербском причитанье за мертвым тот же мотив, только выраженный весьма темно, соединяется с другим, именно – собираньем рассыпанного: «Просую се бисер по грохоту, Ма се саже Јокичина мајка (мать умершего), Јадна мајка и тамна љубовца, Да покупе бисер по грохоту, Из грохота удари их змија, Која им је очи извадила» (Караџић, 1849а, 105). Вообще собиранье рассыпанного – трудное дело и символ горя. Такое значение горя имеют и овцы, когда они не «роятся» и не собираются в стадо (совокупность согнанных в кучу животных; ср. *о-тара* и срб. *ћер-ати*), а равно и собиранье их: «*Розпустив* вівчар вивці та по крутії гірці; Мені ж буде *тяжко-важко*, як ти пійдеш відсиль. Ой *розпустив* вівці, тай не *позбираю*; Мені ж буде *тяжко-важко*, як тебе згадаю» (Метлинский, 108). Сказочный прием, по которому собиранье рассыпанного мака, бисера как дело трудное для человека поручается птице, встречается в следующей песне: «Ой ходила дівчинонька по горόδу, Та сіяла дрібній мак из приполу. Ой як мені сей дрібен мак позбірати? Ой як мені та свекорка називати? Позбіраю дрібен мачок сизим голубцем; Назову я та свекорка рідним пан-отцем» (Метлинский, 160). Как

трудно собирать посеянный мак, так трудно назвать свекра родным отцом.

Наконец, разливанье и рассыпанье (ср. *на-прас-но*) – символы всего тратимого попусту, нестоящего, что видно в значении слюны. Слюна расточается, рассыпается, как деньги, которые так же ничтожны, как она, и так же катятся, потому что круглы: «Твої гроші як та слива, А я дівка, як калина; твої гроші розкотяться, ти не дїждеш посміяться». Брату невесты, когда он продает сестру, поют: «Uczysia tarhowaty, Jak sestru sprzedawaty! Hrosz-slyna, sestra – myła Bratykowi swojomu» (Wójcicki, 1836–1837, II, 124). Ср. *соу-и, тоу-нк* и *на-прас-но*.

ОБЛАКО. Возвращаемся к облаку, о котором мы упоминали прежде как о заменившем другое, неизвестное нам слово мужского рода, имеющее связь с литьем и дождем. *Облако* (срб. *облак* и пол. *obłok* – муж. рода), по собственному значению, сближается с тканью, что видно, между прочим, из выражений, как: «бојна копља, као чарна гора, све *барјаци*, као и *облаци*» (Караџић, 1841–1865, II, 313). Но облако – пары, дым, а потому тонкая ткань сравнивается с дымом: «Рубочок, як дим тонесенькій». Ткань – символ покрыванья; оттого в Польше, когда покрывают молодую («*podczas oczerpin*»; пол. *oczepiny, seriny* (краков., мазовец.) одного корня с *чепец* и млр. *очипок*), поют: «Przykryło się niebo *obłokami*, Przykryła się Marysia *gąbkami*» (Wójcicki, 1836–1837, II, 77). Значение самого покрыванья можно видеть из следующей песни, которую поют в то время, как две свахи надевают на новобрачную «намитку»: «Я ж тебе, сестрице, *напинаю, Щастьем, здоровьем наділяю; Будь здорова, як вода, А богата, як земля, А пригожа, як рожа*» (Метлинский, 208). Покровенье, следовательно, символически изображает здоровье, богатство и красоту.

Та же связь покровения, изобилия и красоты выражается, если не ошибаюсь, в следующем. Сравнивая слова *ряса* (вероятно, одежда вообще, как *порты*), пол. *rząsa*, ресница, млр. *ряска* и пол. *rząsa*, мелкое растение, покрывающее стоячую воду, мы находим в них если не основное, то производное значение покровения. Кашубская поговорка: «*gęsti, jak rząsa*» с *ряскою* соединяет понятие густоты, от коего могло произойти значение изобилия в млр. *рясный*, например, «вишень *рясно*», то есть дерево покрыто вишнями, и в пол. *rząsisty*, например: «*Mój warkoczyku złocisty! Urósł żeś mi rząsisty*». В чеш. *řasa*, складка платья, и в *řasno*, бахрома, предполагающем ст.-сл. *расьно*, откуда *расьнь*, обшитый бахромою, в чеш. *řasitý, řasný, řasnatý*, богатый складками, видна мысль о связи платья и украшения. В чеш. *řasna*, украшение из драгоценных камней, в млр. выра-

жениях «зрясьть (украсить) коровай, ельце», у Памвы Берынды в переводе слав. *вълѣпноту* через *вѣрсяноту*, – видно более далекое от первоначального значения понятие красоты. Особенно ясно соединение в млр. *рясный* значений покровения, богатства и красоты в словах, влагаемых думою в уста Хмельницкого: «Яж дасть Бог, що прійде весна́ красна́, Бўде на́ша вся голота́ рясна́» (Кулиш, I, 54). Здесь именно голь противопоставляется богатству вообще и покровению в особенности. Связью красоты и любви объясняется, почему млр. *ряска* (водяное растение) – символ любви, а отбиванье ряски от берега – утрата любви, расположения: «Ой *одбивае* от берега шука-рыба *ряску*; Утеряла дівчинонька у козака *ласку*. А я ж тую дрібну *ряску зберу* у запаску; А в-вечері Козакові *підійду під ласку*» (Метлинский, 8).

ЛИСТЬЯ*. Дерево покрывается листьями, как человек платьем: «Oj dubrowo, ta dubrowońko! ty dobroho pana mejesz, Szczo sia w odnym roku Troma barwy pryodiwajesz: Odnа barwa zeleneńka – wsemu switu myleńka; Druha barwa žouteńka – wsemu switu sumneńka; Tretia barwa biłeńka – wsemu switu studeneńka» (Pauli, 1839–1840, I, 44). Пол. *barwa*, не только цвет, но и ливрея (такого цвета, как поле герба) и платье вообще, так что Памва Берында ст.-сл. *риза* объясняет словом *барва*. Всему свету мила зеленая одежда дубровы, по связи с весной, светом и весельем. Зеленое платье девицы имеет отношение к близкому ее выходу замуж: «O mój Jasiеńku kleinocie! Chodziłam przy tobie w złocie. – Oj teraz бѣdziesz w zieleni: Pójdziesz-ci zamaż w jesieni» (Wójcicki, 1836–1837, II, 316. Ср. Метлинский, 333). Поэтому покровение как символ брака изображается и облаком, и зеленью листьев: «Przykryło się niebo obłokami, Przykryła się Marysia rąbkami. Okrył się jawor zielonym listeńkiem, Młoda Marysia bieluchnym czepeńkiem» (Wójcicki, 1836–1837, II, 77). Сближение девицы с явором – позднее, и в млр. песнях символическое значение явора всегда соответствует грамматическому роду этого слова, как и в следующих стихах моравской песни: «Široky list na javoře, Hezký synek pole oře. Oře, oře, a i seje, Hezké devča sobě vede» (Sušil, 430). Дерево развивается – NN женится, хотя странно, что покровение, если только оно лежит здесь в основании, относится к самому молодому: «*Не розвивайсь, сухій дубе*; Завтра мороз буде: *Не женися*, молодой козаче: завтра поход буде! – Я морозу не боюсь: таки *розвивюся*; Я походу не боюся: таки и *оженюся*»¹⁹. Затем, по обычному переходу от

¹⁹ Мороз сближается с войною, потому что война наводит печаль, коей символ мороз. Так и в лужиц. песне: «Runym tym polu je wulka *zyma*, Wo rjane holy je wulka *wójna*. Nech je ta *zyma* tak wulka, ha'ce Pšecy so weselje

любви и брака к битве и смерти, развиваться – биться: «Ой на горі явірньоко зелєно розвився; Козаченько з товарищем за дівчину бився».

Наоборот, опаданье листьев сравнивается с разликою: отношение к разливанию то же, что разливанья к литью: «Ой піду я у садочек, аж *лист опадає*; Порадь мене, подруженько: *жених покидає!* – Ой ти руто, ой ти м'ято, ой ти зелененька! Не журися, дівчинонько, ще ти молоденька. Ой хоч же він опадає, та ще зелененькій; Сей покине, – другій буде, козак молоденький». То же в болг. песне: «Янка през гора минува, През гора през крушевєня, сьс крушев листец свиреше. Листец свири – говори: "Горо-ле, горо зелєна, И ти, водо-ле студєна! Черней, горо, черней, джаньм, Двама да чернеєм: Ти за зелєн листец, черно горо, И аз за п'рво либе"» (Бессонов, 1855, кн. 22, 82), то есть черней, печалься вдвойне (*двама*), и за себя, потому что ронишь зелєный лист, и за меня, потому что я потеряла первого милого.

РОЙ*. В значении роя пчел находим то же соединение понятий густоты, изобилия, красоты, покрыванья, как и в *ряска*, *рясить*. С роем сравнивается многолюдство и вообще многочисленность чего бы ни было. Так, в заговоре XVII в. на счастье в торговле говорилось: «Как пчелы ярые *роятсья* да слетаются, так бы к тем торговым людям *купцы сходились*». Это наговаривали на мед и тем медом велели умываться (Забелин, 488), подобно тому, как в Польше в XVI ст. кропили кабак или лавку отваром муравейника, который – тоже символ многолюдства, чтобы завлекались в них и *роились* покупщики. Лужицкая поговорка относит слово «роиться» к имению, богатству: «*Komuž žony mrěja, a konje steja, temu so kubto roji*» (Пословицы сербов..., 287).

Рой – символ молодого и поезжан. В Белоруссии, когда жених собирается с боярами в доме отца невесты, поют: «Собравсья *раёчак*, Да у цёмны кучоцак, Хочєць палецєць на щирєє бары, На жовтєє цвєты, На салодкиє мяды; Сабравсья NN (жених) з *сваєй дружиной*, Хочєць йон пахаць, Тєсцєньку зваєваць, NN (невесту) к сабе узяць» (Шпилевский, 18536). В Малороссии, когда заводят жениха за стол и сажают рядом с невестою, поют: «Ой вивсья рій, вивсья. Та хотів политіти На Юрасєву (имя жениха) сосну, А Юрасєва сосна тонкая та високая, Тонкая та кудрявая, На пчоли придалая» (Метлинский, 195). Можно думать, что рой здесь – символ самого жениха или по крайней мере покрыванья невесты, что видно из следующего обычая. Когда надснут «очипек» на молодую и прежние ее подруги начнут петь: «Ой погано, Марусю, погано! Скинь чєпєць під столєць» и

kholičcy dže. Nech je ta wójna tak wulka, haé'ce, Swojej so lubki nid' newostaju» (Haupt, Schmalzer, I, № 157).

проч., то княгиня быстро срывает с себя чепец и бросает его под стол, что повторяется до трех раз. Но покрыванье молодой сравнивается с роєм, садящимся на дерево, а потому княгиня, показывая презренье к головному убору замужних женщин, тем самым не хочет, чтобы садился рой: потому-то если отец или мать ее имеют пчел, то просят, чтоб не скидала чепца, не то – не будут садиться рои (Метлинский, 209).

Что до значения красоты, то оно несколько сомнительно. Оно основывается на соответствии с *рyсить* и на сближении слов *роить* и *строить*, причем последнее принимается в смысле готовиться. Готовиться и украшаться – понятия родственные, как видно из рус. *рядиться*, одеваться, и *нарядить*, отправить, *снарядить* – приготовить, например, в дорогу; из обл. *скрутиться*, *окрутить*, *покрутить*, убрать невесту, вологод. *скрута*, головной убор невесты после венчанья и приданое ее, *покрута* (убор) – синоним *покрасы*, и тамбов. *скручаться* и др. – снаряжаться, готовиться; пол. *stroić się*, наряжаться, зап. млр. *строиться* – готовиться, как и в следующем: «*Jak sia pczołónki rojat', Tak sia bojary strojat', Jak pczoly na łszczynojuku, Tak bojary na czužynojuku*» (Pauli, 1839–1840, I, 70, 86, 129).

ВИТЬ и ВЯЗАТЬ. Приступая к замечаниям о символическом значении нити и ткани, предварительно рассмотрим в нескольких словах те представления, которые соединяются с нитью и тканью. Некоторые слова, означающие нить, заключают в себе понятие витья, свиванья и переходят к значению ткани. От одного корня с *сучить*, *сукать*, *крутить*, – хорутан. *sukanec*, нить, общеславянское *сукно*, пол. *suknia*, чеш. *sukně*, платье, пол. *suka*, треугольная, обыкновенно красная пелеринка краковской свитки, рус., пол., болг. *сук-мана*, в котором вторая половина означает шерсть. От *вить* – *свита*, в млр. – только верхняя одежда, в хорутан. *svitice*, серб. *gahe* – только нижняя, в срб. – известное украшение одежды (*clavus caeruleus aut ruber*), а в хорватском и старинном сербском – одежда вообще; последнее значение, без сомнения, древнее, чем все частные, подобно тому, как старинное *порты*, платье, древнее теперешнего *портки*, пол. *portki*.

Ни в слове *сукно*, ни в *свита* нет ничего, что бы приурочивало их к одной только ткани; они могли бы означать и нить и, вероятно, означали. При *с-ви-та* находим *с-ви-ла*, которое в срб. – шелк, в хорутан. – проволока, следовательно, в старину – нить. *Свила* может относиться к ткани, как обл. влр. *скрута*, головной убор невесты, могло бы – к нити. Самое *нить*, имеющее теперь одно значение, переходило и к ткани, судя по архангел. *разнититься*, раздеться, если только слово это не значит собственно раздеться до нитки. Такое

тождество нити с тканью объясняется очень естественным сближением витя с плетеньем и тканьем, которое, принимаемое в собственном смысле, позже плетенья. Плетенье предполагает гибкость материала, почему одним корнем, переходящим к плетенью, означались разнородные гибкие предметы: при *вить* стоят вят. *витвина*, стебли корнеплодных растений, *вица*, *вичка*, прут, розга (во многих губ.), *вѣтвь*, потом через понятие плетенья – *вѣнь* (ср. архангел., костром. *витень*, плетъ) и орлов. *поветь*, летнее жильё, построенное из плетня; одного корня с *нить* – архангел. *нетина*, то же, что *витвина*, а может быть и пол. *paś*, то же. От корня *си* – *сило*, конский волос, из которого скручивают поводок удочки (перм.), ст.-сл *ситник*, пол. *siłowie*, *ситник*, болотное растение, а через вязанье и плетенье – *сило* – *силок*, *си-то*, решето, и *сѣть*, которое Памва Берында объясняет через *сило*. Как срб. *влас* – известная порода льна, что не чуждо и русскому языку и предполагается областным (vladimir., костром.) *волоха*, рубаха, так, наоборот, лен может значить *шерсть*, как видно из хорутан. *liniti se*, срб. *лияти се*, терять шерсть, волоса²⁰. Как *жила* переходит к значению веревки, откуда срб. *жилити*, вязать известным образом, так, наоборот, от *свила*, нить, – ярослав. *свилёватый*, жилистый, а от значения нити, веревки, предполагаемого в слове *лен*, в камчат. это слово переходит к значению *жил*, идущих по обе стороны шейных позвонков. Усиленный корень слова *лен*, ст.-сл. *льнь*, образует с суффиксом *с* (ср. *час*, *глас*) слова: *лѣса*, плетеный шнурок уды, срб. *леса*, кур. *лѣска*, плетенка из прутьев, млр. *лиса*, плетень.

Вязанье переходит к значению не только связанной, скрученной или вяжущей веревки, но и узла. Одного корня с *вязать* – влр. *вясло*, млр. *перевьясло*, скрученная из соломы веревка, которою вяжут снопы, твер. *вясло*, сумка с известным снадобьем, навязываемая на шею передовой коровы для предохранения стада от зверей (следовательно, науза), и *узел*, собственно вяжущее, *г-уж* (ср. *г-усеница*), петля у хомута, которою прикрепляется дуга к оглобле, в областных говорах (архангел., новгород.) – петля, заменяющая уключину. *Узда* – слово не сложное из *възь* и *дѣти*, как полагал Миклошич, а простое, со звуками *зд*, ставшими на место коренного *д*, как в *гнездо*; оно близко к пол. *wędzidło*, чеш. *udidlo*, удило, и к слову *węda*, уда, которое может относиться собственно не к крючку, а к лесе. Близость корня *жд* к *взз* показывает, что узда – веревка или узел, петля. Пол. *powróż*, млр. *поворозок*, срб. *повразити* и другие того же корня с основным

²⁰ Рус. *линять*, кроме этого, значит и терять цвет, по связи линянья животных и перемены цвета их шерсти.

понятием вязанья переходят к плетенью в рус. *верзти*, откуда архангел. *верзни*, лапти, и к узлу в серб. *врж*, узел на дереве, сук. Перм. *ничей*, *ничейка*, петля у мережи, по всей вероятности, одного корня с *нить*. Таким же образом *путо* значило прежде веревку, как видно из ярослав. *опутина*, нити, привязываемые к верхним углам и середине бумажного змея. Нити эти зовутся еще *путлями*, а *путля* по форме соответствует слову *петля*, где *e* из *л*. Язык распространяет завязыванье и на замыканье, сохраняя тем память о старинной простоте быта. Одного корня со ст.-сл. *врѣти*, заключать, замыкать, – слова, означающие веревку, плетенье, ткань; *вервь*, камчат. *пóвор*, род веревки, *обора*, веревка вообще (костром.) и шнурок, которым привязывается лапоть к ноге, *свора*, равное по основному значению своему уменьшительному *шворка*, пол. *wór*, рус. *ворох* могли произойти от понятия заключать, но ст.-сл. *врѣтище*, власяница, ст.-чеш. *vrese*, *silicium*, *vestimentum ex pilis caprarum* (Вацерад) – скорее от плетенья. *Замок*, *замыкать* предполагает значение завязывать, сохраненное в *смычь* (свора), серб. *за-мицати*, закинуть веревку, например, на шею вола, сrb. *замка*, живая петля, в чеш. *стеџка*, лента, петля, узел, по первому значению, соответствующему польскому *ws-tega*, чеш *s-tužka* и проч. при чеш. *s-tužiti*, стягивать. Из всего сказанного можно заключить, что гибкость, витье, плетенье, вязанье и замыканье должны иметь сходные символические значения.

ТОНКОЕ ДЕРЕВО. Малое представлялось народу молодым и красивым²¹; тонкость – известный вид малости, а потому и она переходит к значению красоты, что выразилось в обычных выражениях болгарских песен, где тонкий значит прямо прекрасный: «Тънка

²¹ Как *мелкий* от одного корня с *молоть*, а названия крошки, малости имеют при себе глаголы со значением измельчать, например, сrb. *трина* – тереть, олонец. *сүрушка* – рушать, например крупу, *кроха* – крушить, крошить, наречие *трóха*, *трóхе*, *трóхы* – трощить, ломать на мелкие части и расточать, так и слова *мал*, *мил* будучи видоизменениями того корня, что в *млѣти*, имели, вероятно, одно общее значение разбитого, размолотого, мягкого, потом малого. От этих значений слово *мил* перешло к красоте, любви и состраданию, горю. *Молить*, собственно растирать, потом умягчать, умиловать, относится к тому же корню (Бессонов, 1855, кн. 22, 111–112). На этом основании рифмуются в млр. песне слова *млин*, мельница, мелющая, *мил* и сближаются понятия – молоть и вызывать умоляя: «Закотилось сонечко за новенький *млин*, Цілуються, милуються а хто кому *мил*» (Метлинский, 317), «Ой млин *меле*, Ой млин *меле* не колесом, листом (?); *Викликае* козак дівку не голосом, свистом: Вийди, вийди, дівчинонько, моя – не чужая! Вийди, вийди, дівчинонько, моя – не чужая! Вийди, вийди, дівчинонько, потіхо ти моя» (Метлинский, 116). По связи *просить* и *спрашивать* сближаются *молоть* и *пытать* (ср. Pauli, 1839–1840, II, 199).

пушка, сабья»; красота женщины обозначается ее стройностью: «Тњка снага» (совокупность всех членов, пол. *postać*): «либе... на снага тенко-висого» (Бессонов, 1855, кн. 22, 51, 71); поэтому причина, по коей стебель, ветка, дерево служат символами девицы – их тонкость и гибкость, принимаемые в смысле красоты. В млр. песне тополь, в которую обращена невестка злою свекровью, – «Тонка та висока, та листѣм широка; Без вітроньку мае (качается), без сонечка сѣе» (Метлинский, 286). Сербская красавица – «танка је како и шибљанка, а висока, како оморика», то есть сосна (Караџић, 1841–1865, III, 267).

Ель, любимый в серб. песнях образ красоты, обыкновенно – «танковрха», «танка-поносита» или «вита јела». Согласно с последним эпитетом, принимаемым в смысле гибкости, самое слово *ель* сближается с витьем, так что млр. свадебное деревце, символ невесты, *вільце*, имеет и другую форму: *ельце*. При *хвоя*, пол. *choina* есть глагол *chwiać się*, шататься (в «Азбуковнике» *хвѣюся*, «волнуюся, влаюся»). В Тамбов. губ. *хвоя* – вершины или ветви срубленных деревьев всякого рода; слово «срубленных» не имеет основания в собственном значении *хвои*, но значение вершины объясняется тем, что верх – самая гибкая часть дерева, почему и сравнивается с девицей – дочерью: «Стой, яблонка, век без верха; Живи, моя матушка, век без меня!» (Сахаров, т. I, кн. 3, 149); «Стой, рябина, без верху; Живи, батюшка, без дочери» (Гуляев, 1848, 6, 43). Серб. *лоза* имеет такой же эпитет, как и ель: *вита лоза*, что выражается одним словом *павит*, *павитина*, дикая виноградная лоза: поэтому и лоза, виноградная ли, как в серб. песнях, или верболоз, как в малорусских, есть символ женщины.

НИТЬ. Ветвь роднится с нитью общим той и другой свойством гибкости: срб. *жица*, обл. *жичка*, нитка, и рязан. *жичика*, хлыст, прут, розга, *жичить*, бить, сечь, тамбов. *жикать*, стегать кнутом или прутом; новгород. *с-тросцать*, ссучивать, пензен. *выстрастить*, ссучить, сродно с *трость* (ср. серб. «танак као трст») и чеш. *trestati*, наказывать, то есть, вероятно, первоначально – бить. Потому гибкость следует считать причиной сближения нити, ткани и женщины, девицы: «Што се оно у планини сјаше? Је ли свила међу свиларима? Али злато међу златарима? Али свита међу терзијама? Али маре међу ђеверима?» и дальше (Караџић, 1841–1865, т. I, 37); «Бијела свила по мору плила. Бијела свило, не поквасисе! Лијена маре, не омрази се» (Там же).

Можно думать, что в следующей петровочной песне* белая пряжа – символ самой девицы, которая ее белит. Пряжа разделяет участь самой девицы: она тонка и бела, если та выйдет за милого и

будет любима; толста и не бела в противном случае: «Ой горе, горе, сухой дубе! Паше полюбня через води, Ой через води на слободи, Де Катерина биль білила, З тонкою бильню говорила: "Ой беле ж моя тонка, біла! Як я тебе убілила; Ой як я піду за милого, То я тебе, беле, в шовку потчу, То я тебе, беле, в будень знощу"». Затем повторяются первые четыре стиха и следует: «З товстою бильню говорила: "Беле ж моя товста, не біла! Ой як я піду за нелюба. То я тебе, беле, в черніт потчу, То я тебе, беле, в свято знощу"»*. *Чернит* – черная шерстяная пряжа и плахта из нее. Подобный же мотив составляет содержание сербской песни, но там неудобно сближение, потому что девица не белит *пряжу*, не прядет *нити*, а плетет *гайтан* (сущ. муж. р.), шнурок, и думает, кому он достанется (Караџић, 1841–1865, I, 291). Отсюда понятно, отчего ведьмы подкапывают под ноги прохожих именно клубком ниток, а из рассказа, приводимого Карраджичем, [о том], как белый конь, бывший марою (срб. *мора*, чеш. *týra*. млр. *mará*, привидение вообще, пол. *zmora*), в виде клок белой шерсти давил спящего человека, можно догадываться, что и женщины-моры превращались в клок шерсти или льна.

Как вообще мысль переходит от красоты к любви, так и свиванье – символ этой последней**. Как пара любовников представляется свившеюся виноградною лозою (Караџић, 1841–1865, I, 401, 402), так и растения, выросшие на гробе любовников, выются одно около другого: «Више драгог зелен бор израсте, А виш' драге румена ружица, Па се вије ружа око бора, Као свила око ките смиља» (Караџић, 1841–1865, I, 240). В другом месте прибавлено, что их обвивает чемерица – горе: «Из Омера зелен бор никао, Из Мериме зелена борика; Борика се око бора вила, Кано свила око ките смиља, чемерика око обадвога» (Караџић, 1841–1865, I, 259). Так и невеста по отношению к жениху сравнивается с нитью, которая навивается на валёк (*die Spule*): «Одви се Маре од рода, Каконо чела од роја; Приви се Петру делији, Како но свила к јунаку» (Караџић, 1841–1865, I, 34). Паутина – тоже нить²², и потому имеет в млр. песне то

²² В Пермской губернии *тенето*, паутина. Паук прядет, сует, и на этом последнем основании самое название его можно сблизить с областным *паут* и *паўт*, овод, слепень (ср. *т* в *паутина*); летанье насекомых и птиц сравнивается с витьем и снованьем, что доказывается словом *мотыль*, от *мотать*, сновать, и тем, что ласточка названа в влр. и млр. загадке «*шило-мотовило*». В сербской загадке ласточка: «Спријед шило, страга *вило* (хвост, ср. *хвост* – *хвостать* и *хлестать*, что предполагается гибкость), оздол хартија, озгор мантија»; но пчела: «*Мотовило-вило* по гори се вило, кући долазило, соли не лизало». Нельзя ли *па* в слове *паук* считать предлогом, а *жк*, на основании *т* в *паутина*, считать родственным с *жда* и понятием вязанья или на основа-

же значение, как *свила* в сербских: «Ой білая паутина по тину *повилась*; Марусечка з Ивашечком *понялась, понялась*. Яки руки, таки ноги, така й голова: Изійшлися, обнялися, люба й розмова»* (петровочная). В следующих стихах к свиванью-любви прибавляется новое значение привычки, которая, впрочем, по поговорке «стерпится – слюбится», представляется любовью (архангел. *свыка* – привязанность к чему): «Не свивайся, не *свивайся* трава со былинкой; Не *лестися*, не *лестися* голубь со голубкой, Не *свыкайся*, не *свыкайся* молодец с девицей» (Сахаров, I, кн. 3, 137); «Как не белая березанька со липой *свивалась*, Как в пятнадцать лет девица с молодцем *свыкалась*» (Гуляев, 1848, 107). Так как лен – волос, кудри сближаются в языке с куделью, и выражение «прядь кудрей» вполне народно, потому что твер. *прядка* – волокно льна, архангел. *прядено* – конопля для пряжи, и, так как *витье* соединяется с понятием кудрей, откуда серб. *витица*, локон, то и волоса имеют то же значение, как нить и былинка: «*Прилегайте, кудри* черные, К моему лицу белому, К моему лицу румяному; *Привыкай*, душа *Машенька*, Привыкай, свет Ефимовна, К моему уму-разуму, Ко нраву молодецкому, К обычаю княженецкому» (Сахаров, т. I, кн. 3, 108).

От любви и брака мысль переходит к другому «суду Божию» – битве и смерти: «Ой у городі у Отобурі Да дві квітки *вьеться*: Що під городом Отобуром Там Овраменко *бьеться*. Ой у городі у Отобурі Да дві квітки *звито*: А під городом, під Отобуром Там Овраменко *убито*» (Лукашевич, 52). *Хмель* как выщещее растение – очень обыкновенный символ любви, и, как показывает грамматический род слова и крепость хмелю, – символ жениха**, а не невесты. В мазовецкой свадебной песне поется: «*Zebyś ty, chmielu, na tycki nie loz, Nierobił byś ty z panienek niewiost*». То же в моравской: «*O chmelu, chmelu, chmelu zeleny, Bez tebe žadneho vesele něni. Dyby's ty, chmelu, po plotach ně lez, Nenadělal bysi z panenek něvest; A že ty, chmelu, po plotach lezeš, Ně jednej paněnce věneček vezmeš*» (Sušil, 300). Виться по тыну или «по тичині» – любить, как видно из приведенного выше места о паутине; затем – биться: «Ой чи це той хміль, що по тину вьється, Чи це той Нечай козак, що з ляхками бьється? Годі тобі, хмелю, та по тину виться! Годі тобі, Нечай козак из ляхками биться» (Метлинский, 405).

нии сродства с с к (*десять* и *δέκα*) – с *жс* – *wąs*, которое от шерсти и волос (енисейское *ус*, шерсть, чеш. *vousy*, борода, *усеница* – гусеница, волосатый червь) переходит к коже (*усник*, чеш. *usní, usnal*, ср. камчат. *укенчина*, плоская оленья кожа без шерсти) и ткани (костром. *усло*, часть тканья, млр. *усы*, известное украшение верхнего платья, как серб. *свита*)?

От витья – любви ведет свое начало завиванье кудрей* как символ домашнего счастья и счастья вообще. В сговорной влр. песне жених чешет кудри и приговаривает: «Зививайтесь, кудри! Уж как завтра ль вас, кудри... Не сам буду завивати; Станет завивати красна девица». Мать его, услышавши это, говорит: «Какова еще рука у девицы?... Либо завьются кудри, Либо не завьются черные. Коли будет совет да любовь, Кудри сами станут завиваться; Коли будет кось да перекошь, Не развивши, стануть развиваться... *Завиваются ли кудри... От веселья, от радости... Развиваются ли черные От печали, от горести, От тоски от кручинушки*» (Сахаров, I, кн. 3, 107–108). В пословице «вейся усок, завивайся усок: будет мяса кусок» *вейся* можно сблизить с *радуйся*.

В серб. песнях золотая нить принимается за символ счастья: «Одвила се златна жица од ведра неба, савила се првјенцу око клобука; То не била златна жица од ведра неба, Већ то била добра срећа од мила Бога». Последний стих заменяется другим: «Већ то била снаха наша од добра рода» или «Већ то била лепа Ружа од добра рода» (Караџић, 1841–1865, I, 38, 54, 57, 58), из коих можно заключить, что под золотою нитью понимается невеста, дарованная Богом и приносящая счастье. Но этого объяснения нельзя распространить на следующий припев при заздравной чаше на свадьбе: «Пустила се златна жица из рожанства луга, савила се старом свату око клобука». Караджич замечает, что «из рожанства луга», по словам тех людей, между которыми это поется, – из той рощи, где родился Христос, и значит «из мира», чтоб свадьба прошла мирно.

Под изменениями от влияния христианства можно распознать в этом объяснении довольно явственные языческие верования. Мы видели, что витье, а следовательно, и нить, относятся к двум важным моментам человеческой жизни: браку и смерти, и сверх того имеют значение счастья. Нить относится и к несчастью: при белорусской пословице о постоянной удаче («кали ведзецца (нитка), и на шепку прядзецца») стоит другая, о постоянной неудаче: «Беда на беде – як па нитце идзе» (Шпилевский, 1853а, 176). Такое же двойное значение имеет паутина, потому что есть примета: если паук опустится на человека до полдня, то это знак счастья, если после – несчастья (ср. лужиц. примету о дожде). Итак, нить – судьба вообще. Из сближения этого с местами серб. песен о нити из неба или из рощи, коей название напоминает Рожаниц, можно заключить, что нити эти ведутся мифическими существами, заведывающими судьбою людей. Точно, сербская сказка представляет «добрѹ срећу» прекрасною девицей, прядущею золотую нить, а что несчастье прядет, видно из пословицы «несрећа танко преде», то есть легко может приключиться

(может быть, к нити судьбы относится и «где тонко, там рвется»). Предполагая, что «Срепа» и «Несрепа» и Рожаницы вообще относятся к Вилам, можно думать, что понятие витья соединялось со словом *Вила* не только в позднейшую, но и в древнейшую эпоху и что *Ви-ла* значит собственно не только вяжущая наузы*, но и прядущая, именно – нить судьбы** (Буслаев, 1850, 9). Впрочем, *виться*, серб. *viјати se* значат и летать.

ПУТО, УЗДА. Так как конь и вол – довольно обыкновенные символы человека в разных положениях (Карацих, 1849б, 283, 257, 140; Карацих, 1841–1865, I, 428 и мн. др.), а витье сродно с вязаньем, то пута, налыгачи (ремни, привязываемые к рогам волов), узда – символы любовных связей: «Ой на волики та налыгачі, а на коники пўта, Көли б же не ти, сердце-дівчино, то не був би я тута» (Метлинский, 56), то есть как волов – налыгачи, а коней – пута, так меня удерживает здесь любовь к тебе. Опустить повод – потерять, оставить любимую прежде: «Jedzie Jasieńko, jedzie nadobny przez zieloną dąbrowę, rozpuścił cugle, rozpuścił złote konikowi na głowę: "Nie tak ci mi żal tych złotych cugli, com je rozpuścił; Bardziej cię mnie żal, dziewczyno, com ciebie opuścił"» (Wójcicki, 1836–1837, I, 159. Ср. Sušil, 245 с важною, впрочем, переменою: «perečka» вместо «cugle»).

Путо от любви переходит к значению брака: если девица или холостой найдут нечаянно путо, то это признак скорого выхода замуж или женитьбы (Пензен. губ.); свахи ходят сватать с путом как символом своего дела или залогом удачи. Отсюда, а может быть, непосредственно от сближения понятий ловить, путать лошадь и любить, сватать девушку, *опутать* значит в Оренбург., Новгород. губ. сватать. Соответственно этому, как воронеж. *свозжаться*, связаться, познакомиться, свести дружбу, так и *запрягать* – жениться, венчаться: «Zaprzęgaj, Jasieńku, cisawe koniczki. – Jakże ci zaprzęgać, kiedy się motają? Wielki żal dziewczynie, kied jej ślub dają» (Wójcicki, 1836–1837, I, 159). Метанье лошадей сравнивается здесь с сопротивлением невесты, а в следующем – со сплетнями на невесту, которые мешают свадьбе: «Zapřahaj, mily Janičku, ty brane (w) koničky. – Kerak jich zapřahať, Dy se mi motaju? Tebe, prořwarna džěvucho, lude omuvaju» (Sušil, 415).

От любви – обычный переход к счастью вообще, что видно из следующего места: «Ой воли мої та половиї, Чом ви не орете? Ой літа ж мої та молодії, Чому ви марно йдете? Ой коли б же ми та *запряжені*, Ми б орали, не стояли; Ой коли б же ми *роскоши* мали, Ми б марно не пропали» (Гребенка). Можно думать, что под влиянием мысли о связи запряганья с браком слово *супруг* от значения пары волов (или лошадей) перешло к значению мужа и жены, взятых вме-

сте, потом – каждого из них (ср. *тягло* – пара волов, потом муж и жена). На то же указывает теперь не имеющее наглядного значения пензен. *вязаться*, ухаживать, сватать, например, «молодец вяжется на девицу». Известно, что и родство, вытекающее из брака, представляется в собственном смысле связывающим людей, что видно из ст.-сл. *жжика*, пол. *powinowactwo*, чеш. *powinowactví*, родство, а может быть, и из *нетій*, племянник. Впрочем, нельзя сказать покамест, как именно представлялись витье и вязанье, принимаемые за символ родства. Можно думать, что из отношений семейных развилось и понятие об обязательстве вообще, хотя доказать это разбором значения слов трудно. Вышеупомянутое чеш. слово при значении родства имеет и другое – *powinovatý*, обязанный. Но как в близких к витью, веревке, тканью – одежде архангел. *покрутить*, договорить работников на промысел из части, *пóкрут*, наемка людей для морских промыслов, потом – часть улова, так и в обыкновенном *обязать*, *обязанность* не видно ничего, кроме того, что они относятся к вязанью.

ВЯЗАНИЕ. Выше упомянуто сближение слов *свыкаться* и *свиваться*, прибавим еще москов. *замычка*, привычка, указывающее на близость витья, вязанья и замыканья. Трудно понимать это *свыканье* мужа и жены, невесты и жениха рядом взаимных уступок. В самой песне говорится, что невеста *привыкает* ко *нраву* молодецкому, ко обычаю княженецкому, то есть приноравливается. На это указывает и сближение слов *покорный*, *поклонный* и *повинный*: при тавтологическом выражении «покорный-поклонный», «покориться-поклониться» могут быть поставлены равные себе: «поклонная голова» и «повинная голова». Поклон – просьба, «прийти с покорщиком» – с просьбою; оттого в влр. свадебной песне прививанье нити к стене (ср. «паутина по тину повилась») приравнивается к просьбе о прощении и сопровождающему ее поклону: «Шелкова ниточка к стенке льнет, А Марьюшка батюшке челом бьет: "Прости, батюшка, багаслави на Божий суд пойтить"» (Павлов, 207). Витье же – любовь, привычка. Этим мы не хотим сказать, что при образовании слов *повиновение*, *вина*, выражающих, по словопроизводству, отношение предмета связанного к свободному, подчиненного к властвующему, имелось в виду только отношение жены к мужу или младших членов семьи к старшим: было много предметов, полнее и очевиднее подчиненных власти человека. Как бы ни было, власть и подчинение, с одной стороны, и любовь, а через нее и подарок, с другой, выражались вязаньем.

Не говоря уже о том, что витье, как мы видели выше, символ поклона, а поклон – символ подарка, откуда срб. *поклон*, *поклонити*, подарок, подарить, укажем на связь вязанья – любви с вязаньем –

подарком в старинном германском обычае дарить любовницам брелоки, которые навязывались на руку или надевались на шею (Grimm J., 1850). Соответствие русских гривен немецким *helseta*, *wörgeta* заставляет думать, что чеш. *vázati*, в смысле дарить, не заимствовано от немцев: «Oba kmotři povídali, co mu (своему крестнику) budú vázat' jeden a druhý. Sv. Petr povídal: "Co já mu mám vázat'? Ja mu budu vazat', aby se mu na zemi dobře vedlo, čeho-by si přal, aby měl". A Pan Bůh zase, že mu bude vázat' aby se mu po smrti dobře vedlo» (Kulda, I, 178). Сущность обручения у славян состояла, по-видимому, в размене подарков между женихом и невестой. На род этих подарков указывают слова: *обручить*, млр. *заручить* и *обруч*, пол. *obrączka*, перстень. Срб. *заручити дјевојку* до сих пор сохранило наглядное значение: подарить перстнем, надеть перстень на руку невесты.

Этому соответствует москов. выражение *платки давать*, вслед за сговором, в уверение, что родители невесты не отойдут от своего слова, посылать жениху платок, а родне его подарки, и малорусское: «вже-й хустки побрали», уже сговорены. Нем. форма *Eingebinde* при *Angebände*, подарок, находит объяснение и в млр. (может быть, общеславянском) обычае под весну завязывать детям монету в рубашку, чтоб были при них деньги в то время, как в первый раз услышат кукованье зозули. Если не ошибаюсь, есть места, где вместо того, чтоб класть серебряную монету в башмак невесты, завязывают эту монету в подол невестинной рубашки. Следы *витого золота* германцев есть и у нас. По песне, перстень, символ жениха, вьется: «Меж ними (отцом и матерью, лежащими в постели) *вьется не злат перстень*; Павелушко – злат перстень, Злат перстенок да Иванович» (Осокин, 1857, 64).

Если витье, вязанье, в смысле любви, выражает взаимные отношения лиц, то в словах *повинный* – *покорный* можно видеть переход вязанья к выражению отношений лица действующего к страдательному или – к вещи. Кроме любви, запряганье, узда, возжи, налыгачи, ярмо имеют значение нужды – неволи: «Ой на волики – *воловідики*, на *коніченьки* – *узды*; Коли б не ти, сердце *дівчино*, не знав би я *нужди*. Ой на волики – та *налигачи*, на *коніченьки* *віжки*; Коли б не ти, сердце *дівчино*, не ходив би я *пішки*» (Гребенка, 352), то есть был бы богат, не знал бы горя, которое постоянно ходит рядом с нуждой (ср. «Ой не знав козак *ні горя, ні нужди*»).

Близко к этому слово *бороздить*, сдерживать на удилах (дон.), которое значит также мешать, препятствовать (костром.). Отсюда же многие слова для беды и горя с основным значением вязать, крутить: чеш. *svízel*, веревка, а также труд, бедность; от *крутить* – *кручина* и вологод. *сукрутина*, круто свитая нитка, а также печаль, тоска, осо-

бенно от недостатков; от *тжэ = тжэ* – рус., срб., чеш. *туга, tuha*, коего значение видно в тавтологическом срб. выражении «туго и невольо»; при *кръл – кроп*, рядом с новгород. *крѣпать* и общерус. *кропать*, шить, вязать кое-как, срб. *крпити*, ставить заплаты, латать, пол. *kurpie*, лапти (основное представление вязанья), чеш. *krpě* (ед. ч., ср. р.; мн. ч. *krpata*), *krpě, krůpě* (ж. р., ед. ч.), срб. *крпље* (мн. ч., ж. р.), род лыж или обуви для хождения по снегу, рядом с усиленную формую того же корня в новгород. *крепальница*, рукодельница, находим и новгород., костром. *кропота*, забота; от *кляч*, обрубок, млр. *цурка, цурпалок*, то есть палочка, которою скручивают обвязанную вокруг чего веревку, – вологод. *склячить*, связать, сжать, коего переносное значение (притеснить) соответствует такому же значению слова *скрутить*.

Сердце сжимается от горя, и горе представляется в немецких сказках железным обручем, который давит грудь человека печального и разрывается, когда сердце растет от счастья (Grimm, Br., I, 1–5; II, 3–6). Из сказанного ясно, почему считается дурною приметой, если на нитке у шьющего сами собою вяжутся узлы. В одной моравской сказке разбойник, который шьет себе сорочку, не зная, что вертеп, где он сидит, уже окружен людьми, говорит другим: «Ale, bratří mili, mně se zdá, že nas jakési neštěstí očekává! Mně se na niti samé slučky (smečka, suk, uzel) dělají» (Kulda, 538).

Если вязанье в этих словах можно объяснить из положения связанного человека, то из связи вязанья и силы можно заключить, что сильный представлялся имеющим возможность вязать. Слово *сила*, несомненно, одного корня с *силок* и *си-то*; пол. *tegi*, равное по звукам рус. *тугой*, но употребляемое в смысле человеческой силы и удалства, родственно с *тянуть, стяг, wstęga*; вологод. *várega*, нить, веревка, архангел. *варежка*, сила, мочь («бежать во всю варежку»); рязан. *гас*, силач, имеет связь с новгород., вят., петербург. *гасник*, гашник, шнурок; от *крутить* – ст.-чеш. *krutost'*, сила, *krutý, ukrutný*, пол. *okrutny*, жестокий (ср., впрочем, срб. *крут*, толстый, и рус. *крутой*, густой); *крепкий* близко по форме к словам, означающим вязанье, плетенье, шитье. Чеш. *křepký* – не только сильный, но и быстрый, подобно тому, как архангел., новгород., твер. *крутой*, скорый, ловкий, *крутило*, скорый, торопливый, ярый.

К представлению силы витьем относится сходное с библейским срб. выражение «*opasaо се снагом*», пришел в силу; опоясывание есть витье и вязанье, как видно из загадки о плетне: «три брата за панибрата одним кушаком подпоясаны» и о венике, который «подпоясан коротенько» (Сахаров, I, кн. 2, 101, 94). Основываясь на том, что и власть как произведение силы символически изображает-

ся вязанием, думаем, что для объяснения отношений слов *могу* и *владею* к понятию *расти*, заключенному в их корнях (Miklosich, 1845. Скр. *vrđh* и *mah*, расти), следует принять посредствующие понятия долготы и вязанья. По крайней мере участие понятия долготы очень вероятно: ст.-сл. *оудолѣти*, осилить, победить, пол. *zdolać*, быть в силах сделать что, *podolać*, справиться с кем, относятся к *длѣть* (об отношении долготы к понятию рвать, см. ниже). Сильный *укрощает* слабейшего, то есть, быть может, связывая, лишает свободы, тождество слов *кроткий* и *короткий* доказывается обл. *укорачивать* вместо *укрощать*: «Не я тебя (рой пчел) сажаю, сажают тебя белые звезды, рогагогий месяц, красное солнышко, сажают тебя и укорачивают» (Сахаров, I, кн. 2, 21). Плен – полон – не только добыча вообще, как можно судить по пол. *plon*, чеш. *plen*, *spolia*, *exuviae*, но и добыча связанная, как видно из ст.-сл. *плѣни-ца*, цепь, влр. *плѣнка*, *плѣнки* (мн. ч.), силок.

Спрашивается: исключительно ли от гривен и тому подобных подарков пошла связь подарка вообще с вязаньем? Чеш. *vázané* (род. п. *-ého*), то есть вязаное, и более отвлеченное по форме пол. *wiązanie*, подарок, могут относиться и к той вещи, которую навязывают, и к самому принимающему подарки, которого при этом связывают. По немецкому, польскому и чешскому обычаю, именинника вяжут (и даже те, которые ему ничего не дарили); связанный должен выкупиться, и, следовательно, является как бы должником вяжущих, их собственностью, вещью, над которою власть выражена вязаньем. По-видимому, в этом обычае остались следы прехода понятий от дара к мене, а затем к торговле. Такой переход отмечен и в языке. Памва Берында переводит слово *куплѣ* (им. п., мн. ч.) через *измѣны*, то есть мены, а *мзды* – через *гостиницѣ*, то есть подарки. В пол. *życzyć*, чеш. *žičiti*, *einem gewogen sein, gewähren, wünschen*, можно предположить, с одной стороны, вязанье, основываясь на близости этих слов к срб. *жица*, обл. влр. *жичка*, нить, рязан. *жичика*, *жичинка*, хлыст, прут, розга, тамбов. *жикать*, срб. *жицнути*, стегать (-нуть), с другой – значение дарить, потому что желание сопровождается подарком. В чеш. *požičiti*, пол. *pożyczyć*, млр. *позичить* слово это переходит к значению брать и давать в долг, в чем можно видеть смещение дара и займа. Пол. *winięć*, должен, например деньги, – от *вить*, и самое слово *долг* одного происхождения с *долгий*, которое получает значение веревки в чеш. *dloužec*, род ремня (ср. также *dluhák*, змея); но и противоположное этим твер. *широмл*, даром, имеет в основании понятие долготы (Miklosich, 1845).

До сих пор в славянских землях покупатель не иначе, как с известными церемониями, например, не голою рукою, а через полу, принимает от продавца веревку или обротъ, на коей приведена скотина. Передача веревки здесь необходима, потому что выражает передачу власти над проданным товаром. Такое значение упомянутого обряда может быть выведено из одной очень замечательной сказки, известной всем почти славянским племенам и немцам (Grimm, Br., I, № 68; Wójcicki, 1851, 28; Kulda, I, 481; Карацѣћ, 1853, 45; Мордовцев, 359–361).

Главные черты этой сказки следующие. Сын одного бедняка попадает в ученье к человеку, который оказывается колдуном или чертом. Когда оканчивается срок ученья, то мастер не хочет отпускать своего ученика, но этот, выучившись уже всем премудростям, успевает перехитрить мастера и возвращается к отцу. Дома, чтоб добыть денег, сын оборачивается сначала соколом, потом хортом, наконец, конем (по млр. сказке), и отец дорого продает его. Первые два раза отец, согласно с наставлением сына, не передает покупателям цепочки с сокола и веревки с борзой, но (по срб. сказке) бросает то и другое на землю, вследствие чего товар не переходит во власть покупателя и ускользает от него. За третьим разом покупщиком является сам мастер, добивается того, что отец, польстившись на барыши, передает ему коня и с уздою, и овладевает конем. Конец сказки сюда не относится.

Итак, символ продажи скота, лошадей и т. п. – вязанье; но скот, как уже замечено многими, получает значение богатства вообще. Этому, кроме известного сопоставления слав. *скот* с нем. *schatz*, можно найти еще несколько примеров: срб. *стока*, стада и товары, ст.-рус. и млр. *товар*, вол и собирательное *волы* (от *ту*, *ты-ти*, посредством двойного усиления; должно быть, скот вообще), срб. *товар*, осел и вьюк, рус., пол., чеш. – *merces*; наоборот, срб. *благо* от богатства переходит к скоту: *ситно благо* – козы и овцы, *крупно благо* – волы и коровы. Отсюда ясно, как вязанье могло стать символом торговли вообще. Такое значение вязанья замечается, кроме ст.-сл. *вѣнити*, покупать, продавать, сродного с *вѣнь* и *вити*, еще в нескольких словах.

Как в слове *покрут* уже от значения наемки образовалось значение доли, участка, пая в добыче, то есть *цены* труда одной из договаривающихся сторон, так и значение *pretium* в слове *цѣна* предполагает значение договора и торговли, на что указывают срб. наречие *цѣне*, ср. стар. *цѣне*, дешево, *цѣноѣа*, дешевизна, и особенно срб. *цѣљкати се*, торговаться. Сродные с этими: саратов. *цѣны*, пасмы в нитках, в тальке, тамбов. *цѣнка*, дорожка в плетенье лаптей, а мо-

жет, и ст.-сл. *цѣста*, чеш. *cesta*, дорога (если *s* относится здесь к суффиксу)²³, возводят слово *цѣна* к значению вязанья. Слово *дорогой*, принимаемое в теперешнем смысле, тоже предполагает другое, более древнее переносное значение, а что до собственного, то оно может быть выведено из архангел. *дорóга*, веревка, нижегород. *дорог*, *дорок*, шелк, то есть собственно нить (как серб. *свила*), из чеш. *drh*, узел, и, наконец, из *дорога*, *via*. *Торг* может быть сближено с чеш., серб. *трак*, род веревки, ленты, пол. *troki*, рус. *торока*, а может быть, и с срб. *траг*, след, потому что след лежит в основании дороги и сближается с нею в языке. Сопоставление слов *плата* и *плат-порт* не будет слишком смелым, потому что и *порт* имеет при себе срб. *пртина*, след на снегу, а в основании – понятие долготы (долгота и широта тождественны в языке) и, может быть, вязанья.

Если предположим сходство посла и слуги в том, что как тот, так и другой – человек связанный, повинующийся, то объяснится переносный смысл слова *поручить* (собственно повязать руки, судя по иркут. *поручья*, запястья, браслеты), а также значение следующих сближений вязанья, поручения и посольства: «Mý červený pantličku, na čiž já vás vážu? Mám synečka daleko, po kom já mu zkážu» (Sušil, 289); «Červené pantličku, na co já vás vážu; Můj miły daleko, po kom ja mu zkážu» (Sušil, 416); «Jatelinko drobná, co's tak odrobněla? Ne možu t'a nažat z rana do večera. Už sem t'a nažala, do čeho t'a svašu? Svarný šohajičku, po kom na t'a zkážu? A zkážu ja, zkážu po malém posličku...» (Sušil, 288); «Ой за яром брала дівка лён²⁴, Та забулась *повьязати*; Ой недалеко мій милий од мене, та ніким *наказати*. Ой *повьяжу* лён хоть синєю ожиною; Ой накажу своему милому хоть чужою чужиною. Ой синяя ожинька, вона лену не *повьяже*; Ой чужая чужинька, вона правдоньки *не скаже*» (Метлинский, 60).

²³ Дорога представляется веревкою, длинною тканью, чему доказательства представим ниже.

²⁴ Выражение «брала лён» и «недалеко мій милий» поставлены рядом как соответствующие одно другому, хотя этого и не заметно в приведенных стихах. Брать лён нужно непременно с милым, откуда бранье льна – близость любовников друг к другу и самая любовь: «На гаре лён, Белый кужель; Не с ким стаці Лён ирваці. Свекар кажець: "Я с табою, с маладою!" То ж не рване – Гараване». Точно так же со свекровью, деверем, золовкою: не рвань лёну, а гореванье. Наконец, «Милый кажець: "Я с табою з маладою!" То ж и рване – Милаване» (Микуцкий, 1853, 236–237. Ср. Диев, 42). Поэтому в следующем двустии бранье лену противопоставляется разлуке «Ой за яром *брала я лён*, всю долину зходила; *Нема* того, тай не буде, кого я вірно любила» (Метлинский, 61)

КЛЮЧ и ЗАМОК*. *Ключ*, слово, родственное с астрахан. *за-клевать*, закрепить веревку (то есть завязать), – такой же символ власти, как и веревка. Это особенно ясно в упомянутой выше серб. сказке «Ваво и његов шегрт», где ключи от сундука с красным товаром играют при продаже ту же роль, что узда при продаже лошади. В Витебской губернии, когда поезжане молодого подъезжают к дому невесты, то начинаются переговоры между ними и дружкой невесты. Этот последний на вопрос, дома ли молодая, отвечает так: «Наша княгиня маладая хадзила гуляць па лясам, па лугам, па синю морю-астравам, и чаво да гуляла? Златы ключи пацеряла. Таперь пошла ключов сачиць (искать). Так вот, прияцили, вам приходиться время прастаяць (то есть перед воротами)». На это дружка жениха возражает: «Эта, прияциль, твая сказка нашим дзялам ни *повязка* (не помеха). Наш князь маладой ни гулял, съездил в город, шолку накуплял, с шолку сяцей навязал и в синя моря пакидал; там бялу шуку ён паймал, шуки серпа разрязал, златы ключи вынимал. *Ключи княгинины в нас*». Дружка молодой отвечает: «*Ну так и княгиня будзя в вас*» (Анимелле, 175). Ключи, знак власти девицы над своим хозяйством, приняты за символ ее самой: у кого ее ключи, у того и она. В влр. свадебной песне невеста забывает в доме родительском *ключи*, а вместе с ними – «*волю батюшкину, негу матушкину... свою русу косу***» (Сахаров, I, кн. 3, 192). В немецкой сказке царевич, нашедши прежнюю свою невесту, приказывает сказать второй: «Кто нашел старый ключ, тому нового не нужно» (Grimm, Br., I, № 67). Подобным образом в чеш. сказке царевна находит прежнего своего жениха, и на свадебном пиру сообщает это гостям в виде загадки: «Был у меня золотой ключ к золотому замку; этот ключ я потеряла и дала вместо него сделать серебряный; но когда мне его уже сделали, нашла я потерянный золотой ключ. Скажите, который из них мне оставить при себе» (Kulda, I, 421; Grimm, Br., № 97, 167).

Ключ – символ власти над сердцем: «Ujel milé do Jevička, Vzal mně klíče vod srďyčka... Ujel za Slezský hranice, Vzal mně vod srďyčka klíče»; «Falešný šohaju, Jako falešný klíč, Ne odemkneš ty mně meho srdečka víc» (Sušil, 221). Ключом представляется власть над рассветом и днем: «Dybych měla klíče od toho svítání, Ne dala bych svítat zétra do snídání» (Sušil, 293; Písňě., 51); «Ja dybych měl klíče, ty ode dna bílého, Ne dal bych ja svítati až do roku celého» (Sušil, 293). Ключи эти принадлежат заре, как видно из следующей прекрасной песни: «Ой у степу край дороги Там дівчина жито жала, К сирій землі припадала: "Зёмле ж моя, мать, сирая! Приняла ж ти отця й неньку, Прийми й мене молоденьку, Щоб я по людях не ходила, Щоб я людем не годила! Прийде празник-неділенька, В мене сорочка не

біленька; Ой тим вона не біленька: В мене ж ненька нерідненька. Коли б знала я відала (то есть если б могла, умела), *То б я в зорі ключі взяла, и нічиньки доточила*, И з ненькою говорила"*)*, – потому что ночь – время свидания с мертвыми. В загадке: «Заря-заряница, красная девица к церкви ходила, ключи обронила, месяц увидел, солнце скрало» (Сахаров, I, кн. 2, 100), – ключами зари названа роса. Причин, кроме одновременности рассвета и падения росы, не видно; но то, что солнце скрадывает ключи, значит, что оно берет власть над светом и днем.

Ключ разделяет свое символическое значение с замком. Заключительные выражение заговоров, как, например, «закрываю я вас (слова) тридевятью замками, запираю я вас тридевятью ключами» или «все эти слова до слова заключаю замком крепким и ключ в воду» (Гуляев, 1848, 47, 50) относятся к силе слова, что очевидно из следующего: «Как у замков смычи крепки, так мои словеса метки» (Сахаров, I, кн. 2, 23). Как ключ и замок закрывают, так язык, губы и зубы заканчивают молебную речь, так что нет ей ни *недоговору*, *недомолвки*, ни *переговору* лишнего и ненужного: «Тем моим словам губы да зубы – замок, язык мой – ключ» (Гуляев, 1848, 47, 51). Самое слово называется замком, то есть крепким, как замок: «Слово – замок, ключ – язык» (Сахаров, I, кн. 2, 24).

Пустая вздорная речь сближается с плетеньем: *клев-ета*, от корня *кля*, имеющего, между прочим, значение вязать (ср. *ключ* и *астрахан. заклевать*, закрепить веревку), в чеш. имеет и смысл болтовни, например, не следует верить приметам, потому что это – «*same babské klevětu*», подобно тому, как выдумки, новые сказки, в противоположность старинным, называются в Архангел. губ. *плетницами*; *плести*, пол. *pleść*, говорить вяло, нелепо, ложно (относительно первого ср.: «говорит, как лапти плетет»), откуда *сплетня*, пол. *plotka*, чеш. *pletka*, затяжная петля и сплетня; серб. *петляти*, застегивать, завязывать, латать, дурно шить, бедно жить и говорить вздор, откуда *петлянаць*, *петлярица*, лгун(-ья), сплетник(-ица); *путать*, врать, воронез., тамбов. *путляться*, говорить вздор, москов. *путлякать*, дурно вязать или шить; *верзти*, плесть, нести дичь, смолен. *кавирзать*, городить, путать, дурно писать²⁵; *ко-клюшки плесть*, говорить аллегорически, притчами или говорить с намерением обмануть; вологод., рязан. *бредки городить* имеет при себе слово *бре-*

²⁵ *Ка* (предлог) = *ко*, *къ*; ср. чеш. *ka-dlub*, сосуд, выдолбленный из одного куска дерева, потом вообще сосуд, откуда пол. *ka-dlub*, туловище, как слово *туловище* от *туль*, колчан (сосуд?); оренбург., саратов. *ка-домить*, ходить без дела из дома в дом; смолен. *ка-спорка*, подпорка, и проч.

дина, ива, и, вероятно, по связи гибкости и плетенья, *бредень, бредник*, невод; самое *городить*, врать, вероятно, тоже от плетенья, по связи огорожи и плетня. Хотя во всех приведенных словах вязанье как символ речи имеет дурной смысл, но, зная, что *вязать* значит колдовать (см. ниже) и что чародейское слово переходит обыкновенно ко лжи, можно предположить, что и такое слово имеет символом вязанье – крепость.

Замок и узел как символы силы слова получают значение запрещения, уничтожения порчи, Замыкаются силы, враждебные заговаривающему: «А кто бы на меня и на нее подумал и замыслил (недоброе), у того человека ничего бы не последовало, а заперло бы ключами и замками и восковыми печатями запечатало» (Гуляев, 1848, 50). Есть и обряд, соответствующий этому заговору. Для предохранения лошадей от зверя берут всячий замок, замыкая и отмыкая его, трижды обходят стадо, причем наговаривают: «Замыкаю я (имя) сим булатным замком серым волкам уста от моего табуна...». За третьим разом, замкнув замок, кладут его в воротах, в которые выгоняют лошадей в поле (Там же, 56). Такой же смысл запрещения имеет и то, что знахарь, вырезав понемногу шерсти со скота разных мастей, завязывает ее в узел, трижды обносит этот узел около стада и опускает его в воду до осени (Гуляев, 1848, 55–56). Еще яснее видно значение узлов в заговоре от оружия: «Завяжу я, раб NN, по пяти узлов всякому стрельцу немирному, неверному на пищалях, луках и всяком ратном оружии. Вы, узлы... замкните все пищаля, опутайте все луки, повяжите все ратные оружия» (Сахаров, I, кн. 2, 27). Симпатическое средство* от бородавок – завязать на нитке по узлу над каждую бородавкою и бросить нитку эту в сырое место: когда узлы сгниют, тогда пропадут бородавки. В Сербии враги незаметно завязывают узлы на платье молодой или молодого, чтобы у них не было детей. Сюда же относится закручивание колосьев на ниве на погибель хлеба, скота и людей (залом, закрутка, завиток), до сих пор наводящее ужас на целые села. Отсюда *завязать* значит вообще уничтожить. Ср. завязать девство, завязать свет: «Co's mně, milý, dokazal, Že's mně stav panenský Brzo zavazal, A zavazal, zavazal, A udělal smečku. Vodpust' ti to Pan Bůh, Hezké Synečku» (Sušil, 474); «Взяли же мене и звінчали И світ Божій завязали» и многое др.

В Подлясской Руси** рассказывают, что ведьма, чтоб оборотить весь свадебный поезд в волков, скрутила свой пояс и положила под порог той избы, где была свадьба. Кроме того, она крутила липовые лыка, варила их и отваром этим подливала людей (Wójcicki, 1851, I, 154). Отвар лык значит то же, что и самые лыка; как настой мурaveйника – такой же символ многолюдства, как и мурaveйник; но

трудно сказать, выражает ли здесь кручение только силу слова или же имеет какое частное значение. Вообще чары так часто сопровождаются вязаньем (ср. завязыванье болезней в тряпку, запиранье марьи (пол. *zmora*) в бутылку; Wójcicki, 1851, II, 158), что в Малороссии колдун называется *каверзник*, то есть вяжущий, что соответствует твер. *паузник*, собственно делающий паузы.

РВАТЬ. В некоторых словах для шерсти или льна, нити и ткани можно распознавать основное представление *рвать*. Форма *рвати* предполагает корень *ру*, который находим в *руно*, шерсть, кожа и (в разных влр. губ.) будничное изорванное платье, то есть платье вообще; с другим суффиксом – то же значение: сrb. *ру-хо*, нить: «Јела танко рухо преде» (Караџић, 1841–1865, III, 147), сrb. и чеш.– платье; в рус. в старину значило, вероятно, шерсть²⁶, осталось же в словах *рухлядь* при значении меха и платья. От *драть* – чеш. *pazder*, пол. *paździór*, клоч пакли и проч., перм. *надера*, густой, падающий хлопьями снег, а с *л* вместо *р* и с суффиксом *к* – *длака* (у Вацерада мн. ч. *tlaki*), шерсть; рус., пол. *дра-тва*, нить сапожная, сrb. *дретва*, шнурок; чеш., луж. *drasta* и луж. *drastwa*, платье. При слове *хлопок* находим пол. *szarpać*, рвать, дергать, и владимир., костром. *хапнай*, тул. *хапанай*, шерстяной кафтан, халат. Как рус. *кудри*, пол. *kędziory*, чеш. *kadeře* и др. переходит в слове *кудлы* к значению длинной, мохнатой шерсти животных, а в *кждель*, *кудель*, *kaźziel*, сrb. *кунадра* – к значению пакли; так и корень *мъх*, имеющий значение шерсти в слове *мохнат* и в млр. *вовки сірохманьци* (с перестановкою звука *х*, см. Кулиш, I, 38), *сук-мана* (ср. *баять* и *бахарь*, *маять* и *махать*) – к волосам в приводимом Памвою Берындой слове *мох-ры*, пукли. На понятие *рвать* указывает здесь влр. *махры*, отрепья, ключья одежи, откуда мак *махровый*, такой, коего лепестки будто порваны. Как слову *холст* соответствует слово *шерсть*, так при *плать* – *портъ*, обл. влр. *портно*, полотно, находим старинное *портъ*, лен (Азбуковник), откуда сrb. *пртен*, хорутан. *prten*, льняной. Предполагаемая сродство между пол. *platać*, рус. *пластать* и *пра-ти* – *пороть*, мы находим основное представление *рвать* в приведенных словах и в сходных с ними: ст.-рус. *прѣ*, *паруса* и удвоенном *пра-пор*, знамя, пол. *proporzec*, значок на копье. От значения рвать (пороть) идет и рус. *портить*.

Переход от шерсти (в основном представлении рвать) к нити посредством тем, что и *прясть* значит рвать, что видно в выражении

²⁶ Ср. *ирха*, то есть *рѣха* с ъ вм. ү: вят. опушка на шубах, оторочка, нижегород. ветхая кожа, млр., пол., чеш. род мягко выделанной кожи, замша.

ях *мыкать мычку*²⁷, млр. *скубти куделю**, откуда *смолен, скубить*, прясть, и в самом *прясть*, которое близко к *прядать*, прыгать, и млр. *прудкий*, пол. *prędkі*, быстрый. Связь рванья и быстроты видно в словах: хорутан. *dir, dirjati*, рысь, бежать рысью, болг. *подиря в след*, *диря*, слежу, преследую, рус. *удирать*; пол. *итукаć*, убежать, рус. *мчать*; в пол. *ruch*, движение, при коем пол., луж. *rychty*, чеш. *rychlý*, быстрый, поспешный; в пол. *rzucić*, бросить (*рю-пу*), потому что и бросанье сродно с быстротою, как в *прати*, быстро бежать (Азбуковник), и *прати*, метать, откуда *праца*, пол. *proca*; в влр. *торопить* и *тороп*, порывистый ветер, при коих ст.-сл. *трапъ*, яма, то есть вырытое, и *тропа* (см. ниже. Ср. также вологод. *трүпать*, бить, ударять, и архангел., новгород. *тропáть*, стучать ногами, тяжело ходить).

Для объяснения перехода понятия шерсти (рвать) к ткани нужно предположить родство понятий рвать и плести – ткань. В тавтологическом выражении *косу чесать*, в коем первое слово по форме относится ко второму как *ход* к *шед*, находим основное значение рвать. Как при слове *гребень*, которое должно иметь основное представление близкое к тому, которое выражено словом *чесать*, находим глагол *грести*, *изгребье*, грубые волокна, отделяемые при чесанье льна (откуда *изгребный холст*, пол. *zgrzebne płótno*, грубый холст) и срб. *уграбити* = пол. *porwać*, так при *чесать* (волосы) есть чеш. *česati*, рвать, например, плоды с дерева, ветви. Последнее значение встречаем в млр. *від-чах-нутъ*, где *х* из *с*, в *чесвенія*, по «Азбуковнику», «рождія, лозіе древесъ, хвастіе», и в срб. *кош-ље*, обрубленные ветви дерева. Срб. *драча, чешла, чешлуга*, терновник, а может быть, и встречаемое в наших старинных словарях *драчіе*, «хоина», напоминают формулу: «Мене змиють дрібні дощі, А розчешуть густі терни».

Рвать переходит к понятию резать (ср. влр. *рушать*, например, жаркое, хлеб) и бить (ср. *драть* и *ударить*), а понятия бить и рубить – сходны, так что вместо *рубить* и *высекать* огонь говорят *кресать*. Отсюда понятно, почему срб. *кресати* – не только обрубливать ветви, но и чесать волосы: «Трећи јунак црне брке веже (усы плетет), А четврти сједу браду *креше* (чешет)» (Караџић, 1841–1865, III, 317). Подобным образом и *чесать*, кроме обыкновенного значения, может иметь и другое: резать, рубить, так что *коса*, *capilli*, и *коса*, *falx*, – слова одного корня, относящиеся друг к другу как стра-

²⁷ Ср. *смыкать*. Пряđenje льну загадывается так: «Пять овечек *стог подь-едают*, пять овечек прочь отбегают» (Сахаров, I, кн. 2, 95), откуда видно, как сложилась очень древняя сказка о матери, обороченной в корову, которая пряла за свою дочь.

дательный предмет к орудию: *коса, кос-ма, чех-ла* (по «Азбуковнику», шерсть) – собственно то, что рвут, режут²⁸. Но в том же корне есть и представление плетенья. Положим, что его нет в словах *чехол*, чеш. *čechel*, простыня и род платья, казан. *чехлик*, волосник, наголовник, носимый женщинами под платком, в срб. *коша, кошуља* (= рус., пол., чеш.), рубаха, костром., владимир. *кошуля* – овчинная шуба, покрытая белым толстым холстом, и значение шубы (основное понятие рвать) может быть в этом слове древнее значения рубахи; но трудно допустить, что рвань не переходит к плетенью в слове *кош*, корзина, и во всех от него образованных, из коих заметим твер. *кошолки*, плечи. Какое наглядное значение имело плетенье в этом последнем слове, нельзя сказать наверное; но плетенье находим и в двух синонимах слова *кошолки*: *плечи* родственно с *плету*, а *спина*, вероятно, из *съ* и *плати*. Такое же отношение, как *кош* к *касать*, имеют казан. *торпнице*, соломенная рогожа, *торпнице*, полог для перевозки зернового хлеба (дон.), веретье (тамбов.), и проч.²⁹

В срб. песнях выражение *кројити рухо* употребляется даже там, где бы мы сказали «пошить платье». Отсюда портной – в пол., чеш. *kravec, krejčí*; соответственно этому чеш. *rub*, платье (ср. сродные с ним слова в других наречиях) – от *рубить, риза* – близко к *рѣзать*.

ПЛАТЬЕ. Из сказанного следует, что и в основании некоторых из символических значений платья и ткани должно лежать понятие рвать, резать. *Рубаха* и вообще ткань бывают символами девицы, женщины: «Рубашечка полотняна, Анфисынька молодая, Рубашечка

²⁸ Доказательством, что *коса* и *чесать* есть значение рвать, может служить и то, что родственные с ними слова имеют значение быстро бежать и дотрагиваться. а) Как от *чесати* с суффиксом *p* – *češrati* (Вацерад, сагminare), так отсюда же, но с *у* вместо *e* – млр. *чухрати*, быстро бежать (ср. *чухатись*, почесываться); самое *чесать* – бежать: «Козакові велика потуга: Поламалась дощечка у плуга. – А чи мені дощечку тесати, Чи до дівки на всю ніч чесати». Согласно с этим срб. *кас, касати* – рысь, бежать рысью. б) Как костром. *рыть* и пол. *ru-szac*, трогать, – одного корня с *рвать*, а рус. *трогать* – с *трѣгати*, пол. *targać*, дергать, рвать, так и ст.-сл. *касатисѧ*, касаться, соответствует значению рвать в других словах того же корня.

²⁹ Выше на основании ст.-сл. *плѣница*, цепь, сделано предположение, что *плѣнь* – *полонь* – собственно связанное. Взявши в расчет чеш. *pleniti* и равное ему по значению *плѣти* – *полоть*, скорее можно бы перевести *плѣнь* через пол. *łup*. В слове *плѣница* будет то же основное значение рвать (отсюда же пол. *plóić: plonia* = млр. *о-полонка*, прорубь, *дира* во льду, как *дира* от *драть*). Быть может, слово *рѣ-мы (-ень)* можно приурочить к встречаемому у Берынды и Зизания: «*рѣю*, волоку, шарпаю, пхаю». Ср. сродные с этим *рѣю*: перм., архангел. *ремюк, рямок*, лоскут, оторванный от одежды, оренбург. *ремюх*, вят. *ремюха (-ива, -ушка)*, род тряпки.

подарена, Анфисынька сговорена» (Сахаров, I, кн. 3, 115). Слова *подарена* и *сговорена* соответствуют друг другу, потому что сговору предшествуют подарки жениху и другим, состоящие из рубашек, рушников, платков, приготовленных обыкновенно самою невестою. Дары эти называются в великороссийской песне полотняными, а в сербских – белыми: «Красна девица дары мыла Тонки полотняные, Дорогие все тафтяные» (Сахаров, I, кн. 3, 129); «Слажи, мајко, моје беле даре» (Караџић, 1841–1865, I, 22, ср. 29; Микуцкиј, 1853, 240). Любить женщину значит рвать платье: «Удовице лице обљубљено, Дјевојачко јако за љубљење; Удовице рухо подерано, Дјевојачко јако за дерање» (Караџић, 1841–1865, I, 227). Затем ткань – и жених, любовник, и рвать ткань – жить с ним, что видно из следующих стихов, в коих противоположение любовника добру (именю) и платью предполагает сравнение: «Најстарија говорила: "Ја би благо највољила". А средње је говорила: "Ја би рухо највољила". Најмлађа је говорила: "Ја би драга највољила. Ти ћеш благо потрошити, Ти ћеш рухо подерати, Ја ћу с драгим живовати"» (Караџић, 1841–1865, I, 328). На основании сродства слов *пороть*, рвать, и *прать*, мыть, последнее ставится вместо первого как символ любви: «Oj ne žal my toji *chustki*, szom ju biło *prala*, Tilki my žal *Wasyleńka*, szom ho wirne kochała» (Pauli, 1839–1840, II, 23). Впрочем, сближение может здесь быть основано на том, что *бел* значит *мил*, ср.: «Vуpегce, macičko, košulenku; Juž mi odmluvaju mu milenku. Juž je košulenka vyškrobena; Moja najmilejši odmluvena», то есть выходит за другого, следовательно, любит его? (Sušil, 312). Как ни мало этих примеров, но они имеют полную силу, находя подтверждение в символическом значении дороги и земли.

ДОРОГА. Не тронутое ногою человека пространство представляется целым, откуда влр. идти *целком*, *целиком* – идти без проложенной дороги, срб. *цијелац* – снег, на коем не видно следа, вят. *целок*, сугроб. Так как снег – белый платок (Grimm, Br., I, 109), новая скатерть: «У нас на молоду скатерть бела, весь мир застлала» (первый снег; Сахаров, II, кн. 7, 106), то можно сблизить с *цѣль* пол. *całun*, саван, чеш. *čaloun*, ковер.

Человек рвет на ходу землю, а жук, легкий на ходу, «идет – земли не дерет» (Сахаров, I, кн. 2, 94); следовательно, *целик* – не изорванная ногою земля. Согласно с этим, названия следа, колеи, тропы, дороги имеют основное представление рвать³⁰: вят. *косма*, колея на дороге, собственно то, что рвется, режется, по связи с подобнозвуч-

³⁰ Тождество следа и дороги видно в саратов. *шляхом дошел*, следом, в чеш. *drahovati*, рус. *(вы)тропить*, пол. *tropić*, следовать, следом идти.

ным словом для шерсти и с *коса*, *falx*; серб. *пртина*, след на снегу, *пртити*, прокладывать такой след, чеш. *prt'*, словац. *pyrt'*, у подгальян* *perc'*, лесная (и горная) тропинка, относятся к *портъ* и *портить*; срб. *траг*, след (ср. чеш. *trh*, прорезанная, проведенная черта), откуда *тражити*, искать, то есть идти следом, – к *тръгати*³¹; *тропа*, стезя, след, как, например, в *тропить*, серб. *трап* («кола на широки, узани или на дугачки трап»), воз с широким, длинным, узким ходом, причем расстояние колес обозначено следом их) имеют при себе глагол *трóпать*, топать, стучать ногами (архангел.), тяжело ходить (новгород.), то есть рыть, бить землю; ср. новгород. *тропнуть*, ударить об землю, ст.-сл. и срб. *трап*, яма; *дорога*, по звукам, может так относиться к *траг*, как *дергать* к *тръгати*, *дряхлый* к *трюхлый*, *дрязги* к *трески*. Как при *дорога*, *via*, есть архангел. *дорóга*, веревка, нижегород. *дóрог*, *дóрок*, шелк, ст.-сл. *подрагъ*, *fimbria*, а при *трагъ* и срб. *траканац* (след и «шаран йсјечен у каише»); последнее значение, конечно, от значения полосы) – срб. *трак*, лента, повязка, рус. *торока*, *торочок*, шнурок для обшивки одежды (вологод., оренбург.), то есть оторочка, твер. – лента в косе; так при ст.-сл. *цѣста*, чеш. *cesta* может стоять саратов. *цѣны*, пасмы. Дорога рвется (ср. чеш. *chlp cesty*, пол. *kawał drogi*, кусок *дороги*), длинна, как веревка, и вяжет, как веревка: по загадке ее «к избе не приставишь» (Сахаров, I, кн. 2, 97); по другой, она могла бы до неба достать: «Лягла Гася, простяглася, а як встане, до неба достане»; она говорит о себе: «Кабы руки да ноги, я бы вора *связала*, Кабы рот да глаза, я бы все рассказала» (Там же, 100). Постоянный эпитет дороги, *широкая*, имеет в основании значение длины, память о чем сохранилась в языке: стар. пол. *szysz* значит даль, расстояние: «*biła wyelka szisz między gimі*» (Maciejowski) и тавтологические выражения в следующих сти-

³¹ Отсюда срб. *с-тражњи*, задний; так как «ходить за кем» значит повиноваться, служить, то хорутан. *streći* – служить кому; от понятия «ходить за кем» образовалось общеславянское значение слов *с-теречь*, *с-торожь*. Кажется, млр. *стражніє перо* значит крайнее, самое большое перо, например, в гусяном крыле. Что до летописного «ходить» (за кем) и связанного с ним *вести*, *жена водимая*, то оно сохранилось в млр. веснянке: «Як задумався молод жениться, Ходив же молод по всіх городах Та найшов молод собі дівчину. "Оце ж буде моя сванечка, А оце – буде моя світилка". – "Оце ж буде дружок мій". – "А оце буде моя дівчина, А ти, дівчино, *ходи за мною: Будеш ти міні повік слугою*»». После каждого стиха – припев: «Э-эх, я молодець тихий, Перебуриць я молодиць»**. *Перебуриць*, по объяснению певичы, перебирающий, а *молодиць* может быть не род. п. мн. ч., а именно *молодець*, потому что в Валкахъ э близко по выговору к *ы*.

хах: «*Szeroko-daleko* mojej matki pole; Ale *szerzej-dalej* pocieszenie moje» (Zejszner, 103).

Дорога – ткань: в святочном гаданье кому вынется *платок*, тому ехать в *дорогу* (Терещенко, VII, 176); в загадке дорога – «ширинка – всему свету не скатать» (Преображенский, 170); то же говорят выражения: «*полотно* дороги»; «пожелать *скатертью* дороги», то есть гладкой дороги и счастливого пути. Как и ткань, дорога – женщина: «Лягла Гася», то есть Анна; ср. «Широкая *улиця* очеретом перетикана; Чорнявая *dівчина* всіх козаків перекликала». Ходить – вообще любить: «Ej Hucuł sia lekko wbuje, lekko mu *chodyty*; Lubka moja sołodeńka, muszu tia *lubyty*» (Wójcicki, 1840, II, 152). Отсюда ходить по дороге, как и рвать ткань, значит любить женщину: «Což je ta cestička auzka, kterau jsem *cbodí wáwal*; Což je ta panna hezaučka, kterau jsem *milowáwal*» (Sumlork, I, 15); «*Ишов, ишов* дорогою, да и в ямку впав; *Любив, любив* хорошую, да и плюгавку взяв» (Носович, 47).

ПАХАТЬ. Дорога представляется частью поля. Это довольно вероятно, хотя бы и не было верно, что *шлях*, пол. *szlak*, дорога, чеш. *šlek, šlak*, колея – из *сь* и *ляха* – *лѣха*, поле, и что *слѣдь* – из *сь* и *лѣда*. Поле тоже *цѣло*, если оно не тронуту плугом (ср. *цѣлина*, срб. *цјелица* = *ледина*, непаханое поле), потому что и *пахать*, как идти, значит рвать, как видно из пензен. *дрань*, вспашка сохою целины³². Из такого очень естественного взгляда может быть объяснено, почему название бороны, как и название гребня, имеют в основании понятие рвать. Срб. *дрлача*, борона, не требует объяснений; срб. *влача*, борона, и рус. *волочить* имеют при себе срб. *влачити*, не только орать, но и чесать лен, паклю, откуда *влакно*, лен; слово *брана* – *борона* сродно с *братъ* и усиленную формою последнего – *бо-ротъ*, которые в обоих видах выказывают значение хватать, рвать: ср. тавтологическое выражение «хватцы-борцы» и млр. «братъ лен» = блр. «лен ирвать», серб. «жито брати», то есть жать. Что до чеш. *brana* =

³² Чеш. *rachati*, делать (ср. у Памвы Берынды «въздѣланіе, оуробленье, запаханье; въздѣлаю, оуроблюю, запахую»), получило это значение от значения брать. Рус. *пахать* вместе с этим последним имеет еще значение махать, веять и мести. На этом основании метенье сближается с орьбою, как видно из загадки о поду печном: «У нас в дому серо поле распахано, разглажено не сохой, не бороной, а козлиной бородой» (Сахаров, II, кн. 7, 107), то есть помелом, которое загадывается так: «В углу за полицей сидит стар с бородой» (Там же). Отсюда метенье, как и оранье, – любовь, брак: «*Не метена* улличка, не метена; Ще старша *дружечка* не ведена. Треба улличку промести, Треба дружечку провести» (Метлинский, 211). Издатель замечает, что это относится к обычаю провожать дружку до ее дому; но не имеет ли здесь *вести*, кроме собственного значения, еще другого: брать жену?

пол. *brama*, ворота, ст.-рус. *борона* («стоиши на борони»), *забоболо*, срб. *брана*, плотина, то они получили свои значения через посредство понятия плести, городить *забор*. При псков. *боро-зда*, *борона*, находим общеслав. значение этого слова: *sulcus*, то есть вырытое сохой, плугом, а равно и речения, указывающие на отношение этих слов к понятию рвать: *бра-дъвь*, срб. *брадва*, секира, и ткацкое *бердо* = срб. *брдо*. Следовательно, *борона* сходится в основном значении с тканью, а потому и сближается с нею, изображаясь в загадках плахтою и рядом: «*Плахта-тарахта все поле збігае*»; «*Дираве рядом все поле вкрило, Бога присило, щоб ся зазеленило*».

Орать, как [и] рвать ткань, значит любить*, жениться: «*Oraw że ja oranyciu na jaru pszenyciu; Perewiw ja diwczynońku ta na molodyciu*» (Pauli, 1839–1840, II, 192); «*Šykna rola podworana, naša hušcer pusta; Šykne žowčā hoženione, naša hušter fryjna*», то есть не выдана (Haupt, Schmalder, II, 102); «*Nie siej takiej roli, która źle zorana; Nie kochaj się w takiej, ktura rozkochana*» (Sumlork, II, 200). Даже ходить по вспаханному полю значит потерять девство: «*Chodziła dziewczyna po zoranej roli, Zgubiła wianeczek swój rozmarynowy*» (Sumlork, II, 215). В следующем забыт уже пол земли и пахать землю значит любезничать с женщиной: самое паханье заменено признаками его, волами и ралом: «*Na Krakowskiej roli stoją woly z radłem; Nie žal by pogadać, byleby z kim ładnym*» (Там же, 200). Во всех этих местах *орать* при *роля* – слово не лишнее только в таком случае, если *роля* – пахотное, а не вспаханное поле. В последнем смысле мдр. *рілля* – жена, мать детей: «*Та лучча рілля ранняя, а ніж тая пізня... Та лучча жінка першая, а ніж тая другая*». *Копать* – то же, что рыть и орать: «*Ne oŭ, ne kory samo mi se rodi; Mám takú galanku, sama za mnú chodí*» (Sušil, 295); ср.: «*Було б не копати зеленого гаю; На що ж було брати з далекого краю? Було б не копати зеленої вишні; На що ж було брати, коли не під мисли? Було б не копати зеленого дуба; На що ж було брати, коли я не люба? Було б не копати білої берези; Ой ти ж мене сватав не п'яний, тверезий*».

Гора – женщина: «*Сунце зађе међу две планине, Момак леже међу две девојке*» (Карацић, 1841–1865, I, 215). Отсюда: «*Адна гара высокая, а другая низка; Адна дзеўка далёкая, а другая близка. Буду тую гару капаць, каторая низка; Буду тую дзеўку лобиць, каторая близка*» (Микуцкий, 1853, 237–238). Не соответствует ли в следующих стихах *колоться* (о горе) – любви, так как *лупаться* – признаться в любви: «*Ой ти горо кремінная, чом ти не лупаешься? Скажи, скажи, сердце дівко, правду, з ким ти кохаешься? Ой що б же я за гора була, щоб я лупалася! Ой хіба б же я розуму не мала, щоб я призналася*» (Метлинский, 37). Не сближается ли также *оранье зем-*

ли конскими копытами и копыями, сеянье костью и поливанье кровью (ср. «Слово о полку Игореве»; Сахаров, I, кн. 3, 241 и др.) с любовью и браком?

РАВНИНА. Некоторые названия пространства, частью сближаемые с тканью, частью такие, в коих это сближение не может быть нами доказано, имеют в основании понятие *рвать*. Слова *руб-еж*, *край*, *краина*, *Украина*, срб. стар. *краище*, первоначально означавшие только границу, потом перешедшие на всю страну и даже мир («весь свѣт-україну кругом облітала»), собственным своим значением указывают на деление страны. Это последнее сравнивается с раздираньем платья: «Колись-то, як ще Польща панувала, бо тепер Польщі тільки рукав: увесь свѣт – свита, а Польщі тільки рукав...» (Кулиш, I, 5); «Тоді ще Московської землі був тільки один рукав, та-й годі» (Кулиш, I, 115). Как срб. *драга*, долина, сродно с *дорога* и понятием *рвать*, так и *дол*, *долина* сближаются с *драть*, так что *долина* – собственно вырытое (водою?). *Ровный*, *равнина*, очевидно, относятся к корню *ру* – *рвать*; подобным образом *поле* (и *пол*, *sexus*, *пола*, платья) – к *плѣти*, в смысле *рвать*, и *прати*, пороть. Сближение поля с долиною здесь и в обыкновенном песенном выражении «поле – раздолье широкое» можно понимать так: если долгота и ширина тождественны в языке, а *долгий* имеет в основании понятие *рвать*, то и ширина сближалась с разрыванием, а по широте названо поле.

В самом начале привели мы примеры связи *ширянья* птиц и свободы; ширина поля – тоже символ свободы и сродных с нею понятий: *раздолье*, собственно широкое пространство, потом свобода, наслаждение (если с ним связана мысль о свободе); *роскошь* – то же, потому что противопоставляется неволе («Nie użyję roskoszeńki u męża żona, Tylko biedy i niewoli») и сближается по значению с *рвать*, *резать*, так, что предполагает значение широты; слова *пространство*, *простор*, близкие к *стереть*, *стрѣти*, переходят к свободе, что чувствуется в слове *простор* и в следующем выражении: «И оуже не гордится (то есть не страдает под бременем: *гордость* – бремя, тяжесть) въ законѣ челоуѣчество, но въ благодати *пространно* (свободно, без труда) ходить» (Бодянский, 23). Отсюда *поле* – воля: «Коли ж я у полі, тоді я на волі». *Равнина* – свобода действий: «Як сюди, так туди, так всюди *рівно*; Як мені, так тобі кохатися вільно» (Метлинский, 114), – и веселье: «Долина, долинушка, раздолье широкое. Приволье широкое, приволье веселое» (Терещенко, II, 305).

ГОРЫ. Горы стесняют свободу движения, затрудняют путь, так что трудный путь лежит непременно через реки и горы (Карацїй, 1841–1865, I, 226; Метлинский, 217 и др.), оттого горы противопоста-

гаются равнине как символ неволи, горя. Невеста противопоставляет гористое место, где она выросла, своей девичьей воле, а равнины, среди коих придется жить у свекра, – стеснениям, которые там ее ожидают: «Що у мого батенька да усюди *гори*, да гуляти *до-волі*, А у свекорка да усюди *рівно*, та гуляти *невільно*» (Метлинский, 147–148). Отсюда жить на горе – тужить: «Ой ти живеш та на горі, А я під горою: Чи ти тужиш так за мною, Як я за тобою», то есть ты живешь в крутых обстоятельствах, а я в довольстве; но тоскуешь ли ты так за мною в своем горе, как я за тобою? Измена наводит горе, а потому в следующих стихах пшеница (девица) посеяна на горе: «Ой яром, яром пшениченька, по-під низом овес; Ой не по правді, мій миленький, ти зо мною живеш» (Метлинский, 67); «Ой посію на горі пшеницю, під горою овес; Ой чому не по правді, молодий козаче, ти зо мною живеш?» (Метлинский, 68). В влр. песне снится чужая сторона, которая «без ветру сушит, без морозу знобит» (Сахаров, I, кн. 3, 204, 208, 248; Метлинский, 258), и тяжелая работа в виде высокой горы: «Уж я видела, подруженьки, гору високою... Эта гора-то високая – чужедальняя сторона» (Терещенко, II, 247); «Виделись мне, горькой, Темные леса, круты горы: Темные леса – чужа семья, Круты-те горы – тяжелая работушка» (Там же, 302). По лужицкой поговорке, «*Kóždy ma swoje hory*», то есть свое горе (Haupt, Schmalzer, II, 194). Отсюда видно, что сближение горы и горя основано, как большая часть подобных сближений, не на пустой игре словами, а на известном взгляде на природу.

О МИФИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ НЕКОТОРЫХ ОБРЯДОВ И ПОВЕРИЙ

І. РОЖДЕСТВЕНСКИЕ ОБРЯДЫ

1. У сербов и хорватов сочельник называется *бадњи дан*, *бадње вече*, потому что в этот день вечером жгут бадняк¹, сырое дубовое полено (*сирова церова главња*). В этот день многие рубят бадняки до солнца, посыпавши их сначала зерном и сказавши: «Добро јутро и честит ти бадњи дан!» В Герцеговине, где избы большие, и бадняки так велики, что их ввозят в избу на трех или четырех парах волов. В других местах сам хозяин вносит их в избу, непременно после сумерек. Войдя в избу, хозяин говорит: «Добар вече и честит вам бадњи дан!» В ответ на это кто-нибудь из мужчин, находящихся в избе, насыпает его зерном и говорит: «Дао ти Бог добро, сретњи и честити!» В Рисне (близ Котора) украшают бадняки лавром; в Цермнице (в Черногории) тот, кто их внесет, берет чару вина, приветствует их так, как человека, которому передают чашу («наздрави им», то есть скажет: «Здрав буди» или «Спасуј се!»), и, напившись сам, поит, то есть поливает и их. Затем кладется на огнище сначала большой бадняк поперек, потом на него пять меньших. Меньший бадняк называется *бадњачица* или *блажена палица* (Караџић, 1852)².

Бадняки горят, по крайней мере в Славонии, в течение первых двух дней Рождества (Илиć, 96).

¹ Бадњак одного корня с серб. *бадањ*, м. р., выдолбленная колода, сквозь которую течет вода на колесо небольшой мельницы (кашичара), рус. *бадья*, пол. *badel*, *badyl*, ствол растения. Основное значение видно в глаголе *бости*, *body*, лит. *badau*, *badyti*, колоть (ср. *колоть* и *колода*). Скр. *bādĥ*, бить.

² «Кад се бадњак меће на ватру, трипут се помакне у напредак». Может быть, за тем, чтоб была в дому «сређа и напредак». Ср.: «Ако удари липса (падеж) у стоку, Црногорац зове свештеника, те закристи водицу и чита молитву, али тор (огорожу, завору для скота) мора помаћи, и то не натраг, већ *напријед*» (Медаковић, 27).

Утром в первый день Рождества прежде всех является в дом *полажайник*³. В рукавице несет он зерно, которым посыпает находящихся в избе, сказавши предварительно: «Христос се роди!» Из избы кто-нибудь посыпает его и отвечает: «Ва истину роди!» Тогда *полажайник скреше бадњаке*, то есть берет ожег (*ватраљ*), бьет им бадняки так, чтоб сыпались искры, и говорит: «Столько (сколько искр) волов, столько коней, столько коз, столько овец, столько свиней, столько ульев, столько счастья и благополучия ("*оволико среће и наплетка*")!» Потом он разгребает золу на очаге и кладет туда несколько мелких монет смотря по состоянию.

Когда перегорит бадняк, нужно, надевши рукавицы, взять его за верхний конец, обнести около ульев и потом, погасивши, оставить на какой-нибудь молодой сливе или яблоне (очевидно, чтоб велись плоды и родились деревья). Верхушку дерева, из которого вырублен бадняк, кое-где употребляют вместо кочерги до прихода *полажайника*, а потом хозяйка навязывает на нее горсть (повесмо) льну и бросает на стреху (чтоб лен родил?). Углем от бадняка мажут больные смоковницы (Караѿић, 1852).

Приведенные обряды в главных чертах совершенно ясны. Дуб, как известно, посвящен божеству грома. Бадняк принимается даже не за символ этого божества, а как бы за его воплощение: к нему обращаются с приветствием, как к человеку; ему передают чашу, его обсыпают, как людей. О значении обсыпания и обливания скажем ниже, а теперь только заметим, что эти обряды тождественны между собою и имеют в основании представление небесной воды, носимой и изливаемой тучами. Обряд напоенья бадняка изображает, вероятно, миф, соответствующий одной из форм индийского мифа, по которому Индра (= скандинавскому Тору, славянскому Перуну) пьет небесную воду, представляемую то молоком небесных коров (туч), то особенным напитком бессмертия (сома, амрита), имеющим, впрочем, тесную связь с молоком. Небесный огонь, изображаемый огнем, горящим на очаге, дает, как видно из приведенных выше обычаев, изобилие скота, пчел, плодов, а людям – счастье и благополучие.

Сербскому бадняку соответствует у германцев немецкий *Weinachtsblock*, *Winnachtsploech*, шведский *Julblock*, английский *Yule-log*; но особенно замечательно сходство упомянутых славянских обычаев с сохранившимися до сих пор во Франции – сходство, доказывающее, что эти обычаи древнее выделения славянского племени. Вечером накануне Рождества около Марселя старший в семействе выводит младшего из детей за двери дома, где сложено большое полено

³ *Полазник*; *полазити* кого, навестить.

оливкового или другого плодового дерева, которое зовется Calignaou. Дитя трижды поливает вином это полено, причем произносит следующие слова:

Alegre, Diou nous alegre,
Cachofué ven, tous ben vena и проч.

(то есть Soyons joyeux, Dieu nous rend joyeux, Il feu caché vient, tout bien vient*). (Отсюда видно, что зажиганье нового огня, приносящего с собою всякие блага, представляется не рождением, как можно бы думать, а возвращением откуда-то.) Затем старик с ребенком вносят то полено в дом и кладут на очаг. В Перигоре** (Perigord) бадняк (la souche de Noël) бывает обыкновенно из сливового, вишневого или дубового дерева, и чем он больше, тем лучше. Во Вьенне*** (Vienne) хозяин сам в присутствии домочадцев посылает бадняк (tison de Noël) солью и поливает водою, затем кладет его на очаг, где он горит в течение трех дней праздника. Некоторые думают, что у них будет в следующем году столько цыплят, сколько посыплется искр из потрясенной головни рождественского полена. Другие кладут эту головню под кровать для предохранения себя от насекомых. Уголья и зола бадняка исцеляют болезни людей и скота, дают плодородие домашней птице и семенам, зола белит белье и предохраняет все хозяйство от несчастья. Сербскому обычаю обносить головню около ульев и оставлять в саду соответствует французский – обегать поля и сады с горящими соломенными факелами, обжигая мох на деревьях (la fête des brandons). Считают хорошим признаком, если рождественский огонь горит светло. Как и у сербов, la souche de Noël считается священным существом: кто сядет на это полено, тот наказывается известною болезнью (*furoncle*, слово сродное с *feu*), как и у нас: кто плюнет на *огонь*, у того *огник* выскочит. Очень важно, что в разных местах Франции сохраняют рождественскую головню и зажигают ее во время грозы (Wolf, 118–119). Это средство от громового удара основано, подобно множеству других народных средств, на правиле *similia similibus curantur***** и доказывает связь бадняка с громом*****.

Основываясь на подобном поверье о свечах, мы видим и в рождественских свечах образ небесного огня туч.

В Славонии накануне Рождества, когда вся семья соберется к ужину, перед молитвою хозяин зажигает сначала большую восковую свечу, обернутую тканью, потом три меньшие. Большая свеча называется «jedinstvo», меньшие – «trojstvo». Свечи эти ставят в сосуды, наполненные пшеницею. После совершения обряда трое из домочадцев берут по одной из меньших свечей и гадают о своем долголе-

тии по тому, чья свеча раньше потухнет. Большая свеча горит у католиков всю ночь, а у православных – до обеденной поры следующего дня. Рождественские свечи святятся потом в церкви «на svetlo Marije» – черта, подобно польскому названию одного из богородичных праздников днем *Najświętszej Panny Maryi gromnicznej*, указывающая на существование известного женского божества, имеющего отношение к грому. Во время посева эти свечи кладутся вместе с зерном в мешок, из которого сеют (Ilić, 94–95).

У сербов во время молитвы перед обедом в первый день праздника каждый из челяди держит по восковой свечке. После молитвы хозяин собирает свечи в одну горсть, ставит их в сосуд, наполненный всяким зерном, потом тушит их этим зерном. Этим зерном хозяйки кормят кур, чтоб неслись хорошо (Караčić, 1852).

В Малороссии местами во время ужина «на багату кутю» горит одна только восковая свеча, и больше свету в хате нет (Номис, 1861, 63).

Подобный сербскому обычаю еще в прошлом столетии соблюдался в Швеции. За ужином накануне Рождества для каждого из присутствующих горела свеча. После ужина тушились все свечи, кроме свечей хозяина и хозяйки, которые горели всю ночь. Если одна из этих свечей гасла, то это предвещало смерть кому-нибудь из домашних (Grimm, J., 1854, 593–594).

В противоположность обычаю *жечь* свечи накануне Рождества, «в Дессауском замке *не должно* гореть в этот вечер ни свечи, ни огня», то есть, по мнению Вольфа, в этот вечер следует *обновить* огонь, потушить старый и зажечь новый (Wolf, 118–120). На зажигание нового огня указывает, по-видимому, и сербский обычай прятать вместе с некоторою другою хозяйственною утварью и кочергу (*ватрала*) в то время, когда хозяин утром в бадний день отправится за бадняками (Караčić, 1852). Кочерга прячется, думаем, потому, что скрылся, не горит в доме огонь. Но если объяснение Вольфа и неверно, то, во всяком случае, *запрещение* *жечь* огонь указывает на отношение дня к огню и предполагает приведенные выше обычаи. Подобным образом, если в одних местах Германии говорится, что *не следует* *прясть* в течение 12-ти ночей от Рождества до Крещения, а в других – что наряденные в это время нити имеют целебные свойства и что, стало быть, *прясть можно*, то и запрещение, и позволение одинаково указывают на отношение этих ночей к *прядущей* богине.

Связь свечи с громом видна из того, что как рождественская голownя во Франции, так и страстная или *богоявленская* свеча в Малороссии зажигается во время грозы (Шейковский, II, 21–22). Свеча эта называется громницею. Предполагаем, что и здесь, как во мно-

гих других случаях, крещенские обряды тождественны с рождественскими, и потому от значения крещенской свечи заключаем к значению рождественской.

Заметим еще, что *громница* употребляется в Малороссии при благословлении молодых, что указывает на отношение грома к браку; зажженная громница дается также в руки умирающему, «щоб легче було конати» (Шейковский, II, 21).

2. В XVII столетии в Москве и по другим городам «в навечерие Богоявления Господня *кликали плугу*», то есть славили плуг*. У поляков местами есть обычай накануне Рождества класть на стол *черегло плуга* (trzosło pługowe), чтоб мыши и кроты не портили пашни (Pauli, 1839–1840, I, 15). В Червонной Руси** кое-где накануне Нового года вечером ходят по хатам с плугом и, показывая вид, что орют, посыпают овсом и кукурузою. При этом поют:

Twoji woły, moji woły; – Hej, hej!
 A w peredi dwa medwedi; – Hej, hej!
 A w pryhoni dwi woron; – Hej, hej!
 W kolisnici dwi senyc; – Hej, hej!
 Sij, rodysi, żyto, pszenyci,
 Wszylaka pasznici! – Hej, hej!
 (Pauli, 1839–1840, I, 15)

Вероятно, что плуг и оранье относятся к подателю плодородия полей. За такого мы знаем громовника Илью, заменяющего языческое божество грома. Илья ходит по земле именно около Рождества, об чем говорится в Малороссии при *засеванье* на Новый год:

Ходе Илья на Василя –
 У його пуга житяная:
 Де пугою махне,
 Там жито росте.
 (Метлинский, 344)

Но, с другой стороны, и солнце есть божество земледельческое, посылающее урожай, и в его честь могли совершаться обряды с плугом. Однако первое предположение заслуживает предпочтения, потому что в приведенной галицкой песне говорится об оранье *медведями*, а медведь есть животный образ Тора-Тунара, который в некоторых местах Германии в этом виде является людям около Рождества (Mannhardt, 238).

Трудно найти основание непосредственного сближения божества грома с медведем; но общее между ораньем и плугом, которые, как полагаем, посвящены грому, и медведем то, что как плуг *дерет*, рвет

землю (таково основное значение слов *орать*, *рало*, *борона*; по скр. плуг (или кирка, лопата) – *gōdāraṇa*, собственно дерущий землю), так и медведь *дерет*. Санскритское название медведя по этому признаку, именно *ркша* (собственно портящий, то есть рвущий), греческое *ἄρκτος*, латинское *ursus* сохранилось и в славянском, хотя и с измененным значением: так как санскритское *р* в начале слова = славянскому *ру*, *ры*, а санскр. *кш* = славянскому *с* (ср. санскрит, *ркша*, славянское *лыс*), то санскритскому *ркша*, медведь = славянское *рысь*, литовское *liūsis*, рысь (а может быть, как думает Бопп, и литовское *lokys*, медведь). Подобным образом санскритское *вржа*, волк (собственно разрывающий, режущий) в языке Вед значит вместе и плуг, а санскритскому *кōка*, волк, соответствует готское *hōha*, плуг (Kuhn, 1849, 353) и сербское *кука*, крюк и кирка. Малорусская поговорка говорит, что нехорошо орать волком («вовка в плуг, а він к черту в луг»), то есть отрицает связь представлений волка и плуга, а такое отрицание в народной поэзии почти всегда свидетельствует, что такая связь была в языке. Действительно, в сказках, как увидим, сохранилась память об оранье змеем, мифическое значение коего очень сходно со значением волка⁴.

Почему в приведенной выше галицкой песне вместе с медведями упоминаются вороны и синицы, это неясно.

⁴ В языке нередко сочетаются представления быстроты и разрыванья. Так, между прочим, в корне *ар*, от которого, с одной стороны, *орать*, с другой – скр. *ара*, быстрый, и слав. *ор-ьль*. Отсюда связь *орла* и *оранья*:

Орел поле ізорав
И пшениці посіяв.
Та зоремо поле орлами,
Та засіємо жемчугами.
(Костомаров, 78–79)

Не в этом ли сочетании представлений быстроты и раздиранья следует искать основание сближению *мысли* (быстрой) и *оранья**?

Горе мое, горе, нещасная доля!
Виорала дівчинонька мисленьками поле,
Карими очима та й заволочила,
Дрібниськими слізоньками все поле зросила...
(Метлинский, 274).

Впрочем, представления быстроты следует искать не в слове мысль, которое, вероятно, вместе с лит. *minslė*, загадка, относится к корню *ман*, думать, а в его синонимах**.

Память о божественном происхождении плуга сохранилась в малорусском поверье, что сам Бог дал Адаму плуг, а Еве кужёлку*, когда высылал их из рая (Максимович, 1856, III, 74). Важнее для нас следующий рассказ: «В незапамятные времена послал Бог на народ козацкий страшного змея, опустошавшего край. Владелец той земли условился с чудовищем ежедневно давать ему на пожрание одного юношу, по очереди из каждого семейства. Через сто лет пришла очередь на царского сына. Напрасно весь народ предлагал взамен своих детей. Змей не согласился, и царевича отвезли на урочное место. Там явился царевичу Ангел, приказал бежать от змея и для облегчения побега выучил молитве «Отче наш». Царевич пустился бежать и бежал три дня и три ночи. Как только переставал он повторять слова молитвы, тотчас начинало его палить жгучее дыхание змея. На четвертый день, уже изнемогая от усталости, увидел он перед собою кузницу, где *св. Глеб и Борис ковали первый плуг* для людей этой страны; вбежал туда, а святые захлопнули за ним железные двери. Змей, когда ему не захотели выдать юноши, трижды лизнул языком двери, а за четвертым разом просадил язык насквозь. Тогда святые схватили его за язык раскаленными клещами, запрягли в готовый уже плуг и провели этим плугом борозду, донныне называемую змеевым валом» (Siemieński, 39–40). Что этот рассказ в основных чертах передан верно, подтверждается его сходством с разнословиями, известными из других источников. По Максимовичу, «князь *Борис* (один) все плуги ковал да людям давал», за что и великое почтение к святому князю земледельческого народа Украины (Максимович, 1856, III, 74). Причина, по которой Борису приписывается кованье плуга, может быть, та, что имя его поминается вместе с именем *Глеба*, которое рифмуется с *хлебом*: малорусское «На *Глеба* и *Бориса* за *хлеб* не берися» (то есть в этот день, 2-го мая или 24 июля, не следует «робить хлеба»; *хлебороб* – земледелец); галицкое «На *Бориса* и *Глеба* берися до *хлеба*» (о начале жатвы 24-го июля) (Головацкий, 18476, 251); великорусское «На *Борис* и *Глеб* поспева-ет *хлеб*» (Сахаров, II, кн. 7, 45). В день *Бориса* и *Глеба грозных* бь-вают большие грозы, которые палят копны и людей, работающих в этот день (24 июля). Отсюда этот день в Тульской губернии известен под именем *Паликопны* (Сахаров, II, кн. 7, 45; Терещенко, VI, 47), как у малорусов день великомученика и целителя Пантелеймона – *Паля*, *Паликопы* (27 июля). Из всего этого заключаем, что святые *Борис* и *Глеб* заменили громовое божество, покровительствовавшее земледелию и сковавшее первый плуг для людей.

По другому малорусскому поверью, первый плуг для людей ковал *Кузьма-Демьян, Божий коваль* (одно лицо), когда великий змей,

истреблявший род людской, вздумал напасть на него. Когда змей языком своим пролизал дверь в кузницу, тогда Божий коваль ухватил его клещами за язык, запряг в плуг и проорал землю от моря до моря. Те борозды лежат *по обе стороны Днепра* змеевыми валами. Великий змей в плуге все просился напиться воды из Днепра, а Божий коваль все погонял его, пока добрался до Черного моря, тогда уже пустил змея пить до воли; и как выпил полморя, то и расселся, и поползли из него малые змеи (Максимович, 1856, III, 74). С этим сравните белорусскую сказку*: богатырь отправляется побивать змея, *пожравшего* солнце, убивает его и, *разломавши его голову*, восстанавливает белый свет. Богатыря преследуют сначала дочери змея, потом сама змеиха с пастью от неба до земли, и он спасается в кузню к Кузьме и Демьяну за двенадцать железных дверей. Змеиха пролизывает эти двери, но кузнецы, схвативши ее за язык раскаленными клещами, убивают и прах развевают по ветру (Афанасьев, 1855–1863, II, 100–103).

И здесь безмездные врачи и бессребреники Козьма и Дамьян стали кузнецами по причине звуковой близости имени *Кузьмы* со словами *кузня*, *кузло* (*ков*). Это один из множества примеров сильного стремления народа уподоблять чужое, осмысливать звуки непонятных слов, придавая им свое содержание, присоздавать к готовой внешней форме слов внутреннюю форму. Замечательно, что, как в одном из приведенных свидетельств является *один* кузнец Борис, так в другом – один Божий коваль *Кузьма-Демьян*, или, как называет его песня, *Кузьма Демьянович*; это предполагает существование мифа об одном боге-кузнеце. В одном малорусском сказании мы видели, что этот бог является один и один убивает змея; в другом белорусском – победа над змеем разделена между богатырем и богом-кузнецом, причем богатырь ищет защиты у кузнеца; в третьем малорусском о богатыре вовсе не говорится, а является только царевич, спасаемый кузнецом. Эти разноречия заставляют думать, что богатырь и царевич – черты позднейшие, хотя и языческие, и что в первоначальных сказаниях одному кузнецу приписывалось и освобождение солнца из голов змея, и оранье змеем. Змей, как известно, есть индийское *вртра* (туча, покрывающая небо, скрывающая солнце), которому Индра раскалывает голову перуном**. Нашей змеихе соответствует мать Вритры, тоже убиваемая Индрою. Что до *оранья* змеем, то оно похоже на индийский миф, что Индра, освобождая воды, которые держал в заключении змей (*ahv*), и проливающий их на землю, вместе с тем *роет русла для рек*. Это сближение было бы вероятно, если бы мы были вправе принимать змеевы валы, идущие «по обе стороны Днепра», за берега самого Днепра. В случае тождества

змеева вала и днепровского русла (что давало бы нам славянский миф о небесном начале Днепра и рек вообще) родились бы следующие вопросы. Если выражение «Индра роет русла рек» понимать так, что Индра, освободивши воды, *тем самым* дает им волю прокладывать себе путь по земле, то каким образом русские сказки могли поставить событие, следующее за смертью змея, именно освобождение вод и рытье ими русел (= оранью), прежде этой смерти? Если же Индра сам лично роет русла для вод, то что будет значить в русских сказках оранье змеем, то есть тучею? На эти вопросы можно бы отвечать удовлетворительно. Первоначально *рытье русел* и *убиение змея* – события, не следующие одно за другим, а одновременные и тождественные. В одной песне Ригведы говорится, что когда Индра поразил змея, то освобожденные воды полились, «*как по руслу*», «*по расколотому*» телу этого змея (Mannhardt, 164). Это следует, кажется, понимать так: Вритра или туча представляются в виде горы, внутри коей заключены воды; молния рассекает эту гору (тучу, вритру) и образует ущелья, по которым изливаются на землю дождевые воды. Эти ущелья не что иное, как разрубленное тело Вритры. Когда небесное событие перенесено на землю и бог, бороздящий тучи, стал покровителем земледелия, бороздящим землю, то могло случиться, что этих борозд почему бы то ни было (например, по причине святости земли, по причине представления ее женщиною, находящеюся не во вражде с Перуном) нельзя было назвать телом змея. Но связь представлений змея и оранья (разрыванья, рассеканья) существовала еще и требовала восстановления, то есть определенного места в новом мифе, и вот это восстановление совершается таким образом, что миф заставляет бога орать змеем.

Индра и Тор как податели плодородия покровительствуют браку и семейной жизни. Тор является на свадьбах. Его молот играл важную роль при брачных обрядах*. У славянского бога-грома был тоже *молот* – одна из причин, почему этот бог стал кузнецом**.

О Кузьме свадебная песня говорит, что он *кует* свадьбу:

Около двора, около Агафоньча,
 Пролегало там три ступеньки
 Что ли торнья дороженьки,
 Как по первой ли по стеженьке,
 По той ли торной дороженьке,
 Там шел сам Иисус Христос
 Со всеми со апостолами.
 По второй ли по стеженьке,
 По той ли торной дороженьке,
 Там шла Мать Пречистая.

Как по третьей ли по стеженьке,
 По той ли торной дороженьке,
 Там шел сам Козьма-Демьян
 На свадьбу Агафоныча.
 «Ты святой ли ты, Козьма-Демьян,
 Да Козьма ли ты Демьянович!
 Да ты скуй ли ка нам свадебку».
 (Терещенко, II, 448)

Этою связью кованья и брака объясняется, почему подблюдные песни о кузнеце предвещают богатство и свадьбу:

Идет кузнец из кузницы, слава!*
 Шубенка на нем худенька:
 Одна пола во сто рублей,
 Другая пола в тысячу,
 А всей-то шубенке цены нет,
 Цена ей у царя в казне,
 У царя в казне, в золотом ларце.
 (Снегирев, III, 71–72)

Идет кузнец из кузницы, слава!**
 Несет кузнец три молота.
 «Кузнец, кузнец! ты скуй венец,
 Ты скуй венец и золот, и нов,
 Из остаточков золот перстень,
 Из обрезчиков булабочку,
 Мне в том венце венчатися,
 Мне тем перстнем обручатися,
 Мне тою булавкою убрис притыкати».
 (Терещенко, VII, 153)

Отношение Кузьмы к браку, с одной стороны, и к грому, с другой, подтверждается следующим: в Пензенской губернии 1-го ноября, в день святых Кузьмы и Дамьяна, празднуются Кузьминки, исключительно девичий праздник, на котором во время угощения поют:

Полно, полно нам, девушки,
 Чужо пиво пити!
 Не пора ли нам, подружки,
 Свое затевати,
 (Терещенко, VI, 64)

то есть не пора ли затевать свою свадьбу; питье пива или вина есть в славянских песнях символ любви и брака (наст. изд., 11–14). В дру-

гих местах Великороссии в тот же день совершаются обряды с курами и петухами – птицею, имеющею тесную связь с огнем, громом и, как увидим ниже, браком: справляют *курьи именины*, дарят родным кур *на красное житье*, убивают *кочета в овинах* (Сахаров, II, кн. 7, 65).

У немцев и у нас Масляная так сходна в обрядном отношении с Рождеством, что может рассматриваться как продолжение рождественских праздников (*der Zwölften*). Так, у немцев и на рождественских праздниках, и на Масляной те же обрядные яства, те же запрещения прясть и посещения домов тою же прядущею богиниею (*Frau Herke, Wulle, Holle*) (*Kuhn, Schwartz, 370–371*). Так, рядом со свидетельствами об отношении плуга к Рождеству можем повторить изъяснение о хождении с плугом на Масляной. На Рейне, во Франконии и других местах молодые люди собирают взрослых девиц (*Dantzjuncckfrauen*), запрягают их в плуг и везут музыканта, сидящего на плуге и играющего, в воду; в других местах берут *огненный плуг* (*ein feürinen Pflug mit einem meisterlichen darauff gemachten Feür angezündet*), пока он не рассыплется вдребезги. По другим известиям, молодые люди, идущие за плугом, *сеют* сечку и стружки; девиц, запряженных в плуг, заставляют откупаться, «как бы в наказание за то, что до Масляной они не вышли замуж» (*Grimm, J., 1854, 242–243*). Может быть, *колодки* (пол. *klocki*), которые в Малороссии и в Польше в конце Масляной или в начале Великого поста привязывают холостым мужчинам и незамужним женщинам, тождественны с этим плугом; но если это и не так, то все же приведенные немецкие обряды имеют важность и для славянской мифологии. Хождение с плугом на Рождество в Червонной Руси имеет целью плодородие земли, на что указывает припев: «Сей, родися жито!» и проч.; соответственно этому хождение с плугом, запряженным девицами, могло иметь целью плодородие браков. В славянской поэзии *земля, роля** (resp. дорога, ткань) – символ женщины, *орать землю* (resp. ходить по дороге, *carpere viam*, по старинному выражению, *пути касатися* или *въ путь касатися*, собственно рвать дорогу) – носить, рвать платье – символ любви и брака (наст. изд., 85–88). Отсюда плуг – символ оплодотворяющего начала. Выше мы предположили, что первообраз оранья змеем есть громовая стрела, раздирающая тучу, то есть громовое божество, поражающее змея. Это объяснение неприложимо к плугу как символу плодородия и брака, но указывает на то, что и так понимаемый плуг имеет в основании то же небесное явление грозы, но представляемое уже не битвою, а браком громового божества и тучи, замененной при дальнейшем развитии мифа землею. Подобный индийский миф мы увидим ниже.

Сообразно с этим можно объяснять и кованье свадеб. В позднейшем сказании бог, кующий свадьбу, кует ее не для себя, а для людей. Но как бог, кующий плуг, – символ брака, так и кующий свадьбу первоначально сам тождествен с женихом. На это указывают следующие стихи серб. песни:

Злату ће се куюнђија наћи,
И мени ће мой суђеник доћи,
(Караџић, 1841–1865, I, 376)

где кузнец – символ суженого.

3. Из вышесказанного заключаем, что языческий праздник, совпавший и слившийся с Рождеством и близкими к нему христианскими праздниками, был посвящен, между прочим, божеству огня-грома, подателю плодородия полей, богатства, покровителю брака, имевшему, вероятно, отношение к смерти. Это божество могло называться Перуном, но могло носить и другое имя – *Сварога*, который в известном месте Ипатьевского списка Несторовой летописи заменяет кузнеца Гефеста, установившего закон «женамъ за единъ мужъ посягати», и называется отцом Дажь-бога – солнца*. Кроме этого божества, рождественские обряды и песни указывают на другое мужское, к которому мы теперь переходим.

Первый день Рождества называется у сербов *Божих*, то есть сын Божий. Судя по некоторым данным, *Божих* есть лицо не вполне христианское: оно приняло некоторые черты мифического существа, которое тоже могло называться Божичем. Начнем с наиболее шатких указаний на это.

В. Караджич говорит, что слышал в детстве колядку, в которой просят «да им краве буду млијечне, да намузу пун кабао млијека»:

Да окупам, коледо!
Малог бога, коледо!
И божића, коледо!
(Караџић, 1852)

Конечно, и может быть здесь плеонастическое, но может быть, и нет. В последнем случае *малый бог* отличается от *божича*; союз указывает на неполное их слияние. Купанье новорожденного бога в молоке небесных коров, замененных потом земными, может быть чертой чисто языческой. О праздновании *рождения* языческого божества говорит и великорусская колядка:

Уродилась коляда
Накануне Рождества.
(Герещенко, VII, 57)

Если, что вероятно, слово *коляда* – не славянское, то оно заменило другое, более древнее название.

Не менее двусмысленны следующие места сербских колядок:

...немо Бога молити
За *старога* за *бадняка*,
За *младога* за божиха.

...Врн' се натраг, стара мајко,
Ево су ти гости дошли,
Добри гости, колеђани,
Који оде, Бога моле
За *старога* за *бадняка*,
За *младога* за божиха.

(Караџић, 1841–1865, I, 88)

Может быть, Божич назван молодым столько же потому, что празднуется его рождение, сколько и потому, что он бог *новый*, по отношению к *старому* бадняку, богу языческому. Может быть, песня, различая два периода религиозного сознания, в то же время своеобразно их смешивает. Но есть и другая возможность, что бадняк и божич названы старым и молодым как отец и сын. В странной мысли «молить Бога (христианского) за бадняка и божича» – очевидное смешение понятий. Это смешение дает перевес второму предположению, что божич как божество языческое ставится здесь на одну доску с бадняком. Христианский Бог стоит неизмеримо высоко над человеком, не разделяет ни людских радостей, ни страданий, и потому, с христианской точки [зрения], невозможно молиться одному лицу Божественной Троицы за другое. Но языческие боги участвуют в положении человека. Этим объясняется сохранившееся еще в средне-верхненемецкой поэзии сопоставление человека и бога: «*Gote unde mir willekomen*» (потом *Got* становится только усилением местоимения: «*sit mir-gote willkomen*»), «знаю я и Бог», «я и Один», «жалуюсь вам и Богу» и проч. (Grimm, J., 1854, 15–16). Подобных славянских выражений меньше; кроме выражений «иди с Богом», «Бог с тобою!», укажем на следующие: малорусское «*Прошу Бога и вас, вся чесна громадо, на хліб, на сіль та и на весілья*» (Шереперя, 47); сербская свадебная песня:

Куд нам пође ђувегија, виде ли га ко?
Видио га домађине и Господин Бог.

При повторении этого двустишия вместо *домађине* поются названия всех поезжан: *првијенче, стари свате* (зват. пад. вместо име-

нительного), *кум венчани* и так далее; все эти лица вместе с богом видели, куда пошел молодой (Караџић, 1841–1865, I, 71–72); ср. также: «С вами дошла свака срећа и сам Господ Бог» (Там же, 45) и несколько подобных мест*. Языческие боги, как известно, подвержены сну, болезни, опасности, смерти (ср. Grimm, J., 1854, 307), и потому понятно, что двоеверный человек может молиться христианскому Богу за своих прежних богов. В подтверждение этого укажем на довольно обыкновенное заключение малорусских колядок:

Да бувай здоров и в віку довгий,
 Не сам собою, з своєю жоною,
 З усим родом, з Господом Богом,
 З Ісусом Христом, з Святим Рожеством.
 (Метлинский, 330)

Та бувай здорова, дівко Оринко,
 Не сама собою, з отцем, з ньєюкою,
 І з милим Богом, і з усим родом.
 (Метлинский, 333; То же: 336, 341, 343–344;
 Pauli, 1839–1840, I, 11)

Буквальный смысл второго места: «Будь здорова, но не одна, а с отцом, матерью, милым Богом и всем родом», – решительно не позволяет придавать здесь поздравлению такой смысл, какой оно теперь имеет, какой, например, в поздравлении: «Будьте здоровы з багатым вечером, з Меланкою!» (31 декабря), то есть желаю вам здоровья по случаю сегодняшнего праздника! Поэтому мы понимаем приведенные места буквально и видим в них остаток обычая славить не только хозяина с семьей, но и богов. Желание благополучия «тебе и Богу» некоторым образом соответствует христианскому: «Да приидет Царствие Твое!»

Что Божич есть светлое, солнечное божество, это можно видеть из следующего: «На неким местима (као по Босни и по Херцеговини) *сјачу* на Божић, т. је., домаћин рано ујутру виче: «*Сјаж, Боже и Божићу*, нашему или нашој (по имену свијем кућанима редом!)» (Караџић, 1852). Это «Свети, Боже и Божићу, нашему такому-то» имеет, очевидно, смысл поздравления: от света богов зависит благополучие людей. Если бог не есть здесь христианская вставка и если под ним следует разуметь бадняка, то нужно будет предположить, что и бадняк имеет отношение к светлому, ведрому небу, подобно Индре (прогоняющему ночную тень, открывающему лицо солнца или производящему солнце, небо, зарю) и Тору (Mannhardt, 139–143).

Сербскому обычаю *сякати* на первый день Рождества соответствует малорусский припев «Щедрик-ведрик», имеющий, по-видимому, тот же смысл, что и «сяй, Боже!», и обрядная речь при посыпание на Новый год: «Роди, Боже, жито, пшеницю! У поле ядро, а в доме добро!»⁵. Заметим параллелизм в последнем выражении: *ядро*, как и сиянье Божича, имеет переносный смысл добра, блага. Что касается до того, что сякают на первый день Рождества, а *щедруют* под Новый год, то это разница несущественная. Сходство обрядов, совершающихся от 4 декабря до 6-го января (как увидим, даже в течение большего времени), заставляет думать, что зимний языческий праздник продолжался несколько дней или же (что кажется менее вероятным), если этот праздник был однодневный, – что он распался на несколько частей, приуроченных к нескольким христианским праздникам, но сохраняющих первоначальное сходство. Так, обычай *колядовать*, то есть славить на Рождество, и *щедровать*, славить под Новый год, до того сходны, что различаются не всем южнорусским племенем: «щедрый вечер», припев малорусских щедровок, у карпатских горцев относится и к колядкам (в которых общий, и украинский, и галицкий, припев есть: «Святый вечер»), откуда видно первоначальное тождество святого и *щедрого* или *богатого* вечера. У поляков и колядки, и щедровки с полным основанием носят одно имя *kolędy*. В сербской колядке встречаем место:

Божіћ баје по свем свету,
По свем свету по оване,
(Караџић, 1841–1865, I, 88)

в котором слово *бајати* не может значить ни чаровать, заговаривать, как в сербском, ни говорить, как в русском и других славянских наречиях, но очень удобно может значить *светить*: Божич светит. Такая догадка не произвольна, потому что корень *bhâ*, подобно многим другим, первоначально соединял значение света и речи, из коих славянские наречия сохранили в настоящее время только последнее, а санскрит – только первое. Производный от *bhâ* славянский корень *bas* имеет оба значения: первое – в *баса* – краса, *баской* и проч. (значение красоты предполагает значение света), второе – в *бахарь*,

⁵ Может быть, слова *вёдро* и *ядро* – одного корня. Влр. *вёдро*, ясная и теплая погода, чеш. *vedro*, жар, серб. *ведар* (постоянный эпитет неба «ведро небо»), ясный, подходит к скр. *vîdhra*, ясный, чистый, прозрачный, хотя скр. *vî* заставляет ожидать славянское *и*, а не *е*. По Боппу, *vîdhra* – из предлога *vî* и глагольного корня *идh* с суффиксом *p* (корень *идh* = *инdh*, зажигать), откуда могло пойти слав. *ядро* (= *ведро*), если оно имело в начале *ъ*. Ср. старинное *яд-но*, жжение.

говорун, рассказчик. Сербское *бах-орити*, заговаривать, *бас-ма*, заговор, рус. *бас-ня*. Областное великорусское *басить*, говорить красно, лечить и др. Можно, конечно, отнести слова *баса* и другие того же основного значения к скр. *bhâ*, светить, а *бас-ня*, *бах-арь* к корню *bhâsh*, говорить, потому что и скр. *ш* и *с* = слав. *с*; но от этого дело не изменится, потому что и *bhâsh*, и *bhâc* – только видоизменения одного и того же корня.

Накануне Божича (Рождества) поют:

Божихъ, Божихъ бата
 На обоја врата,
 Носи киту злата,
 Да позлати врата
 И обоја побоја (то есть подвоя, половинки двери).
 (Караѿић, 1841–1865, I, 89)

Божич стучится в двери, несет киту (букет?) золота, чтоб позолотить ворота и створчатые двери. Чтоб понять это, следует заметить: а) И в наших, и в немецких сказках дары светлых богов – золотые, и вообще золото находится в теснейшей связи со светом, так что выражение «Божич *позлащает*» значит то же, что и «Божич сияет или бает». б) У всех почти славянских племен есть пословицы, говорящие, что *солнце приходит* к воротам и освещает их: сербская «Дођ' ти сунце и пред наша врата»; хорутанская «Razsvetli se sonce in na vratih mojih»; польская «Wędzie i przed naszymi wrotami słońce»; малорусская «Блисне сонце и в наше віконце», то есть «Будет и на нашей улице праздник». Ту же мысль изображает хорутанский обычай ставить на *воротах* медный крест в звезде за всякого женатого члена семьи – обычай, известный и многим русским: этот крест называется *sončes* или *sonček* и выставляется на другой день свадьбы с обрядом, называемым посвящением, *posvečilo*. Из этого обычая мы заключаем, что солнце приходит к воротам и приносит счастье не только на Рождество, но и во время (а не после) свадьбы*.

В одной грамоте царя Алексея Михайловича (1649 г.) говорится, что «на Москве наперед сего... в навечерии Рождества Христова *кликали* многие люди *Каледу* и *Усень*, а в навечерии Богоявления Господня *кликали* (славили?) *плугу*». Теперь во многих великорусских губерниях *Авсенем* (иначе *Говсень* (рязан.) или *Таусень* (симбир.), *Бауцень* (?)) называется уже канун Нового года. Слово *Авсень* сближают с *овес* на том основании, что посыпают на Новый год преимущественно овсом и овсом же дают славильщикам (Снегирев, II, 103;

Терещенко, VII, 110); но это совсем неверно. В слове *ов-ьсь* звук *с* принадлежит суффиксу (ср. лит. *av-iža* (употребительное только во множественном числе *avižos*), лат. *av-ena*), тогда как в слове *ус-ень*, *авс-ень* *с* относится к корню *ус*, скр. *uш*, жечь, *uг-еге*, от которого лит. *auš-ti*, светать (и в переносном значении: *pavasaris išaušta*, расцветает, начинается весна), *auš-ra*, утренняя заря, то есть зарево, предшествующее солнцу, и звезда, санскритское *ушас*, заря, утро, греч. ἠώς, ἔως, лат. *aur-ora* (*r* из *s*). Корень *уш* имеет другую форму *вас*, которую находим, между прочим, в слав. *весна*, скр. *васанта*, то же, лит. *vas-ara*, лето. Отсюда понятно, почему день солнечного поворота на лето (рождения солнца?) и само солнце могли называться Усенем*.

Как Божич приходит к воротам, так и Усень подъезжает, заходит в дворы:

Ехали бояре,
Сосну срубили,
Дощечки пилили,
Мосточек мостили,
Сукном устилали,
Гвоздями убивали

Ой Овсень! Ой Овсень!
Кому ж, кому ехать
По тому мосточку?
Ехать там Овсеню
Да Новому Году.

(Снегирев, II, 111)

В одной малорусской песне мощенье мостов есть символ ожидания:

Ой мостіте мости з зеленої брості**!
Сподівалась свого батенька та до себе в гості.
Неділя минає, батенька немає,
Журба мене з ног валяє, а ніхто не знає и т. д.

Впрочем, мощенье в великорусской колядке может быть темным воспоминанием о небесном мосте, по которому боги сходили на землю:

Ой Овсень! Ой Овсень!
Походи, погуляй
По святым вечерам,
По веселым теремам!

Ой Овсень...
 Ты взойди...
 К Филимону на двор...

Как в середине Москвы
 Здесь *вороты красны*,
 Вери все пестры.
 Ой Овсень!..

Филимонов весь двор
 Обведен, затынен
 Кипарисным тыном.
 Ой Овсень!

Филимонов-то тын
 Серебром обложен,
 Позолотой увит и т. д.

(Снегирев, II, 111–112)

Как в сербской колядке ворота позолачиваются, украшаются солнцем, так и здесь, по-видимому, красота двора есть только следствие его посещения светлым богом, отблеск небесной красоты. Эта мысль и в описании роскошного убранства теремов в былине про Соловья Будимировича:

Хорошо в теремах изукрашено:
 На небе солнце, в тереме солнце,
 На небе месяц, в тереме месяц,
 На небе звезды, в тереме звезды,
 На небе заря, в тереме заря –
 И вся красота поднебесная.

(Древние российские.., 6–7)

Некоторые другие песни, в которых далее развивается то же побуждение, приведем ниже; здесь же выпишем песни, доказывающие, что боги посещали, как гости, дома смертных. Кстати, сравните поговорку: «Гость в дом, Бог в дом». Сравните также орлов. и псков. выражение «боги ходят» об образах, приносимых на дом.

Великорусская колядка:

Пришла Коляда
 Накануне Рождества;
 Мы ходили, мы искали
 Коляду святую

По всем по дворам,
 По проулочкам.
 Нашли коляду
 У Петрова-то двора и проч.

(Снегирев, II, 68)

Колядка карпатских горцев, в которой удивительно стройно сливаются побуждения языческие и христианские: сначала славятся прежние боги, потом отрицается их могущество и над всею природою ставится Бог христианский:

Ци дома бываш, пане господарь?
 Твої ринойки⁶ позамітани,
 Твої столойки понакрывани,
 За твоім столом трої гостейки,
 Гостейки трої, не єднакі і
 Один гостейко – светле сонейко,
 Другий гостейко – ясен-місячок,
 Третій гостейко – дрібен дожджейко.
 Сонейко гварит: «Ніт, як над мене,
 Як я освічу гори, долини,
 Церкви – костели и всі престоли».
 Ясен місячок: «Ніт, як над мене!
 Як я освічу темну нічейку,
 Возрадуються гості⁷ в дорозі,
 Гості в дорозі, волойки в возі».
 Дробен дожджейко: «Ніт, як над мене!
 Як я перейду три рази на ярь,
 Три рази на ярь місяця ярця⁸,
 Возрадуються жита, пашниці,
 Жита, пашниці, всі яриниці».

Ніт як над тебе, великий наш Боже!
 Ти кажеш місяцю: «Світи всему світу!»
 Ти кажеш сонейку: «Світи всему світу!»
 Ти кажеш дожджейку: «Мочи суху землю!»
 Роди, Боже наш, жито, пшеницю,
 Жито, пшеницю, усяку пашницю!
 Бувай здоров, пане господарь! и проч.
 (Махневич, 29–30)

Галицкая колядка приводит в связь домашнее счастье человека с посещением богов:

Iszow, perejszow misiac po nebu;
 Ta strityw sia misiac z jasnoju zoriyu.
 Oj zorja, zorja! de w Boha buła?

⁶ Ринка, скамья.

⁷ Гость, купец.

⁸ Ярецъ, май.

De w Boha buła – de majesz staty?
 – De maju staty? U pana Iwana,
 U pana Iwana, ta na jeho dwori,
 Ta na jeho dwori – ta u jeho chati.
 A u jeho chati, ta dwi radosty:
 Perszaja radost': syna żenyty,
 A druha radost': doczku oddawaty.
 (Pauli, 1839–1840, I, 10)

В польской колядке говорится только о Христе и христианских святых, но сохранена черта, по-видимому, очень древняя: небесные гости пользуются земным гостеприимством и пируют с людьми:

Na śród dworu jawor stoi, – hej Leluja!*

Na jaworze złota rżęsa,
 I przylecieli rajskie ptaszęta,
 I obrzęśli złote, złote rżęsy,
 I wybiegła nadobna dziewczyna,
 I rozpuściła swój biały fartuszek,
 I pozbierała złote rżęsy,
 I bkoczyła do złotniczeńka:
 «Złotniczeńku, rzemieślniczeńku!
 Ulij że mi złoty kubek!»
 – Któż ci się będzie z niego napijał?
 – Sam Pan Jezus z Aniolami,
 I Maryja z dziewicami,
 Nadobna dziewczyna z kawalerami. Hej Leluja!
 (Pauli, 1838, 5)

На такие же благодатные посещения указывают свадебные песни:

Ой іде Маруся на посад,
Зостріча її Господь сам –
 Ой із долею щасливою,
 Із доброю годиною.
 (Метлинский, 144)

Чи чується, кониченьки, на силу?
 Чи підвезете княгиню
 Да під тую гірньку крутую,
 Да у тую церковку святую?
 А у тій церковці *Святий Спас*,
Вінчав дітки-однолітки в Божій час.
 (Метлинский, 167)

Ступу, Вожо́нку, з неба!
 Тепер же тиа нам треба,

Zaczny nam wisilajko,
 Na nasze podwirajko,
 Tychoje, weseloje,
 Aby buło szczasływoje.

(Pauli, 1839–1840, 1, 66)

Blohosławy, Bożeńku,
 I ty rydnyj barteńku,
Preczystaja maty!
Stupy do nas chaty
Wisile zaczynaty...

(Там же, 93)

4. Животные, посвященные тому самому солнечному божеству, о котором говорено выше, то есть животные, в образе которых представлялось это божество до своего очеловечения, были кабан, бык, олень, что выводим из следующего.

а) Свирина в разных видах есть одно из неперменных обрядных кушаньев на Рождество, Новый год и Крещение. У сербов к Божичу колют поросенка, который называется *божжура*, *божжурица* или в других местах, равно как и у хорватов, — *заоблица*⁹. На связь Божича с поросенком указывают следующие припевки: после «Варина дня» (Варварина дня, 4 декабря) поют:

Поручује варица Божичу:
 «Да јој ротшље од прасца ножицу,
 Да зачини варицу шеницу».

(Караџић, 1952, 54)

На Божич поют:

У Божића три ножића:
 Једним реже заоблицу,
 Другим реже кобасицу,
 Трећим реже чесницу.

(Караџић, 1841–1865, I, 89)

У хорватов в обычае на Рождество, воротившись от обедни, которая начинается в полночь, разговляться печеными *колбасками*. На Богоявление за завтраком непременно должна быть голова, а места-ми и стегно *рождественской* заоблицы, а также и пол рождественского хлеба и выдолбленный сыр, из которого пьют вино. Крохи всего этого дают есть скоту, а лопатку или другую кость заоблицы

⁹ Заоблица (по юго-западному «*бравче* цијело с главом испечено, или само одрто за таково печење»; Караџић, 1852). *Бравче*, *ovicula*, но *брав бравац* то же, что *венар*. У хорватов *облица* — «крме од године» годовалый поросенок.

бросают в сливняк (Шіс, 105), что говорит о священном значении этих яств и об их отношении к подателю плодородия скота и деревьев.

В Малороссии щедруют:

Щедрик-ведрик!
Дайте вареник,
Грудочку кашки,
Кільце ковбаски!

В великорусских авсенных песнях и колядках:

*Свинные ножки в печи сидели,
На нас глядели и проч.
(Терещенко, VII, 53)*

Дедка свинушку убил,
Дедка *беленькую*,
Спинку пегенькую.
Ай да Божья коляда!..

(Терещенко, VII, 48.

Ср. Там же, 112, 119, 121)

У поляков и чехов колядовщики тоже просят колбас (Pauli, 1838, 10; Sumlork, I, 299–300).

Во многих местах Германии подают на Рождество свиную голову. В Англии эта голова украшалась лавровым листом и *розмарином* (растением, имеющим связь с браком и рождением и посвященным солнечному богу Фро) и подавалась на стол особенно торжественно, с песнею (Sumlork, I, 104; II, 112). Как кости (или рог) заоблицы дают плодородие деревьям и здоровье скоту, так в Германии изображение кабана, делаемые на Рождество из теста, сохраняются до весны ради плодородия полей; весною часть их кладут в семена, приготавливаемые для посева, часть дают в ячмене рабочим лошадям, а часть работникам, ходящим за плугом (Sumlork, I, 105)¹⁰.

В некоторых местах Великой Руси свиная голова есть кушанье, необходимое и за *свадебным* столом. В Нерехотском уезде Костромской губернии пир на третий день после свадьбы называется красным столом. Между прочими кушаньями ставят тогда и целую вареную *свиную голову* (Диев, 26). В Саратовской губернии на другой день после свадьбы в доме жениха бывает для родителей невесты, называемых *гарными* гостями, и других гостей *гарный стол* или просто *гарны*. После многих других кушаньев тут подают *свиную*

¹⁰ У лужичан тоже пекут кабаны из теста. См. Sumlork, I, 119.

голову, обряженную красными лентами (Терещенко, II, 364)¹¹. Очевидно, кушанье это появляется не случайно, а по обычаю. Красный цвет лент есть цвет солнца.

Связь приведенных обычаев с солнцем доказывается тем, что у германцев кабан был посвящен и приносился в жертву солнечному богу, сканд. Фрейру = нем. Фро. Из самого имени этого бога можно видеть, что он прекрасный, ласковый господин (др.-нем. *frô*, господин). Он бог мира и любви; он посылает дождь и *солнечный свет*, плодородие и мир. Его кабан с золотою щетиной (*gullinbursti*) освещал ночь, как день, и с быстротою коня вез колесницу своего бога. Этот кабан как символ бога Фро изображался на шлемах (Eparhelm = Frôhelm). Гримм приводит весьма важное, хотя не совсем ясное свидетельство, связывающее Фро и кабана с Рождеством и плугом: в Голландии в ночь на Рождество ходит по земле «Derk met den beer» (Dietrich mit dem Eber*): в это время прячут под навес все земледельческие орудия, чтоб не потоптал их кабан и не сделал бесплодными (Grimm J., 1854, 191–194). Выше мы упоминали о том, что прятанье разных предметов указывает на связь этих предметов с теми мифическими лицами, от которых их прячут. Таким образом, и из приведенного известия видна связь кабана и плуга, основанная на том, на чем и сближение медведя и волка с плугом, то есть на общем плугу и кабану представлении *рытья*. Но трудно понять связь кабана как животной формы плуга, *роющего* землю, с солнцем. Нужно, кажется, допустить, что или вышеупомянутый Дерк с кабаном не есть Фро, или что Фро, выделившись из другого, более древнего божества, совмещавшего в себе свойства и солнечного бога, и бога, проявляющего себя в грозе, сохранил некоторые признаки грозного бога, между прочим *рытье* (тучи или земли). Кабан посвящен и другому светлomu божеству, Бальдеру (сканд. *Baldr*, др.-нем. *Paltar* и *Phol*, аглс. *Bäldäg*, *Beldeg*), который, по Гримму, соответствует известному нам только по имени слав. *Бел-богу* (Grimm J., 1854, 948, 975). За Фро или Бальдера принимают того всадника на свинье, который встречается в нескольких немецких сказках (Wolf, II, 407 и след.). У нас, быть может, след представления солнечного бога верхом на вепре сохранился в следующей авсенной песне:

...Мосты мостить.
Кому мостами ездити?
Царю государю.

¹¹ Слово *гарный* в выражении *гарный стол* соответствует слову *красный* в другом названии того же стола. Может быть, *гарный* сохранило здесь затерянное в Малороссии значение *красный*?

«Если же, – говорит издатель, – вместо слов "царю государю" говорят "молодцу удалцу", тогда прибавляют:

На чем ему ездити?
 На сивенькой свинке.
 Чем погоняти?
 Живым поросенком».
 (Терещенко, VII, 118)

Может быть, теперь эта езда на свинье не имеет для поющих серьезного смысла, но первоначально этот молодец на свинке, которому мостят мосты, как Авсеню и царю, мог сам быть Авсенем.

По тюрингенскому поверью, кто накануне Рождества ничего не ест до ужина, тот увидит маленького золотого поросенка (Grimm J., 1854, 45)¹². В Швабии в это же время видят белого поросенка с золотой цепью на шее (Wolf, II, 412). У чехов есть такое же поверье, что кто постил на Щедрый вечер, то есть сочельник, тот в этот вечер увидит золотое порося. По словацкому поверью, на Рождество (то есть на сочельник?) видно, как это порося бегаёт по вершинам стрех. Дети называют солнечный отблеск в зеркале – «zlaté prasátko». В чешской детской игре «v zlaté prase» бросают вверх золотое порося, то есть круглый кусок дерева, и при этом кричат: «Na nebí zlaté prase petříme, toliko na zemi!». В словацкой игре того же названия прячут золотое порося, как в Чехах – золотой перстень (Hanuš, 11–12)¹³. Если на основании связи кабана с Божичем и Фрейром принять этого кабана за символ солнца, то нужно будет видеть в золотом или белом поросенке *недавно родившееся* солнце. В чешской игре как бы призывается это солнце-порося на землю. Словацкая игра, как думает и Гануш, символически изображает, что солнце скрыто (до своего рождения на Рождество).

б) Некоторые косвенные доказательства того, что солнце представлялось быком, приведем ниже. Здесь укажем только на малорусскую загадку, в которой день назван волком, а ночь – коровою: «Лисий віл усіх людей зів, чорная корова усіх людей поколола» (Афа-

¹² Гримм объясняет это поверье только тем, что с давних пор в этот день поросенок был последним кушаньем за ужином.

¹³ Не понимаем, относится ли следующее известие у Гануша к словацкой игре или к поверью о появлении золотого поросенка под Рождество: «Кто видит золотое порося, тот говорит, что для того, чтобы найти его, нужно перейти море и сплести золотую веревку». Гануш принимает эту веревку за нить судьбы, которую прядут судицы. Это требует доказательства, но несомненно, что море есть небесное море облаков и что, значит, золотое порося является на небе.

насев, 1852, 21), то есть день пробуждает, а ночь усыпляет людей. Об отношении быка к Рождеству свидетельствует червоно-русский и польский обычай наряжать человека *туром* и ходить с ним колядовать или же славить в мясоед (Pauli, 1838, 2, 16; Pauli, 1839–1840, I, 2). Этот обычай, указывающий на посещение домов животным образом божества, дополняется следующим галицким: «На первый день Рождества гадают по первому гостю о будущем счастье или несчастье всего дома и потому стараются еще до прихода гостей ввести в избу *скотину* (теленка?), которая, говорят, *приносит с собою счастье*» (Pauli, 1839–1840, I, 1). Стало быть, скотина как образ божества есть первый, самый желанный гость. То же сочетание мыслей о первом госте, боге и скоте видно в чешском поверье: «Если первый гость на первый день Рождества мужчина, то корова приведет в этом году бычка, а если женщина, то теличку» (Sumlork, II, 389).

У чехов накануне Рождества говорят детям: «Если весь день будете постить, то ввечеру, когда появятся на небе звезды, увидите между ними *золотое теля* и золотых поросят»¹⁴. Это известие, равно как и приведенные выше о золотом поросенке, подкрепляет предположение, что *рождение* Божича и Коляды следует понимать как рождение языческого, солнечного бога. Данные, из которых создан миф о рождении солнца зимою, когда солнце поворачивает на лето, очень хорошо сохранились в славянском языке и народной поэзии.

Из значительного количества слов видно, что, по взгляду языка, *жизнь* (довольство, богатство, счастье, здоровье) и *бодрствование* есть *свет*, *огонь*, а, наоборот, *смерть* (несчастье, бедность, болезнь) и *сон* или *дремота* есть *мрак* (мерцанье, слабый свет). Отсюда ежедневный восход солнца есть его рождение:

...Кад ме будиш, у очи ме љубиш:
«Устани, срце, *родило се сунце!*»
(Караѿић, 1841–1865, I, 229)

Сараните лијеџу девојку,
Откуда се јасно сунце рађа,
(Караѿић, 1841–1865, III, 521)

то есть лицом на восток. Закат солнца есть его смерть, откуда сравнение умирающих людей с заходящим солнцем. Так, например, жена причитает над убитым мужем:

¹⁴ У чехов на первый день Рождества родители, возвращаясь от заутрени, показывают детям зорю (zviřetnice, jítřenka, krasopani, Венера) и говорят, что это свинья с поросятами (Напуš, 11–12). Отождествление солнца со звездой, если оно здесь есть, может происходить оттого, что родившееся солнце показывается ночью, так что ближе всего искать его между звездами.

Мой Дамјане, моје јарко сунце!
 Лепо ти ме беше обасјало,
 Ал' ми брже за горицу зађе.

(Караџић, 1841–1865, I, 406; III, 495–496)

Сила такого взгляда на закат солнца как на его смерть такова, что обыкновенные слова для заката: *заходить, садиться* – получают значение погибели, смерти. Эти слова могут поэтому обидеть солнце и должны быть заменяемы другими: «Србли кажу, да сунцу на ваља рећи *зађе*, нити *седе*, него *смири се*, јер кад му се рече *зађе*, онда оно рече: "зашао па не изишао!", а кад му се рече *сједе*, онда оно рече: "сео, па не устао!", а кад му се рече *смири се*, онда оно рече: "смирио се и ти!"» (Караџић, 1852, 695). Заход солнца есть его удаление, *отход*, почему уходящие люди сравниваются с заходящим солнцем:

Сунце је нам на *заходу*, брзо ће нам заћ',
 А невеста на *отходу*, брзо ће нам поћ'.

(Караџић, 1841–1865, I, 35)

Но, по очень распространенному у славян представлению, умирающий отправляется в дальний путь; *отойти* значит *умереть, отходящая* – канон, читаемый над умирающим. Поэтому ответ солнца человеку: «Зашао па не изишао!» – значит: уйди без возврата, умри! Вероятно, подобный смысл имеет и другой ответ. Самое слово *смириться*, успокоиться, от применения к заходу солнечному получает значение *потушить* свет, в хорошем смысле, то есть без перехода мысли к смерти¹⁵, и употребляется о гашеньи *священной* свечи: серб. *смирити свећу*, угасить, «каже се за крсну свећу, с којем се устаје у славу»; костром. и сибир. *засмирить* свечу – потушить свечу перед образом. Подобное поверье и у немцев: «dorft keiner sagen sie (die Sonne) gienge unter, must sprechen, sie gieng zu röst und gnaden» (Grimm J., 1854, 702), потому что *untergehen* значит и заходить, и *погибать*.

Солнце есть источник жизни; пока оно живо, до тех пор живет все на свете; настоящая смерть земного существа возможна, по видимому, только с заходом солнца. Так змея, говорит народ, убитая утром, продолжает двигаться до вечера; *косари*, то есть оторванные ноги длинноногого паука, косят до захода солнца. «Во многих волошских деревнях никого не хоронят до полдня, потому что родные умершего хотят направить его душу к ее цели вместе с отходящим на покой солнцем. Они боятся, что душа покойника, похороненного в то время, когда солнце еще идет вверх, заблудится и станет жерт-

¹⁵ Такой переход, между прочим, в олонец. *затухнуть*, о борове: околеть.

вою какого-нибудь рыщущего вампира» (Schott, 302). Преследование душ упырями требует еще объяснения, но из остального очевидно, что душа находит покой только вместе с солнцем¹⁶. Сон сроден со смертью, а потому, по сербскому поверью, «не следует спать, когда солнце заходит (*залази*)», чтобы вместе с умирающим солнцем не заснуть вечным сном, чтоб солнце не приняло спящего за мертвого и не взяло души с собою. Об этом говорится в песне:

...Говори госпа Бановица:
«О Кумрија, моја робинице!
Пробуди ми два нејака сина,
Да ми децу сунце не залази».
(Караџић, 1841–1865, III, 406)

Залазити, заходить, получает здесь причинное значение: заставлять зайти (умереть).

Возможность перехода мысли от ежедневной смерти солнца к зимней его смерти и от ежедневного рождения к рождению его зимою, при повороте на лето, заключается в том, что *сон* и *смерть* как явления, противоположные свету и жизни, как мрак, *сближаются с зимою и морозом*. Сон есть мороз: тверское *заснуть*, об озере: замерзнуть. Зима есть ночь, мрак: стар. *зима*, север, иначе в рус. *полночь*, пол. *rótnos*, чеш. *půlnos*, север; в малорусской песне выражения: *зиму зимувать* и *нічку ночувать* – параллельны (Метлинский, 240). В серб. причитанье зима прямо названа черною: *црна зима* (Караџић, 1849а, 104). Одного корня со словами *мрак* и *смерть* следующие слова: твер. *замерёка*, первое осеннее непогодье, мокрый снег с дождем; костром. *зámореки*, заморозки перед зимою; владимир. и ярослав. *замерёк*, владимир. *зámерень*, первозимье. Предлог *за* обозначает начало действия, названного корнем (ср. *засимье*, первый снег), так что все приведенные слова значат: начало мрака или начало смерти. Отсюда зима и мрак имеют одинаковые переносные значения безобразия, стыда, ненависти, печали, несчастья, зла вообще. Доказывать это не считаем нужным. В заключение приведем серб. поговорку: «Питали куряка (волка), кад је највећа зима? а он одговори: кад се сунце рађа» (Караџић, 1849б, 248), то есть наибольший холод перед поворотом солнца на лето (наибольшее несчастье перед счастьем); впрочем, можно понимать и так, что наибольший холод – утром, перед восходом солнца, хотя такое толкование

¹⁶ славянские поверья напоминают следующее английское: человек приходит в мир, когда начинается прилив, и умирает на берегу не иначе, как во время отлива. Если больной переживет начало отлива, то, значит, он будет жить до следующего отлива (Купер, Диккенс)*.

менее вероятно, потому что волк имеет особенное отношение не к утру, а к декабрю, когда рождение солнца.

в) Названия быка, коровы переходят к значению оленя, лани и наоборот: пол. *krowa*, самка лося; рус. (архангел.) *бык*, олень-самец; чеш. *jelena*, *srna*, имена коров; рус. *коза*, *серна*, *козуля*, изображение коня, *олень* или *коровы*; пол. стар. *karw*, старый вол, предполагающее формы *кръ-вь*, *кор-вь* (ср. лит. *karvė*, корова), одного происхождения с лат. *ser-vus*, олень¹⁷. Уже отсюда можно бы, с некоторою вероятностью, заключить о сходстве мифического значения быка и оленя*.

Есть известие, что в Германии уже в VI столетии церковь преследовала обычай накануне Нового года наряжаться оленями (Wolf, т. I, 105 и др.), то есть ходить колядовать с оленем, как у нас ходят с человеком, который наряжен туром. Сербская колядка говорит о появлении под Рождество св. Петра верхом на олене:

Уранила, коледо! стара мајка, коледо!
 Светој цркви на јутрењу.
 Сусрете је Свети Петар
 На јелену *златорогу*,
 Златорогу и парогу:
 «Врн' се натраг, стара мајко!
 Ево су ти гости дошли,
 Добри гости, колеђани...».

(Караџић, 1841–1865, I, 88)

Олень приводится в связь со св. Петром и в следующем замечательном изъяснении: «На границе Вольского и Тотемского округов, близ верховья Ваги, в приходе Кочеварской волости, доньне ежегодно бывает *в первое воскресенье после Петрова дня* особенный народный праздник, на который собирается множество народа. Перед обедней, убив быка, купленного на счет всей волости, разнимают его на части и варят в больших котлах; после обедни и молебна священник со всеми богомольцами вкушает от этих мяс. Старинное предание гласит, что в незапамятные годы на праздник сей выбежал из дремучего леса *олень*; народ, приняв эту добычу за Божий дар, убив и разняв на части, приготовил себе обед. Это продолжалось несколько лет, но когда не явился *олень*, тогда поселяне убили быка

¹⁷ И, вероятно, со слав. *сръ-на*, *сръ-на*. Основное значение слов *корова*, *серна*, *servus* будет – бодающий, рогатый, если только можно отнести сюда же греч *κέρας*, лат. *cor-nu* и скр. глагол *ср*, ломать, портить, откуда *сръга*, рог (по Бенфею), и, вероятно, *срънь* (джнѹ), *stimulus*, quo *elephanti* impelluntur, бодец.

для пиршества» (Снегирев, IV, 64–65). С этим сравните следующее: «Монахи Корвейского аббатства, некогда очень бедные и благочестивые, имели обычай делать торжественное угощение в день *св. Витта*. Раз, когда к этому дню не случилось у них ни дичи, ни рыбы, ни вина, все это было им дано чудесным образом: два оленя сами пришли на кухню, две большие рыбы очутились на пороге, вода источника превратилась в вино. Чудо повторялось ежегодно, пока жив был аббат, который умеренно пользовался Божьими дарами: брал только одного оленя, одну рыбу и сколько нужно вина; но когда его жадный преемник забрал и оленей, и рыб и вычерпал все вино из источника, то чудо на следующий год уже не повторилось» (Wolf, II, 423). День св. Витта, празднуемый теперь 15-го июня, прежде приходился гораздо позже, около 24-го июня, и, судя по некоторым обычаям, тождествен у славян с праздником равноденствия. То же могло быть и у немцев. Это подтверждает мнение Вольфа, который, основываясь только на связи оленя с Фро, приписывает этому последнему чудо в Корвейском аббатстве. Отсюда возможно заключение, что и в русском предании олень есть животное, посвященное солнцу, приносимое ему в жертву и первоначально тождественное с ним. Прекращение чуда, не объясняемое русским преданием и приписываемое немецким жадности монаха, на самом деле могло зависеть от изменений в мысли народа. Смысл мифа (посещение земли солнцем-оленем в один из солнечных праздников) затемнился: мысль перестала нуждаться в объяснении известного явления природы периодическим появлением бога, производящего это явление, и потому периодичность устранена, а посещение бога отнесено к глубокой старине. Что до русского предания, то

а) первое воскресенье после Петра тождественно по значению с самим днем Петра, точно так, как у сербов *Мали Божић*, Новый год, через неделю после Божича, то же, что *Божич*, *Мали Бурђев дан*, через неделю после Юрья, то же, что *Бурђев дан*, *Млади Ускрс*, первое воскресенье после Светлого, то же, что *Ускрс*, точно так, как у чехов и других *Ochtáh* (octava) *Sviček* (Богоявления), Октава Ивана Крестителя, Петра и Павла и т. д. тождественны в обрядном мифическом отношении с самими праздниками;

б) св. Петр, по народным верованиям, есть солнце, судя по тому, что он деверь на свадьбе месяца и, следовательно, молод, владеет летними жарами, вином и пшеницею, то есть летним родом земли:

Фалила се звијезда Даница:
«О женићу сјајнога Мјесеца,
Испросићу мунью од облака...
Дјеверићу и Петра и Павла...

Стаде муња даре дијелити...
 Светом *Петру* петровске *врућине*.
 (Караџић, 1841–1865, I, 115)

В другой песне о свадьбе месяца деверем [назван] один Петр, а о Павле совсем не упоминается:

Када свеци благо поделише,
Петар узе винце и шеницу,
 И кључеве од небеског царства...
 (Караџић, 1841–1865, II, 2–3)

Если Петр – солнце, то олень, на котором он едет, посвящен солнцу, то есть есть животная форма того же божества. Впрочем, об олене мы можем сказать то же и на основании следующей свадебной песни:

Не разливайси, мой тихой Дунай,
 Не топи ты зеленые луга,
 Во тех ли лугах ходит олень,
 Ходит олень – *золотые рога,*
 Щиплет олень шелковую траву.
 По мосту, мосту по калиновому,
 Тут ишол-прошол Андрей-господин,
 Встречю ему *белой* олень.
 Он хлыснул оленюшку плеточкой,
 Возговорил ему *белой* олень:
 «Ты не хлыщи, Андрей-господин!
 В некоторо время я тебе сам пригожусь.
Станешь жениться, я на свадьбу приду,
 Золотые рога я с собой принесу,
Золотыми рогами весь двор осветчу.
 Всех я твоих тех гостей взвеселю,
 Больше тово – невесту твою,
 Невесту твою, Зинаиду-душу,
 Чтoб она и не плакала,
 Не надрывала свою белу грудь»¹⁸.

Олень является на свадьбу, как, по немецкому поверью, – на Рождество. Его белый цвет и золотые рога, которыми он освещает весь двор и взвеселяет гостей и невесту (*осветить* – *взвеселить* – одно из самых обыкновенных сближений в славянских песнях), прямо указывают на солнце. Рога оленя сравниваются с солнцем и в следующей сербской песне:

¹⁸ Записано мною в Пензен. губернии. Разночтение см. в (Кохановская, 1860б, 79).

Што се сија крај горе зелене?
 Да л'је сунце, да лје месечина?
 Нит' је сунце, нити месечина,
 Већ два златна рога од јелена,
 У њима су два града грађена и т. д. -
 (Караџић, 1841–1865, I, 166)

5. К числу символов солнечного бога следует отнести и хлеб. Этому не противоречат указания на связь хлеба с громом и огнем. Если эти указания верно нами поняты и если верно, что вместе с тем хлеб есть солнце, то это можно бы объяснять не только тем, что как в единичной мысли, так и в народной возможны в разные времена различные взгляды на один и тот же предмет, но и тем, что гром и солнце находятся в мифическом родстве.

О *святости* хлеба есть довольно свидетельств. В Малороссии жито называется святым: «сніп святого жита», «хліб святой». По сербской пословице, «житни купац а девојачки отац не могу сређни бити» (Караџић, 18496, 81), потому что счастье несовместимо с грехом, а торговать хлебом (и в Малороссии местами), продавать дочь (то есть выдавая замуж) – грех¹⁹. Подобным образом и свечка в церкви как вещь священная в Малороссии не покупается, а выменивается. У чехов, а без сомнения, и у других славянских племен, есть немало предрассудков, основанных на вере в святость хлеба: кто так невнимателен к хлебу – дару Божьему, что упустит его на землю, тот, поднявши, должен его поцеловать; кто разбрасывает хлебные крохи, тот по смерти будет их собирать с кровавыми глазами; кто, евши хлеб, крошит его на землю, за тем подбирает крохи черт, и если по смерти эти крохи будут весить больше самого человека, то черт берет его душу; хлеб, которого почему-нибудь нельзя есть, нужно бросить в затопленную хлебную печь; в доме не следует быть ни одной ночи без хлеба, потому что в случае несчастья хорошо прежде всего вспомнить о даре Божьем и таким образом прийти в себя (Houška, № 1, 52). На найденную вещь нужно трижды плюнуть, а потом уже поднять, потому что иначе эта вещь, если она очарована, может навести на человека болезнь. Но хлеб можно смело поднять и есть, потому что над даром Божиим ни злой дух, ни клеветы его не имеют власти (Houška, № 4, 534). Так и в немецкой сказке: отец-мельник, подозревая, что младший сын-дурак, лучше разумных братьев исполняющий отцовские поручения, имеет связь с нечистой силою, обещает оставить мельницу тому из сыновей, который при-

¹⁹ Сличите обряд продажи косы, сравнение жениха с купцом, невесты с товаром в свадебных песнях и проч.

несет наилучший хлеб: в таком деле нечистая сила не поможет (Grimm, Br., I, 187). В силу такого же противопоставления хлеба и темных сил, по словацкому обычаю, в пеленки новорожденного кладут кусок хлеба, чтоб никто дитяти не сглазил (Němcová, 1862, 7). Немцы, когда несут дитя крестить, кладут в пеленки понемногу хлеба и соли, чтоб ни ведьмы, ни злой дух не имели власти над ребенком (Wolf, I, 206)²⁰.

Хлеб свят не только потому, что он есть дар Божий: он сам есть живое, божественное существо. Такой взгляд мог поддерживаться влиянием христианства, как видно, например, из чешского поверья: «Кто колет ножом хлеб, тот поражает Иисуса Христа»; но вполне не может быть объяснен христианством. У чехов говорят: грех на ночь оставлять хлеб непокрытым, потому что хлеб тоже спит; кажется, такое же поверье есть и в Малороссии. В детстве я слышал малороссийскую сказку, в которой хлеб противопоставляется змее, подобно тому, как выше – ведьме и черту. Змея, увидевши хлеб на столе, позавидовала ему и стала спрашивать, как он дошел до такого почета. Хлеб отвечает, что недаром он теперь в чести, что до этого он претерпел многие муки: его молотили, мололи, месили, в печи пекли и затем уже положили на стол. Змея хочет и себе того же, но не выдерживает и первого испытания. Сказка эта носит признаки глубокой древности. Во-первых, из сказки об том, как Кузьма орал змеем, видно, что мелкие змеи родились из тела великого змея; на них, стало быть, могло перейти мифическое значение змея (Вритры, многократно заменяемого в поздних сказаниях чертом), врага грозного подателя хлеба. Во-вторых, *муки хлеба* объясняют, почему именно змея завидует хлебу. Мученья хлеба встречаются не в одной только нашей сказке: «Пшеница бо много мучима, чисть хлѣбъ являеть, а в печали обрѣтаеть человекъ умъ свръшень» (Даниил Заточник*); серб говорит о человеке, который вытерпел и видел многое: «Прошао и кроз сито и кроз решето» (Караџић, 1849б, 264), то есть терпел, как хлеб; в великорусском *третьей* есть эпитет калача: «Девять печей хлеба испечено, десятая печь тертых калачей» (Сахаров, I, кн. 3, 139); «не терши, не мявши, не будет калач»; *третьей калач* – опытный человек, многое испытавший, подобно хлебу²¹. Муки приписываются хлебу на том основании, что как *мучение*,

²⁰ У кого есть с собою кусок хлеба, над тем не имеет силы «die wilde Jagd» (Wolf, II, 159). В Славонии хлеб и соль кладут в пеленки, чтоб дитя было богато (Ilić, 21). Но соль – средство от чар.

²¹ Отголосок сказания о муках хлеба можно видеть и в следующем шуточном малорусском обращении к вареникам: «Вареники-победеники (бедные; или: «Вареники-мученики»)!» В окропе кипели, вы ж за нас муку терпели: сыром боки позапаханы, маслом очи позаливаны» и проч.

печаль изображается в языке как следствие *колотья, дробленья*²², так хлеб есть, как показывает наша сказка, пища, приготовленная из *разбитого, смолотого* зерна²³. Народная поэзия сближает слова, оз-

²² Слово *мжка* одного корня и образования с *мукá*. *Мукá* значит собственно то, что смолото, раздроблено. При старослав. *мжка* находим сл. *мжкѣтъ*, пол. *miękki*, собственно раздробленный, мелкий, как видно из серб. *меко жито, ситно жито*, мелкое зерно, потом мягкий. Такое же сочетание представлений и в литовском: *mink-yti*, месить тесто (мять), *menkas*, малый, незначительный, плохой; *minksztas*, мягкий. Тот же корень без суффикса *к* в слав. *мл-ти, мьн-ж*, лит. *min-ti, min-и*, при коих многие слова с значением малый, отчасти милый, например, *мьн-ни*, обл. влр. *мин-дра*, мелочь, *минька*, милая женщина, лат. *min-uo, min-or* и т. д. *Крушиться*, печалиться, объясняется наглядным значением слов *крушить, кроха* и т. д. Пол. *troska*, скорбь, забота ср. с *трощить, трость*, чеш. *třestati*, наказывать (собственно бить?), *трескать*, бить, обл. великор. *треска, троски*, крохи хлебные (мелкое, разбитое), чеш. *třesná, částečku koláčů pletenců, řečení* и пр., которые на свадьбах раздаются детям и зрителям. Пол. *trapić*, мучить, ср. с обл. влр. *трóпать*, тяжело ступать, бить об землю ногами (рвать землю; см. «О некотор. симв. в слав. нар. поэзии»; наст. изд., 86–87), лит. *trepstu, trep-ti*, топать, *trup-и, trup-ėti*, крошиться, ломаться, *trapús*, хрупкий, ломкий. *Бѣда* значит собств. следствие *колотья, рвань* или мучительное состояние: скр. *бhid, бhинадми*, колоть, рвать и т. п., *бhѣда*, раскол, шель, разделение, разница. – Скр. *кhѣда*, усталость, печаль, от *кhid* (бить), толкать, давить; скр. *дара* (от корня *дар*, ответ, и по значению славянскому *драть*), яма, пещера (вырытое, расколотое) и отчаяние, страх. Скр. *дúна*, малый, испуганный, печальный, жалкий от *дú*, сродного с *дá*, резать, косить.

²³ Мы не знаем названий хлеба с таким именно значением, потому что немецкое *Brot*, сродное, по Гримму с *brechen*, а равно и серб. *крух*, одного происхождения с *крушить*, могут значить: то, что ломается, дробится зубами, жуется. Но многие названия зерна, каши, пищи более простой и, конечно, по времени предшествовавшей печеному хлебу, значат собственно растолченное, смолотое: 1) *трогать, бить, рвать, толочь* – представления сродные: сравните великоросийское *трогать* и старослав. *трѣгати* (с соответствующими сербской, чешской и польской формами), *рвать, дергать*, малоросийское *торкать*, трогать, и великорос. *толкать*; сербское *дирати*, трогать, с *драть*, *рвать* и *толочь*, обдирать шелуху, откуда *круподерня*, где дерут крупу; *рыть*, копать (и *рвать*; корень того и другого – *ру*, санскрит. *лú*, колоть, резать, *рвать*) сравн. с областным великоросийским *рыть*, трогать («не рой его», не трогай); того же корня польское *ru-ch* (сравн. *пу-хъ, ду-хъ, сме-хъ*), движение, великорусское *рушать, рушить*, резать (хлеб, мясо, «белого лебеда рушати», ткани), сдирать шелуху с зерна, *толочь (крупорушня)* и польско-малоросийское *ruszać, рушати*, трогать (суффикс здесь давно сросся с корнем; он заметнее в славянском, чем в санскр. *руш, рус, ferire, laedere, occidere* и литов. *rús-as*, яма для картофеля и пр., *Rusne*, собственное имя реки (сравн. слав. *рус-ло*, собственно ров, вырытое). В кор-

начающие *произведение*, следствие действия и *действующее лицо* или орудие. Так, например, *млин*, собственно *жернов*, мелющий (ср. великорусское *блин*, малорусское *млинец*, названные так, вероятно, потому, что круглые, как жернов), сближается в малорусских песнях с *мил*, которое первоначально значило *мелкий*, малый, может быть,

не *кас* находим значения рыть, рвать, трогать: лит. *kas-ti*, копать, рыть, *kassuti*, чесать в голове, чистить скребницей лошадь, слав. *чес-ать* (основная форма *кас*), чесать и рвать (см. «О некоторых символ.»; наст. изд., 83–84), *касаться*, дотрогиваться; на основании аналогии с *рушать* и *драть* производим и в *каша* значение: рушать (крупну), и от этого значения производим слово *каша*, собственно то же, что чеш. *plušč*, *pluše*, обточенное или крупно смолотое зерно. 2) *Дрожжи* значит собственно не вещество, производящее брожение, и не гущу, осадок пива или вина, как серб. *дрожда*, – *ина*, чеш. *droždí*, а ободранное, растолченное зерно. Это видно из слов с разными изменениями того же корня (*трость*, *дрозд*, *троск*, *друз*, *дрязг*) и с общим значением бить, ломать: *троцить*, чеш. *třestati*, пол. *druzgać*, *druzgotać*, лит. *treszkiu*, *treksz-ti*, давить, быжимать, *su-traszkiuti*, о граде: побить. 3) Серб. *дрон*, Wein-treber, *трон*, то же и осадок в топленом масле, *трóпина*, то же, пск. *дробá*, квасная гуща, тв. *дрébá*, солодовая закваска, оловина, дон. *дроб* (м.), выжимки виноградные, затор солода с мукою, оставшийся по слитии с него сусла. Основное значение то же, что и в слове *дрозжи*, как видно из славянского *трапнѹти*, *трап*, яма, лит. *тrep-ti*, рус. и др. *дробный*, мелкий. (Очень вероятно, что корень *трап*, *траб*, *драб*, сроден с корнем *драг*, *трак*, предполагаемым формами *druzgotać*, *троцить*. В таком случае лит. *drebė-ti*, трепетать, и сл. *дрогнуть*, дрожать – одного происхождения). 4) С общеслав. словом *крупна* (чеш. *kroupa* и т. д.), каша и мелкий град, нем. *Graupe* сравни арх. *крупинный*, самый мелкий, и противоположное по значению *крупный*, серб. *крупан* (о соли, муке, толстом человеке). Та же противоположность в сл. *дробный*, мелкий и (пск., тв.) *здоровый*, *тучный*, лит. *drabnús*, о скоте и человеке: толстый, плотный. Со сл. *крупна* ср. также обл. великор. *кряпать*, бить, *хряпать*, ломать, *хрoпаться*, ломаться, *хрупкий*, ломкий, *хрупки*, *хрoпки*, *хряпки*, *хрупки*, трески и некоторые другие. 5) *Пшеница*, *пшено* ошибочно сближается с лат. *panicum*, нем. *Fenich*, род проса. Областные великорусские формы *пашеница*, *пашенó*, указывают на корень *пъх*, *пах*, который находим в словах: влад. *пахать* хлеб, мясо – резать, рус. *пахать* землю, чеш. *pachati* (старин.), *орать* (*резать* землю). Пол. наречие *pachmie* (орpos. *siekmie*), *szychem*, *pchnieniem*, *punctatim*, малор. *пхать*, пол. *pchać*, чеш. *pcháti*, *pšiti*, (корень *пъх*), *пихать*, рус. *о-пихать*, чеш. *orichati*, обдирать пестом в ступке зерно, очищать от шелухи. Другая форма того же корня есть *пис*, скр. *пиш*, *пинашми* = лат. *pinsere*, толочь, месить, *pistare*, молоть. Отсюда *pisum*, горох, будто бы потому, что «*pisitur ante quat coquatur*», и слав. *пѣс-ъкъ*, собств. мелкое, как бы смолотое. Относительно последнего срав. лит. *smiltis*, песок, от корня *mal* (*malti*), молоть. 6) Слав. *зрь-но*, лит. *žirnís*, горох, гот. *kaurn*, новонем. *Korn*, рожь, и нем. *Kern* (ср. пол. *pestka*, косточка плода, от кор. *пис*), по форме равны. Санскр. *джирна*,

мягкий, а потом уже милый, но вместе и с синонимом слова *молить*, собственно смягчать просьбою:

Закотилось сонничко за новенький *млин*;
Цілюютьця, милуютьця, а хто кому *мил*.
(Метлинский, 317)

Ой *млин меле*, ой млин меле, не колесом, листом;
Викликае (то есть умоляет) козак дівку не голосом, свистом:
«Вийди, вийди, дивчинонько, моя – не чужая!
Вийди, вийди, дивчинонько, потіхо ти моя!»
(Метлинский, 116)

Oj na hori, na sambori, *kamiń muku mele*,
Pytaje sia (просит, спрашивает) *kozak diwki*:
«Czy pidesz za mene?»
(Pauli, 1839–1840, II, 199)

Подобным образом хлеб как пища из *смолотого* зерна может сближаться с *жерновом* как мелющим. Впрочем, основанием такого сближения может быть и круглый, подобный жернову, вид хлеба. Но жернов, круглый камень – оружие громового бога; у Индры – чакра (κύκλος), диск. Отсюда сближение хлеба и грозного бога. По немецкому поверью, «однажды мальчик-пастух покатил с горы круглый сыр, а за ним хлеб, и глядя, как хлеб катится за сыром, сказал: "Düvel gennt un use leve Gott krigt em"*». За такое богохульство камень, на котором он стоял, расселся, и он провалился под землю». Хлеб назван *богом*, преследующим черта; но такой бог есть обладатель перуна**, который сам сближается с хлебом; в Северной Гер-

tri-tus, и значит: то, что мелют, или мелкое (Бопп, Grimm). К этому прибавим: а) как лит. и нем. слово, так и наше *зерно* переходит к частному значению в сибир. *зернет*, овес; б) усиление слав. корня *гръ* = скр. *джри* именно *гра* с суф. *х*, образует слав. *гра-хъ*, горох; в) как *крупа* значит: каша и град, так со сл. *гганит* и *грахъ* можно сблизить и *градъ*, хотя *гра* в этом последнем не принимает полногласия в русском. 7) Вероятно, что *брашьно*, *борошно* одного корня с *братъ* и значит почти то же, что *мукá*, т. е. смолотое и растолченное. *Братъ* значит также и хватать, рвать («лен братъ» = белор. «лен ирваць», лит. *linnus rauti*), жать (серб. *жито брати*), рубить, откуда старосл. *брады*, секира, пахать, откуда *борона*; вероятно, оно имело значение толочь.

Заметим названия *орудия*, которым бьют, толкут, мелют, родственные с некоторыми из приведенных названий зерна: при *каша* и *касать* – санскр. *каш*, тереть, чесать (тело), царапать и *кашá*, *касá*, *кашá*, бич; при *пшено* и *пѣськъ* – *пест*, т. е. (как видно из чеш. и пол. формы *píst*, *piast*) *пѣсть*, лат. *pistillum*; пол. *piasta*, чеш. *pista* значит и ступицу колеса, т. е. первоначально ступу, как лит. *pėsta*; при *зрьно* – *жрьновъ*, гот. *gairtus*; при *молоть* – *молот*.

мании местами во время грозы говорят: «De lewe Hergott smitt mit den Brotknust»*. Черт, заменивший змея и великанов (которые бегут от грома, скатываясь с горы в виде клубка или шара), сближен с сыром. В Германии, как и у нас, мифическое значение сыра то же, что и значение хлеба (Kuhn, Schwartz, 45, 475), но это не мешает их противоположению; так, бог грома и [бог] змей, хотя враги, но имеют много общего, именно: сражаются одинаковым оружием. Из всего этого видно, что в малороссийской сказке змея завидует хлебу как воплощению грозного бога.

Обрядный рождественский хлеб у сербов называется *веселица* (что указывает, может быть, на отношение не только к веселью, но и к свету), *чесница*²⁴ и месится самим хозяином утром на первый день Рождества; в Славонии этот хлеб называется *краваница*, у чехов необходимая принадлежность «щедрого вечера», то есть кануна Рождества, – хлеб, называемый *vánočka*, или *štědrovka*, *štědrovnice*, *pletence*; у поляков – *strucla*. Везде этот хлеб пшеничный, у сербов и хорватов непременно пресный. Богослужбное значение этого хлеба и вместе его отношение к урожаю видно из сличения следующих обрядов. По рассказу Саксона Грамматика, у руян на послежатвенном празднестве Святовида жрец, совершивши возлияние богу, ставил между собою и народом сладкий круглый пирог вышиною почти в рост человека и спрашивал у руян, видят ли его. Когда они говорили, что видят, он желал, чтоб на следующий год за пирогом его совсем не было видно. Верили, что этот обряд способствует счастью народа и обилию следующей жатвы (Срезневский, 1846а, 77). Круглый пирог, вероятно, имел отношение к Святовиду, солнечному богу, в честь коего совершалось празднество; но так как такой же самый обряд у малороссиян и сербов имеет место на Рождество и под Новый год, то возможно, что рождественский хлеб имеет отношение не к грому, а к солнцу**. В Малороссии, как говорят, на Щедрый, или Багатый, вечер (31 декабря) хозяйка готовит множество вареников, кнышей, пирогов и, поставивши все это кучею на стол, затеплив свечу перед образами, накурив ладаном, просит мужа «исполнить закон». Отец семейства должен сесть на покути, за кучей печенья. Когда дети, войдя и молясь, спрашивают: «Де ж наш батько?», он спрашивает их, в свою очередь: «Хиба ж вы мене не бачите?» – «Не бачимо, тату». – «Дай же, Боже, щоб и на той рік не побачили!» Этим он выражает желание, чтоб и в будущем году было такое же изобилие всего, как и в настоящем (Срезневский, 1846а, 77–78). У сербов: «Припо-

²⁴ Отец, благословляя молодых хлебом, говорит: «Який сей хліб чесний та велічний, таки щоб і ви були!»

ведају, да се у Херцеговини *Милају* на божић с чесницом, т. је. узму двојица чесницу, па је окрећу међу собом и питају један другога: "Милам ли се?" (то есть виден ли я из-за чесницы?). Онај му одговори: "Милаш мало". А онај први онда рече: "Сад мало, а до године ни мало", т. је. да роди жито добро и да тако велика буде чесница, да се ни мало не помила иза ње» (Караџић, 1852; *милати се*).

В Чехии хозяйка, вымесивши рождественский хлеб, идет в сад и замаслившим тестом руками обнимает плодовые деревья, чтоб на тот год было много плодов (Ноишќа, № 4, 550). У сербов золоу с чесницы посыпают шелковичных червей, чтоб их было много, как порошинок в золе (Караџић, 1852; *божић*). В чесницу запекают золотую или серебряную монету, за завтраком ломают чесницу, каждому дают по куску, и в чьем куске найдется эта монета, тот, говорят, будет счастливее всех в будущем году. В Герцеговине кладут в чесницу и гвоздь из лошадиной подковы (у кого есть лошади), и в чьем куске найдется этот гвоздь, тот будет счастливее других в присмотре за лошадьми (Караџић, 1852; *чесница*). Этот обычай есть и в Германии и Франции, где в крещенский хлеб запекают яблоко или боб. Кто найдет в своем куске эти вещи, того называют королем дня и делают ему подарки (Нануш, 17). В славянской символике *яблоко* есть, между прочим, подарок в знак любви и вообще подарок, например, в сербском: «Твоја јабука неће погинути», не пропадет твой подарок. В Сербии за неделю до свадьбы отец невесты дает отцу жениха яблоко с воткнутым в него цекином (Караџић, 1849а, 46 и след.). Как битва вообще, так, в частности, поединок сближается с брачным пиром и вообще браком. Так, у черногорцев секунданты называются *деверями*. Этим объясняется, почему яблоко, символ сватовства, есть вместе и символ вызова на поединок. У черногорцев вызывающий посылает своему сопернику яблоко. Этот съедает яблоко в знак того, что принимает вызов, и отдаривает яблоками же, назначая при этом час и место (Медаковић, 83). Боб имеет очень определенное значение в сербской песне, которую соседки поют родильнице на *бабинах*, то есть во время обрядных посещений после родов:

Ој на делу на голему боб се зелени.

А ко га је посејао те се зелени?

Мишрко (отец новорожденного) га је посејао те се зелени,

Ружа (мать) га се назобала, срце је боли...

(Караџић, 1852; *бабине*)

Страдания родильницы представляются здесь следствием того, что она наелась бобов. Вероятно, на том же основании, то есть по виду, напоминающему детородный мужеский член, или почему другому, и горох есть символ оплодотворения. В известной сказке о

Катигорошке женщина затяжелела, съевши найденную на пути горошину, и родила богатыря²⁵. Судя по этому, яблоко и боб и в немецком и французском обычае указывают на связь рождественского хлеба, между прочим, с плодородием браков. Не можем не указать здесь на противоречие нашему предположению об отношении рождественского хлеба у славян к солнцу. У германцев горох посвящен богу грома. Яблоко, по славянским, впрочем, очень не ясным свидетельствам, тоже связывается, даже отождествляется с громом и молнией.

В сербской песне у источника сидит красавица. Паша собирает шестьсот сватов и идет за нею:

Кад их виђе лијепа ђевојка,
Јесте млада ријеч говорила:
«Фала Богу, чуда великога!
Да ли је се паша помамио?
Кога хоће да узме за љубу,
Да он узме Сунчеву сестрицу,
Мјесечеву првобратучеду,
Даничину Богом посестриму!»

...Те извади *три јабуке* златне,
И бачи их небу у висине.
Натаче се сватах шест стотина,
Ко ће прије уграбит јабуке;
Но *три муње од неба пукоше*:
Једна гађа два ђевера млада,
Друга гађа пашу на дорина,
Трећа гађа сватах шест стотина.

(Караџић, 1841–1865, I, 116–117)

...Стајала те гледала,
Бе се муња с громом игра.
Муња грома надиграла
Двема, трима јабукама
И четирма наранчама.
(Там же, 161)

По Длугошу, когда Болеслав Кривоустый, отправляясь на прусаков и поморян, собрал войско у Крушвицы, к войску этому явился чудесным образом прекрасный юноша в белой блестящей одежде. Этот, когда войско приблизилось к Наклу, укрепленному городу поморян, *бросил на город золотое яблоко* и исчез. Это было предвестием победы (Siemieński, 18). Светлый Ангел, может быть, заменил здесь гром; индийский Индра называется разорителем городов, *Пурандара*.

Вышеприведенные свидетельства об отношении кабана, быка и оленя к Рождеству и солнцу дополняются следующим. В селениях Шенкурского и Вольского округов готовят к празднику Рож-

²⁵ В немецкой сказке боб или фасоль (Bohne) – замена самого человека: оставленное бегущим зерно отвечает за него, как в других сказках слюна или кровь (Grimm, Br., III, 97).

дества из пшеничного теста изображение *коров, быков, овец* и других животных (каких?) и пастухов *. Эти фигуры ставились на окна для показа проходящим, на столе с утра (24 декабря) красовались для семейства, а вечером рассылались в подарок родным (Сахаров, II, кн. 7, 69). Терещенко прибавляет, что и в Малороссии, хотя не повсюду, делают из ржаного или пшеничного теста коников, ягнят, коров, быков и дарят ими детей (Терещенко, VII, 38). Тот же самый обычай в Малороссии соблюдается и на свадьбах (Терещенко, II, 510). Нам говорили, что, кроме коников и коровок, на свадьбах в Малороссии пекут из теста и *олений*. Это, возможно, по старой памяти. Олень хотя и очень редко, но упоминается в малороссийских песнях. В Германии, особенно в прежних славянских (вендских) землях, тоже пекут из теста кабанов, коней и проч. (Wolf, I, 119; Kuhn, Schwartz, 406)²⁶. Этот обычай оставил прочные следы в нескольких названиях рождественского и свадебного хлеба: серб. *браварица*, «крух, који се у Кастелима (около Сплита) мијеси о Божићу, као у нас (в Сербии) чесница; тако се за то зове, што су по њему начињени различни *брави* (скот: волы, овцы), а и дијете у бешици» (Карадић, 1852). Великокорусское (костромское) *козуля*, изображение *коровы* из пресного теста (козули делаются и продаются *только* перед Рождеством); пряник с отпечатком золоченого коня, *оленья* или другого животного; ватрушка. В Семик** в Нерехотском уезде пекут для девиц круглые, в виде венка *козули* с яйцами и украшают их бантами из теста (Диев, 21). Там же *на свадьбе*, после рукобутья (сговора), *пир с козулею*, в доме невесты: он называется так потому, что от жениха приносят невесте сладкий большой пирог, называемый *козулею*: куски этого пирога невеста рассылает подругам (Диев, 25). Московская *коровка*, хлебец или лепешка, приготовленная для раздавания колядовщикам вечером 24 декабря. Великокорусский *коровой*, круглый большой хлеб вообще, круглая глыба сала или сыра; *короваец (-чик)*, круглый пирог с курицею, свининою или другою начинкою (симбир., новгород.), блин из пшеничной муки и вообще блин (рязан., тамбов.). К этому подходит лит. *karvójus, karvójas, ein Fladen, Osterfladen*. Малороссийский *коровай*, как местами и в Великокоруссии, только свадебный хлеб. Сербский *краваль*, «част, што сватови и званице носе на свадбу» – значение очень широкое, потому что гости, приглашенные на свадьбу, посылают накануне свадьбы в дом жениха полбарана с головою, большой хлеб, украшенный позо-

²⁶ Непосредственное сближение хлеба и вола находим в хорватской загадке: «*Naš mrkonja (бурый вол, хлеб) bez kože u štalu (в хлев, то есть в печь) uide, a s kožom na polje*» (Ilić, 229).

лоченными цветами и хоруговками, и два бочонка вина. Частное значение, равное малорусскому, а равно и суффикс *ай* видны в серб. *кравајноша*, та, которая выносит коровай, то есть хлеб гостям²⁷.

Хлеб вообще, и в особенности коровай (от которого мы заключаем к рождественскому хлебу), сближается с солнцем (месяцем, звездами) и небом: малороссийское: «Хліб випечений, як сонце» (Кулиш, I, 145), то есть румяный; загадка «Повна піч паляниця, по середині книш» значит звезды и месяц; небо сравнивается с печью, потому что и в печи есть небо: «За лісом за пролісом (то есть за облаками) золота діжа кисне» или: «Червона діжа сходить», то есть солнце. При печенье свадебного коровай поют:

Swity, misiaciu, z raju
Naszomu korowaju!
Aby był korowaj *krasnyj*,
A jak sonieńko *jasnyj*...
(Pauli, 1839–1840, I, 67)

Когда коровай спечен:

Ой Бог нам дав,
Коровай наш вдався:
Ясний-красний,
Як місяченько,
Як яснє соненько.
(Метлинский, 164)

Может быть, коровай называется красным, но только в смысле прекрасного. Терещенко говорит, что у саратовских переселенцев из Украины *коровай окрашивается красною краскою* (Терещенко, II, 510) (может, шафраном?), в цвет солнца. Коровай «грае», как солнце:

Po stołu korowaj hraje
A vse w piec zazyraje...
(Pauli, 1839–1840, I, 104)

Коровай прямо называется *раем*, то есть небом:

Oj gaju ż ty mij raju!
Pszenyczny korowaju;

²⁷ Как в слове *коровай* переход значения от обрядного хлеба к обыкновенному, так и в слове *баранки*. В Вербное Воскресенье в Нерехотском уезде пекут в масле на сковороде шарики, называемые *баранками*, в некоторых местах варят их в конопляном соку: сии баранки употребляют в пищу, пришедши от обедни; ими тогда же кормят овец (Диев, 20–21); *баранок*, *барашек* – крендель вообще.

Z semij kernic wodycia,
 Z semij stohiw pszenycia...
 (Там же, 85)

Следующая песня, в которой рифмуется *коровай* с *раем*, заключает в себе непонятный намек:

Вийся, короваю,
 Ще вишче од гаю,
 Як душенька по раю
 А рибонька по Дунаю.
 (Метлинский, 163)

Обилие сравнений не дает остановиться ни на одном из них. Сравнение высоты коровай с лесом, может быть, основано на представлении солнца (символом коего, по-видимому, служит коровай) деревом²⁸.

Как выше свет рогов оленя, пришедшего на свадьбу, так в малороссийских песнях свет и красота коровай приносит веселье и славу:

Do boru, bojary, do boru,
 Rubajte sosnu zdrowu,
 Rubajteż jéi dribneńko,
 Szczob wona horiła jasneńko,
 Szczob nasz korowaj jasen buw,
 A nasz Andryjko wesél buw!²⁹
 (Rulikowski, 203)

Pidyt wy, bratońki, sosnońki ta utnit',
 Aby nasz korowaj krasno sia wpik,
 Aby nasz korowaj krasen buw,
 Aby nasz molodenki slawen buw.
 (Pauli, 1839–1840, I, 105)

В этих песнях, кроме связи коровай со светом и веселием, следует заметить сближение коровай с женихом. Что точно коровай – символ жениха, это подтверждается и следующим. На коровае выно-

²⁸ Например, в загадках о солнце: «Стоить верба насеред села, розпустила гілье на все Подільє»; «Стоить дерево насеред села: в кождей хатці по гільячці» (Головацкий, 1847а, 281). Отсюда и год, определяемый течением солнца, представляется деревом: «Стоить дуб, а в дубе дванадцять гільяк, в кождей гилі по чтире гнезді, в кождім гнізді по сїмь птах» (Головацкий, 1847а, 297).

²⁹ В других местах вместо «молодий» поют «рід»: «Щоб наш увесь рід весел був» (Метлинский, 162).

сят «очепок», которым покрывают голову молодой в знак того, что она становится замужнею женщиною. Кажется, песня, которая при этом поется, намекает, что виновник покровения – коровой:

Ej! dochlądajsia, Hanulu!
 Na szczo korowaj wnesono!
 Na korowaju powiwanie,
 Na twoju kosu pokrywanie!
 (Wójcicki, 1836–1837, II, 142)

Другую песню:

Питається коровай у перепечи:
 «Чи єсть стежечка до клети?»
 – Ой єсть стежечка да маленькая,
 Аби наша рутонька зелененька,
 Аби наша Марусенька молоденька, –
 (Метлинский, 165)

издатель относит «к древнему обычаю выносить на ночь с субботы на воскресенье коровой в комору»; но мы поняли ее как намек на то, что от коровай происходит потеря девства: рута – постоянный символ девства, и топтать руту – лишать девства; стежка, про которую спрашивает коровай, идет к клети, потому что там кладут спать молодых. Так понимаем и следующую песню:

Питаясь коровай перепечи:
 – Чи є стежка да до печи?
 – Ой є стежечка да маленькая,
 Муравочка зелененькая;
 Ой заросла да суничником,
 Зацвіла полуничником.
 (Метлинский, 163)

Трава – девица, девство; *суниця* (клубника), *полуниця* (земляника), вероятно, то же: впрочем, других примеров не знаем. *Перепіч* – невеста, коровай – жених; быть им вместе в печи.

По народной символике *єсть* значит *любить* (наст. изд., 15)³⁰. Если *коровай* есть *жених*, то невесте отведать коровай до венца будет значить до брака насладиться любовью жениха. Этим можно бы объяснить, почему «если невеста накануне свадьбы отведает коро-

³⁰ Вполне обыкновенны примеры половинных сравнений, то есть таких, в которых, например, девица ни с чем не сравнивается, а тот, кого она любит, – с хлебом, который она ест.

вая, то муж не будет ее любить»³¹. Везде молодые и потом гости едят коровой после венца. Этим, между прочим, отличается коровай от великороссийской козули, которую *невеста* рассылает подругам после рукобитья (ср. Терещенко, II, 133, 138, 139, 361–366; Pauli, 1839–1840, I, 65; Sumlork, I, 359–364).

В Великороссии вместе с короваем разносят гостям и сыр (Терещенко, II, 366), приглашают «на сыр-коровай», то есть на свадьбу. В Малороссии присыпают коровай сыром (как и у чехов) (Sumlork, I, 363), кладут на спод коровай «тридевять вареників» с сыром. Согласно с такою связью коровай с сыром в малороссийской песне теща сравнивает зятя с сыром:

Ой сиру ж мій, сиру, да білій же ти снігу;
Ой зятю ж мій, зятю, да милій же ты сину!
(Метлинский, 192)

Из такого сближения солнца, коровай и жениха можно вывести по меньшей мере то, что солнце представляется здесь божеством мужеским. Что есть и женское солнечное божество, имеющее отношение к браку, это мы увидим ниже.

Не знаем, в подтверждение или в опровержение связи коровай и солнца послужат довольно многочисленные сведения о связи коровай, и вообще брака, и петуха. Дело в том, что петух имеет несомненное отношение к земному огню, а этот огонь может отождествляться и с огнем солнца, и с огнем бури.

Известен старинный великорусский обычай кормить молодых в спальне жареным петухом и обряд разрыванья жареной курицы молодыми (Терещенко, II, 53; Буслаев, 1861, I, 47). У чехов невеста незадолго до свадьбы одна или вместе с женихом приносит и дарит петуха священнику* (Wójsicki, 1836–1837, II, 145–146); с этим ср. западно-малороссийский обычай: после свадьбы несет она к попу *коровай*, покрытый цветным платком или белым ручником с завернутыми в него деньгами, а брат молодой – *петуха* (Sumlork, I, 337). В некоторых местах Чехии перед самым венцом, в других – на тре-

³¹ В Нерехотском уезде Костромской губернии на другой день после свадьбы за завтраком подают круглый пирог, называемый *шишуле* (мордовское слово), со сделанными из теста фигурками птиц, елей и проч. и жениха и невесты, кои держат друг друга за руки. За этую шишулею все сродники *целуются* с молодыми (Диев, 25). Быть может, коровай и в других местах делят между гостями, чтоб они *любили* молодых, как молодым он дается, чтоб они *любил* друг друга. Для такой цели, как говорит песня, украшают коровай: «Короваю ж мій, маю! Я ж тебе убіраю Да в рожеві квіти, Щоб любилися діти» (Метлинский, 165).

тый день после свадьбы торжественно, с музыкою и песнями, выводят петуха под липу или на другое место, где собираются летом, и там *plampac* (род дружка или свадебного шута) мечом рубит голову этому петуху и кровью его окропляет присутствующих (Sumlorck, I, 347, 360). Очевидный остаток жертвоприношения. Связь петуха с короваем видна как из того, что коровой во многих губерниях зовется *курником* (Терещенко, II, 364, 366), так и из чешского обычая печь вместе со свадебным короваем (*kolač*) курочек и петушков из теста. Это мелкое печенье разбрасывают народу, когда после свадьбы перевозят молодых на новое жилище (Sumlorck, I, 365). У болгар жених, собравшись ехать за невестою, дает крестному отцу (он же и посаженный кум) огромный коровой, унизанный разноцветными ягодами и позолоченными букетами. Когда молодые выезжают к венцу, то родители невесты выменивают у кума *коровай* на хорошего *петуха*, украшенного монетами и цветами, и кум дарит его жениху на завод (Княжеский, 1846а, 74).

6. Переходим к третьему ряду рождественских и свадебных обычаев, связанных единством основного значения и указывающих на женское божество, образ коего довольно ясно сохранен народною памятью.

а) *Каша* у сербов и хорватов варится с особенными обрядами несколько раз в течение зимних праздников, то есть начиная со дня великомученицы Варвары (4 декабря) до Богоявления (6 января). Повторение обряда свидетельствует о внутренней связи этих праздников. Каша, которая варится на Варвару из смешанного зерна всех сортов, у сербов называется *варица* (уменьшительное от *Вара*, Варвара)*. Обыкновенно эту кашу ставят в печь еще вечером накануне Варварина дня, а едят холодною на третий [день], после Саввы (5 декабря), на Николая (6 декабря). Поэтому поется:

Варварица вари³²,
А Савица лади,
Николица куса.

У малороссиян *кутя* варится «на багатий вечір» (накануне Рождества) и стоит «на покуті» до новой кути накануне Крещенья. У великороссиян накануне Рождества готовится к ужину «из круп *каша*, а из пшена и ячменя *кутья сочельницкая*» (Сахаров, II, кн. 7, 69); в другой раз – на Васильев день.

³² *Варвара* и *варить* сближаются и у великорусов, но на другом основании: «К *Варварину* дню зима *дорогу заварить*» (Сахаров, II, кн. 7, 68), то есть *закует*, скрепит морозом.

Указания на религиозное значение этой каши довольно ясны и состоят частью в обрядах при ее приготовлении, частью в гаданье по каше. В Великороссии «варенье каши (на Васильев день) совершается *до света*. *Старшая* в доме из женщин в два часа утра приносит из амбара круп. *Старший* из мужчин приносит воды из реки или колодезя. Крупы и вода стоят на столе до тех пор, пока истопится печь; *до них никто не касается*, иначе это сочтется худым признаком. Когда нужно затирать кашу, *все семейство садится за стол*, а *старшая* женщина причитывает, размешивая кашу: "Сеяли, растили гречу во все лето; уродилась наша греча и крупна, и румяна; звали, позывали нашу гречу в Царьград побывать, на княжой пир пировать; поехала греча в Царьград побывать со князьями, со боярами, с честным овсом, золотым ячменем; ждали гречу, дожидали у каменных врат; встречали гречу князья и бояре, сажали гречу за дубовый стол пир пировать; *приехала наша греча к нам гостевать*". Из всего этого причитанья мы заметим только, что гречиха – княгиня и что она приходит к людям в гости, как Божич, Авсень и солнечные животные³³. После этого причитанья «все встают из-за стола, а хозяйка с *поклонами* ставит кашу в печь. Потом снова садятся за стол в ожидании каши» (Сахаров, II, кн. 7, 2).

«Когда поспеет каша, тогда, вынимая горшок из печи, хозяйка говорит: "*Милости просим к нам во двор со своим добром!*" (каша, значит, желанный гость, приносящий добро). Прежде всего осматривают, полон ли горшок. Нет более несчастья, как если каша вылезет из горшка вон. Это явная беда всему дому. Худое предвещает, если треснул горшок. Потом снимают ножом пенку: каша красная, полная предвещает *счастье* всему дому, будущий *урожай* и талантливую *дочь*; каша мелкая, белая угрожает бедами». При хороших признаках кашу едят, при худых – выбрасывают *в реку* (Там же). Сербь гадают по варице: «Варица се обично, *готово* свуда, пристави жош у вече (уочи Варина дне), па се ујутру гледа, с које је стране наврела, те на оној страни снују жита они године, јер кажу, да ће онамо најбоље родити». – «У Боци наставе варицу по вечери само да се мало смлачи (согреетсја), па ујутру гледају, каква је одозго: ако нађу по њој гукe и брегове (горбы, волдыри, холмы), онда веле, да слути на богаство; ако ли буду путови и пукотине (дорожки и расселины), онда веле да слути на смрт и на гробове» (Караџић, 1852; *варица*).

³³ Странствование гречи в Царьград, очевидно, основано на имени: великороссийская *гречиха*, малороссийская *гречка*, польская *gryka*. Другой рассказ о гречихе (Сахаров, II, кн. 7, 33–35), что она царевна, бывшая в плену у татар, согласен с другим польским ее названием *tatarka*, чешское *pohanka*.

Подобным образом гадают и на Рождество: «У Грбљу гледају на Божић, с које те им стране пињата (горшок с чем? с кашею?) наврети, па коме наври од истока, онај се нада срећи они године» (Караџић, 1852; *божић*). Восток, как и в других случаях, счастливая сторона. В Белой Руси* гадают об урожае по уварке каши накануне Рождества (Терещенко, VII, 37).

В Галицкой Руси за ужином накануне Рождества, когда едят кутю (из пшеницы, маку и меду), хозяин, набравши ее в ложку, бросает вверх. По количеству зерен, приставших к потолку, судят об урожае в будущем году³⁴.

Весьма важно, что кашею в некоторых местах посыпают и что от посыпания в иных случаях зависят ее благотворные действия: «У Боци... поспу њоме (кашею варицею) по кући, говорећи: "Оволико људи, волова, бродова (лодок, судов), коња, улишта (ульев), пила (птицы домашней, цыплят), коша (корзин с кукурузою), да се плоди плод и род!" По том иду те посипљу њоме уљанике, говорећи: "Урочници и урочнице низ улицу, ненавидници и ненавиднице низ улицу, бегунци и бегунице низ улицу"³⁵, а моје челе путь истока уз улицу. Ни на мору моста, ни на псу рога, ни на длану (ладонь) длака (волосы), ни на моје челе урока!"» (Караџић, 1852; *варица*). И в других случаях каша связывается с обсыпанием: в Великороссии на именинах едят и именинник посылает знакомым гречневую кашу или пирог с кашею (Диев, 25). Такой пирог разламывают над головою именинника, и это значит, что целый будущий год жить ему в довольстве. «Чем более *рассыпается* по нем каша, тем жить ему *достаточнее*» (Чулков, 207). Впрочем, самое варенье каши имеет целью урожай хлеба, что мы видели выше, и плодородие скота. В Сербии, когда варится варица, дети поют:

Вара вари варице,
 Да се рађу јарице,
 И бијеле јагњице
 И ђетићи и јунчићи.
 (Караџић, 1852; *варица*)

³⁴ От гаданья по обрядной каше ведет начало гаданье по всякой каше, а наоборот: «Если стоящая в печи каша выйдет вон, то случится в доме несчастье» (Терещенко, VI, 11); если каша в печи выйдет на поверхность горшка и эта выпуклость наклонена в зад[нюю часть] печи, то это значит счастье и изобилие, а если в устье печи, то разорение дома и бедность хозяину (Чулков, 218).

³⁵ *Бегунци* и проч., распутные люди. Ср. объясненное Буслаевым слав. *потъбѣга*, соответствующее скр. *пунсчали*, бегающая за самцом, мужем. Кажется, есть поверье, что у распутных людей не водятся пчелы.

Предполагаемая связь *каши* и *сыпанья* подтверждается тождеством значения варенья каши на Рождество или на Варварин день и обычая посыпать зерном.

В Малороссии на Новый год на рассвете отправляются мальчики, парубки и старые люди *посыпать* всяким зерном из торбы или из *рукавицы*. При посыпанье приговаривают, между прочим: «*На счастье, на здоровье*³⁶, на новое лето! *Роды, Боже, жито, пшеницю и всяку пашницю!*» Их дарят деньгами и пирогами. Посыпальное зерно собирают с особыми замечаниями и *хранят до весеннего посева*³⁷, Некоторые хватают бросаемые зерна и по количеству захваченных в руку зерен разного хлеба судят об урожае на своей ниве. Парубки ходят посыпать только в такие дома, где есть невесты. Этих посыпальщиков угощают с особенным радушием, потому что они, по замечанию стариков, приносят с собою *богатство* дому и *счастье* семейству (Терещенко, VII, 108–109). В Тульской губернии на Васильев [день] дети, рассыпая зерна ярового хлеба, говорят: «Уроди, Боже, всякого жита по закрому!» и проч. Старшая женщина в доме собирает на полу зерна и хранит до посева (Сахаров, II, кн. 7, 2–3).

В Сербии этот обряд совершается на первый день Рождества: «Полажажник понесе у *рукавицы* жита, па кад назове с врата: "Христос се роди", онда поспе из руке житом по кући (а из куће ко поспе њега и одговори му: "Ва истину роди"), па онда скреше бадњаке» и проч. У хорватов *полежай* обыкновенно зять хозяевам того дома, куда идет посыпать. Когда он входит на двор, хозяйка (теща) обсыпает его зерном. Вошедши в сени, он *кормит* зерном птицу³⁸. В комнате его сажают «и *gričelje*» (в передний угол или у чела печи?), на две или на три подушки, с которых он *не смеет встать*, пока не позавтракает³⁹. Отпускают его домой уже после

³⁶ Как зерно, которым посыпают, так и каша имеют целебную силу: в Сербии варицу дают скоту для здоровья, мажут ею шею волон, чтоб не было у них летом ссадин.

³⁷ И каша имеет связь с весенним посевом. В Великороссии едущего сеять в начале посева на поле встречали дети с *гречневою кашей* (Сахаров, II, кн. 7, 49).

³⁸ У сербов, чтоб куры хорошо неслись, кормят их зерном, в котором потушены свечи, горевшие накануне Рождества, «кад се мирбожају». На Руси кормят кур посыпальным зерном и по их клеванью гадают о будущем урожае (Терещенко, VII, 109). У чехов вечером под Рождество кормят самцов всякой домашней птицы, поставивши их в круг, образуемый положенною на полу цепью с воя или обручем с дежи, чтоб птица далеко не заходила, а держалась бы хозяйского двора (Sumlork, II, 279–280).

³⁹ Вероятно, потому, почему в Малороссии и Червонной Руси гостя приглашают садиться: «Щоб усе добре сідало».

ужина с гостинцами: крвницею (пресным хлебом рождественским), колбасами, стегном заоблицы и платком от тещи. Мы не находим известия о варице у хорватов, но зато *полежай* у них ходит не только на Рождество, но и на Варварин день. Кто первый в этот день войдет в избу, тот и полежай. Его посыпают зерном, после чего он кормит птиц. Хозяйки сердятся, если первый гость мужчина (и в этом, между прочим, отличие от подобного рождественского обычая), потому что это значит, [что] в этом году будет больше петухов, чем куриц (Ilić, 100–101, 94).

Если варенье каши и посыпанье сырым зерном первоначально тождественны, чему ниже приведем еще одно доказательство, то несомненно, что оба эти обряда символически изображают дождь, который сыплется на землю, подобно сеемому зерну. Но так как земная вода в мифах постоянно отождествляется с небесной, то каша и обсыпанье *должны* находиться в связи и с земною водою.

Одно из оснований сравнения *посыпанья* и *дождя* состоит в том, что сыпучие *зерна мелки*, как капли дождя. Самое сравнение сыпанья и литья весьма обыкновенно в языке: постоянный эпитет дождя *мелкий* (млр. *дробен дощ*, чеш. *drobný děšť' sitno pršeti*, серб. *ситна киша*); выражение «мелкий дождь» может быть заменено одним словом, именно чеш. *prch, prš*, мелкий дождь, которое сродно со словом *прах* = *порох*, чеш. *prchati, прыскать* и т. д. Слово *прах* (предполагающее, по всему вероятно, слово *прах*, дождь, а не наоборот) включает в себе, таким образом, сравнение дождя и пыли. Сравните также следующее: обл. великорусское *бусать*, пить (что предполагает или ведет за собою значение литья, жидкости); *бус*, пьяный человек, *мелкий дождь* и *мелкая мука*, оседающая на стенах мельницы; *бусить*, мелко дождить и пылить мукою. Обл. великорусское *бурить*, лить жидкости более, чем сколько нужно, серб. *бурити*, мочиться, великорусское *буриться*, иметь привычку мочиться (о ребенке), *пурить*, мочиться, *пура*, засцыха, *пырка*, детский мужской детородный уд; при этих словах с основным значением литья⁴⁰ пензен., саратов. *пурын*, зола, выбрасываемая из печей, топимых соломою; сюда же можно отнести серб. *прпа, прпор* (с удвоением; корень *пър = пур*), зола с водою и просто песок. *Сыпать*, как известно, не только о зернистом или мелком, но и о жидкости; последнее значение (лить) древнее первого. *Точить*, заставлять течь (например, точить вино), просеивать на решете (млр., чеш.), просыпать, например, пшено (тамбов.); быть может, основанием сближения в этом слове

⁴⁰ Ср. *бура*, собственно не ветер, а дождь; *пурга*, собственно дождь, но известно в значении метели, вьюги, ветра с дождем.

литья и сыпанья служит третье значение. Сличите *точить*, именно катить, кружить: капля в струе воды, как зерно, кружится, катясь. Разливание и рассыпание имеют одинаковые переносные значения потери, разлуки, печали (наст. изд., 62–63). *Расточать* (имение) значит собственно разливать и рассыпать; точно так и серб. *просути*, *просипати* значит проливать, просыпать и расточать. Согласно с этим, образами расточения добра служат прах и пыль, уносимые ветром, и слюна, которая расходуется по воде: «От, як вѣхор злѣтить, та легить не звісно куди, то так наше добро *ростеклось* (ср. *прахом пошло*), як слиня по воді» (Кулиш, I, 147)⁴¹.

Связь каши, посыпанья и воды видна в обычае в день Варвары или на Рождество посыпать воду кашею: «У Боци варицу носе на воду, и њоме посыпаю воду, говореѣи: "Добро јутро, ладна водо! ми тебе варице, а ти нама водице и јарице (пшеницы), јанице и мушке главице, и сваке среѣнице"» (Караѣић, 1852; *варица*). Потом уже, воротившись от воды, посыпают кашею в избе. На первый день Рождества, «када ујутру устану, најприје отиде једно, те донесе воде. али понесе *житка те после воду* (као полази њој), кад к њој доде. Том водом умијесе чесницу и налију ручак те приставе» (Караѣић, 1852; *божий*). То же соблюдается в этот день и в Славонии. Не нужно доказывать, что здесь посыпанье воды, представляемой божеством, есть приносимая ей жертва. Жертва и божество, которому она приносится, находятся во внутренней связи, указывают друг на друга. Как,

⁴¹ Синоним слова *прах* есть *пух*. Так, например, в тождесловном выражении «в пух и прах» и в следующем:

И он сжег ея тело белое.
...Он развеял пух по чисту полю.
(Сахаров, I, кн. 3, 205)

Слово *пух* от корня *пу*, дуть, серб. *пухати* = *пувати*, то же; собственно *пух* – раздуваемое, уносимое ветром*. Как пух и прах, так и стрелы уносятся ветром; ср. «вѣтри...вѣють съ моря стрѣлами**». На основании сближения сыпанья и литья стрелы сближаются с дождем: «*прыщещи на вои стрѣлами*», «*итги дождю стрѣлами*» («Слово о полку Игореве»). «*Рассутися стрелами*», одним словом, *растреляться*:

И тут воры-разбойники испугались,
По дикой степи *растрелялися*,
По камышнички расширилися***.
(Шейн, 1859, 127)

Все станишнички перпугались,
Во легкие во лодки пометались.
По синему по морю *растрелялися*.
(Шейн, 1859, 128)

например, кабан, приносимый в жертву богу Фро, есть его священное животное и его животный образ, так и каша, приносимая воде, есть образ воды и от этой последней заимствует свои мифические свойства.

Свойства и сила рождественской или крещенской воды видны из следующего. Снег, собранный в крещенский вечер и опущенный в колодезь, может сохранить в нем воду во весь год, хотя бы во все лето не было ни одной капли дождя (Сахаров, II, кн. 7, 5). В Славонии на первый день Рождества хозяин окропляет водою поля и виноградники (для урожая). У кого есть пчелы, тем очень нужна рождественская вода во время ройбы (Ilić, 100). Там же на Крещенье окропляют водою скот и птицу (Ilić, 105); у чехов хозяйки свяченою крещенскою водою окропляют цыплят (Sumlork, I, 391). Крещенская вода исцеляет все недуги. Поэтому сербы, хорваты, русские и чехи до сих пор купаются на Крещенье в проруби или по крайней мере умываются крещенскою водою. Есть известия, что в проруби купали даже больных детей. Богоявленскою водою окропляют скот во время падежа (Ilić, 107, 109; Терещенко, VII, 41–42; Houška, № 2, 182; Карацић, 1852). Такую же целебную силу имеет и крещенский снег (Сахаров, II, кн. 7, 5). Силу эту получает вода в самую полночь под Рождество или Крещенье. Накануне Крещенья *волнуется* вода в самую полночь, как объясняют, потому, что в это время крестился Христос (Терещенко, VII, 42). У немцев *Heilwag* (*heila-wâc*, *heilwâc*, *heilwoege*, *heilwage*, целебная волна), вода, зачерпнутая из колодца в полночь на Рождество или Крещенье, исцеляет раны и болезни и не портится. «В этом веровании, – говорит Гримм, – видно древнее смешенье языческого с христианским. Народ до сих пор верит, что на Рождество или на Светлый Праздник⁴² в полночь *вода* в колодезях *превращается в вино*. Это основано на том, что божественность Спасителя впервые *проявилась* на браке в Кане, где вода превращена в вино, Рождество же и Крещение – праздники *Богоявлениям* (проявления Божества) (Grimm J., 1854, 551–552). Но нам кажется более вероятным, что влияние христианства на это верование не так сильно, что христианство только не мешало сохранению языческих поверьев. Если на Рождество вода превращается в вино, потому что она превращена в вино в Кане, то как объяснить христианством то, что, по немецкому поверью, в ночь на Рождество все деревья превращаются в розмарин – растение, посвященное богу Фро?

Alle Wasser Wein,
Alle Bäume Rosmarein.
(Wolf, II, 124–125)

⁴² Последнее верование менее распространено (Wolf).

В одну из священных ночей не только вода волнуется или становится вином (по общеславянскому верованию), раскрывается небо (по серб.), исполняются высказанные в эту минуту желания, скот получает дар слова (общеслав. и нем.), деревья расцветают и даже приносят золотые плоды (слав. и нем.). Все это удобнее объяснить посещением земли языческими богами. Мысль, настроенная *рождением* солнца или его поворотом, предупреждает течение времени, и среди зимних снегов видим полное развитие усыпленных зимою сил природы, лето и рай на земле.

Варенье каши, обсыпанье и обливанье столько же рождественские обряды, сколь и свадебные. Второй день Рождества называется в Курской губернии *бабы каши*, свадьба называлась прежде просто *кашею*: «Оженися князь Олександръ (Невский, 1239 г.) и вѣнчася въ Торопчи, ту кашю чини, а въ Новгородѣ другую». Такое название от обычая кормить кашею молодых. Так, на другой день после свадьбы князь Василий Иванович (1526 г.) с женою ходил в мыльню; там новобрачные *ели кашу* в постели (Терещенко, II, 53). По описанию свадебных обрядов второй половины XVII века, к новобрачным на подклеть есть приносят каши, и они *кашу черпают и за себя мечут*, что, как справедливо замечает Буслаев, указывает на посев и плодородие (Буслаев, 1861, I, 47–48). Для нас это новое подтверждение связи каши и обсыпанья.

Известен повсеместный обычай *обсыпанья* молодых. Время, когда именно обсыпают, для нас не имеет особенной важности. В старину молодых обсыпали и перед отправлением к венцу, и по выходе из церкви, по входе в дом, и перед входом в сенник, потом на другой день, по выходе молодых из бани. Теперь местами – и перед отправленьем к венцу, и по возвращении, но большею частью только по возвращении. Довольно, что это столь же существенно необходимый брачный обряд, как печенье коровай и покрыванье невесты. Значение обсыпанья видно из песни, которую поют в то время, как мать обсыпает молодых:

Ой сип, матінко, овесець,
Щоб наш овесець рясен був,
Щоб наш Юрасько красен був!
Ой сип, матінко, пшеничку,
Щоб наша пшеничка рясна була,
Щоб наша Маруся красна була!

(Метлинский, 192)

Цель обсыпанья здесь двойная: чтоб хлеб родился колосистый и чтоб сохранялась красота (и здоровье) молодых. Такая двойствен-

ность одна может навести на мысль, что обсыпанье есть символ такого явления природы, которому равно приписывалось и плодородие земли, и плодородие людей. Относительно связи обсыпанья и посева ср. следующее: в Орловской губернии перед отправлением к венцу поют:

Поезжайте, бояре, снимайте собольи шапки,
Вы хватайте, бояре, хмелиныя перья!

При этом обсыпают шапки зерновым хлебом (хотя этот обряд зовется *хмелем* и хотя об обсыпанье хмелем говорит песня), а *зерна, попавшие в шапку*, берегут для посева (Терещенко, II, 202), как зерно, которым посыпают на Новый год. Значение обряда в существенном не изменяется, посыпают ли овсом и пшеницею, символами жениха и невесты, или хмелем с овсом (Терещенко, II, 457, 286), ячменем, пшеницею и хмелем (Там же, 271), одним хмелем (Там же, 38, 204, 359; Метлинский, 190)⁴³ или деньгами (Терещенко, II, 38). В обсыпанье деньгами значение богатства, разумеется, заметнее других предшествующих.

По поводу обсыпанья деньгами сделаем следующее отступление. В славянской поэзии очень обыкновенны и разнообразны переходы мысли от брака к смерти и наоборот. К приведенным нами в другом месте сближениям пира-брака и битвы-смерти, женитьбы и смерти в воде (наст. изд., 12–13, 71–72) здесь прибавим еще кое-что. У чехов и немцев есть примета, что если сняты похороны, то будет свадьба или другая радость и наоборот (Houška, № 1, 51; Wolf, I, 211, 213)⁴⁴.

Смерть есть брак с землею, ямою (Метлинский, 423–424, 448; Карацић, 1841–1865, I, 472, 486; II, 41). Согласно со всем этим и по-

⁴³ Хмель есть символ жениха, следовательно, мужского, оплодотворяющего начала, но вместе и богатства, которого желают молодым при обсыпанье (Терещенко, II, 286) и которое, кажется, сближается с хмелем в следующей песне:

Как за Волгою яр хмель	На нашу сторонку,
Под кусточком вьется,	Как на нашей ли сторонке
Перевился яр хмель	Житье пребогато и проч.
	(Терещенко, VI, 157)

⁴⁴ Ср. малорусское:

Susidońki, hołubońki! dywnyj mja son snywsia,
Szczó sej noczi, o piwnoczi, syn Jakym żenywsia.
– Sama-jeś stara neńko sej son odhadala,
Szczó uże twoho syna Jakyma na świti nemáje.
(Rulikowski, 189)

хороны, по крайней мере холостых и незамужних, представляются свадьбою, о чем говорит следующее интересное известие: «До сих пор думают (на Подолье), что умирающим «без дружины» нет места «на тім світі», и потому похороны парубка несколько походят на свадьбу: кветки, венки, хустки. Мне помнится, что похороны парубка или «дівки відданиці» называют «весільлем»: «Дав Біг весільля». Кроме того, что умершей девушке прикалывают два венка и дают хустки несущим корогвы, для нее «на той світ» назначается жених. Какой-нибудь парубок, большею частию любивший покойницу, «оббираетця за молодого»; ему перевязывают руку хусткою, и в таком виде он провожает покойницу до хаты⁴⁵. После этого в семейст-

⁴⁵ «Хаты наши на цвинтаре, – говорил мне крестьянин в Ольгопольском уезде*, – а вас просю до куреня» (Свидницкий, № 11/12, 52, примеч. 8). Мы от себя прибавим к этому сближению дома и гроба следующее: малороссийское *домовина*, собственно дом, но теперь повсеместно – гроб. Гроб противоплагается дому, а это предполагает сравнение: "Ближе сам гробу, него дому", – рече у разговору стар чоек» (Карацїй, 18496, 16). В песне отец из гробу говорит дочери:

Ох, и рад же б я, дитя мое,
До тебе встати, тобі порядок дати,
Да сирая земля *двері* залегла,
Оконечка заклепила.

(Метлинский, 150)

Ясно, что гроб представляется здесь домом. Быть может, с таким взглядом связано то, что *верей*** загадывается так: «Круть-верть – у черепочку *смерть*». Нередко слова постоянно рифмуются, потому что представления их связаны между собою. Потому стоит заметить рифму *заперти* (двери) и *смерти*.

Заскрипіли ворітоньки, бо були заперти;
Кого люблю, не забуду до самої смерти.

(Метлинский, 16, 62–63; Кулиш, II, 250)

До долу (в собственном смысле и в смысле «в могилу») рифмуется с *до дому*:

Спевали девочки, спевали,
У решето песни складали...
Звалили решето до долу –
Час вам, девочки, до дому.

(Максимович, 1856, I, 68)

В песне, которая поется, когда на свадьбе хоронят калину (символ девства):

Перед порогом могила,
А в тій могилі калина,
Спустили гілечку *до долу*,
Час вам, дівочки, *до дому*.

(Метлинский, 211)

ве умершей он считается зятем и в общем мнении кажется вдовцом» (Свидницкий, № 11/12, 52–53, ср. Квітка, I, 110 и след.; Кулиш, II, 290). Таким взглядом объясняется то, что в Сербии посыпают деньгами не только скриню невесты, но и гроб умершей девицы:

Саранише лијепу девојку,
Откуда се јасно сунце рађа;
Посуше је грошим' и дукатим'.
(Караџић, 1841–1865, I, 121)

Менее, чем обсыпанье, известен тождественный с ним по значению обряд обливания молодых. В Галицкой Руси перед отправлением молодых к венцу поют:

Kropu nas, matinojku,
Swieczenu wodojku
W dobroju dolejkou (?),
(Pauli, 1839–1840, I, 78)

из чего можно понять, что окропление дает молодым долю. В Малороссии мать молодой встречает «князя» по возвращении его от венца в вывороченной шубе⁴⁶ сидя на вилах или на кочерге и держа в руках

⁴⁶ Свадебная песня говорит, что теща наряжается в шубу, чтоб испугать зятя: «Вубралась теща у вовчинки, Для зятньої причинки, Да хотіла зятя злякати, Не хотіла дочки оддати» (Метлинский, 191). Это объяснение позднейшее; более древнее и верное состоит в том, что *мохнат* значит *богат* («собака *космат*, ему же тепло; мужик *богат*, ему же добро») и что, стало быть, в шубу одевается теща *для богатства* молодых. Сравните следующее: «Ходят ночью к бане и пришед отворят у оной двери, и, оборотившись задом к двери и открыв задницу, наклоняются, и гадают: "Жени меня, мани меня кунным хвостом по голой заднице", и когда почувствуют, что прикоснулось к ней нечто *мохнатое*, то значит жить *богато*, а когда что холодное, то бедно» (Чулков, 152). «Когда сажают курицу на яйца, то оные яйца должно класть под нее из шапки или из другого чего *мохнатого*, а от того, верят, быть многочисленному плоду; для большего ж *плодородия* нередко хозяйка прикладывает оные яйца к своему причинному месту» (Чулков, 260, ср. Терещенко, VII, 46). Вероятно, по той же причине коня кормят из рукавицы, посыпают на Новый год или Рождество из рукавицы же (Сахаров, II, кн. 7, 54). Велят стричь ребенка в первый раз *на шубе: богат* будет (Терещенко, VI, 29). В Малороссии в первый раз стригут ребенка (обыкновенно по второму году), подложивши «повесмо конопель або кожух, *щоб був косматий*». Приведши из церкви новобрачных, сажает их на бараньей овчине *длинной шерсти*, желая им жить *богато* (Сахаров, II, кн. 7, 66; Терещенко, II, 181–182, 196, 269–270). Очень важно, что еще в Ведах *муча* (ниспосылающая дождь, урожай, плодородие жен, богатство) пред-

горшок с водою и овсом. Зять, взяв от нее горшок, *выливает воду* на гриву своей лошади (Терещенко, II, 517). У болгар перед отправлением молодого за невестою соблюдается такой обычай: выходя на двор, свахи берут ячмень, мать жениха – пшеницу, отец же – ведро воды; свахи бросают ячмень через повозку с одной стороны, а мать бросает с другой пшеницу, отец же через всю повозку *брызгает водою*, приговаривая при этом: «Дай им, Боже, свою *благодать*, чтобы за что ни взялись, шло им благополучно, и *дай им счастье в хлебопашестве!*» (Княжеский, 1846а, 73).

С приведенными обычаями связан обычай *бить горшки*. «В некоторых местах Малороссии был обычай, что молодой после первой ночи *разбивал* палкою на дворе *горшок каши*, а дружка добивал его» (Терещенко, II, 32–33). Там же в воскресенье перед венцом «вынесут молодому *хустку червону* (обыкновенно это символ девства невесты) и *горця хмелю*; возьмут хмель, там у ногам высыплуть 3 горщати ему, молодому; старший боярин *перекине горця через хату...*» (Метлинский, 190). Когда молодой приходит в дом невесты и мать последней встречает его с водою и овсом, зять, взяв от нее горшок и выливши из него воду на гриву своей лошади, передает его старшему боярину, который бросает этот горшок в сторону и замечает: *если расшибется, то родится сын*, а когда уцелеет – то дочь (Терещенко, II, 517). В Великороссии бьют горшки после первой ночи, когда молодые в бане, или же приглашая родителей молодой на гарный стол. В последнем случае этим битьем *воздается честь родителям* (Там же, 228, 362). В Германии бьют старые горшки перед свадьбою (am Polterabend) перед дверьми невесты: чем больше черепков, тем больше счастья (Kuhn, Schwartz, 434). Все это имеет отношение к потере невестою девства.

Известно, что во многих местах родителям, которые не умели сберечь дочери до венца, дают на свадьбе пить из разбитого или дырявого сосуда.

Если битье горшков только внешним образом соединено с обыпаньем и проч., то все же следует обратить внимание на этот обычай потому, что он роднит брак с похоронами, с одной стороны, и с рождественскими обрядами, с другой. «В приднестровских деревнях при выносе мужа из дому жена *бьет новый горшок* и по всему дому *посыпает овсом*» (Шейковский, II, 31). Автор говорит, что «без сомнения, этим означает упадок хозяйства по смерти мужа»; но такое объяснение неверно уже потому, что битье горшка соединено с

ставляется *косматой шкурой* или *коровьей кожей*. С этим последним может быть связано то, что теща, пугая зятя, сидит на *вилах*, изображающих *рога*.

посыпаньем, которого значение мы видели выше. По нашему мнению, и здесь похороны представляются свадьбой. На Свят Вечер после ужина «мужчины выносят на двор опорожненные горшки и разбивают их об землю или, поставив на землю, бьют издали палками, *чтобы изгнать из дому всякий недостаток*» (Терещенко, VII, 63–64).

б) У славян и германцев есть обычай покрывать на Сочельник пол избы и стол, на котором едят, соломою или, как в Белой Руси и на востоке Малороссии, сеном. Соломы этой не выносят в течение трех дней, недели или даже двух, что говорит об отношении обряда ко всему святочному зимнему времени. Значение этой соломы видно из следующего: у сербов некоторые носят солому рождественскую на нивы, *чтоб лучше родили*, у хорватов ее или сожигают или выносят в сливные сады для урожая (Plić, 101); словаки для того же объявляют все плодовые деревья, то же и в большей части Германии (Wolf, I, 121). «У очи Божића пошто се бадњаци унесу у кућу и наложу на ватру, узме домаћица сламе и квочући, а за њом дјеца пијучући (пища как цыплята), простре по соби, или по кући, ако нема себе. Потом узму неколико *ораха*⁴⁷ и баце по слами... Од сламе, с којом се на бадњи дан квоче и пијуче, остави домаћица по нешто, па кад насађује кокоши, под сваку метне по мало (чтобы хорошо неслись). Оно уже (перевесло? веревки?), у којему се слама донесе, не раздријеши се, него се само распусти, па се на Божић ујутру пред кућом баци по њему жита, те кокоши зобљу, а домаћица рекне: "Како ми у скупу зобале, тако ми у скупу носиле"» (Караџић, 1852; *божић*). Сравните подобный чешский обычай с цепью от воза или обручем. В Малороссии выбирается сено «без бадилья», не тронутое ни человеческою, ни скотскою ногою, и после трех поклонов перед образами расстилается мальчиком на покути. Затем мальчик переносит с припечка горшки с кутею и узваром, покрывает их парю хлебоб; оттуда же берет и ставит на покутя миску с сотами. Неся кутю на покутя, мальчик должен *квокать*, как квочка. Квокать должны и другие мальчики, если при этом случатся, но женщины и девчата ни под каким видом не должны квокать (Номис, 1861, 62). На Подолье *девицы* или кто другой *квокчет* в соломе, *чтоб куры квоктали* (Свидницкий, № 11/12). В Швеции солому, которою устилается пол церкви на Рождестве, дают коровам от болезни, кладут под наседок для предохранения их от хорьков, выносят на поля и обвертывают ею плодовые деревья для урожая (Wolf, I, 121). В Славонии эту соломою гадают о долголети: во время обеда вытяги-

⁴⁷ Орех у германцев посвящен грому, у славян – лещина.

вают из-под скатерти или мешка, которым покрыт стол сверх соломы, соломины, и чья длиннее, тому долше жить (Пііс, 101).

Солому, постилаемую накануне Рождества, называют на Подолье *дідух*, по другим [источникам] *дідуха**. Шейковский сближает это слово с названием поминок *деды*⁴⁸ (Шейковский, II, 40–41) (ср. скр. *pitr*, им. п., мн. ч. *pitaras*, собственно отцы, потом предки, покойники). Сближение тем более вероятное, что канун Рождества есть, как видно из малорусских обрядов, своего рода поминальный день (Номис, 1861, 63–66). Так как Рождество есть по преимуществу семейный праздник (что видно из обычая есть кутю при возможно полном сборе семьи, из того, что дети носят кутю и узвар деду и бабке, если их не было на куте, и крестным родителям), то поминание мертвых на кутю причисляет, значит, и их к семье**. Сознание тесной связи между живыми и мертвыми проявляется и в других случаях. Бессмертие души есть догмат, как известно, с незапамятных времен существовавший в индоевропейском язычестве.

Устиланье полу соломою имеет место и на свадьбе в Нерехотском уезде Костромской губернии. «Когда жених поедет в церковь венчаться, дети обоюго пола приносят с собою в тот дом по снопу соломы и расстилают ее по полу, оставив ее тут до трех суток; при этом кормят их кашею» (Диев, 26). Сравните обычай ставить кутю на сене. Молодых сажали или и теперь сажают в углу под иконами (малороссийское *на покути*) на ржаных снопах (Терещенко, II, 39). Постель молодых для первой ночи стелется на 27-ми (тридцати) ржаных снопах (Терещенко, II, 53, 193, 205, ср. 361). Ближайшее значение соломы здесь должно быть такое же, как и в рождественском обряде, то есть изобилие плодов. Что же касается до основного представления ее, до связи с другими обрядами, то их следует искать при помощи языка.

Слова *солома* нельзя производить от корня старослав. *stři* (*sterno*, сторѣнуді, *стелю*), потому что *t* должно бы удержаться в славянском слове, как удержалось оно в *сторона*. В фонетическом отношении не встречает препятствий сближение с скр. кор. *sal*. Бопп приводит четыре значения глаг. *sal*: *ire, se movere, vacillare, sternere*; таким образом, *солома*, *calamus, halm* может значить или то, что идет, т. е. побег, отросток, или колеблющееся, гибкое, как представляется, например, очерет в малорос. загадке: «Стоить дід над водою, коливає бородою», или, наконец, то, что простилается. Это последнее предположение считаем наиболее вероятным, судя по

⁴⁸ Он основывает связь соломы и поминок на связи соломы с кашею и кашами с поминками.

месту, которое занимает слово *солома* в ряду других сродных слов. Связь представлений соломы и вершины видна из того, что при лат. *calamus* (между прочим, солома), *culmus* (стебель соломы) стоит *culmen*, вершина, и при слав. *слама*, старослав. *слѣ-ма*, серб. *слеме*, *шлеме*, старочеш. *slémě*, *culmen tecti*, пол. *ślemię*, *szlemię*, поперечное бревно, перекладка, рус. *шелом*, верхний кровельный брус, *шелом*, накладной желоб на дому (нижегор.), *шелом*, повесть (тв.), *шоломя*, место, пристанище, приют (арх.) и холм (там же; ср. «Слово о полку Игореве»), *шелом*, утес (каз.); ср. лит. *szalma*, длинное бревно, перекладка, и *kal-nas*, гора и всякое возвышение, *kalwa*, холм. Уже в некоторых значениях приведенных слов, например, значениях повесть, приют, видна связь пребывания сверху или возвышения с покровением; еще вероятнее эта связь в слав. *шлѣм*, шелом, лит. *szalmas*, нем. *helm* (собственно покров?), а особенно в след. germ. словах того же корня: древненем. *hēlan*, celare, гот. *hali*, tatarus, caverna (скрывающее), древненем. *helian*, velare, покрывать, гот. *hulian*, нем. *hüllen*, occultare, сканд. *hulja*, tegere, древненем. *heli*, velamentum, сравн. *gehilwe*, nubes, т. е. то, что покрывает небо (Grimm J., 1822–1837, 29). Может быть, значение пребывания сверху, вершины, развилось из значения покровения, т. е. (судя по скр. *çal*, sternere), протиланья, может быть, наоборот, второе из первого. Довольно, что соединение в одном корне значений *halm*, *hüllen*, *gehilwe* могло подать мысли повод представлять солому символом того же явления, которое изображалось обрядом покровения.

Покровение есть общеизвестный символ брака. У всех славян и других индоевропейцев замужние женщины ходят с покрытою головою, в отличие от девиц. Некоторые подробности обряда покрыванья можно видеть из следующего: «После венчанья надевают на молодую в притворе сначала кокошник, в котором она сидит за свадебным столом, а потом сваха накидывает на ее голову наметку, и в этом уборе везут ее с женихом домой. Тут в дверях встречает их сваха в надетой навыворот шубе и старается испугать молодую, чтоб она была боязливая и почтительная⁴⁹. Отец или мать бросает в лицо соль, чтобы предохранить новобрачных от раздора⁵⁰, или отец слегка бьет плетью по спине новобрачной три раза, чтоб она забыла прежних женихов и любила одного мужа. Молодые кланяются своим родителям, а после сваха берет невесту за руку и *окручает*⁵¹ ее сле-

⁴⁹ О значении шубы см. выше.

⁵⁰ Может быть, для предохранения от призора. Соль – средство от всяких темных сил. Впрочем, рассыпать соль значит, что будет ссора.

⁵¹ В слове *окручать* и в сродных соединяются представления заплетанья

дующим образом. Сваха прилепливает к стене венчальные заложенные свечи и сажает под ними новобрачных на овчине. Потом две свахи, одна со стороны невесты, другая со стороны жениха, расплетают косу молодой и плетут вниз под руку в две косы. За сим накидывают на молодую повойник, и с тех пор она не может ходить простоволосою даже при родных; ходить без повойника считается за великий грех» (Терещенко, II, 182). В Малороссии расплетает косы молодой брат, или сестра, или тетка (Метлинский, 204–206), потом заплетают эти косы не по-девичьи⁵²; «завивайло» (намітку*?) вносят в избу в одно время с короваем⁵³. В Галицкой Руси и в Польше невеста во время расплетанья и покровения сидит на деже (Pauli, 1839–1840, I, 65)⁵⁴. Вечеру первого дня свадьбы «дві свахи співають: "Я ж тебе, сестрице, напинаю"» и проч., и підносять намітку на голові, так, раз у раз. Беруть трошки льону и завивають їй разом с косою, щоб більше було коси; хоть і великі коси, то завше треба той льон, і то називається зачіска та кічка. По кічці накладывают каптур, як у других – серпанок чи очіпок» (Метлинский, 208)⁵⁵.

(косы), одеванья и брака; *окручатся*, вообще одеваться, наряжаться, маскироваться; *окрутник* – наряженный по-святочному; *скрутиться*, собраться, приготовиться (то есть нарядиться); *окручат*, передевать невесту в бабье платье, заплетать ей две косы вместо одной и вместо платка надевать на голову кокошник или сборник; *скрутить*, *окрутить*, то же, *скрута*, головной убор невесты и приданое; *самокрутка*, сама себя окружающая, тайно и без согласия родителей вышедшая замуж (ср. малорусское *покрытка*, незамужняя женщина вообще и родившая до брака, незаконно покрывая).

⁵² «Не плети кісоньку у-трое, Завтра заплети кісоньку в *дрібушки*» (Метлинский, 206).

⁵³ «Дружбонько... несе коровай на віці (на веке дежи**), Білее завивайло на тарільці» (Метлинский, 207).

⁵⁴ В Польше во время «осцерин» (серин) поется:

Zakukała kukaweczka na wieży,
Zapłakała Maryleczka na dzieży

(Wójcicki, 1836–1837, II, 26).

⁵⁵ *Кичка* (ср. старослав. *кыкъ*, *capilli*), кажется, значит и головной покров, то же, что великорус. *кики-болка* (кокошник, в первый раз надеваемый на молодую), *шлык*, *волосник*. Кроме того, мифическое значение покровения, о котором будет речь ниже, есть еще и другое: головной покров, скрывая волосы, лишает молодую всего, что соединялось с девичьей косой. Значение же косы видно из следующего:

Коса – девья краса: «Як жаль міні русої коси и дівочької краси» (Метлинский, 152). «Расстаюсь с тобою, косонька, расстаюся с девьей красою!» (Гуляев, 1848, 26). «Приступи, родимый батюшка, ко моей-то ли девьей

В некоторых местах на другой день свадьбы надевают на молодую очепок и наметку с красною вокруг головы лентою и приводят молодых на паперть. Поп берет новобрачных за руки, вводит в цер-

красоте, расплети... трубочатú косú!» (Там же). «Вы красуйтесь, красны девицы, Во своей-то девьей красоте; Уж как я открасовалася: Не плести уж мне русой косы, Не носить мне алой ленточки» (Гуляев, 1848, 29). «Ты коса ли, моя косонька! Ты коса ли, девья красота! Меня красила ты, косонька, в ясный день перед солнышком, темной ночью перед месяцем» (Гуляев, 1848, 46).

Волосы – красота, гордость. Сочетание представлений красоты и гордости находим в следующих словах: *басить, баситься* (собственно светить), красоваться (млр. *басувать*) и гордиться; *чѣнурітсья* (с различным ударением в разных местностях), щеголевато одеваться и важничать; *чепыжиться, рядиться и величаться; чечениться*, щегольски наряжаться и церемониться, чваниться; *топорщиться*, щегольски наряжаться и чваниться; *хаз, щеголь, франт и гордец, нахал; хазить*, щеголять и храбриться, гордиться.

Соединение всех трех представлений (волос, красоты и гордости) или только первого с последним видим в следующем: *кыкъ*, волосы, серб. *кика*, коса, серб. *кицош*, франт, *кицоштити се*, наряжаться, франтить, старослав. *кычити сѧ*, гордиться; пол. *warkocz*, коса, серб. *вркоч*, щеголь, *вркочити се*, као поносити се (jure gloriari) или кицоштити се; чеш. *chlup*, короткие волосы на теле (ср. *chlп*, кусок, рус. *хлонья* и проч.), *chlupatý*, волосатый, косматый, пол. *chelpić się* (ср. *chlubić się*, чеш. *chloubiti se*), хвастать, величаться. Впрочем, это последнее сближение требует подтверждения; в санскритском польскому *chelpić się* соответствует *çalbh*, gloriari, при котором, однако, не находим слов со значением волос или шерсти. Тем не менее вероятно, что *коса* есть не только девья красота, но и гордость. Покровение косы может находиться в связи с тем взглядом, ясно высказавшимся во многих народных песнях, по которому брак для женщины есть потеря воли и гордости; в польской песне невеста говорит:

O bodaj to, bodaj być dziewczyną sobie,
Niżli służyć, mój Jasińku, tobie.

(Wójcicki, 1836–1837, II, 13)

(Ср. наст. изд., примеч. 31, с. 87). В Великороссии* невеста прямо говорит о себе, что замужем ей «привыкать будет (нужно будет)

Спеси-гордости убавити,
Ума-разума прибавити!

Голову держать поклонную,
Ретиво сердце покорное!»

(Гуляев, 1848, 31)

Длинные волосы и борода были у германцев признаками свободного человека. Усыновлявший другого стриг ему волосы или прикасался к бороде. Победенный враг или несостоятельный должник вручал свои остриженные волосы победителю или верителю и тем признавал себя его рабом. Дитмар Межиборский говорит о побежденных лужичанах: «*Racem abraso crine supremo et cum gramine datisque affirmant dextris*» (Grimm)**. Покровение

ковь, читает молитву покровению (?) головы, потом покрывает молодую серпанком, окропляет святою водою и благословляет на новую жизнь (Терещенко, II, 534).

Символическое значение покровения (но не *скрывания* косы, о котором в примечании) есть *здоровье, красота, богатство и плодородие*, что видно из следующего:

Я ж тебе, сестрице, напинаю,
Щастъем, здоровьем наділяю:
Будь здорова, як вода,
А будь богата, як земля,
А пригожа, як рожа!⁵⁶
(Метлинский, 208)

Косвенным образом это значение подтверждается и следующим. Листья и по народному взгляду *покрывают, одевают* дерево. Так, например, в сербской песне:

Зима прође, Бурђев данак дође,
Те се гора преодене листом,
А земљица травом и цвијетом.

На этом основании брачный покров сближается с зеленью деревьев, так что последняя служит символом первого и брака вообще. К сказанному об этом в другом месте (наст. изд., 64–65) прибавим здесь

косы может иметь одинаковый смысл с пострижением волос. Помнится, что где-то при покровении молодой несколько подстригают ей косу.

Покрывая волосы, девица, кроме красоты и воли, лишается еще и некоторой свойственной ей до того таинственной силы. Ведьма чарует всегда просто-волосая, чем объясняется упоминание в заговорах простоволосых девок или баб. В заговоре от уроков: «Отговариваю (имярек) от колдуна и колдунницы... от девки самокрутки, от бабы простоволоски» (Гуляев, 1848, 51). Простоволосой приписывается сила взрастить чудесную траву: «Одолень-трава! не я тебя поливал, не я тебя породил; породила тебя мать сыра земля, поливали тебя девки простоволосые, бабы самокрутки» (Сахаров, I, кн. 2, 20 и др.). В сербской песне девица, думая, что жених ее обманул, хочет мстить ему таким образом:

Изићићу млада гологлава, Куда јунак пође по девојку,
Гологлава, *кесе расплетене*, Нека му је несретна девојка.
(Караџић, 1841–1865, I, 425)

⁵⁶ Связь покровения и красоты см. в статье «О некоторых символах в славянской народной поэзии» (наст. изд., 63).

сербскую песню, которая поется во время покровения невесты («Кад девојци међу вател на главу»):

Долети листак од ника поља,
Паде девојци на зелен венац,
На зелен венац, на русу косу.
Није то *листак* од ника поља,
Већ је то бела *авли-марама*,
Бела марама, брига голема,
Да туђу мајку мајком назове, и проч.

(Караџић, 1841–1865, I, 73)

Обряд православной церкви сближает бракосочетание с венчаньем на царство, и на этом основании народ находит известные отношения между коронацией и зеленью, покрывающей деревья. «Непросвещенные люди верят, что ежели государь коронуется... когда *одевается* листом лес, то во время владения его государство будет изобиловать всем, то есть людьми, хлебом и богатством; а когда в то время, когда лес роняет уже свой лист, то не так может быть изобильно» (Чулков, 226). Допустивши даже, что зелень стала приметой при коронации вовсе независимо от сравнения коронации со свадьбой, мы все же вправе заключить, что листья как символ брачного покрыванья имеют тот же смысл, что и упомянутая примета при венчанье на царство.

Покровение невесты приписано «св. Покрове». Основание этого, подобное тому, по которому, например, на *Симона Зилота* ищут *золота*, кладов, не исключает другого, более глубокого: как св. Власий стал покровителем скота, потому что был им прежде бог Волос, так Покрова = покровительница браков, потому что была некогда богиня, покрывающая девиц брачною фатою.

Покров пресвятой Богородицы празднуется 1-го октября, то есть в то время, когда начинаются свадьбы между поселянами. В этот день в Великороссии девицы ставят свечи Матери Божией и просят ее о ниспослании женихов. Весь день проводят они в своем кругу. Если попадет к ним случайно молодец, то замечают его движения и разговоры и по ним судят о будущем (женихе) (Терещенко, IV, 59). В Галицкой Руси девицы говорят:

Святая Покровонько,
Накрій мене головоньку,
Та хоч би вже й онучью,
Най ся довго дівкой не мучу!

В Великороссии невеста причитает: «Ты, Покров Богородица! *Покрой* меня, девушку, пленой своей нетленную идти на чужую сторону! Введенье мать Богородица! *Введи* меня на чужую сторонушку! Сретенье мать Богородица! *Встреть* меня на чужой сторонушке!» (Терещенко, II, 209, 225–226). В Белоруссии на Покрову девицы, поставив свечу перед образом Божией Матери, говорят:

Святой Покров!
Покрыв землю и воду,
 Покрый и меня молодую!
 (Терещенко, II, 473)

Важным указанием на стихийное значение божества, замененного Покровою, служит то, что считается счастливым предзнаменованием для обрученных, если на Покров (1 октября) выпадает снег. Тогда девицы говорят: «Батюшка Покров! *покрой* сыру землю и меня молодую!» Иные говорят: «Бел снег землю покрывает, не меня ли молодую замуж снаряжает!» (Сахаров, II, кн. 7, 60)⁵⁷. Из этого видно, что Покров представляется здесь не согласно с христианским преданием и что мифическое существо, покрывающее девиц брачным покровом, вместе с тем покрывает землю снегом.

Выше мы заметили связь представлений соломы, покровения и облака в нем. *halm* и *gehilwe*. К этому прибавим, что не только снежный покров земли, сближаемый, как мы видели, с покровом невесты, представляется тканью (наст. изд., 86), но также и дым, туман, облако. Тонкая ткань сравнивается с дымом: «рубочок як дым тонесенький»; в польской сказке девица навивает, как нить, на золотой клубок синюю мглу, которая подымается из ручья (Baliński, 134–135); по немецкому поверью, ведьмы прядут горный туман; серб. песня сравнивает знамена, следовательно, ткань с облаками:

Бојна копља, као црна гора,
 Све барјаци, као и облаци.
 (Караџић, 1841–1865, II, 313)

Наконец, самое слово *облако* (обл. великорусское *оболок*, серб. *облак*, пол. *obłok*) имеет очевидную связь с тканью и покровением: *оболокаться*, одеваться (ср. в заговоре тождесловное выражение «*оболокусь* я оболочками» и проч.) (Гуляев, 1848, 42), *оболочка*, платье, одеяло, *волокно*, нить и (олонец.) холст⁵⁸. Это заставляет ожи-

⁵⁷ Мы ставим «снаряжает» (снег) вместо «снаряжают»*.

⁵⁸ Пол. *dziewo-słab*, сват, дружок (л из н, как в *małżonek* из *manżonek*). Чеш. *snoubiti*, *snūbiti*, сватать, *snoubce* = *dziewosłab* Юнгман сближает с лат.

дать сравнения брачного покрыва и с облаком. Такое сравнение действительно находим в польской свадебной песне:

Przykryło się niebo *oblokami*,
Przykryła się Marysia *raqbkami*.
(Wójcicki, 1836–1837, II, 77)

Отсюда выводим отношение богини, покровительствующей браку, *покрывающей* невесту рубочком и землю снегом, к туче.

На связь тучи с другими несомненными или предполагаемыми символами брака, именно с соломою, зеленью, покрывающею деревья, и покрывом невесты, указывает отчасти и то, что мгла, туман есть, между прочим⁵⁹, символ богатства, счастья; ср. литовское:

Aš melsčiau Dievą per visą dieną
Bent *miglotą dienele*;
Aš melsčiau Dievą per visą dieną
Bent *bagotą mergytę*.

(Я бы просил у Бога весь день хоть туманного денька, я бы просил у Бога весь день хоть богатой девицы.) В Нижнедевицком уезде Воронежской губ. «на крестинах бабы приносят кашу и, приподнимая ее три раза вверх, говорят: "Как в поле туман, так пусть будет младенцу счастье и талан!"» (Малыхин, 1861, 297). Кажется, у Шевченко рифма: «Ой тумане, тумане, Мій латаний талане», взята из народной песни и, подобно некоторым другим народным рифмам, основана на сродстве представлений.

* * *

Сводим черты, собранные в этой главе:

а) *Каша* приводится в связь со святою Варварою, из чего заключаем о первоначальной связи каши с языческою богинею. Греча, из которой варится каша, называется *княгинею*: она, подобно другим божествам, посещает дома смертных и приносит урожай, плодородие и скота, и людей. С вареньем каши тождественно по значению обсыпанье, которое, в свою очередь, сближается с обливаньем. Обряды варенья каши, обсыпанья и обливанья суть символы дождя и

nubere, nubes. Еще вернее в фонетическом отношении будет сравнение с лат. *nimbus*, фата, покрывало, облако, проливной дождь. Таким образом, *с-нж-биту* (предполагаемое) могло собственно значить покрывать невесту, подобно тому как облако покрывает небо. Сближение пол. *śląb* с корнем *люб* встречает препятствие в том, что нет другого примера корня *луб* (скр. *лубн*) с носовым звуком. Что до перехода коренного *л* в *н*, то он возможен.

⁵⁹ Туман, как мрак, значит, как известно, печаль.

воды. Все три обряда (а равно и связанный с ними обряд битья горшков) составляют принадлежность не только Рождества, но и свадьбы и похорон. Следовательно, богиня, которой варилась каша, имела отношение к дождю и воде, к браку и смерти, имеющим какую-то связь с Рождеством.

б) На основании связи представлений соломы и покровения сближаем рождественский и свадебный обряд устилання полу соломой с брачным обрядом покрыванья невесты. Оба обряда сходны по значению. Покрыванье молодой приписывается св. Покрове, заменившей языческую богиню; оно сравнивается со снегом, покрывающим землю, зеленью, покрывающею деревья, тучами, покрывающими небо⁶⁰. Снег и тучи, с коими приводится в связь эта богиня, только другая форма дождя и воды, о которых выше.

В каком отношении находится эта богиня к двум другим божествам, на которых указывают другие рождественские обряды, на это мы не нашли ясного ответа в самих обрядах. Предположивши, что совокупность рождественских обрядов не есть случайный подбор, но изображает один миф, можно догадываться, что если Божич-солнце есть сын Бадняка-грома, то богиня-туча есть его мать. Достоин внимания последовательно проведенный параллелизм между Рождеством и свадьбою: Бог, сковавший плуг, славимый на Рождество, вместе с тем кует свадьбы; кабан и олень, животные образы солнца, равно относятся и к Рождеству, и к свадьбе; точно так и хлеб-коровай; о каше и сродных с нею обрядах сказано выше. Пока нам не известно такое же полное сходство Рождества с другим годовым праздником, мы готовы видеть в этом сходстве указание на то, что рождественские обряды изображают брак небесных существ, по образу которого совершался брак земной. На эти предположения мы смотрим как на вопросы. Ответа на них будем искать в сведениях, сохранных преимущественно в сказках о богине, которую мы считаем за одно лицо с найденною нами по рождественским обрядам.

⁶⁰ Есть мифическая связь между листвою древесною и тучами: эти последние сами представляются деревом.

7. Нет спору, что в германской мифологии та женская личность, к которой относятся намеки рождественских обрядов, есть Гольда или Берта. С Гольдою-Бертою сходно во многих чертах, а некогда было тождественно, мифическое существо, имя которого поставлено в заглавии статьи. Поэтому вероятно, что оно именно предполагается рождественскими обрядами, хотя бы прямых указаний на это и не было.

Гольда, в новых нем. нар. *Holle, Hulle* и пр., значит кроткая, милостивая, благосклонная, и действительно представляется благосклонною к людям.

Когда идет снег, то это, говорят, Frau Holle взбивает свою пуховую постель, или щиплет своих гусей, или широко расстилает свое белое платье. Если дождь идет всю неделю, то в пятницу или в субботу следует ожидать солнечного дня, т. е. Гольде нужно высушить к Воскресенью свое покрывало. Из этих и им подобных свидетельств выводится, что в основании образа Гольды лежат различные представления небесной воды, тучи, посылающей дождь и снег.

Еще в Ведах небесная вода представляется земною, облако – колодезем. В силу такого же представления Гольда живет не только на небе, но и в озере или источнике. Люди видят, как в полдень она, прекрасная белая женщина, купается и исчезает в волнах. Сказка помнит, что колодезь Гольды собственно не на земле, а на небе: девица, брошенная мачехою в этот колодезь, находит на дне его дом Гольды на прекрасном лугу; Гольда задает ей работу каждый день перебивать постель, так чтоб сыпались перья, отчего на этом свете снег; но ведь снег идет сверху, а не снизу.

Не менее древни представления облака горою, пещерою или деревом, лесом, согласно с коими Гольда живет также в горе, в просторной и светлой пещере или в избушке в лесу.

Из представления небесной воды источником рода земли вытекает поверье, что ежегодные объезды Гольды на колеснице (т. е. туче) во время Святок (с 24 янв. по 4 дек.) и Масляной сообщают стране плодородие.

Как в славянской народной поэзии земля – жена и плод земли соответствует плоду жены, так Гольда дает плодородье не только полям, но и женам. У нее, в светлом пространстве, за тучею, живут зародыши всего живого, семена растений и души еще не родившихся детей. Последнее видно из поверий о том, откуда берутся дети. В Кельне говорится, что детей приносят из колодезя у церкви св. Ку-

ниберта, где до рождения сидят они вокруг Божьей Матери, которая кормит их кашею и играет с ними¹. В этом колодезе светло, как днем. В других местах детей берут из прудов, из болота или моря (aus dem Moor, oder dem Meer). Один такой пруд называется прудом Гольды (Hollenteich), другой (так как души суть эльбы, «die guten Hollen» или «Gütchen») – Gütchenteich, Gütchengrub. Местами привозят детей на лодках, местами приносит их аист², болотная птица, имеющая мифическую связь с браком и рождением, что видно, между прочим, из немецкого поверья, что если девица увидит летящего аиста, то это предвещает ей свадьбу (sie kommt auf den Brautwagen), а если сидящего, то ее будут просить в кумы. К Гольде, по позднему полухристианскому поверью, возвращаются и по смерти души *некрещеных* детей. На этом основании можно бы предположить, что и во времена чистоты язычества загробная участь детей была отлична от участи мужей, за которыми Вуотан посылает Валкирий на поле битвы, и тех, которых морская богиня Ран (Rahana, spoliatrix) сетью завлекает в свои пучины. Но такое разграничение не первоначально. Весьма вероятно, что Ран первоначально тождественна с Гольдою; императора Карла, Фридриха Барбароссу с войском (Bergentrückte Helden) и души людей всякого возраста сказания помещают в пещере или в колодезе Гольды. Полагают, что герои, заключенные в скале, заменили верховных богов Водана и Тунара, которые разделяли с Гольдою власть над царством смертных.

Подобно Водану, Гольда принадлежит к так называемому «Wüthendes Meer», т. е. к ночному полету духов, в основании коего лежит представление облака, со свистом и шумом гонимого ветром. В этом полете Гольду сопровождают не только души детей и людей всякого возраста, но и ведьмы, почему в некоторых местах Германии «Hollefahren, mit der Holle fahren» принимается в смысле полета ведьм.

Гольда, как и другие богини, развившиеся из представления облака, *прядет*, что, кажется, следует объяснять, с одной стороны, связью облака или тумана, покровения, ткани и пряденья, с другой – тем, что небесные воды – женщины, почему им очень прилично одно из главных женских занятий. Гольда и сама прядет, и покровительствует возделыванию и обработке льна. Прилежным пряхам она дарит прялки, прядет для них по ночам, ленивым она зажигает или

¹ В Малороссии обмиравшая старуха видела в раю, как Мать Божия чулок вяжет, а умершие дети перед нею золотые клубочки держат (Кулиш, I, 311).

² *Odebero* (древневерхненем.), аист, собственно, приносящий детей, из *od*, proles u *bero*, ferens (Grimm).

марает кудель. Когда на Рождество она обходит страну, то привязывают новые мычки к прялкам и оставляют их на ночь, нарочно для нее; на Масляной, когда она возвращается, все должно быть попрядено и прялки попрятаны. Если она найдет все в порядке, то благословит пряж, если нет, то проклянет: «So manches Haar (т. е. сколько волокон в кудели), so manches gute Jahr!» или: «So manches Haar, so manches böse Jahr!» В других местах опять говорят, что в течение 12-ти ночей (zwölfen) не должно быть льну на прялках, и что, в противном случае, придет Frau Hulla и накажет. На Рене (die Rhön), в субботу Гольды (Samstag der Hulla) вовсе не работают: не метут избы, не вывозят навозу, не пашут.

Весьма важно, что Гольда является не только молодою и прекрасною, но сгорбленною, длинноносою, зубатою старухою с косматыми вкшоченными волосами. О человеке с вихреватыми волосами до сих пор говорится: «Er ist mit der Holle gefahren»*. Гольдою пугают детей. Эту двойственность Гольды, ее красоту и безобразие объясняют тем, что безобразие прибавлено влиянием христианства. Но с этим согласиться нельзя, потому что некоторые уродливые черты Гольды и сродных с нею существ очень глубоко коренятся в мифах.

Скандинавская Huldra, Hulla тоже то молода и хороша, хотя, как наши ведьмы, с хвостом (указание на животное происхождение ее человеческого образа), то стара и безобразна. По другим, она спереди красива, а сзади безобразна, как наши черти. В голубом платье и в белом покрывале она приближается к пастухам и стадам, принимает участие в людских плясках, любит музыку и песни и сама поет печальным напевом. В лесах видят ее старухою в сером платье, с подойником в руке, впереди стада. В Скандинавии она покровительствует скотоводству, тогда как в Германии – уже земледелию.

Берхта, Frau Berchte, двн. Përahta, известна только в тех южно-немецких странах, где неизвестна Гольда, и первоначально тождественна с нею. Хотя, судя по имени (perahta, светлая, блестящая), она должна быть добрая, кроткая богиня, и хотя действительно встречается ее эпитет «die milte (milde) Berchte»**, но эта черта заслоняется в ней чертами противоположными. Обыкновенно она – детское пугало, безобразная старуха: «die wilde, eiserne Bertha, Frau Prech mit der langen nas', Percht mit der eisnen nasen»***. Упоминается «Berhte mit dem fuosze», у которой одна нога шире другой, будто бы от пряденья на самопрялке, что на самом деле совершенно невозможно, потому что самопрялка изобретена только в XVI столетии, а безобразная нога Берхты – черта, вероятно, доисторическая. У Берхты, как и у Гольды, косматые и перепутанные волосы.

Появляется Берхта между людьми, как Гольда, in den Zwölften*; есть и особенный день, названный по ее имени (Perchtentag, Perchtennaht), именно, день накануне Крещения, наша Голодна кутя. В этот день за ужином должна непременно быть рыба (местами именно сельди) и каша (иногда именно овсяная), или клецки, или особенное печенье на воде или молоке. По одному преданию, сама белая женщина (т. е. Берхта, светлая) раз на вечные времена оставила есть в этот день клецки и сельди. Кто же ест другое, у того она ночью распорет живот, вымет из него эту пищу и наполнит живот рубленой соломой или стружками, кирпичом, потом зашьет лемешом, вместо иголки, и железною цепью, вместо нитки.

Подобно Гольде, Берхта смотрит за пряжами. Раз в ночь под Крещение застала она в одной избе веселое общество. Разгневанная этою веселостью, нарушавшею святость поста, она бросила в окно 12 пустых веретен и приказала напрясть их через час. По совету одной девицы, другие обвернули веретена паклею, обопряли их по разу и так отдали Берхте, когда она воротилась. Та ничего не сказала и только покачала головою. В другом месте одна старуха пряла в этот самый вечер. Берхта отодвинула окошко, заглянула в избу и, видя нарушение праздника, бросила на пол несколько веретен, приказавши напрясть их через час. Старуха обопряла их по разу, и бросила в протекавший вблизи ручей, и тем, по-видимому, примирила богиню.

Очень замечательна связь Берхты с плугом, плодородием земли и эльбами, т. е. душами умерших детей. В плодородной долине на берегу Залы с давних пор жила Берхта, царица эльбов (der Heimchen). По ее повелению эльбы орошали поля, а она сама пахала под землей своим плугом. Но когда люди оскорбили ее, она решилась оставить эту местность. В ночь накануне Крещения к перевозчику из ближней деревни на берегу Залы явилась высокая, величественная женщина, окруженная плачущими детьми, и потребовала, чтоб он перевез ее через реку. Она вошла в лодку, за нею дети втащили плуг и множество другой утвари. При этом они громко плакались, что приходится оставлять прекрасный край. Когда причалили к тому берегу, Берхта приказала перевозчику воротиться за остальными детьми, а сама тем временем стала чинить плуг. Вместо платы она дала перевозчику отпавшие при этом щепки. Ворча, взял он три из них и, воротившись домой, бросил их на подоконник. Наутро оказалось там, вместо щепок, три червонца. Так и Гольда платит за починку своей колесницы щепками, которые потом превращаются в золото³.

³ О Гольде и Берхте см. Grimm, 1854, 244–259; Wolf; Mannhardt, 255, след. и в др. местах.

Собранные здесь черты, составляющие одно целое, один мифический образ, дадут нам возможность смелее восстанавливать вышедшую из сознания связь между соответствующими чертами славянских мифов.

8. а) Из очень распространенных у славян и германцев предрасудков видно, что мышь находилась в каком-то особенном отношении к человеческим, особенно к детским, зубам. У немцев: кто ест хлеб, надъеденный мышами, у того не будут болеть зубы; чтоб у дитяти хорошо прорезывались зубы, мать должна откусить у мыши голову и повесить ее на шею дитяти; когда выпадет молочный зуб, нужно засунуть его в мышиную норку, чтоб не болели зубы; дети засовывают выпавший зуб в мышью норку, говоря при этом: «Maus, Maus, komm heraus, bring mir einen neuen Zahn heraus!»* (Wolf, I, № 266, 35, 37, 38, 39). В Великороссии, когда у ребенка падают зубы, то велят ему стать спиной к запечку и бросить зуб за печь, говоря: «Мышка, мышка! на тебе репяной зуб, а мне дай костяной!» Верят, что от этого зубы скорее растут (Чулков, 203). В Малороссии, перекинувши зуб через голову, дитя говорит: «Мишко, мишко! на тобі костяний, а мені дай залізний». В Славонии посылают дитя с выпавшим зубом на чердак и приказывают бросить там, говоря: «Миш, миш, ево теби зуб костени, а ти мени дај гвоздени!» – и, сказавши это, плюнуть. Это делается, чтоб были все зубы (Илиć, 28). У словаков и в Чехах вместо мыши в этом случае обращаются к Ежи-бабе, Едубабе или просто бабе, т. е. по-нашему к Бабе-Яге; у словаков: когда выпадет у дитяти первый зуб, мать приказывает бросить этот зуб за печь, через голову, и сказать: «Ježi-bábo, stará bábo, tu máš zub kostěn, dej mi zaň železný!» в Чехах: «Jedu-bábo, stará bábo» и пр. (Němcová, 1862; Erben, 1842–1843, 5)⁴.

Если в этой замене есть смысл, то из нее следует, что мышь дает детям железные зубы в силу своего отношения к Яге, которой при-

⁴ Относительно производства слова *Яга* заметим следующее: сравнивши формы: пол. *jędza*, злая баба, чертовка, словац. *Jenži-baba*, *Ježi-baba*, мифическое существо, чеш. *Jedu-bába*, то же, *Jezinka*, злая баба, галицко-рус. *язя*, мифическое существо, ведьма, злая баба, великорус., малорус. *Яга-баба*, предполагаем в начале этого сл. **Я** = более древнему *ин*; *dz*, *z* в пол. *jędza*, чеш. *jezinka*, могло образоваться из смягченного *d*, которое в несмягченном виде, – в чеш. *Jedu-bába*; *з* и *ж* в рус. *язя*, словац. *Ježi-baba* предполагают *г*, а это могло выйти из *dh*, как в слове *звон*, *дзвон*, от корня *dhban*. Таким образом, для всех славянских форм получаем корень *инdh*, который в скр. значит зажигать (гореть, светить?). Относительно чередования звуков *д* и *г* ср. относящиеся к тому же корню *инdh* слова: *ядно*, *жженне* (в «Азбуковнике»), *язва*, *рана*, и пск. *ягнуть*, *жигнуть*, *кольнуть*.

писывается благотворное влияние на здоровье детей. Что замена мыши Ягою не есть бессмысленная случайность, это выводим, во-первых, из того, что как Яга, как увидим, имеет отношение к Рождеству, так и мышь; в Мекленбурге в течение 12 святочных ночей не называют настоящим именем некоторых животных, между прочим мыши и лисы (Kuhn, Schwartz, 411); во-вторых, из того, что в русской сказке (Афанасьев, 1855–1863, I, 12) мыши принадлежат к хозяйству Яги; в-третьих, из следующего. В славянских и немецких землях известна под разными именами игра в жмурки. Из этих имен некоторые славянские указывают на бабу, другие (слав. и нем.) на мышь. В Нерехте на *святках* «завязывают кому-нибудь глаза и ведут к дверям, приговаривая: "Поди, баба, в кут по ременный кнут" и пр. Между тем слегка колотят его кулаками в спину. Доведя до дверей и толкнув, там его оставляют. Потом с завязанными глазами он ловит. Игра эта, называемая здесь *жмачки...* кроме *святок не употребляется*» (Диев). По-чешски эта игра называется *slepá bába, hra na slepou bábu, kucá bába** и употребляется преимущественно зимою (Sumlork, I, 474–475; Erben, 1842–1843, 97); по-польски, кроме имен *zmružek, mžyk*, еще *ślepa babka* и *ciuci babka*, малорос. *цюцю бабка*. великорос. ряз. *играть чучаром*. По-нем. между прочим *blindes mäusel, blinzel mäusel⁵*; срб. *слијени миш*, летучая мышь и игра жмурки («да се играмо слијепога миша»), которая иначе называется еще *туту-миш, тут-миш*. В первой половине этого последнего слова не трудно узнать малор., польск. *цюцю*, великор. *чучар*; этимологического значения не знаем.

Многие сказки дошли до нас в двух редакциях, отличных друг от друга тем, что то, что в одной рассказывается о Царевне или просто девице, в другой говорится о Царевиче или просто молодце. Так, например, по одному рассказу, Царевна обещает выйти за того, кто ее три раза найдет, по другому (Škultéty, Dobšinský, I, 348 и след.) за того, кто от нее три раза спрячется, так чтоб она не нашла. Это раздвоение первоначально единых мифов имеет место и в применении к бабе.

Если можно в этом случае верить Крольмусу, за печью, куда бросают костяной зуб, прося железного, живет не только баба, но и дед (Sumlork, II, 158). Совершенно несомненно такое раздвоение в малорусской игре, которая называется «в Цици-бабу», но в которой, между тем, говорится только о деде. Поставят одного с завязанными глазами в углу, и кто-нибудь из играющих спрашивает его: «Діду, Діду, на чім ти стоїш?» Дед: «На глах (или злах) лободах, на курячий

⁵ *Blinzel mäusel*, т. е. слепая мышь, по связи представлений мигать, сверкать глазами и плохо видеть, подслеповату быть.

ножци» – «Де твоя каша?» – «На поліці» – «А я выим» – «А я києм!» – «А я утечу» – «А я києм по плечу». Затем дед ловит. Изба на курячей ножке, как известно, – постоянная принадлежность Бабы Яги. Каша упоминается и в чешской игре. Куцой бабе говорят: «Jiš gáda kašičku? Idi si pro lžičku!»* (Erben, 1842–1843, 97).

Не знаем, можно ли принять, на основании упомянутой игры, в которой слепота Бабы принимается в собственном смысле, что Яга представлялась, между прочим, слепую. Других указаний на это не имеем. Можно догадываться, что слепота Бабы значит безобразие. Представления тьмы, слепоты и безобразия сродны и могут заменять одно другое. Не нужно доказывать сродства темноты и безобразия (наст. изд., 118), но не лишни будут доказательства, что *слеп* значит также безобразен. Серб. пословица «Лијепа, али слијепа» («кад је жена, или девојка, лијепа, али непоштена»), то есть нравственно безобразна (Караџић, 1849, 169); «с поља лијеп, а изнутра слијеп» (Там же, 292); в пословице: «не плаче слијеп, што није лијеп, већ што не види бијели свијет» – игра слов, основанная на двойном значении слова *слијеп* (слеп и безобразен): слепой плачет не об том, что он слеп (т. е. некрасив), а об том, что не видит белого света (Там же, 208). Максима Црноевича, которого красотой отец, Иван Црноевич, похвалился в Венеции, тем временем изуродовала, но не ослепила, оспа. Узнавши об этом, отец не хочет вести его в Венецию по невесту, чтоб самому не оказаться лжецом, но мать говорит:

Ја кад виде тамо у Латина,
Прегледају силу и сватове,
Да је Максим слијепо дијете,
Не смијући кавгу заметнути
(Караџић, 1841–1865, II, 533), –

т. е. когда увидят, что сватов много, то, хотя Максим безобразен, они не посмеют затеять ссоры и отдадут за него невесту. В другой песне:

Шћери моја, дилбер Јефимија,
Што си мене одвише лијепа,
Да је Бог до, да си ми *слијеп*а,

т. е. безобразна. Причина такого желания:

Не просе те млади капетани,
Ни од мора морски генерали,
Већ те просе Турци и хајдуци.
(Там же, III, 246)

Возможно также, что Баба в жмурках представляется слепую не только в смысле мрака – безобразия, но и в смысле мрака – смерти.

Это тем вероятнее, что Яга-Баба (которую мы принимаем за одно лицо с Цюцю-Бабою, Куца-Бабою), как увидим ниже, похищает детей, т. е. есть смерть. Самая игра в жмурки может изображать такое похищение.

Роль мыши в этой игре может быть объяснена таким образом: мыши в германской мифологии – эльбы, души (Mannhardt, 506, 79). Гольда – царица душ-эльбов. То же предполагаем и о Яге, чем объяснится ее связь с мышами. Животные формы душ, например, гусь, лебедь, представляются то благодетельными существами, приносящими другие души на этот свет, ангелами-хранителями (Mannhardt, 306), то уносящими эти души на тот свет. В нашей игре мышь, как посол смерти, отождествляется с самою Ягою (или дедом), от нее заимствует эпитет (слепая), указывающий на отношение к смерти. Но в сказке (Афанасьев, 1855–1863, V, 65) в жмурках не мышь ловит, а, напротив, она, как доброе существо, спасает львицу от ловащего. Злая мачеха заставляет мужа отвести его родную дочь в лес, в землянку. Девка затопила печку, заварила кашу. Откуда ни возьмись мышка, и говорит: «Девица, девица, дай мне ложечку каши!» Девица ее накормила. Ночью вломился медведь (замена Яги, обыкновенно действующего лица в сказках этого разряда): «Ну-ка, девушка, – говорит, – туши огни, давай в жмурку играть!» Мышка заставила девицу влезть под печь, а сама, вместо нее, взяла колокольчик и стала бегать. Гоняется медведь за мышкою – не поймает; стал реветь да поленьями бросать, устал и молвил: «Мастерица ты, девушка, в жмурку играть! За то пришлю тебе утром стадо коней да воз добра». На другую ночь мачеха шлет туда же свою родную дочь. Эта не кормит мышки и без ее помощи погибает.

б) У сербов дети просят железного зуба не у мыши или Яги, а у *вороны*: «Кад малом джетету изваде који зуб, ваља, да га пребацн преко куће, говорећи: "На ти, врана, коштан зуб, дај ти мени гвозден зуб!"» (Карацић, 1852, *зуб*). Прежде всего очевидно, что основание этого может лежать не в естественных, а в мифических свойствах вороны, и это служит нам подтверждением того, что не в одних естественных, но и в мифических свойствах мыши следует искать объяснение тому, почему она дает детям зубы. На основании замены мыши Ягою, мы предполагаем, что и ворона дает железные зубы, как птица, посвященная Яге, или как животный образ этой последней. Яга-Баба сама представлялась *зубатою*, что видно из названия растения *dentaria*: *бабьи зубья*, *babi zub*, *babie zęby* (по форме корней), и из некоторых других свидетельств, из которых приведем здесь два. В Великороссии в *святочных* переряживаниях одно из видных мест занимает Баба-Яга-костяная нога (откуда можно за-

ключать, что она появляется между людьми на Рождество); она едет в ступе, помелом замечает след, правит костылем; *зубы имеет черные и открытые*, лицо старое и морщиноватое; загадывает загадки и сама отгадывает (Терещенко, VII, 162). За одно лицо с Ягою считаем серб. *гвоздензубу*: «У Сријему гвоздензубом плаше дјецу, а особито младе прелье, говорећи, да она носи у лонцу жара и да ће спалити прсте онима, које добро не преду»* (Караџић, 1852, *гвоздензуба*). Здесь напомним, что Гольда представляется и зубатою, что Берхта имеет особенное отношение к железу: то называется она *железною* (die Eiserne B.), то отдельные части тела у нее железные: железный нос, железная грудь (B. mit der eisernen Zitze) (Mannhardt, 80); обе эти богини, как и гвоздензуба, покровительствуют пряденью и наказывают ленивых прях. Что касается до способа, каким наказывает гвоздензуба, то он, быть может, имеет связь с предположенным выше, впрочем, не ясным для нас, этимологическим значением слова *Яга* (кор. *индһ*, жечь).

Имея указание на связь вороны и Яги, мы можем заключать от мифических свойств первой к свойствам второй. При этом заметим, что известные мифические свойства приписываются обыкновенно не одной породе, а нескольким, которые язык и народная поэзия находят сродными. Это сродство выражается или единством слова при разности значений (например, скр. *ханса*, гусь и фламинго), или тем, что название одной породы употребляется, как постоянное приложение названия другой (например, *гуси-лебеди*), или, наконец, более развитыми формами, вроде, например, той, что девица, выходя замуж, отстает от стада лебединого и пристает к стаду серых гусей — молодушек. Таким образом, ворона связана с галкою, сорокою, коршуном и кукушкою. Ср. обл. великорусск. *клуша*, ворона и галка, *клуши*, пиковая (чёрная) масть в картах, *галки* — то же; постоянное сочетание «сорока-ворона», чеш. *luňák*, обыкновенно коршун, сокол, в некоторых местах Чех, как говорит Крольмус, значит ворона; кукушка-самка в известных случаях превращается в хищного самца из соколиной породы (чеш. *ostříz*) (Sumlork, I, 37–38).

Гольда посылает или приносит на свет души детей, кормит их кашею, пока они, до рождения, живут у нее, и ухаживает за ними и после рождения их на свет (Mannhardt, 268), похищает детей, т. е. берет их к себе, когда они умирают. Все это приписывается и вороне и сродным с нею птицам, а следовательно и Яге.

Ворона у чехов, а вероятно и у других славян, приносит детей: она «ve Boleslavsku šestinedělkám novonaroženáťka komínem pouští dolů. Bába (повитуха) pod komínem je do klína chytá. V kraji okolo Labe opět *luňák* (falcus milvo) nosí děti. Na Krkonoších čápi (аисты)

chlapce, a vrány holky skrze okna přinášejí. Obecně ale přínos děti v Čechách vráně se přičítá, protože když se vrána okolo stavění potuluje, to, prý, znamená, že některá panna v tomto domě se podnese (лишится девства, забеременеет), protože je děvčata pometlem od domu hněvivě odhánějí) (Sumlork, I, 170). «*Straka, kukačka a vrána*, když přiletějí v létě do domovní zahrady, nesou, prý, novinu, že některá panna se v tomto domě podnese, protože je dívky ze zahrad koštětem od domu hněvivě vyhánějí) (Там же, 122). «Кdyž ke koňským chlívům na hnůj sletí *straka*, hospodářové a jejich honáci mají z toho radost, nebo se domnívají, že jejich březové (жеребые) klisny hřebecky mítí budou; to jim, prý, *straka* svým příchodem oznamuje»* (Там же, 124). Из того, что сорока приносит детей, могли развиться комические выражения: «nie srocé z ogona wypadł», т. е. «i ja nie podłego rodu» (Linde, *sroka*).

Ворона кормит детей кашею. В Великой и Малой Руси известна следующая игра. Берут ручку дитяти и крутят пальцем по ладони, приговаривая: «*Сорока-ворона* детям кашку варила (указывая на пальцы), одному дала, другому дала, сёму дала, сёму дала, а сёму не дала, гай, гай, сорока полетела!» (При этом щекочут дитя, заставляя его смеяться). Или: «*Сорока-ворона* детям кашу варила, на пороге студила, тому дала, тому дала, тому шейку урвала и полетела!» (Терещенко, IV, 5–8). Из того, что сорока-ворона урывает шейку у дитяти, представляемого одним из пальцев, видно, что место действия в этой игре не на небе, а на земле, с которой ворона похищает детей. Следует прибавить, что в Чехах в такой же самой игре говорится о мышке, которая варит детям кашку, или дает по кусочку сыра четверем, а пятому, наименьшему, не дает (Erben, 1842–1843, 3). Такое сходство вороны и мыши вряд ли может быть случайно.

Что ворона уносит детей, видно из следующей песни, которую поют в Чехах дети, увидевши летящую ворону («*kterouž v kraji luňákem jmenují*»):

Vrána (v. luňák) letí, nemá děti,
 My je máme, neprodáme,
 Do hrobečka (v. do popelu) zakopáme,
 Pánu Bohu darmo dáme**.

(Sumlork, I, 121; Erben, 1842–1843, 77)

Ворона покупает, т. е. похищает детей на тот свет, но ей не продают их, как птице, с которой связаны языческие верования, но хоронят в земле и дают даром (христианскому) Богу. В другой подобной песне говорится, по-видимому, об том, почему ворона не несет детей на землю: эти дети еще в горном лесу (лес – облака), едят там кашу из ягод:

«Vrána letí, nemá děti.

Kde je mají?» – «V černém lese»

«Co jim vaří?» – «Z jahod kaši...»*

(Erben, 1842–1843, 77)

В приведенной выше песне *luňák*, как говорят, принимается за ворону, но собственно это коршун, рус. *лун*, серб. *луња*. И на этого коршуна дети кричат так, как на ворону («Luňák letí» и пр.), и это подтверждает высказанное нами в другом месте предположение, что игра в *коршуна* (Терещенко, IV, 94–96) и такая же млр. в *ворона* (наст. изд., 34–35), имеют одинаковое мифическое значение с игрою в *жмурки*: коршун или ворон, похищающий детей, есть одно лицо с слепую бабою *или дедом*, похищение детей – их смерть. В Чехах эта игра (na ještrába) принадлежит к *осенним* (подзимним), и это, может быть, имеет тот смысл, что ястреб есть не только людская смерть, но и смерть всей природы. Действующие лица, кроме ястреба, наседка и цыплята, тогда как в малор. игре – ворон, matka, дети, из которых последнее – красна пани. Начало чешской игры почти такое же, как в млр.: ястреб копает ямку, раскладывает огонь, греет воду, чтоб цыплят парить (Erben, 1842–1843, 88), а в малор. – чтоб детям очи заливать. Это заливанье очей, т. е. ослепленье, может значить то же, что слепота Бабы в жмурках: ослепленные дети делаются достоянием смерти. В малор. игре – кого matka успеет рассмешить из детей, пойманных вороном, тот принадлежит ей, а которое не смеется, то ворону. Отсутствие смеха мы и прежде принимали за признак пребывания в царстве смерти, на основании сродства смеха со светом и жизнью. В подтверждение этого можем теперь сослаться на то, что души, пребывающие у Гольды, *не должны смеяться* (Mannhardt, 309)⁶.

Гольда и Берхта *прядут*; нет сомнения, что и соответствующая им славянская богиня тоже прядет, и этим объясняется, почему пря-

⁶ Если в следующем известии, принадлежащем Вуйцицкому, нет прикрас, искажающих смысл, в чем мы вовсе не уверены, то оно очень интересно: кania (коршун), детская смерть, сохраняет от своей животной формы только имя, а в прочем является девицею необыкновенной красоты: «kania jest to dziewczica nadzwyczajnie pięknej i ujmującej postaci. Przybywa ona otoczona obłokiem (ср. отношение Гольды к облаку) od wsi do wsi pod wieczór, i tam samotnie spotkane dzieci różnemi sposobami i łakotkami (как в рус. сказке Яга яблоком) stara się do siebie przywabić, tak iż Igną do niej *jak do matki*. Ujawszy je zaś, *odziewa się gęstym obłokiem*, i uniesiona na niem, ulatuje na dzikie lasy i stepy, zkąd porwane dzieci nigdy już nie wracają. Lud gminny z tej powieści tłómaczy sobie to przysłowie, które dzieciom na przestrożę używa: "Dzieci! kania leci"».

денье приписывается и сороке, вороне, коршуну: *сорочья пряжа*, растение из рода подмаренников, *galium uliginosum*, пол. *kania przędza*, повилица, чужсядное растение на льне, крапиве⁷. В сказке девица, которую мать послала пасти корову и прясть, зовет себе на помощь сорок-ворон: «"Сороки-ворони, летіть до мене кужелю прясти!" То сороки й ворони поназлітуються й поросхапують кужель, да й порозносять на гнізда» (Кулиш, II, 23).

В заключение приводим два следующие, как кажется, весьма важные свидетельства. В одной малорус. песне *галка* названа ключницей:

Ой галко, галко, золотая ключнице
(Терещенко, IV, 315).

Как это понимать, видно из следующего: «Колись було таке время, що усі звіри й птиці говорили чоловічим язиком. Ключі од *вирея* були тогді у ворони, да вона прогнівила якось Бога, дак тепер ключі од *вирея* вже в *соі*» (Кулиш, II, 36). *Вирей* есть, как известно, страна вечного лета, куда птицы улетают на зиму. Возвращаясь оттуда на провесне, птицы тоскуют, если не найдут на земле тепла:

Зажуритця соколонько:
«Бідна ж моя головонько,
Що я рано з вирья вийшов,
Що по горах снігі лежать,
По долинах води стоять,
(а только) По підгірью маки цвітуть».

Но эти маки только обман зрения; это краснеют козацкие шапки:

Бітим шляхом козаки йдуть.

Зажурилась перепелочка:
«Бідна моя та головочка,
Що я рано із вирію вилетіла».
...Озвѣтця соловеечко:
«Не журися, перепелочко!
Есть у мене три сади зелені:
Що в першому та гніздо зовьем,
А в другому діток наведем,
А в третьому діток погодуем».
(Метлинский, 211)

⁷ И в названии другого растения *kania* чередуется с *wrona*: пол. *kania stopa*, *wronia stopa*, *wronia noga*, *Plantago coronopus*.

Из поверья, что ластовки осенью опускаются в колодцы и там, сцепившись ножками, пережидают мороз, следует, что вырей представлялся также колодцем, с чем сравнить вышеупомянутое такое же представление тучи и царства Гольды. Сравнение это подтверждается тем, что вырей есть, по всем вероятностям, вместе и царство мертвых. На посаде в субботу поют сироте:

Пішлю сокола да *повище неба*,
 Міні батенька треба!
 Чорну галочку на Україночку
 По свою родиночку.
 Ні сокола з *саду*, ні батенька з *раю*,
 Ні родини з України.
 (Метлинский, 150)

* * *

Шлю соловейка маленького
 По свого батенька рідненького.
 (Там же, 151)

* * *

Пішлю ворону в чужу сторону
 По свою родиноньку,
 Пішлю зозулю в *сирую землю*
 По свого батейка.
 Ворона летить, вісти приносить:
 «Буде ту родинойка».
 Зозуля летить, вісти приносить:
 «Не буде ту твій батейко».
 (Pauli, 1839–1840, 1, 76)

В причитанье над могилою матери: «Коли буде зозуля ковати, я буду єї питати: чи не бачила моєї неньки рідненької? Скажи їй, зозуленько, як мене тошно, як мене гірко без неньки жити!» (Метлинский, 293)

Птицы, значит, бывают в жилище душ, которое в одной песне названо садом и раем, а в другой отождествлено с могилою – несообразность, не больше той, что снег идет на землю из подземного колодца. Сирота посылает сокола на тот свет к отцу *повыше неба*. Мнимая странность этого выражения устраняется тем, что *небо*, как *væfos*, *pubes*, принимается в смысле облачного покрова и что жилище душ (в сканд. мифологии *гиммилль*, жилище светлых альфов, *Engelland* германских поверий) (Mannhardt, 123 и след.), находилось выше жилищ светлых богов. В немецких детских песнях *Engelland* – страна, куда улетают птицы, где живут души, откуда приносятся на

землю зародыши всякой жизни (души детей, яйца, семена растений), эта страна, соответствующая Вьрью и острову Буяну, весьма часто называется *замкнутой ключом*. Не останавливаясь на том, как понимается эта замкнутость в германской мифологии, возвращаемся к приведенному выше известию, что ключи от *вьрья* были некогда у вороны. То, что ворона потеряла эти ключи, прогневавши Бога, мы считаем за позднейшее объяснение, которое понадобилось, когда стала непонятна действительная причина потери ключей. А какова эта причина и что значит потеря ключей, видно, если не ошибаемся, из следующего.

Взявши во внимание отношение вороны к смерти, которое подтверждается немецким обычаем в начале лета ходить по домам с *мертвовой вороною* – образом, как полагает Гримм, побежденной зимой⁸, сближаем ворону-ключницу со *Смертью*, *Мареною*, которая в чешских и моравских песнях тоже называется ключницей. На Мораве, на Смертной неделе (5-й неделе Великого поста), когда выносят соломенное чучело в белом платье, называемое *Smrt*, *Smrtnica*, *Smrtholka*, *Marena*, *Mořena* и пр., поют:

Smrtná neděla (или: Smrtničko, Lidičko)
Kams klíče poděla? –
Dala sem je, dala
Svatému Jiří.
Svatý Jiří vstává,
Zem odemykává,
Aby tráva růstla...*

* * *

Smrtolenko, smrtolo,
Kams klíče děla? –
Dala sem jich, dala
Svatému Janu,
Aby otevřil
Do nebe bránu.
Dala sem jich, dala
Svatému Jiří,
Aby otevřel

Do nebe dveři,
Všelijaké kvítí
Kde on ráčil jíti.
Klíčnice z nebe,
My prosíme tebe,
Až budeme žítí,
Otevři nám nebe!
Jedny vrata otevři,
Druhé mečem podepři...**

(Sušil, 768 и сл.)

⁸ Grimm J., 1834, ССХІХ. Сюда же, вероятно, относится кашебский обряд *scinianie kani*, казнь коршуна, совершаемый торжественно на 3-й неделе до Иванова дня. Вырывают яму, вбивают в нее кол, на который сажают коршуна. «Кат» (палач) рубит коршуна голову. Потом птицу хоронят в яму, а кол бросают в воду или куда-нибудь в глухое место в лесу (Гильфердинг, 1862). Это похоже на сожиганье и вынос Смерти.

Из этого видно: а) Смерть и Марена теряет ключи, потому что должна передать их весенним Святым Юрью (23 апреля) и Ивану⁹, потому что она *умирает* перед летом, что очевидно из обычая топить, сжигать, побивать камнем или хоронить в земле Марену¹⁰. Ключ, как символ власти над чем-либо, например над сердцем, над ночью, днем, встретили мы в моравских, словацких и русской песне. В последней сирота говорит, что она бы взяла у зори ключи и *доточила* бы ночи, чтоб продлить беседу с умершей матерью (наст. изд., 80–81), Поэтому и потерю ключей Мареною понимаем, как потерю власти над природою¹¹. б) Весенние святые, получивши ключи, от-

⁹ 16 мая – Sv. Jana Nepomuckého*, или, что вероятнее, 24 июня – Ивана Крестителя.

¹⁰ Песни прямо говорят о смерти Марены:

Mařena, Mařena, Pro kohos umřela? или: Nesem bábu v koši (т. е. Марену).	Smrt' nás o ní prosí, Už Mařena leží, A zubami skeří.**
--	---

(Sušil)

¹¹ В чешской детской игре ключ от неба имеет несколько другое значение: «Paní Růžova» садится на земле, у нее между колен – другая, у этой третья и т. д. Одна девочка (chodačka) подходит к последней из сидящих и спрашивает: «Kde je paní Růžova?» – «Vedle» и т. д., пока не придет «k Paní Růžové», которая отвечает: «Co jí chceš? já jsem». Chod. «Chci zlatý klíč od nebe». Růž. «Upadly mi klíče do studně, vytáhni si jeden!» Chod. «Který si mám vytáhnout?» Růž. «Ten krajní». Chod. «Zač ho mám vzít?» Růž. «Za ruku»*** (или за что-нибудь другое, за волоса, за ногу). Тогда ходачка берет дитя так, как сказала Пани Ружова, водит его вокруг и говорит:

Vedu, vedu andělíčka
Do božího kostelíčka:
Andělíčku klekni,
Ruce, nohy sepní,
Ale zubů ne okaž!****

Затем ангел становился на колени перед «Paní Růžovou», которая начинает его расспрашивать: «Kudy jsi šla?» – «Skrz uličku». – «Koho's potkala?» – «Starou babičku»***** и т. д. Ходачка подсказывает ангелу смешные ответы. Если он не засмеется, пани Ружова спрашивает его: «Komu se dáš?» – «Sluníčku, neb Měsíčku?»***** Если ангел выберет солнце, то отбегает на стороне пани Ружовой, а если месяц, то переходит к ходачке (Erben, 1842–1843, 68) На основании других разнословий (см. там же), предполагаем, что самый смех или серьезность ангела решали, оставаться ли ему ангелом у пани Ружовой или же идти с ходачкою. Нисколько не сомневаясь, что есть или были такие же самые славянские игры, мы думаем, что вышеприведенная редакция – немецкая. Paní Růžová есть перевод немецкого Frau Rose,

мыкают ими землю, вследствие чего начинает расти трава и цветы, и небо.

Отмыкание неба значит освобождение неба от туч, скрывающих солнце, как видно из просьбы отомкнуть небо во время жатвы. в) Эта просьба обращена ко *ключнице*; но выше, в той же песне, сказано, что смерть потеряла ключи: следовательно, эта ключница не есть *смерть*. Но, с другой стороны, мы знаем, что Гольда во всякое время *отворяет* небесные двери и выпускает солнце (см. Mannhardt, 379 и след.) и что Гольда есть одно лицо с нашею Смертью, почему тождественна с Ягою. Смерть, как Гольда, покровительствует пряденью, судя по следующему. В некоторых местах Моравии Смерть-Марену выносят и закапывают в землю именно *přistevnice**, т. е. те девицы, которые зимою ходили на супрядки (на *přistvu*) (Sušil, 771). В других местах в конце супрядок (*přistek*) девицы наряжают соломенное чучело в женское платье, дают ему в руки мотовило, веретено, прясли-

одного из действующих лиц в детской игре, подробно разобранный Маннгартом (Mannhardt, 273 и след). Rose, по Маннгарту, предполагает древнюю форму Hrodsa, Hrosa, которая имеет при себе муж. Hrodso, Rods, эпитет Водана (собст. славный). Опуская доказательства, приводимые Маннгартом, скажем только, что, по его исследованиям, смысл того разряда игр, к которому относится вышеприведенная чешская, состоит в следующем: Frau Rose (Paní Růžová) (иначе Гольда, Перакта, Frau Gode, Frau Sonne, Фрея) сидит на небе, окруженная нерожденными душами, которые в разных разнотечениях представляются то ангелами, то барашками или цыплятами, то цветами. Мать (*chodačka*) просит и получает в дар или покупает у богини эти души. Из этих душ некоторые, те, которые смеются, остаются в живых по рождению, т. е. достаются матери, те же, которые не смеются, умирают, т. е. возвращаются к богине. В приведенной выше чешской игре *ходачка*, т. е. мать, просит у богини золотого ключа от неба, вытягивает этот ключ из колодца; затем ключ оказывается ангелом, т. е. райскою, не рожденною еще, душою. Ключ нужен матери, чтобы выпустить душу на свет. Богиня, посылая душу на свет, некоторым образом уступает власть над нею той, от которой душе суждено родиться; но так как власть представлялась ключом, то передачу души игра отождествляет с передачею ключа. В соответствующем нашему разнотечии из приводимых Маннгартом, отношении ключей к душам тоже не объяснено. Мать спрашивает у Фрай-Розы: «Wo hast du des Herren Schlüssel nadon (hingethan)?» – «Auf den Ofen». M. Er liegt nimme auffem Ofen. R. Na da ist er verschmolze. M. Wart nur, das sag ich dem Herre. R. Jch gib dir e Butterbrod. M. J tu's nit. R. J gib dir e viertel Himmelreich. M. J tu's nit. R. J gib dir das halbe Himmelreich. M. J tu's nit. R. J gib dir das ganz Himmelreich und all' meine Kleider**. Тогда мать соглашается не говорить «dem Herre» (Богу?) и забирает у Розы всех детей. Ясно только, что потеря Розою ключей есть условие получения детей матерью (см. Mannhardt, 275)

цу с куделью, потом выносят и вешают на дереве. Это чучело называется *Přadlenka* или *Kyselka* (постное кушанье) (Sušil, 767), и есть не что иное, как Смерть, потому что и эта называется *Kyselica*:

Smrt', Smrt' ukrutná,
Kyselico nechutná,
Kyselicu zíme,
A Smrt' utopíme.*
(Там же, 771)

Отсюда вероятно, что ключница, отворяющая ворота во время жатвы, может быть та же Марена, но в другой форме. Рядом с песнями, говорящими о смерти Марены, встречаем одну, в которой говорится, что Смерть, наевшись, не будет уже давить людей, т. е. переменит свойства:

Naša Smrt' je bledá,
Ona by jedla;
Až ona se nají,
Už nas ne udáví.**
(Там же, 769)

Моравская песня просит небесную ключницу отворить одни ворота и подпереть *мечом*¹² другие. С этим сравнить следующее. В царстве мифического лица, которого нельзя не признать за тождественное с Гольдою-Перахтою, есть двое ворот: одни золотые, имевшие то свойство, что кто проходит через них, тот весь покрывается золотом, другие – черные, в которых проходящий обдаётся смолою. Золото есть солнечный свет, следовательно, золотые ворота – та щель в туче, в которую светит солнце, а смоляные – самая темная, дождевая туча.

9. Якову Гримму так мало известно о мифических отношениях *лисы*, главного лица в средневековом германском эпосе, что он готов сомневаться в существовании этих отношений¹³. Из следующего, кажется, ясно, что мы не имеем основания жаловаться на скудость мифических данных о лисе и что славянская народная поэзия в этом отношении стоит на более древней точке развития, чем германская.

а) Приведенным выше свидетельствам о том, что мышь, ворона и Яга Баба дают детям железные зубы, соответствует такое же чешское поверье о *лисице*: «Když se nemluvnátku první zub mlíčný hejbá a vupadnout míní, matka ho dítěti svému sama vytáhne... a hodí jej pod

¹² В сказках, например в приводимой ниже (Škultéty, Dobšinský, III), говорится, что у Яги есть меч.

¹³ Ср., однако, Grimm J, 1854, 634.

širým nebem nazpátek přes hlavu, řkouc: "Tu máš, *liško, kostěnej, dej mi za nej železnej!*"* (Sumlork, II, 5). Очевидно, что, как и предполагает Крольмус, лисица здесь тождественна с Бабою.

б) Как сорока-ворона, так и лисица, приносит на этот свет детей: «Na Plzeňsku a některých poněmčilých dědinách českých (вероятно, однако, не вследствие влияния немцев, потому что им самим это неизвестно)... o lišce se pověst' trousí, že ne jen vrána, alebrž i liška ženám zrozeňátka uděluje a do domu přináší, jakož, prý, i Panence Marii Ježíška přinesla»**.

в) Как мышь, сорока-ворона и Гольда кормят детей кашею, так лисица дарит им бублики: «První neděli postní (Великого поста) na Hořovicku v Berounsku, na Křivokládsku v Rakovnicku a j. v. lidé slovou *neděli liščí*. Hospodyně pekou jednou v roce v noci na první neděli postní preclíky (бублики с солью и маком), aby děti ne věděly. Na to každá matka, kolik děti má, tolik proutků vrbových sobě zaopatří, a na každý proutek několik preclíku navlékne a na stromy do zahrady je zavěsí, a před slunce východem děti své zbudí, vyprávujíc jim: «Milé děti, běžela tudy liška, a nechala vám zde (v. ztratila) preclíky na zahradě na stromě»*** и пр. (Sumlork, I, 170; II, 4)¹⁴. Отношение лисицы к детям и к началу Великого поста дает основание считать ее за животный образ той Бабы, которая в разных славянских землях появляется в это самое время под разными именами и которую, по некоторым приметам, принимаем за Ягу. Об этой Бабе знаем следующее:

аа) Баба Коризма. «У Рисну, на чисти понедѣљник (на первой неделе Великого поста) обуче се какав момак у женске хаљине и начини се као *ћедова баба* (см. ниже), па носећи на рамену седам штапова и за собом вукући комостре (вериге), иде по вароши (городу) и скаче испред кућа и виче: "Бу! Бу! Бу!" и ово се зове *баба*

¹⁴ Особенное отношение лисы к детям видно и в следующей сказке: «Была у старика со старухой внучка Снегурушка. Пошла она с подружками в лес по ягоды, отстала от них и заблудилась. Когда стемнело, взлезла она на дерево и стала горько плакать, припеваючи... Идет медведь: «Сойди, говорит, я тебя отнесу». – «Нет, я тебя боюсь, ты меня съешь». Так и с волком. Идет лисица, спрашивает: «Чего ты, Снегурушка, плачешь?» – «Как мне, лисинька, не плакать» и пр. – «Сойди, я тебя отнесу». Снегурушка сошла, села на спину к лисице, и та принесла ее домой. В награду лиса просит курицы. Старики обманывают ее, посадивши в один мешок курицу, а в другой собаку, которую и выпускают на лису (Афанасьев, 1855–1863, VI, 29). Последняя черта взята, кажется, из другой сказки. Отношение лисы к Снегурушке такое же, как в Сказке об Иване и ведьме гуся-лебедя к Иवासю. Ср. Снегурушка и Баба-Яга (Худяков, 1860–1862, III, 87).

Коризма, којом жене плаше дјецу, да не ишту мрсна јела (чтоб не просили скоромного), говорећи им, и послје онога дана, кад би које заискало мрса: "Ено бабе Коризме са штаповима под тиглами (на тавану)!" Седам штапова бабе Коризме значе седам недеља часног поста, за то, кад једна недеља прође, говори се деци: «Бацила баба Коризма један штап» или: «Испаде Баби зуб». Тако и кад прође друга недјеља и т. д. *Бабом коризмом плаше и мале преље и плетиље*, као у Земуну Гвоздензубом»* (Караџић, 1852). Сверх того Коризма *зубата*, как и Гвоздензуба. Коризма в том, что смотрит за соблюдением поста, сходна с другим детским пугалом, Бабою Ругою: «У Паштровичима (между морем и Черною Горою**) њом (Бабом Ругом) плаше дјецу, кад често ишту круха: «Немој искати круха, *убиће те Баба Руга*»*** (Там же, *Баба Руга*). Относительно имени *Руга* ср. сrb. *ружан*, безобразен. Руга убивает детей, и это подтверждает предполагаемое нами тождество ее и *Коризмы* со смертью. Что до имени Коризмы, то оно образовано из *Quadragesima*. Ср. итал. *Vesana* (черная и безобразная, но приносящая подарки фея, чучело коей, сделанное из тряпок, дети и женщины ставят в окнах на Крещение) из *Eiphanía*, Богоявление (Mannhardt, 260). Как в одном, так и в другом случае в новое, христианское, слово влагает народ языческое содержание.

бб) В Рисне и Боке Которской, на «*бијеле покладе* (в воскресенье перед Великим постом) обуку се неколико момака у кожне хаљине, изврнувши длаку напоље (в вывороченные тулупы), наките се различнијем реповима и дронцима (хвостами и тряпками) и објесе низа се звона; једнога обуку у женске хаљине и даду му у наручје како повијено дијете; ови се момци зову *дедови*, а онај, у женскијем хаљинама – *дедова баба*. Они иду по вароши читав онај дан, скачући, грлећи бабу и љубећи њу и дијете, и тако збијајући смијех; за њима пристане сила дјеце, која вичу: «Бу, ђеде! Бу, баба!»**** (Караџић, 1852, *ђедова*). Заметим, что хотя спутников бабы, называемых дедами, несколько, но говорится только об одном деде. Дед и Баба есть здесь такое же раздвоения первоначально единого мифического лица, как то, которое мы нашли в игре в Цюцю-Бабу. О древности этого раздвоения говорит то, что и в Белой Руси первая неделя Великого поста называется *Дзедова*; но что Дед есть здесь лицо второстепенное, видно из того, что в соответствующем хорватском обычае упоминается только одна Баба.

вв) В Славонии и Хорватской земле в «*Poklade*» (в Заговенье перед Великим постом) «*Pokladnja baba na sledeći način se pravi. Ženska se rubina puna natèrpa sa slamom, tako da kakvu-takvu čovečansku sliku imade. Na mjesto glave metne se tikva, oči i zubak izdubu, i tako onim*

ostarjelim ženskim odjelom zaodije. Kroz sredinu se postavi odebelo dèrvo, da se ne previje, koje skupa i noge predstavlja. Ono se dèrvo turi u glavčinu od kolesa, ili se onako priveže. U glavčinu se – jer je koleso izvalito – postavi ozdol dèrvo, okolo koga se sad na jednu, sad na drugu, stranu koleso okreće. Nuz to dèrvo pripreže se najmëršaviji, koji se u selu dobiti more, konj. Da još smješnija bude baba (?), daju joj u ruku barnjaču (большую кухонную ложку), a okolo nèkoliko dèce naprave... Jedan (из возящих) jaši vozeć konja i puši u rog, drugi ga vodi, a dva ali tri kandžijami ga tèraju, doćim, na mjesto konja, pokladnju babu šibaju. Ovako dakle zaodjeveni – jer su i nje dovojanici što opašnije i pospèrdlivije obučeni – hodaju kroz selo. Na čistu sredu (на 1-й неделе Великого поста) u jutru voze ju izvan sela i zakopuju medju oplakivanjem i jadikovanjem. Kad se od ukopa kući povarnu, zapale fenjer, ako je i dan, te u svaki budžak (угол) zagledujuć, traže pokladah (ищут масляницы)»* (Ilić, 116–117). Таким образом, Масляница представлялась зубатою бабою, окруженною детьми, что указывает на ее тождество с Ягою. Закапыванье покладней Бабы ведет нас к ее отождествлению с Мареною, которая тоже закапывается. Подтверждением того, что и сербская *Дедова Баба* есть Марена, служит то, что у словаков на Смертную Неделю (Середопостную) выносят не только Мурену, но и Дедка, который тоже олицетворяет зиму и смерть. Об этом последнем поют:

Dedko náš, Dedko,
 Požrau si nám všetko,
 Nič si nám ne nechau,
 Tak si sa dobre mau.**

(Kollár, I, 4)

гг) В Костромской губернии «в последний день Масляницы, в воскресенье, составляется из наряженных мужчин с соломенными колпаками на голове верховая поездка, называемая *обоз*. Вечером за городом колпаки сожигаются. Это значит *сожигать Масляницу*... По деревням вечером мужчины и женщины, взяв со своего двора по пуку соломы, складывают ее вместе и зажигают, что называется *сожечь соломяного мужика*» (Терещенко, VII, 331). «В Саратовской губернии, Хвалынского уезда, Масляная начинается с пятницы. Возвращаясь с обычного в этот день гулянья на рынке, везут с собою *Масляницу* (деревянный истукан), которую сажают на передовой лошади и поют веселые песни. Оставшиеся в домах встречают Масляницу и кланяются ей. Истукан ставится посреди улицы... Вечеру в воскресенье... наряжают *Старика* в черное рубище и, навязав на веревочку осколков битой посуды, подают ему в руки; за ним несут

Масляницу на носилках. Толпы людей провожают истукан до другого конца деревни. Там бросают его до будущего года» (Там же, 332 – 333). «В некоторых местах Малороссии было прежде в обыкновении носить по улицам чучело; толпа детей сопровождала его с криком и бросала в него снежные комки. В других местах возили на санях Масляницу – деревянное изображение женщины с распущенными волосами и в пестрой одежде и потом бросали в воду или сожигали за городом» (Там же, 443). Таким образом, в русских масляничных обрядах, соответствующих вышеприведенным сербо-хорватским и топленью или сожиганью Смерти, является то одна баба («Госпожа Масляница»), то дед и баба, то один соломенный мужик.

г) Мы допускаем, что Гвоздензуба, Баба Руга, Баба Коризма, Дедова Баба, Покладня Баба и Масляница – первоначально одно лицо, притом тождественное с Мареною; нужно будет принять и мифическое тождество Марены с Лисою и Ягою. Что Лиса есть смерть – это доказывает голыштейнский обычай: в начале лета мальчишки ходят из дому в дом с *мертвою Лисою* в корзине. Grimm видит в этом образ побежденной зимы, т. е. смерти (Grimm J., 1834, ССХІХ)¹⁵. Другим прямым доказательством тождества Лисы и Яги и отношения той и другой к смерти служит ряд сказок *одного основного типа*, постепенно переходящих от полного зооморфизма к полному антропоморфизму и в этом переходе заменяющих Лису, похищающую Петуха, Ягою, похищающею ребенка. Сказки эти делим на три разряда: 1) животный, 2) полуживотный и 3) человеческий; сказки каждого разряда, для легкости обзора, – на две половины.

1. Разряд животный. Лиса уносит петуха. Варианты: А (Афанасьев, 1855–1863, II, 3), Б (Там же, IV, 19), В (Там же 23), Г (Там же, 22, примечание).

Первая половина. Вар. А. Жил кот с кочетком. Кот идет за лыками в лес и бает кочетку: «Если лиса придет звать в гости и станет кликать, не высывай ей головочку, а то унесет тебя». Пришла лиса звать в гости, стала плакать: «Кочетунюшка, кочетунюшка! Пойдем на *гуменцы золоты яблочки катать!*» Он глянул, она его и унесла. Вот он и стал кликать: «Котинька, котинька! *Несет меня лиса за крутые горы, за быстрые воды.*» Кот услышал, пришел и выручил кочетка. Так случилось и в другой раз. В третий раз кот был далеко и не слышал.

¹⁵ Выше мы привели оттуда же, что, вместо лисицы, носят и мертвую ворону. Это подтверждает принятое нами равенство мифического значения вороны и лисы. Замечательно, что один из двух шакалов, заменяющих в индийском животном эпосе нашу лису, называется *каратака*, что значит ворона (Grimm J., 1834, ССLXXV).

Вар. Б. Жил-был старик, у него были кот да петух. Старик ушел в лес на работу, кот понес ему есть, а петуха оставили стеречь дом. На ту пору пришла лиса и стала петь под окном:

«Петушок, петушок,
Золотой гребешок,
Выгляни в окошко,
Дам тебе горошку!»

Или:

«Дам тебе кашки
На красной ложке».

Петух выглянул в окошко, лиса схватила его и понесла; но кот услышал голос петуха, пришел и отбил. Так было и во второй раз, но в третий кот был далеко и не слышал.

Вар. В. Жил-был кот да баран, у них был петушок и т.д., как в А и Б.

Вторая половина. Вар. Б оканчивается счастливо для лисы: унесла петуха и за ельничком съела, только хвост да перья ветром разнесло. Содержание второй половины А, В и Г есть спасение петуха.

Вар. Г. Кот, не нашедши дома петуха, нарядился гусяром, пришел к лисицыной избе и поет: «Стрень-брень гусельки, золотые струнушки! Дома ли Лисафья со своими детками? Один сын Терентьюшко, другой Мелентьюшко, третий Алёша-парнечек, одна дочь Чучелка, другая Пачучелка, третья Подмети-шесток, четвертая Поддай-челнок!» Лиса посылает детей посмотреть, кто там поет, а кот всех их зарубил саблею. Дети не йдут в избу, вот лиса и говорит петушку: «Поди, позови их!» Вышел петушок, кот приказал ему бежать домой, а сам идет к лисе и поет:

Идет кот на ногах,	А палочку при бедре,
В красных сапогах,	Хочет лису порубить,
Несет саблю на плече,	Ее душу загубить.

Как хватит лису саблею – из нее и дух вон.

Вар. В. Кот и баран пришли к лисе под окошко и стали играть (т. е. славить, как, например, славят хозяина на святках; сравн. выражение предыдущего вар.: «дома ли Лисафья и пр.» с началом колядки: «Чи дома, дома пан господарь?»): «Тюк, тюк гусельцы, барановы струночки! Жила-была лиса красна во своем золотом гнезде; у нее было семь дочерей: первая дочь Чучелка» и т. д. Лиса высылает поодиночке дочерей, а они их в лобок да в коробок. Вышла сама лиса – они и с нею тоже. Взяли петушка и воротились домой.

В вар. А. заметим только, что лиса, принеши кочетка домой, собиралась уже его *жарить*. Тут прибежал кот и пр., как в вар. В.

2. Разряд полуживотный. Яга уносит дитя. Варианты: А (Афанасьев, 1855–1863, II, 113), Б (Там же, 115), В чешская «O smolíčkovi» (Němcová, 1862–1863, VIII, 28).

Первая половина. Вар. А. Жил кот, воробей да жихарько¹⁶ третий. Кот да воробей пошли дрова рубить и говорят жихарьку: «Домовничай да смотри, ежели придет Яга-Баба да станет считать ложки, ты ничего не говори, молчи!» Жихарь сел на печь за трубу. Приходит Яга и начинает *считать ложки*: «Это котова ложка, это воробьева ложка, а третья жихарькова». Жихарь не мог стерпеть, закричал: «Не тронь, Яга-Баба, мою ложку!» Яга-Баба схватила жихаря, села в ступу, поехала; едет в ступе, пестом понуждает, а помелом след замечает. Жихарь заревел. Кот и воробей услышали, прибежали и отняли жихаря. Так случилось и во второй раз. В третий раз братья не слышали, и Яга унесла жихаря к себе домой.

Вар. Б. В одной семье было три брата; большого прозывали Бараном, среднего Козлом, а меньшего звали Чуфиль-Филюшка. Раз пошли они в лес, а в лесу жил караульщиком родной их дедушка. Баран да Козел оставили там своего брата, а сами пошли в лес на охоту. Захотелось Филюшке съесть яблочко, он в сад да на яблоню. Откуда ни взялась Яга-Бура в железной ступе с пихтилем в руке: «На-ка, Филюшка, моего яблочка!» Тот протянул руку, Яга схватила его, посадила в ступу и поскакала по кустам, по лесам, по оврагам, погоняючи ступу пихтилем. Филюшка стал кричать: «Козел, Баран! Бежите скорей! Меня Яга утащила *за те горы за крутые, за те леса за темные, за те степи за гусиновые!*» Козел и Баран отдыхали тогда; один лежал на земле, вот ему и слышится: кричит кто-то. «Прислонись-ка ты к земле», – говорит лежачий сидячему. – «Ой, это кричит наш Филюшка!» Пустились они бежать, нагнали Ягу-Буру, отбили Филюшку. В другой раз Яга, заманивши Филюшку яблочком, притащила его в свой дом.

Вар. В. Смоличек был маленький мальчик и жил у одного золоторогого оленя. Уходя на пашу, олень приказывает было Смоличку запереть двери и никого не пускать. Раз услышал Смоличек за дверьми сладкие голоса:

¹⁶ *Жихарь* (от *жи-ть*; сравн. *зна-харь*), собственно тот, кто живет; отсюда: а) хозяин, жилец, постоялец, крестьянин, живущий на пустоши; б) лихой, удалой, смелый, молодец. Афанасьев думает, что здесь жихарь – во 2-м значении, но вероятнее в первом: жилец, потому что жил у кота, или хозяин, потому что его оставляли дома хозяйничать, домовничать.

Smolíčku, pacholíčku,
 Otevři nám tvou sedničku,
 Jen dva prstečky tam strčíme,
 Jen co se vhrějeme,
 Hned zas půjdeme*.

Смоличек побоялся отворить, и за это олень, воротившись, похвалил его, потому что это были *Jeskyňky* (Б. Немцова ставит в скобках: *Ježinky?*). В другой раз Ескиньки просились еще умильнее, и при том дрожали и плакали от холоду. Смоличек отворил дверь на столько, чтоб можно было просунуть два пальца. Те просунули два белые пальца, потом целую руку, потом и сами вошли, схватили Смоличка и побежали. Смоличек стал кричать:

Za doly, za hory mé zlaté parohy
 Kde se pásou!
 Smolíčka, pacholíčka
 Jeskyňky nesou**.

Олень услышал, прибежал и отнял его. В третий раз Ескиньки стали еще больше проситься в избу и говорили, что у них у Смоличка будет всего вволю, а они с ним все будут играть. Смоличек отворил, а они его унесли. Олень был далеко и крику не слышал.

Вторая половина. Вар. А. Яга притащила жихаря домой, посадила в голбец¹⁷, затопила печь и говорит большой дочери: «Девка, я пойду в Русь; ты изжарь к обеду мне жихарька!» Печка истопилась. «Ложись на ладку»¹⁸, – говорит девка жихарю. Тот лег, уставил одну ногу в потолок, другую в наволоку¹⁹. «Не так, не так!» – «А как? Ну-ка поучи!» Девка села на ладку, жихарь пихнул ее в печь, а сам ушел опять в голбец. Прибегает Яга и говорит: «Покататься было, повалиться было на жихарьковых косточках!» А жихарь: «Пока-тайся, повалйся на дочерниных косточках!» Яга, увидавши, что старшая дочь изжарена, приказывает средней изжарить жихарька. Этот и с среднею, и с меньшею, наконец, и самую Ягою повторяет ту же хитрость, что и со старшею.

Вар. Б. Яга приказывает дочери изжарить Филюшку, но он, как выше, сажает в печь эту дочь, а сам с буднишным пихтилем и ступою Яги уходит в потолок. Яга, съевши дочь, зовет ее кататься на Филюшкиных косточках, а Филюшка кричит ей, как выше. Потом он пестом убивает Ягу, которая лезла за ним наверх, взлезает на крышу,

¹⁷ Деревянная приделка к печи.

¹⁸ Глиняная сковорода.

¹⁹ Низ, пол.

у перелетных гусей выпрашивает по перушку и на этих перьях улетает домой.

Вар. В. Дома Ескиньки посадили Смоличка в клетку и стали откармливать лакомствами. Через некоторое время приказали ему высунуть пальчик и резнули по пальцу ножом, чтоб знать, жирен ли Смоличек откормился. Те положили его в ночевки и понесли жарить. Тут Смоличек со всех сил стал кликать оленя. Олень прибежал, схватил Смоличка на золотые рога и унес.

Из сравнения приведенных сказок и о лисе и Яге видно, что первые их половины представляют наибольшее сходство, даже в подробностях: лиса приглашает петуха катать золотые яблочки, и Яга заманивает Филюшку яблочком; петух и Филюшка кричат о помощи почти одинаковыми словами. Вторые половины различны, но вар. А сказки о лисе говорит, что лиса собиралась *жарить* петушка, что составляет главную черту сказок о Яге; наоборот, в вар. В сказки о Яге Смоличек не сам освобождается, как в вар. А и Б, а выручает его олень, как в сказке про лису петушка выручает кот или кот и баран.

Жихарько, Филюшка и Смоличек сказки о Яге соответствуют петуху сказок о Лисе, из чего заключаем, что и в последних петух есть ребенок. В вар. Б (Афанасьев, 1855–1863, IV, 19). Петух носит и детское имя: Петя; в ск. Аф. III, 72 он назван «красное чадо»; впрочем, может быть, в смысле духовного чада лисы, которая прикидывается исповедником и старается сманить его с дуба, обещая «взнести его душу на небеса (Афанасьев, 1855–1863, I, 5; IV, 19). Цыплята – одна из обыкновенных форм, в которых представляются души детей, окружающих Гольду (Frau Rose в упомянутой выше детской игре) и получаемых от нее матерью, или дети, похищаемые ястребом (Смертью) в слав. детской игре.

Второстепенное, в глазах современных нам рассказчиков, значение братьев похищаемого петуха, или ребенка, или тех, у кого он живет, видно из того, что образы их меняются в каждом почти варианте: в сказке о Лисе это – кот и баран или один кот; в сказке о Яге – кот и воробей, баран и козел, олень. Такая неопределенность заставляет нас не придавать важности тому обстоятельству, что кот, о связи коего с лисою и Ягою будет речь ниже, в сказке о лисе идет против лисы. Вследствие той же неопределенности, мы считаем более безопасным принимать все рассматриваемые сказки покамест только за сказки о похищении лисою-Ягою ребенка у людей, а не за образы отношений Яги-лисы к известным явлениям внешней природы, например к огню (петух), солнцу (золоторогий олень).

В сказке о лисе заметим, что у нее есть яблоко, как у Яги; что она обещает дать петуху каши, с чем сравните то, что мышь, сорока-

ворона и Гольда (= Яга) кормят детей кашею; что у нее есть дочери, как у Яги, и золотое гнездо. В вар. А сказки о Яге кажется важным следующее. Кот и воробей знают, что Яга придет, но не сделает ничего дурного, если жихарько будет молчать и не помешает ей считать ложки. Яга уносит жихаря, как бы наказывая его за неуважение к себе. *Считанье ложек*, указывающее на отношение Яги к домашнему хозяйству, сравните со следующим французским свидетельством о существовании, подобном Гольде или Берхте, и имеющем отношение к детям: «Sic et daemon, qui, praetextu mulieris, cum aliis de nocte domos et cellaria dicitur fraequentare, et vocant eam *Satiam*, a satietate, et *Dominam Abundiam*, pro abundantia, quam eam praestare dicunt domibus, quas fraequentaverit... Dicunt *has dominas edere et bibere* de escis et polibus, quos in domibus inveniunt, nec tamen consumptionem, aut imminutionem eas facere escarum et potuum, maxime *si vasa escarum sint discooperta et vasa poculorum non obstructa eis in nocte relinquantur*. Si vero operta, vel clausa inveniunt, seu obstructa, inde nec comedunt, nec bibunt, propter quod infaustos et infortunatos relinquunt, nec satietatem, nec abundantiam eis praestantes»^{20*}. Еще важнее, что, по славянскому поверью, *смерть* (собственно чума или холера. серб. *куга, морија*), на связь коей с Ягою мы уже указывали, *смотрит за чистотой посуды* и морит в наказание за неопрятность: «Кад куга мори, онда је слабо говоре куга, него *кума*²¹ (као да би је с тим умилостивили), нити смију у вече оставити неопране судове; јер она дође ноћу у кућу те гледа, јесу ли судови лијепо опрани, па ако не буду, а она све кашике (ложки) и чанке изгребе и отрује»** (Караџић, 1852, *куга*). Может быть, именно поэтому Жихарько боится за свою ложку. В одном галицко-русском рассказе это моровая женщина, осматривающая и своим дыханием отравляющая посуду и ведра с водою, есть ведьма (Wahulewicz, 247). Замена Яги ведьмою очень обыкновенна.

В вар. В сказки о Яге вместо этой последней – несколько Ескинок. Независимо от предположения, что Ескиньки – Езинки, есть основание думать, что эти Ескиньки – разложение одного лица, Бабы-Яги. Именно: Ескиньки дрожат и плачут *от холоду*, просясь в избу; точно так в одной словацкой сказке Ежи-Баба, сидя на дереве, дрожит от холоду и просит позволения слезть и погреться у огня.

²⁰ Guilielmus Alvernas, парижский епископ, умер 1248. Grimm J., 1854, 263–265.

²¹ Ср. лиса – *кума*. Смерть в известной немецкой сказке действительно приглашена в кумы и крестит ребенка. Может быть, здесь указание на известное, по другим источникам, отношение богини, посылающей души на свет, к отходу этих душ со света.

Сказка эта состоит в следующем. Два брата, совершенно похожие друг на друга, каждый с тремя животными: волком, медведем и львом (по соответствующим немецким – с тремя собаками) идут в свет. Один из них освобождает от змея царевну и после некоторых препятствий женится на ней. Раз, стоя у окна, видит он с одной стороны зеленый лес, а с другой – желтый, как осенью. Отправляется с своими зверьми на охоту в этот *заклятый* желтый лес и гонит там *лисицу*, которая, заведши его в чащу, исчезает. Тут под дубом он раскладывает огонь и начинает поджаривать кусок сала, как слышит над собою голос: «*Zima mi, zima mi!*»* Над ним сидела на дубу старая баба. Он приглашает ее погреться, но та боится его зверей и не сходит, пока он взятым у нее прутиком не ударил каждого из зверей. Слезши баба (*Striga*, ведьма) стала себе жарить жабу, приговаривая: «*Tu pečeš slaninu, já pečiem žábu; mně bude slanina, a tebežába*»**, и при этом мазала его жабою по губам²². Тот, рассердившись, приказывает зверям схватить бабу, но звери от ударов бабиным прутом окаменели. Баба бьет и его этим прутом и превращает в камень. В малорусском варианте этой сказки богатыря окаменят именно Баба-Яга, которая едет в ступе, толкачом погоняет (*Nowoselski*, I, 305). Между тем другой брат узнает по приметам о несчастье первого, идет в братово царство, потом в заклый лес, встречает лисицу, потом бабу, но не дает последней окаменить ни зверей, ни себя, принуждает возвратиться к жизни брата. Звери бросились на бабу и разорвали ее в куски. От этого кругом рассвело и лес позеленел (*Škultéty, Dobšinský*, I, 1 и след.). Не вдаваясь в объяснение всех черт сказки, отчасти, впрочем, уже объясненных²³, скажем только, что она служит новым, доказательством связи лисы и Яги (= Стрига, Ежи-Баба). Так как после сказанного выше если не несомненно, то, по крайней мере, вероятно тождество Яги и Марены (Мораны и т. д.), образа смерти и *зимы*²⁴, то в приведенной сказке

²² В другой сказке, в которой встречается тоже печенье жаб, баба говорит: «*Mně se peče slanina, a tebe se žába; ty chceš jíti do pekla, já som Ježi-bába*»*** (*Kollár*, I).

²³ Маннгард принимает братьев-богатырей за Индру и Агни, а их собак за Марутов (ветров), помогающих побеждать змея – Вритру (*Mannhardt*, 216 и след.).

²⁴ Это тождество признается и другими. Фейфалик делает такое сближение: в некогда славянских землях, средней Марки (*Mittelmark*) на Святках (*Zwölfen*) вместо *Fru-Harke* (=Берхте, Гольде) местами появляется *Murrane*. Так как там же *Murane* значит *Alpdrücken* (Марá, чеш. *Můpa*, нем. *die Mahr*) а *die Mahr* находится в связи с Берхтою (Годьюю), и так как местами в Чехии действительно появляется на святках Морана (тут ссылка на журнал «*Škola a Život*», 1857, прилож., 78), то *Murrane* – то же, что Морана, Мора.

можно считать Стригу (Ягу) за зиму, которая и сама дрожит от холоду и морозом превращает в камень богатыря, и по смерти которой развивается лес.

Разряд человеческий. Варианты: А (об Ивасе и ведьме, Кулиш, II, 17, Афанасьев, 1855–1863, I, 16), Б (о Тельпушке и ведьме, Афанасьев, 1855–1863, I, 20), В (Там же, 91–92), Г (серб. «MaHexa и Пасторка», Караѿић, 1853, N 35), Д (словацкая «Liudojedi», Škultéty, Dobšinský, 334), Е («Hansel und Grettel», Grimm Br., 1856–1857, I, 79), Ж («Die alte Frick», Kuhn, Schwartz, 319).

Первая половина. Вар. А. У мужа с женою был сын Ивась. Попросил он отца сделать челнок и стал ловить рыбу. В обеднюю пору мать приносила ему обед на берег и кликала:

Ивась сынок,
Золотий човнок,
А срібнее веселечко,
Пливи до мене,
Мое сердечко!

Ивась послушит: «Ближче, ближче, човнику, до бережка! Се моя матінка!» Ведьма позавидовала такого дитяти, пришла к берегу и зовет Ивася теми же словами. Ивась слышит, что такой толстый голос: «Дальше, човнику, дальше од бережка! Се не моя матінка!» Вот ведьма пошла к кузнецу: «Кузнец, кузнец! Скуй мне такой тоненький голосок, как у Ивасевой матери!» Тот и сковал. Тогда ведьма стала кликать Ивася; тот приплыл, а она схватила его, посадила в железный мешок и отнесла к себе.

Вар. Б. Был себе дед да баба, и у них не было детей. Дед вырубил в лесу тельпушок (чурбанчик), сделал ему колыску, баба стала его колыхать, припевая:

Люли, люли, тельпешуку,
Зварю табе кулешику,
И ячного, и смачного,
Авсяного, прасяного,

и из этого тельпушка сделалось дитя. Выросши, Ивашко загадал отцу сделать серебряный челнок и золотое весельце, и стал по целым дням ловить рыбу.

Остальное как в малороссийской сказке, только ведьма приказывает кузнецу сковать не голос, а такой язычок, как у Ивашкиной матери.

Берхта (Fejfalik, 1856, 387–389). Но Берта, прибавим, соответствует Яге; следовательно, Яга – Морана.

Вар. Г. Был вдовец, в у него – сынок и дочка. Женился он на вдове, у которой была своя дочь. Мачеха невзлюбила мужних детей и раз пристала к мужу, чтоб он их отвел в лес и там бросил. Разговор этот слышала его дочь. Утром сироты тайком набрали себе в карманы золы и, когда отец повел их, стали высыпать ее понемногу. В лесу отец сказал им: «Посидите тут, пока я ворочусь!», – а сам ушел. Вечером дети по рассыпанной золе нашли дорогу домой, но не посмели прямо войти в избу, а *стали под окном*. В то время отец с мачехою сидели за ужином. Когда поужинали, мачеха и говорит: «Если б наши дети были дома, дали б мы им эти корки, и они б поужинали». А дети из-за окна: «Вот и мы, мать!» Наутро мачеха припрятала золу и опять заставила мужа вести детей в лес. Дети набрали в карманы мякин и стали сыпать их по дороге. В лесу [отец] развел огонь и пошел будто за водою, а на самом деле домой. Дети думали было найти опять дорогу, но какие-то зверки подобрали мякины. Пришлось воротиться к огню.

Вар. Д. В голодный год мачеха заставляет мужа завести трех его дочерей куда-нибудь, так чтоб они не воротились. Младшая сестра, по совету своей крестной матери, ведьмы (věštica), берет в первый раз мерку золы, в другой – клубок ниток, в третий – мерку гороху. В третий раз птицы позобали горох, и сестры не могли найти дороги домой.

Вар. Е. Детей двое: мальчик Гензель и девочка Гретель. Отец и мачеха в голодный год отводят их в лес. Мальчик бросает по дороге мелкие камешки. В лесу отец с мачехой зажгли для детей огонь, а сами пошли будто бы рубить дрова. Дети слышат стук в лесу и думают, что это отец рубит дрова; но это стучал не топор, а ветер качал полено, которое отец нарочно повесил на сухом дереве. Дети находят дорогу по камешкам, которые блестят на лунном свете. В другой раз мальчик крошит за собою хлеб, но птицы подбирают крохи.

Вторая половина. Вар. А. Принесши Ивася домой, ведьма приказывает дочке Оленьке сжарить его, а сама идет звать гостей. Ивась будто бы не знает, как садиться на лопату, просит Оленьку показать и сажает ее в печь, а сам взбирается на высокий явор (или дуб). Ведьма с гостями съедает свою дочь и выходит на двор кататься: «Покачуся-повалюся Ивасевого мясца наевшись!» А Ивась с дерева: «Покотитця-повалитця Оленчиного мясца наевшись!» Ведьма бросается грызть дуб, ломает зубы и идет к кузнецу: «Скуй мне *железные зубы!*» Между тем летят гуси. Ивась просит их:

Гуси, мои лебедята!
Возьмѣть мене на крилята,
Понесѣть мене до батенька!

Буде там вам істи й пити,
Всього доброго тай не трохи.

А гуси говорят: «Пусть тебя средние возьмут!» Он к средним, и те: «Пусть тебя возьмет самое худшее заднее!» Заднее гусятко взяло его на крылья, принесло домой, посадило на трубе, а само ходит по двору и пасется. Мать как раз вынимала из печи пироги и делила: «Се тобі, чоловіче, а се мені». А Ивась с трубы: «А мені?» – «Кто там?» – говорит мать, да опять: «Се тобі, чоловіче, а се мені». А Ивась: «А мені, мамо?» Сняли Ивася с трубы, гусятко напоили, накормили, под крыльца насыпали пшена, оно и полетело.

Вар. Б. Ведьма не грызет, а рубит дерево и ломает при этом топоры. Остальное, как в А.

Вар. В. Вместо дочери у ведьмы – сын. Когда ведьма грызет дерево, сидящий на нем мальчик просит перелетных гусей бросить ему по перу, и, окрыленный этими перьями, обращается в гуся, и улетает.

Вар. Г. У огня находят детей евреи, берут к себе, мальчика запирают в чулан и откармливают, а девочку заставляют прислуживать своей матери. Когда мальчик откормился, евреи приказывают матери его изжарить, а сами уходят. Девочка просит бабу показать мальчику, как нужно садиться на лопату, и сажает ее саму в печь; потом уходит с братцем домой, через речку по мосту. Евреи, воротившись, бросаются за детьми в погоню; но от дождя речка разлилась и снесла мост, так что детей они догнать не могли. (Здесь собственно кончается сказка, но к ней приставлен еще один мотив, о котором ниже).

Вар. Д. Сестры приходят к замку, в котором живут людоеды: баба толстая, как колода, рот до ушей, зубы как колья, нос как кулак, очи как тарелки, – и дед. (По другому вар. дед этот – ветер, ходит по свету жрать людей, сушит свое платье в стеклянном замке.) Сестры нанимаются у стариков на службу, открывают в одной избе множество девочек, которых дед накупил по свету, чтоб после поесть. Младшая сестра сажает бабу в натопленную печь. Деда они обманывают и убивают его же мечом. Девочек выпускают, а сами остаются хозяйничать в замке (к этому неловко приставлена часть сказки «Муža-čia bundička», Škultéty, Dobšinský, 81; Афанасьев, 1855–1863, II, 103).

Вар. Е. Сбившихся с дороги детей белоснежная птичка приводит к избушке из хлеба, покрытой пряниками, с окнами из леденца. Они стали крошить крышу и есть. «Кто трогает мою избушку?» – спрашивает из избы старуха-ведьма. «Это ветер, небесное дитя», – отвечают дети. Ведьма взяла детей в избу, мальчика посадила в клетку, стала откармливать, а девочку заставила работать, и давала ей есть только раковые скорлупки. Каждое утро говорила она мальчику: «Высунь пальчик, я посмотрю, много ли на тебе жиру»; но мальчик

высовывал косточку вместо пальца. Наконец ведьма решила зарезать мальчика и сварить, несмотря на его удобу. «Но сперва, – сказала она девочке, вытопивши печь, – будем хлеб печь. Полежай в печь, посмотри, горяча ли она!» Девочка притворилась, что не знает как, ведьма стала ей показывать, а та толкнула ее в печь и закрыла дверцами. Потом дети набрали себе жемчугу, дорогих камней и побежали. Прибегают к речке, а на ней ни моста, ни перевозу, только плавает белая уточка. Вот сестрица и говорит ей:

Entchen, Entchen,
Da steht Grätzel und Hänsel,
Kein Steg und keine Brücke,
Nimm uns auf deinen weissen Rücken!*

Уточка перенесла их на ту сторону. Они счастливо дошли до дому, а мачехи уже не застали в живых.

Вар. Ж. Братец и сестрица пошли в лес по ягоды и приبلудились к пещере, где жила людоедка и колдунья, die alte Frick. Фрикка сажает братца в чулан и откармливает, чтоб после съесть, а сестрицу заставляет помогать себе по хозяйству. Девочка отрезывает у сонной Фрикки карман с волшебной палочкой и вместе с братцем бежит. У озера она посредством палочки превращает себя в уточку, а братца в селезня. Фрикка, несмотря на свой рост, не может их достать и принимается пить воду, но, почти допивши, лопается. Дети принимают прежний вид и возвращаются домой.

Сказки эти, по первой половине, представляют две редакции: в одной ведьма похищает ребенка, в другой братец и сестрица (или три сестры), гонимые мачехой, сами попадают к ведьме. При всем различии в серб. вар. Г встречаем ту же черту, что в малор. А: дети, воротившись из лесу, застают отца и мачеху за ужином, и отзываются из-за окна, как Ивась в малорос. вар. Рассказ о гонениях мачехи тем легче мог быть связан со второю из приведенных сказок, что и он, несомненно, принадлежит, как увидим, к кругу рассказов о Яге. По второй половине, вышеприведенные сказки тождественны между собою до такой степени, до какой только могут быть тождественны живущие только в памяти предания племен, разделенных в течение многих столетий. Ивась и соответствующие ему лица того же разряда сказок то же, что Жихарька и Филюшка предыдущего разряда; между прочим, заметим, что и Филюшка на гусиных перьях *улетает домой*. Из общего сходства сказок можно бы заключать, что ведьма в сказке 3-го разряда есть одно лицо с Ягою сказок 2-го разряда. Но, сверх этого, сказка про Ивася (А) говорит о *железном* мешке ведьмы, соответствующем железной ступе Яги, о *железных* зубах этой

ведьмы, вариант В – о том, что она живет в хате на курьих лапках (постоянный признак Яги и сродных с нею существ), в которой пахнет человеческим мясом, петли из человеческих суставов, закрутка из руки и пр. (Афанасьев, 1855–1863, I, 92). В варианте Ж ведьма названа *die alte Frick*; но Фрикка есть лицо, тождественное с Гольдою, Бертою и пр. (Mannhardt, 295 и др.), и, следовательно, соответствует Яге. Появление евреев в варианте Г, как полагаем, вместо людоеда варианта Д, произошло, вероятно, от распространенного по многим землям мнения, что евреи убивают христианских детей. Вариант этот, по-видимому, очень испорчен. В вар. Д Баба-Яга раздвояется на деда и бабу. С подобным случаем мы встречались уже выше. То, что людоед назван в одном варианте *ветром*, быть может, можно привести в соотношение со связью Гольды-Берты или Фрикки с Воданом, облака – с гонящим его ветром (Mannhardt, 284–285).

Что касается до общего значения приведенных сказок, то взгляд наш на этот предмет уже высказан. Эти сказки мы привели в доказательство того, что *Лиса-Яга похищает детей*. Похищаемых, т. е. петушка, Филюшку или Ивася, считаем за человеческих детей, похитительницу – за богиню Ягу-Морану-Гольду, похищение – за смерть. Остается нерешенным, как понимать встречаемую в большинстве вариантов смерть Лисы-Яги? Вероятно, так, как смерть Марены на провесне, т. е. как потерю власти, только не над природою, а над похищенною душою. Что есть параллель между смертью природы и смертью человеческою, это видно из тождества смерти, Мораны и зимы. Гуси-лебеди, при помощи коих Филюшка-Ивась возвращается домой, а равно и уточка, упоминаемая немецкою сказкою, находятся в тесной связи с тем существом, от которого они освобождают детей. Это видно, с одной стороны, из отношения гусей к туче, снегу и Гольде (когда идет снег, то это Гольда шиплет своих гусей) (Там же, 259), с другой – из того, что в германской мифологии лебедь частью сам есть душа, частью провожает души на этот свет и с этого света (Там же, 342; Афанасьев, 1855–1863, VI, 118). Эту последнюю черту находим в русской сказке (Там же, VI, 118), из сравнения коей с 2-мя другими (Там же, I, 13, 92) очевидно, что гуси служат Яге и заменяют ее. Сестрица посадила маленького братца на траве, а сама заигралась. Гуси подхватили мальчика и унесли. Гуси-лебеди давно себе худую славу нажили, много исходили и маленьких детей крадывали. Сестрица бежит за ними, спрашивает, куда они полетели, у печки, яблони, *молочной речки с кисельными берегами*. Печка говорит: «Съешь моего ржаного пирожка»; яблоня: «Съешь моего лесного яблочка»; речка: «Съешь моего простого киселика с молоком!» Девушка не хочет. Наконец еж указывает ей дорогу. При-

бегает к избушке на курьих ножках. В избушке сидит Баба-Яга, морда жилистая, нога глиняная, сидит и братец на лавочке, *играет золотыми яблочками*. Сестра схватила его и унесла, а гуси за нею в погоню. Тут девочка исполняет просьбу речки, яблони и печки, и они прячут ее от гусей. Молочная речка с кисельными берегами объясняется тем же, чем ниже – пирожная избушка Гольды; такое же объяснение и для золотых яблок Яги. Что животные, служащие известному божееству, представляются нередко враждебными этому божееству, это увидим ниже.

Принимая, с одной стороны, что Ивась и соответствующие ему лица – люди, с другой, что Яга, заменяемая ведьмою, – божеество, притом из самых крупных, мы расходимся со взглядом гг. Буслаева и Афанасьева.

Г-н Буслаев в сказке про Ивася и ведьму различает два *самостоятельные* предания: «одно об Ивасе, который живет в челноке на воде и только по причитанью матери на короткий срок подъезжает к берегу. Потом он на некоторое время пропадает и находится под властью сверхъестественной силы ведьмы; наконец, возвращается к родителям при помощи гуся-лебедя. Другое предание, *вставленное* уже в это, имеет предметом своим известный, общий сказочный мотив о том, как обманутая ведьма, вместо невинной жертвы, съедает свое собственное детище» (Буслаев, 1861, I, 314–321). Это второе предание, как вставку, г. Буслаев опускает и обращает внимание только на то, что считает главным. Но что тут главное? Есть основание думать, что Ивась со своим челноком только случайно отождествлен с тем ребенком, который попадается ведьме? Нам кажется, что главное здесь – соответствие Ивася петушку, Филюшке, мальчику и девочке других вариантов.

Г-н Буслаев доказывает, что Ивась есть мифическое лицо, следующими вопросами: «Для чего живет Ивась постоянно на воде, когда он мог бы заниматься рыбной ловлею, как и прочие, обыкновенные рыбаки, живя в своем семействе? Для чего он подъезжает к берегу, как существо, отрешенное от мира – только на короткий срок, и опять скрывается от глаз своей матери? Для чего необходимо стихотворное причитанье, какой-то торжественный, необычайный призыв, чтоб привлечь его на минуту к берегу?» Но сказка не говорит, что Ивась ночевать ходит домой, но из этого не следует, чтоб он жил «постоянно» на воде. Он не ходит домой обедать, как, например, жнецы не ходят, если дом далеко. Гусь приносит Ивася не на воду, а домой, на трубу. Кажется, сказка посылает Ивася ловить рыбу за тем же, за чем она оставляет Жихарька и Филюшку одних дома, т. е. чтоб дать ведьме случай похитить их. Что до причитанья, то хотя «стихотворные места, появляющиеся в существенные и реши-

тельные мгновения рассказа, поддерживающие воодушевление рассказчика и внимание слушателя, составляют повсеместный признак хороших сказок» (Гримм в предисловии к Либрехтову переводу «Пентамерона» Базиле); но относительная древность и эстетическое достоинство сказки не дают права делать выводы о характере действующих в ней лиц. Хотя сказка с течением времени преобразуется, как известно, богов в людей, но все действующие лица сказок не могут быть богами уже потому, что сказка обнимает и отношение людей к богам. Ужели, например, в германском и малорусском (Grimm J., 1854, 505–507; Боровиковский) предании о великанше или великане, который принимает мужика с плугом, волов за несколько сцепившихся козляков и приносит их напоказ матери, мужик, плуг и волы должны для нас иметь символическое значение, какое, например, имеет, как думаем, лиса, уносящая петуха?

«В какой связи, – спрашивает г. Буслаев, – с удалением Ивася из дому состоит чудесное возвращение его при помощи гуся-лебедя? Есть ли это случайная прибавка или необходимое дополнение к преданию о сыне, живущем на воде в челноке?» Г-ну Буслаеву нужно связать гуся-лебедя с челноком; но нам кажется, что упомянутое возвращение при помощи гуся не необходимо вяжется с челноком, потому что ни в сказке о Филюшке, которого приносит домой гусь, ни в немецкой о Гензель-Гретель, которых переносит через воду уточка, о челноке не упоминается. Мы думаем, что такое чудесное возвращение на крыльях птицы так же мало само по себе доказывает, что Ивась есть божественное существо, как мало то, что аист или ворона приносят рождающихся детей, доказывает, что это дети – не настоящие дети. Но г. Буслаев обращает внимание на одну малороссийскую сказку об Ивасе и сближает ее с немецким преданием о рыцаре лебедя. Это предание делится на две половины. В первой витязь женится на девице-белой лебеди, которая рождает ему шесть сыновей и дочь, имеющих тоже способность превращаться в лебедей и пр. Во второй один из сыновей вешей девы-лебеди, рыцарь, плывет в дальние страны на челноке, увлекаемом лебедем, его братом, пристаёт к берегу в то самое время, когда одна невинная женщина, приговоренная к смерти, должна погибнуть. Рыцарь лебедя спасает ее и женится на ней или на ее дочери под условием, чтобы она не спрашивала его об имени. Через некоторое время жена не вытерпела, спросила, и витязь навсегда от нее скрылся, увезенный в челноке лебедем. Г-н Буслаев сравнивает с нашею сказкою только эту вторую половину, выпустивши из нее спасение рыцарем невинной, посредством поединка, и оставивши, стало быть, только следующее: сын вешей жены-белой лебеди плывет куда-то на челноке, увлекае-

мом братом его, лебедем, и возвращается таким же путем. Сам г. Буслаев замечает в приготовленном таким образом к сравнению рассказе следующие отличия от малороссийской сказки: «Мифическое родство Ивася уже потеряно в памяти народа; он сын уже не русалки, или какой вешей девы-лебеди, а простой смертной; и гусь-лебедь хотя понимает его речи, но уже не брат ему. Сношение Ивася с миром сверхъестественным выражено в нашей сказке *вставленным эпизодом* о пребывании его у ведьмы». В наших же глазах различие между германскою и славянскою сказкою так важно, что уничтожают всякую возможность сравнения. Ивась ребенок, что видно не только из малороссийской сказки, но и из всех соответствующих, тогда как рыцарь лебеда, если даже отнимем у него рыцарское достоинство, остается взрослым человеком. Что разница эта не существенна и что женитьба рыцаря лебеда в дальней стороне (без которой самое его исчезновение лишено смысла) есть ненужная вставка, это, кажется, не может быть доказано. Далее: Ивась *похищается* ведьмою, соответствующие ему лица *неволью* к ней попадают, а рыцарь лебеда добровольно уезжает. Предположить, что пребывание у Яги есть вставка, значит уничтожить сказку, потому что в первой ее половине все приурочено к этой вставке и что без этой вставки остальное не имеет никакого смысла. Если прибавим к этому сказанное выше об отношении челнока к гусю, то увидим, что нам нет нужды следить за дальнейшим сравнением немецкой сказки с индийскою о браке Сантана и Ганги и т. д., потому что это индийское сказание имело бы для нас значение только под условием тождества Ивася с рыцарем лебеда.

Г-н Афанасьев заключает: «по *всем* признакам, что Баба-Яга принадлежит к числу вещей жен, *ведьм*» (Афанасьев, 1855–1863, I, 84), а ведуны и ведьмы, по его словам, *люди*, которые «властительным словом заговора и чародейною силою жертвоприношений могли управлять деятельностью самих богов, вызывать их к известному проявлению своего могущества» (Афанасьев, 1852, № 3, 13). Стало быть, Яга, по мнению г. Афанасьева, есть существо человеческое. Людоедство Яги-ведьмы в сказках объясняет он человеческим жертвоприношением: «Существование человеческих жертв у славян доказывается несомненными свидетельствами старины; эти человеческие жертвы приносились, судя по их мрачному значению, божествам темным, злым, во главе которых стояла всепожирающая и вечноголодная смерть. Вот почему (т. е. потому что приносились человеческие жертвы) народная сказка приписывает колдунам и ведьмам пожирание человеческого мяса, а белорусское поверье, поставляя ведьм в близкие отношения с нечистою силою,

утверждает, что они питаются душами умерших²⁵. Вкушать от жертвенных мяс составляло необходимый *обряд* языческо-религиозных игрищ и пиршеств; было ли вкушаемо мясо человеческих жертв – положительных свидетельств не имеем; но едва ли можно отвечать отрицательно, если припомнить обычаи диких народов и принять во внимание указание народных сказок о ведьмах, без сомнения, сохранивших память об отдаленной грубой и животной старине» (Афанасьев, 1855–1863, 1, 96). В доказательство того, что Яга ест человеческое существо, можно бы привести, с одной стороны, язык (русское *Яга*, *язя*, польское *jędza*, чешское *jezinka* имеют значения нарицательное: злая баба; Берында толкует слово *balia* посредством *чаровница*, *язя*, следовательно, *язя* – ведьма), с другой – замену Яги ведьмою в сказках. Действительно, связь Яги с ведьмами есть факт (еще требующий объяснения); но как из замены Гольды посредством *Нехе* в сказках и из того, что ведьмы сопровождают Гольду в ее полетах, не выводят, что Гольда есть ведьма, а не одна из верховных богинь, так и связь Яги с ведьмами не в состоянии, если не ошибаясь, перевесить положений, которые мы старались выше доказать, именно: что Яга посылает души на свет и принимает их оттуда; что она, как одно лицо с Мораной, имеет ключи от неба, следовательно, непосредственную власть не только над душами, но и над природой. Если на этих основаниях принять, что Яга есть богиня, притом не из тех, которые являются толпами, то нужно будет оставить предположение о вкушении от жертвенных человеческих мяс возведенными в жреческое достоинство ведьмами.

* * *

Как выше замечено, родство известных животных, тем или другим образом указываемое народною поэзией и языком, заставляет ожидать если не одинакового, так сходного мифического значения этих животных. Такое родство есть между лисою и волком. Кровное

²⁵ Что Яга имеет отношение к душам умерших, это для нас несомненно; но что она пожирает эти души (а не детей) – это основано только на свидетельстве г. Древлянского, автора «Белорусских народных преданий», который смешивает свои и чужие фантазии с народными поверьями, выдает какие-то варварские вирши за народные песни, и потому авторитетом, вроде Карджича, быть не может. Он говорит следующее: «*Паляндра* в виде безобразной женщины является в дома умирающих, и там забирает души. Души эти она передает Бабе-Яге-костяной ноге, с которою она вместе разезжает в одной железной иготи. Баба-Яга-костяная нога и подчиненные ей ведьмы питаются душами людей, отчего они делаются воздушными и легкими, как души» (Древлянский, IV, 110)*.

родство лисы и волка, по Гримму, появляется только в позднейших баснях, где волк – дядя, лис (der Fuchs, le renard), племянник, тогда как в более древних лис только кум волку, крестил у него сына (Grimm J., 1834, XXVI). В наших сказках волк и лиса не только кум и кума, но и брат и сестра, и мы не имеем оснований думать, что последнее новее первого (что наши сказки о лисе сохранили более древнего, чем средневековый животный эпос, и что можем предполагать глубокую древность в каждой самостоятельной черте этих сказок, это видно, между прочим, из того, что женский род нашего слова *лиса* древнее мужеского рода слова *Fuchs* (гот. *fauho*, днв. *voha*, свн. *vohe* – женского рода, как и греч. ἄλώπηξ, латин. *vulpes*, литов. *lapė*). На отсутствие резкой разницы в характерах волка и лисы, выработанной поэзией, по-видимому, в относительно позднее время, указывает единство происхождения латин. *vulpes*, лиса, и гот. *vulfs*, немец. *wolf*, волк. Сравн. также новогреч. ἡ ἄλεπού, лиса, ὁ ἄλώπος, лиса и волк (Там же, XXIV–XXV). Областное великороссийское *волчина*, хитрый мужчина или женщина, свидетельствует об том, что волку приписывалась и хитрость, хотя средневековый германский эпос и некоторые народные сказки представляют его вовсе не хитрым. Есть случаи, в которых и хитрая лиса представляется обманутою. Например, лиса просит петуха спеть, чтоб услышать, такой ли у него голос, как у его отца. Петух поет, закрывши глаза, и лиса, пользуясь этим, схватывает его и уносит. Крестьяне гонятся за нею и кричат: «Унесла лиса нашего петуха!» – «Скажи им, – говорит петух, – что ты уносишь своего петуха, а не ихнего!» Лиса послушалась, выпустила петуха, а он взлетел на дерево. В другом рассказе волк уносит петуха, петух просит его спеть и, воспользовавшись его доверчивостью, спасается (Grimm J., 1834, 420–421, ср. XXVI).

Взявши во внимание, с одной стороны, это сходство лисы, образа Яги, с волком, а с другой – поверье в Заднепровской Руси, что «не следует прясть от Рождества до Нового Года, чтобы волки не портили скотины» (Gołębiowski, 145), указывающее на отношение волка к *прядущей* или покровительствующей прядению богине, мы находим вероятным, что следующая сказка, в которой волк соответствует Яге, не лишена мифического значения.

Варианты: А (Афанасьев, 1855–1863, II 4), Б (Там же, IV, 51), В (Škultėty, Dobšinský, 486), Г (Grimm Br., I, № 5).

Первая половина. Вар. А, Б, В. Шла брюхатая коза. Ни яблонь, ни орешня не пустили ее под себя окотиться; вот она пошла дальше и видит, стоит *избушка к лесу передом, а к ней задом*. «Избушка, избушка, оборотись к лесу задом, а ко мне передом!» Избушка оборотилась, коза вошла в нее, окотилась и стала жить с

детьми (А). Коза уходила в лес кормиться. Воротится, постучится в дверь и запоет: «Козлятушки, детятушки, отопритесь, отворитесь! А я, коза, в бору была, ела траву шелковую, пила воду студеную; бежит молочко по вымячку, из вымячка в копытечко, из копытечка в сыру землю». Козлятки отопрут дверь, она покормит их и опять уйдет в бор. Вот волк подслушал это, подошел к избушке и закричал своим толстым голосом: «Вы, детушки, вы, батюшки, отопритесь, отворитесь! Ваша мать пришла, молока принесла, полны копытцы – водицы!» – «Не отопрем, – говорят козлятки, – у нашей матери тоненькой голосок и не так она причитает» (А). Вот волк пошел к кузнецу: «Кузнец, кузнец, сделай ты мне тоненькой язычок!» (тонкое горло: В). Кузнец сделал ему такой язычок, волк у избушки стал причитать тонким голосом. Козлятки ему отперли, а он их всех, кроме одного, которое спряталось под печь, поел, оставил одну шерстку да косточки.

Вар. Г. Козлятки в первый раз узнают волка по толстому голосу. Он покупает и съедает кусок меду, и голос у него становится тонок. Второй раз узнают его по черной лапе. Он у хлебника обмазывает себе лапу тестом, потом требует, чтоб мельник обсыпал ему эту лапу мукою. Мельник не хочет, зная, что волк собирается кого-то надуть. «Ну, – говорит волк, – я тебя съем». Мельник испугался, обсыпал ему лапу. «Ja, das sind die Menschen!»* – замечает рассказчик. Козлята принимают волка за мать, отворяют ему, а он их съедает, кроме одного, которое спряталось.

Вторая половина. Вар. А. Коза смолола на муку шерстку поеденных козлят и пригласила к себе волка с лисою на блины. Накормивши их блинами, предложила поиграть в ее любимую игру: скоро, без отдышки, прыгать через дыру в подполье. А перед тем она разложила в подполье огонь и натыкала железных тычек. Лиса с козкою тут же перепрыгнула, а толстый бирюк зацепился ногою за половицу и упал в дыру на железные тычки и огонь.

Вар. Б. Не заставши детей дома, коза стала плакаться на волка. Услышал это волк и говорит: "Ах, кума, кума! Что ты на меня грешешь? Неужели-таки я сделаю это! Пойдем в лес, погуляем!" Пошли они в лес и нашли яму, в которой разбойники недавно кашу варили и оставалось еще довольно жару. Коза предлагает прыгать через эту яму. Волк прыгнул и ввалился туда, брюхо у него от огня лопнуло, а живые козлятки выбежали.

В вар. В нет этой второй половины.

Вар. Г. Коза распарывает у сонного волка брюхо, выпускает оттуда своих детей живых, а вместо них накладывает камней и за-

шивает. Проснувшись, волк чувствует жажду, наклоняется к реке и падает в нее, увлеченный тяжестью камней.

Первая половина вар. А, Б, В, очевидно, соответствует первой половине сказки об Ивасе, коза – матери Ивася, козлята – Ивасю, волк – Яге. Сказка не говорит, кому принадлежит избушка, стоящая к лесу передом. В такой избушке живет обыкновенно Яга, но мы не имеем оснований догадываться, что здесь она принадлежит волку. Мечь козы волку во второй половине сказки сравните с сожиганием или топлением смерти.

* * *

Кроме вышеприведенных черт лисы, именно того, что она приносит детей на свет, дает им зубы и уносит их, которым соответствуют такие же черты Яги, укажем здесь вкратце еще на некоторые. Хотя они прямо и не могут быть приписаны Яге, но одна из них послужит нам переходом к новому животному образу этой последней.

а) Постоянный эпитет лисицы в малороссийских, а нередко и в великороссийских, сказках – *лисичка-сестричка*, что можно понимать и безотносительно, как особенное свойство характера лисы, и относительно волка («вовчик-братик», «вовк-панібрат»). Сверх того, в великорусской сказке «лисица – девица» (Афанасьев, 1855–1863, IV, 64), «непорочная лисица» (Там же, III, 72); она «Лизавета Ивановна, и собой хороша и оборотлива» (Там же, 67). В стихотворной сказке: «Ох ты, лисица, желтая княгиня» (Там же, III, 73), в другой – «премудрая княгиня» может здесь значить то же, что в свадебных песнях, именно невеста. Сказка изображает ее девицею, невестою, потом *женою* кота, Котафея Ивановича (Там же, IV, 64). В другом варианте лиса выходит за кота уже вдовой (Там же, 66). Так и в третьем, в котором лиса гордится своим новым состоянием и ревностно стоит за честь своего мужа: «После свадьбы идет лиса по дороге, а навстречу медведь. «Пусти с дороги, медведь косолапый! Я не бедна вдова, у меня есть больша голова!» – «Кто такой?» – «Кот Котафеич»... Лиса сердится, что медведь и волк не так просят ее с мужем в гости. Вместо «Лиса Петрикеевна, Кот Котафеич, пожалуйста к нам в гости!» нужно сначала помянуть мужа, потом жену²⁶.

²⁶ Записано в Пензенской губернии. Как лиса – сестра, девица, красавица, жена, так и куна, как видно из следующего:

Говорила куна *із куюю*, сидячи над водою...

Говорила *сестра із сестрою*, сидячи за скамною.

(Метлинский, 220–221)

У Гриммов находим две сказки, в которых говорится о браке лисы: в одной лис точно умер, в другой лис о девяти хвостах только прикидывается мертвым, чтоб испытать верность жены; в обеих посредницею между лисою и женихами служит служка лисы – кошка (Frau Katze) (Grimm Br., I, № 38).

б) У лисы есть дети. В двух вар. упоминается 2 или 3 сынка и 4 дочки, в двух других в одном 4, в другом 7 дочерей (Афанасьев, 1855–1863, II, 4; IV 22, 24). У Яги тоже есть дочери (см. ниже).

в) Постоянный эпитет лисы *кума*, *кумушка* обнаруживает влияние и на самое слово *кума*: пск. и тв. *кумить*, лстить кому-нибудь, то же, что *лисить*, ласкаться, с целью уговорить, хитрить. Известна в нескольких вариантах сказка, как лиса прикидывается *бабою*, повивальной бабкою, под предлогом, что идет *бабить* (на повой), съедает одна, без волка, общий мед или масло (Там же, I, 6; IV, 11, 13, 15, 17). У Гриммов в соответствующей сказке вместо лисы и волка – кошка и мышь (Grimm Br., I, № 2). Заметим, что лисе, приносящей детей на свет, очень кстати быть повивальной бабкою.

г) Лиса – лекарка и плачя (Афанасьев, 1855–1863, I, 8; IV, 26, 31).

Ой на зятя та метіл мете,
На сванечок дрібен дощ иде:
Крийся, зятю, та куницями,

Куницями та лисицями,
Братиками та сестрицями.
(Метлинский, 135)

Свекорко каже:
«Да не есть то *куна*,
То невістка моя».
(Там же, 232)

Прибежал соболь к *кунице*,
А приехал удалой молодец к *красной девице*.
(Гуляев, 37)

...Окићена *куна* –
То је твоја вереница *љуба*.
(Караџић, 1841–1865, III, 329)

... Біжи, чужа жоно, по полю *куною!*
(Метлинский, 288)

Как тв. *лисенький* и значит миленький, так пск. и тв. *куночка* – хорошо одетая девочка, олон. *кунюшка* – милый, любезный. С *куница*, плата от новобрачной пану или городничему, ср. *лисица* (яросл.), пряник, приносимый сродниками молодым под белым покрывалом на другой день после свадьбы. Заметим еще, что слова *куница* и *лисица* одинаково, по неизвестным нам причинам, получают значение: кандалы и пр. Серб. *лисице*, железа на руки, чеш. *lisice*, винный пресс, станок дляковки лошадей (Nothstall), садок для рыбы, клетка для птицы; пол. *kuna żelazna – obręcz do więzienia złoczyńców*; чеш. *kuna*, то же; *seděti v kuně – v nevoli, kůl, v kterém prkna neb co jiného se upevňuje**.

д) Лиса – сваха. В русской сказке, известной в нескольких вариантах (Афанасьев, 1855–1863, IV, № 10, № 11 и стр. 39)²⁷, она высвагивает дочь царя-огня и царицы-молоньи за бедняка и хитростью доставляет этому последнему богатства царя Змиулана или Змея. Выше мы заметили в двух случаях связь кошки с лисой: в русской сказке лиса выходит замуж за кота, а в немецкой такого же содержания кошка служит посредницею между лисою и женихами; в русской сказке лиса ходит на повои, а в соответствующей немецкой – кошка. Здесь повторяется то же в третий раз. В сказке про кота в сапогах, известной нам по редакциям французской, итальянской и норвежской, роль лисы-свахи играет кот. Хотя название героя малорусской сказки «Костянтин Костянтинович» наводит на мысль о заимствовании из итальянского, потому что и в итальянской, по редакции Страпаролы, герой носит имя Константина; но и допуская, что итальянская сказка была известна на Руси, следует думать, что из нее взято очень немного. Существенные черты русской сказки совершенно оригинальны: вместо кота в сапогах – лиса, вместо царя – царь Гром (малор.) или царь Огонь и царица Молонья, вместо ога французской сказки о Маркизе Карабасе и Тролля норвежский царь Змиулан, или царь Змей, или Змей Змеевич, Ворон Воронович и Кокот Кокотович. В норвежской сказке Тролль – один из зимних великанов (Hrîm – thursar, Reif – riesen), враждебных солнцу и особенно Тору-грому. Кот задерживает его у ворот его замка рассказами о земледелии до тех пор, пока Тролль не треснул от лучей вышедшего между тем солнца – «прекрасной девицы». В русской сказке лиса уговаривает змея спрятаться в дубе, а царя Грома (= огня) и Козьму (= Константина) научает расстрелять для потехи этот дуб на мелкие части («пустить громовую стрелу», малор.). Или: лиса, поугавши Змея, Ворона и Кокота приближением царя с огнем и царицы с молоньей, прячет их, одного в солому, другого в ступу, третьего в бочку, и потом приказывает свезти их всех в воду. Мы не можем объяснить отношений лисы (= кота) к ясным мифическим личностям огня-грома и молнии, с одной, и змея²⁸, с другой стороны; но приведем некоторые доказательства того, что сам кот (= лиса) есть здесь мифическая личность:

а) В немецких детских песнях говорится в одном варианте, что аист или Мария-дева, т. е. Гольда, находит дитя в колодце, в других, – что *кошка в сапогах*. В одном вар. колодец этот назван Гольдиным:

Unsa katz had schtiferIn an,
Kennt damid ant *Hollabrunn*

²⁷ Сверх того, я слышал такую же малороссийскую сказку.

²⁸ Змей, ворон и кокот, полагаем, есть первоначально одно лицо.

Findt a kindl in da sunn.

(Mannhardt, 533 и след.)

Стало быть, кошка в сапогах служит Гольде или есть она сама.

б) Есть русская примета: «Когда кошка чихнула, скажи: "Здравствуй!" – зубы не заболят» (Кавелин). Ср. отношение Яги и Гольды к зубам.

По немецкому предрассудку, «кто не любит кошек, у него не будет красивой жены» (Wolf, I, 231). Можно бы думать, что здесь простой переход от сходства к причинной связи: кошка – женщина (например, в русской пословице: «Баба с кошкою в избе, мужик с собакою на дворе»); следовательно, кто не любит кошек, тот не любит женщин, а потому не найдет красивой жены. Но вероятнее, что здесь красивая жена – награда за уважение к кошке, животному, посвященному богине – покровительнице браков, именно Фрее-Фроуе, колесницу коей везла пара кошек (Grimm J., 1854, 634). Фрею принимают за лицо, первоначально тождественное с Гольдою (Mannhardt, 288 и след.). Что второе объяснение, не исключающее, впрочем, первого, здесь уместно, доказывает другая форма упомянутой приметы: «Кто не кормит кошек (или: кто не терпит кошек), тот будет венчаться в дождь» (Grimm J., 1854, 1051; Kuhn, 1843, 386). Связь кошки с дождем и браком указывает на ее отношение к Гольде, покровительствующей браку и ниспосылающей дождь.

г) Ведьма так или иначе находится в связи с Гольдою и Ягою. Но ведьма чаще всего превращается в кошку; кошки, как и ведьмы, ходят на шабаш (Sumlork II, 42–47); *Wetterhexe*, *Wetterkatze*, *Donnerkatze* было обыкновенным прозвищем ведьмы (Grimm J., 1854, 1042), как наводящей бурю. С другой стороны, кроме вышеприведенного, есть и другие указания на отношение кошки к дождю. У нас когда кошка умывается – гости будут, а по немецкой примете, это *на дождь* (Wolf, 231). Может быть, сюда же нужно отнести следующее: «В Малороссии на (кануне?) Купала, по выходе из реки, когда вода зайдет в уши, приложив руки к ушам, качают головою вправо и влево, приговаривая нараспев:

Коте, коте, вилий воду на колоду:

Чи на грім, чи на дощ, чи на блискавку?

А девчата прибавляют:

Чи на мене молодую, як на листовку (?)?

Потом смотрят на ладони: если сухо, то это на молнию и зарницу, а если блестит вода, то это на дождь и грозу» (Максимович, 1856, III, 2, 83).

В других местах это говорят во время дождя, прибавляя после первого стиха: «Выстав роги на три стоги!» К чему тут роги, мы не понимаем.

д) В заключение укажем на две сказки, из коих в одной мачеха посылает падчерицу за огнем к кошке в чулках, в другой – к Яге.

1-я. Мачеха посылает падчерицу в заколдованный город (замок) за огнем. Девушка входит в палаты и видит, что хозяйка, старая кошка, сидит на столе и надевает чулки. Она просит огня, кошка призывает свою прислугу – одиннадцать котов, приказывает дать девушке огня и проводит ее безо всякого вреда. Вслед за тем мачеха посылает туда же за огнем свою родную дочь. Эта смеется над кошкою, что она не умеет и чулков надеть, и требует огня. Кошка приказывает своим слугам, котам, разорвать ее на части (Valjavec, 222 – 223).

2-я. Соответствующая этой великорусская сказка (Афанасьев, 1855–1863, IV, 127), кажется, несколько подкрашена. В ней Яге служат День, солнце и Ночь, представленные белым, красным и черным всадниками. Может быть, тут и есть в основании какой-нибудь древний мотив.

10. К положениям, которые мы старались доказать выше, что Яга есть не только смерть человека и природы, но и владельница ключей от вырья-неба, где – зародыши всего живого, посылающая оттуда души, что, таким образом, рождение и смерть – проявления одной и той же силы, прибавим следующее. Согласно с замеченным выше, что Морена есть вместе и *Pradlenka**, что Бабою Коризмою, которую мы считаем за Ягу, пугают молодых прях, что Яга и Мория смотрят за чистотою посуды, приводимые ниже сказки свидетельствуют, что Яга покровительствует домашним женским работам, награждает добродетель и наказывает пороки девиц, что она служит, стало быть, божественным авторитетом нравственности. Отсюда один шаг к заключению, что нравственность этой жизни имела влияние на жизнь посмертную и на возрождение. Может быть, приводимые сказки сами по себе показывают это, если в них возвращение девиц от Яги есть их вторичное рождение. Впрочем, этот вопрос мы оставляем в стороне.

Варианты следующие: А (немец., Grimm Br., I, N 24), Б (словац., Nĕmcová, 1863, 250), В (рус., Афанасьев, 1855–1863, I, 12), Г (серб., Караџић, 1853, 178), Д (Там же, 172).

Первая половина. А. У одной вдовы была безобразная и ленивая дочь и прекрасная, прилежная падчерица. Эта падчерица каж-

дый день садилась при дороге у колодца и, по приказу мачехи, пряла так усердно, что кровь шла у нее из пальцев. Раз захотела она обмыть окровавленное веретено с пряжею, но уронила это веретено в колодезь. Мачеха приказала во что бы ни стало достать веретено, и девица бросилась за ним в воду.

Б. Вдовец, у которого была дочь, женится на вдове Ежи-бабе (здесь это – нарицательное, злая баба), у которой от первого брака есть своя дочь. Мачеха преследует падчерицу, и эта уходит из дому искать службы.

В. Как в Б, но сам отец, чтобы спасти дочь от злобы мачехи, отвозит ее в избушку на курьих ножках, т. е. к Яге.

Г. Мачеха в отсутствие мужа прогоняет свою прекрасную падчерицу. Эта находит в лесу избушку.

Вторая половина. А. В колодце, куда бросилась девица, под водою был цветистый луг, освещенный солнцем. Девица пошла по этому лугу и дошла до печи. Уже выпеченный хлеб в этой печи просил, чтоб она его вынула. Потом зрелые яблоки на яблоне просили, чтоб она их отрясла. Она исполнила то и другое. Наконец она пришла к избушке, откуда выглянула старуха с большими зубами. «Не бойся, милое дитя, – сказала она, – останься у меня, и если будешь работать как следует, то тебе будет хорошо. Особенно нужно тебе будет хорошо взбивать мою постель, так чтобы перья разлетались; от этого идет на свете снег, потому что я Frau Holle (Гольда)». Девица осталась, работала прилежно, ела и пила вкусно, но через сколько-то времени попросилась домой. Голле повела ее к большим открытым воротам. Когда девица проходила через эти ворота, пошел на нее проливной золотой дождь и покрыл всю ее золотом. Затем Голле отдала ей упущенное в колодезь веретено, заперла за нею ворота, и девица очутилась у дома своей мачехи. Завидя ее, петух, сидевший на колодце, запел: «Kikeriki! Unsere goldene Jungfrau ist wieder hie»*.

Мачеха завидует счастью падчерицы. Ее дочь нарочно бросает веретено в колодезь и отправляется за ним. На лугу ей встречается то же, что и сироте, но она не исполняет просьбы хлебов в печи и яблок на дереве. В доме Голле она ленится, так что хозяйка первая предлагает ей идти домой. В воротах вместо золота ее обливает смолою, которая не смылась до веку. Петух, завидя ее, поет: «Kikeriki! Unsere schmutzige Jungfrau ist wieder hie»**.

Б. Девица идет искать службы. На пути переключина на речке просит, чтоб ее переложили на другой бок, паршивая собака – чтоб ее очистили, старая груша – чтобы сняли с нее плоды, бычок – чтоб его согнали с луга, печь – чтобы выгребли из нее жар. Девица ис-

полняет все это, и, наконец, приходит к хатке в лесу, где живет Ежи-Баба (здесь собственное имя, Яга, как видно из соответствия немецкой Голле). Баба принимает ее к себе и приказывает каждый день прибираться одиннадцать комнат, но в двенадцатую не заглядывать. Раз, когда Бабы не случилось дома, девица не вытерпела, вошла в 12-ю комнату и нашла там одну кадь с золотом, другую с серебром, третью с медью. Она обмыла себе золотом руки и ноги, потом испугалась своего поступка и убежала. Баба, воротившись, увидела, что двери в 12-ю комнату отворены и золото разлито по полу, схватила железный гребень, села на терницу (*trlice, die Hanfbrecte*) и поскакала в погоню. Уже догоняла она девицу у печи, но печь выбросила свой жар и сожгла Бабе терницу. Баба погналась пешком и опять догоняла девицу, но бычок задержал ее, потом груша повалилась на нее и чуть не поломала костей, наконец, кладка подломилась под нею и Ежи-Баба упала по уши в воду. «Ну, счастье твое, – сказала она девице, – что я тебя не догнала, а то этим гребнем я бы с тебя содрала золото!» Когда золотоволосая девица добежала до дому, петух, сидя на дверях, запел:

Kukuriku
Na pantiku²⁹.
Náša kňahně

Doma t'áhne,
Před ňou cink,
Za ňou blink!

Мачеха, завидуя падчерице, посылает к Ежи-Бабе и свою дочь. По дороге эта не слушает просьбы кладки, собаки и пр. За это, когда она бежит от бабы, которая гонится за нею в сапогах-скороходах, печь останавливает ее, рассыпавши перед нею жар, бычок ее бодает, груша на нее валится, собака рвет, кладка подламывается. Баба сидит с нее золото железным гребнем. Мокрая и облитая кровью падчерица насилу дотащилась до дому, где петух ей запел:

...Náša kňahně
Doma t'áhne,
Před ňou plúšť',
Za ňou lušť'.

В. Отец привозит дочь к избушке на курьих ножках: «Избушка, избушка, – говорит он, – стань к лесу задом, а ко мне передом!» Избушка поворотилась, мужик входит и видит, лежит Баба-Яга, впереди голова, в одном углу нога, в другом – другая. «Русским духом пахнет», – говорит Яга. Мужик кланяется: «Баба-Яга костяная нога, я тебе дочку привел в услуженье». – «Ну, хорошо, служи мне, – го-

²⁹ *Pant*, нем. *Band, ве́же, železná spona u dveři*.

ворит Яга девушке, – я тебя за это награжу». Отец поехал домой, а Яга задала девушке пряжи с короб, печку истопить, всего припасти, а сама ушла. Вот девушка хлопочет у печи, а сама горько плачет. Выбежали мышки и говорят ей: «Девица, девица, что ты плачешь? Дай кашки, мы тебе добренько скажем». Она дала им кашки. «А вот, – говорят, – ты на всякое веретенце по ниточке напряди». Пришла Баба Яга, а у девушки все готово. «Ну, теперь поди вымой меня в бане!» Похвалила Яга девушку и надавала ей разной сряды. А мачеха посылает мужа проведать, жива ли его дочь. Приезжает мужик и видит, что дочь богатая-пребогатая стала. Яги не было дома, он и взял дочь с собой. Подъезжают к дому, а собачка так и рвется: «Хам, хам, хам! Барыню везут, барыню везут». Мачеха выбежала да скалкой собачку: «Врешь, – говорит, – скажи: в коробе косточки гремят!»

Мачеха посылает и свою дочь туда же. Девка не послушалась совета мышей, прибила их с досады, работы не сделала, Яга ее простила раз, а в другой раз изломала да косточки в короб и склала. Отец поехал наведаться и везет назад эти косточки. Собака на крыльчке лает: «Хам, хам, хам! В коробе косточки гремят!» А мачеха бежит со скалкой: «Врешь, – говорит, – скажи: барыню везут».

Г. Сирота прибудила к избушке в лесу. Входит – изба не прибрана, огонь на очаге развалился и догорает. Вот она подмела избу, поправила огонь и подложила дров, села и ожидает. Вечером подул ветер, затрещали деревья в лесу и вошла Ала (змея, наводящая облака). «Здесь есть райская душа! Выйди, райская душа, я тебе ничего не сделаю». Девица вышла. «Прибрала ли ты мою избу? Подложила ли дров на огонь?» – «Да». – «Хорошо, теперь поищи мне немного в голове!» Ала положила девиче голову на колени, а в голове этой черви кишат, вонь от нее, как от рака (болезни). «Воняет ли моя голова, девича?» – «Нет, мать, она пахнет, как смилье» (*gnaphalium agerapium*). На другой день, уходя из дому. Ала приказала девиче накормить птицу и скот. Стала девича сзывать птицу, но, – Боже! – слетелись совы, филины, вороны; сбежались волки, лисицы, язвцы, тхори и сколько ни есть у Бога зверей. Девича их хорошо накормила, и все это разошлось.

Через некоторое время Ала сказала девиче: «Коли хочешь, иди домой, а за свою службу возьми себе один из этих сундуков!» Девича, по скромности, взяла самый легкий. Дома открывает сундук, а в нем одни червонцы.

Мачеха прогнала и свою родную дочь в лес за сундуком червонцев. Пришла она в ту же избу, но не захотела ее подметать и огня не поправила. Вечеру с ветром прошла Ала: «Райская душа! Что же ты

огня моего не поправила и избы моей не подмела?» А та: «Я и у себя дома хаты не мела». – «Хорошо, хорошо. Ну так поищи мне в голове!» Глянула девица на голову и стала отплевываться: «Тфу, что за вонь! Ей Богу, я тебе не буду искать в голове». На другой день Ала приказала накормить птицу и скот; но девица, увидевши, что это за птица, взяла палку, да кому ногу, кому крыло перебьет, и разогнала всех. После этого Ала отправляет ее домой и позволяет взять один из сундуков. Девица берет самый тяжелый. Дома она вдвоем с матерью открыла сундук, но из него выскочили две змеи и выпили им очи. «Какова жизнь, такова и смерть», – заключает рассказчик.

Д. Соответствующая приведенным сказка приставлена к сказке о братце и сестрице, из одного круга со сказкой об Ивасе и ведьме и пр. Сшивка видна в том, что как в первой половине, приведенной выше, дочь мачехи, так в нижеследующей братец, есть совершенно лишнее лицо.

Братец и сестрица приبلудили ко ключу, у которого сидела какая-то женщина. «Дочь, – говорит эта женщина, – дай, я положу тебе голову на колени, а ты мне поищи!» Сестрица стала ей искать в голове и со слезами рассказывает про свою горькую долю. Под конец говорит она: «Мать, как пахнет твоя голова!» Тогда жена встала: «Куда бы ты ни ходила, пусть всюду будет тебе на пути счастье!³⁰ Когда заплачешь, пусть жемчуг идет тебе из очей вместо слез; когда заговоришь, пусть золотая роза падает тебе из уст за каждым словом!»

Мачеха, завидуя жемчугу и розам падчерицы, уговорила кое-как и свою дочь отправиться ко ключу. Там еще сидела та женщина «Вот эта баба, Бог бы ее убил!» – проворчала про себя дочь, напилась воды и села, как ей было сказано. Женщина просит поискать у нее в голове. «Давай, только Бог знает, какая у тебя голова, – и стала плакать. – Я бы и не пришла, если бы мать меня сюда не прогнала». Тогда жена посмотрела на нее, и сказала: «Пусть она плачет только кровавыми слезами, а когда заговорит, пусть прыщет и плюет, так чтобы люди не могли ее слушать!»³¹ Вариант А облегчает понимание

³⁰ «Кудгод ходила, срефна била».

³¹ Противопоставление доброй падчерицы и злой дочери или, как говорит русская сказка, дедовой и бабиной дочери, принадлежит к числу наиболее распространенных и, значит, наиболее любимых мотивов народной сказки. Кроме приведенных, мы можем указать еще на несколько подобных сказок, в которых вместо Яги-Гольды являются то другие чудесные существа, то люди: в немецких – drei Haulemännchen, т. е. Höhlenwaldmannlein (Grimm Br., I, № 13, 40), святой Иосиф (Там же, II, 465), заколдованный принц (Там же, 334), в хорутанских – Бог в раю, в виде старика (Valjavec, 231), четыре ветра (Там же, 221), в русских – мороз (Афанасьев, 1855–1863, IV, 118, 123),

остальных. Мы уже упомянули, что немецкая сказка представляет доказательства того, что Гольда есть существо не земное, а небесное. Колодезь, в который попадает девица, ведет не вниз, а вверх, на луг, освещенный солнцем, в страну, откуда идет снег на землю. Этот колодезь есть облако, скрывающее светлые воздушные пространства. О значении двоих ворот также уже говорено по поводу моравской песни о небесной ключнице.

В варианте Б колодезю Гольды соответствует речка с перекладной. За этой речкой начинается служба девицы, только до речки гонится Ежи-Баба за девицей. Ту же небесную реку видим в речке, через которую в вышеприведенной сказке о Гензель и Гретель переправляет детей уточка, и в воздушном пространстве, через которое переносит Ивася гусь-лебедь. Оба разряда сказок сходны в том, что в них Ивась или сирота-девица попадают на небо, но расходятся в изображении властвующего там существа: в сказке об Ивасе и др. подобных это существо грозное, пожирающее детей, а в только что приведенных вариантах А, Б, В, Г хотя и страшное по наружности, но, по крайней мере в вариантах А, В, Г, доброе, награждающее горючую сироту.

В вариантах Б, В, Г избушка Ежи-Бабы, Яги, Алы стоит *в лесу*, причем в двух последних о воде вовсе не упоминается. Лесом представляются тоже облака.

Вариант Д важен в двояком отношении: во-первых, женщина, наделяющая девицу чудесными дарами, сидит *у ручья*, что служит одним из славянских указаний на стихийную основу характера Яги; во-вторых, эта женщина представляется душистоволосою, по видимому прекрасною, что свидетельствует о двойственном представлении наружности Яги. Что точно вариант Д принадлежит к одному разряду с четырьмя первыми, и что, стало быть, душистоволодая женщина есть одно лицо с безобразною Ягою, в том уверяют две черты, которые встречаются и в других сказках того же разряда: исканье в голове есть и в немецком варианте (Grimm Br., III, 41), где служба девицы состоит, между прочим, в том, чтобы каждый день искать в голове ведьме (т. е. Гольде) и ее домашним животным, медведю и обезьяне; в другом немецком (Там же, 42), где девица расчесывает косматую голову Никсы (род водяного существа, русалки, живущей в колодезе); в сербском варианте Г, где девица ищет в голове Але; в белорусской нижеприводимой сказке мать похищенного ведьмою-Ягою ребенка чешет эту последнюю. Дары девице, именно

леший (Там же, 126), в сербских – переодетый царевич (Карацич, 1853, 167) и пр.

жемчуг вместо слез и золотые розы за каждым словом, тоже в нескольких однородных сказках, в коих главное лицо, по мнению Маннгарта, или заменило Гольду, или, как карлики-Эльбы, находится с нею в теснейшей связи (Mannhardt, 429 и след.). По поводу женщины у ключа в варианте Д укажем здесь на чешские поверья о Белой Пани (*Bílá Paní*; иные называют ее *Panna Maria*), о которых, впрочем, не смеем утверждать, чтоб они не были заимствованы от немцев. Била Пани появляется из колодца, говорит с детьми, пасущими коров у этого колодца, и снова в нем исчезает. Раз видели люди, что из одного колодца вышел целый поезд (*průvod*) на луга, потом опять воротился в колодезь. Об одном колодце рассказывают, что в нем почти каждый год топится одна девица, та, которую призывает к себе Била Пани. У одной вдовы была дочь четырнадцати лет. Раз мать замечает, что дочь что-то печальна, спрашивает о причине. Девочка отвечает: «Била Пани сказала мне, что через три дня я должна умереть в колодце». Мать приказала забить досками этот колодец, но в назначенное время девочку нашли мертвую на этих досках. И взрослым женщинам Била Пани показывается перед смертью (Sumlork, II, 410, 412, 413, 474, 481, ср. Там же, 563). Таким образом, Била Пани, живущая в колодце, есть смерть. За одно лицо с нею можно бы счесть и следующие существа: «Чешский люд порою видит летом Мраченку, выходящую из колодца того же имени (*v okolí Chlumeckém**), а по всей чешской земле видят, что Баба выходит из колодезя того же имени (или и несколько Баб из колодцев других имен) и возносится к облакам. Говорят, что эти бабы принесут влагу, окропят землю и дадут урожай» (Sumlork, II, 412). Слав. *Mračenka*, от *mrak*, *mračno*, туча; слав. *báby*, *babky* значит дождевые облака. Эти последние слова мы бы объяснили существованием человекообразного мифического существа – Бабы, имеющего отношение к облаку, но Юнгман говорит: «*Bába*, название разных гор в славянских землях и скалы под Прагою; отсюда *báby* – облака, подобные скалам». Так ли это?

В варианте немецкой сказки А (Grimm Br., III, 40) Frau Holle живет в *пирожной избушке* (Pfannkuchenhäuschen), подобно ведьме (Гольде) сказки о Гензель и Гретель. Эта черта есть и в русской сказке (Афанасьев, 1855–1863, IV, 126) того же разряда, что и нем. А: «избушка на курьих ножках, пирогом подперта, блином покрыта, стоит перевертывается». Эта избушка, без сомнения, принадлежит Яге (которая заменена в сказке Лешим, на том основании, что и Леший, как Яга, живет в лесу) и есть, вероятно, символ царствующего у нее на небе изобилия. Подобным образом в великорусской сказке (Там же, 26) старик, взлезши по капустному кочешку на небо, видит:

«стоят жерновцы; жерновцы поворотятся – пирог да шаньга. наверх – каши горшок». В Белорусской свадебной песне: «Были мы у Бога, видели там пирогов много. А не всё ж тут пироги: есть тут баранчики и салодки прянички» (Терещенко, II, 470). В варианте А (и других немецких) (Grimm Вг., III, 90–91) и Б девица на пути к Гольде – Ежи-Бабе делает добро разным предметам, которые за то часто помогают ей при побеге, частью, не имея такого явственного влияния на ее судьбу, располагают в ее пользу богиню, точно так, как и исполнение разных работ по хозяйству в доме этой последней. В обоих случаях эти предметы, по указанию вар. А и Б, встречаются девице уже во владениях Гольды-Яги (на дне колодца, за речкою), принадлежат хозяйству ее, относятся к ней, по крайней мере некоторые, как принадлежности, но, несмотря на это, действуют самостоятельно, по-видимому, наперекор ей. Эта самостоятельность по отношению к Яге даже ее прежних животных образов ясно видна из следующих сказок Е (Афанасьев, 1855–1863, 1, 92) и Ж (Там же, 13), которые, впрочем, по основным чертам (похищение ребенка ведьмою, отправление сироты мачехою на съеденье к Яге), должны быть отнесены не сюда, а к одному разряду с сказкою об Ивасе.

Е. Жили три сестры, и у каждой было по ребенку. Раз пришла к старшей ведьма просить заступа. Та пошла за заступом, но воротившись не нашла ни ведьмы, ни своего ребенка. Побежала она по дороге и спрашивает у рябины: «Рябинка, рябинка! не видала ль ты ведьмы с ребенком?» – «Очисти меня, подбери меня, тогда скажу». – «Нету времени», – отвечает мать и идет дальше. Потом яблоня и груша просили очистить их, корова – выдоить ее, квашня – замесить в ней тесто, колодец – накрыть его. Мать всем отказала и прибежала к избушке. Входит, а там сидит старая ведьма, в печи на огне кипит смола, а на припечке лежит ребенок. «Зачем кипит смола?» – спрашивает мать. «Хочу сварить твое дитя», – отвечает ведьма. Мать стала просить. «Почеши мне голову!» – говорит ведьма. Мать только что расправила ей волосы, как смола побежала через край горшка. Ведьма приказывает отставить горшок. Мать бросает ей на голову, схватывает дитя и убегает. Кот продрал ведьме глаза, и она пустилась в погоню. Квашня, колодец, корова, груша, яблоня и рябина показали ей дорогу, она догнала мать и разорвала ребенка на части.

На другой день то же случилось со среднею сестрою, на третий день с младшею-дурочкою. Дурочка исполнила просьбу рябины, груши, яблони, коровы, колодца и квашни и от деревьев получила за то плоды, от коровы – кринку молока, от колодца – воды, от квашни – хлеб. Она залила ведьму смолою, но убегая бросила коту все полученные ею припасы. «Кот, продери очи!» – кричит ведьма.

«Постой, съем хлеб!» Съел хлеб, ведьма опять кричит: «Кот, проде-ри очи!» – «Подожди, съем молоко!» и т. д. Пока он собрался про-драть ведьме очи, мать с ребенком была уже дома.

Ж. Злая мачеха говорит девочке: «Поди к своей тетке, моей сест-ре, попроси у нее иголку и ниточку, тебе рубашку сшить!» А тетка эта была Баба-Яга костяная нога. Девочка зашла сначала к своей родной тетке, та ее и научила, как быть. Пришла девочка к хатке, а в хатке сидит Баба-Яга костяная нога и ткет. «Здравствуй, родимая! Меня матушка прислала» и пр. «Хорошо, садись покуда ткать!» Де-вочка села за кросна, а Яга вышла и говорит своей работнице: «Исто-пи баню, да вымой племянницу: я хочу ею позавтракать». Де-вочка услышала и просит работницу: «Родимая моя, ты не столько дрова поджигай, сколько водой заливай, решетом воду носи»³², и дала ей платочек. Баба-Яга дожидается, подойдет к окну и спраши-вает: «Ткёшь ли, племяннушка, ткешь ли, милая?» – «Тку, тетушка, тку, милая!» А девушка дала коту ветчинки и спрашивает: «Нельзя ли как-нибудь уйти?» – «Вот тебе гребешок и полотенце, – говорит кот, – когда будет гнаться Яга, брось полотенце – сделается широкая река, потом гребешок, станет дремучий лес, сквозь него уж она не проберется». Девочка побежала. Собаки хотели ее рвать – она бро-сила им хлеба; ворота хотели захлопнуться – она подлила им под пяточки маслица, березка хотела ей глаза выстегагь – она ее ленточ-кой перевязала. А кот сел за кросна и ткет: не столько наткал, сколь-ко напутал. Яга подходит к окну, спрашивает: «Ткешь ли, племян-нушка?» и пр. «Тку, тетка, тку, милая!» – отвечает грубо кот. Баба, увидевши, что девочка ушла, давай бить кота и ругать, зачем не вы-царапал девочке глаз. «Я тебе сколько служу, – говорит кот, – ты мне косточки не дала, а она мне ветчинки дала». Баба накинута на собак, на ворота, на березку, на работницу. Собаки говорят: «Мы тебе сколько служим, ты нам горелой корки не бросила, а она нам хлебца дала»; ворота говорят: «Мы тебе сколько служим, ты нам водицы под пяточки не подлила, а она нам маслица подлила»; береза говорит: «Я тебе сколько служу, ты меня ниточкой не перевязала, а она меня ленточкой перевязала»; работница говорит: «Ты мне тря-почки не подарила».

В этой последней сказке прямо говорится, что вещи и лица, кото-рым девица делает добро, служат Яге. Об основаниях, по которым

³² В сходной с этою сказке (Эрленвейн, 44) Яга заставляет девицу баню топить, решетом воду таскать. Прилетает сорока, об отношении коей к Яге см. выше, и советует замазать решето глиной. В вар. сказки такой же совет подает воробей (Худяков, 1860–1862, I, 30).

можно считать кота не только слугою Яги, каким он представляется в сказке Е и Ж, но и одним из ее животных образов, говорено выше. В варианте В мыши оказывают девице важную услугу. Что мышь есть частью образ самой Яги, частью образ душ, находящихся у Гольды, об этом тоже говорено. Мыши в варианте В советуют девице на каждое данное Ягою веретено напрядь по ниточке. Таким же самым образом исполняется, по немецкому поверью, задача, данная пряже Бертою. В виде собак, которых встречаем у Яги в сказке Б и Ж, очень часто представляются в германской мифологии души, окружающие Frau Gode-Rose, т. е. Гольду (Mannhardt, 300, 730).

В сказке Г дело девицы состоит, между прочим, в том, чтоб кормить «живину», т. е. домашний скот и птицу Алы – Яги. Хотя эта живина состоит из всех зверей и птиц, какие ни есть, но во всех их можем видеть души, находящиеся во власти богини. Такое тождество духовного начала в животных и людях, известное из других источников, подтверждается и тождеством обители душ человеческих и вырья, той страны, куда на зиму улетают птицы.

В Б говорится, что Ежи-Баба гонится за девицею с железным гребнем и верхом на тернице, из чего видно, что Ежи-Баба дома трет и чешет коноплю. В сказке Ж Яга *тчет*. То и другое согласно с тем, что как Гольда-Берта, так и слав. Смерть, Гвоздензуба, Баба Коризма прядут.

В заключение приводим мнение Маннгарта об общем смысле сказок одного разряда с А – Д.

«В царство мертвых, принадлежащее Гольде, попадают две души, добрая и злая, и немедленно начинают действовать в явлениях природы соответствующих их нравственным свойствам». Добрая душа выходит на свет через золотые ворота (в которые, по немецким песням, восходит солнце). Она становится *солнечным лучом*, потому что таким образом можно объяснять ее золотые волосы, платье или золото и розы, которые падают у нее из уст или рассыпаются под ногами. Ср. пословицу «Morgenstunde hat Gold im Munde»* и Гомеру розоперстую зарю. Злая душа, выходящая в смоляные ворота, облитая смолою, выплевывающая (по немецкой сказке) за каждым словом змей и лягушек, действует в природе, как град или дождь (Mannhardt, 438 и след.). Впрочем, нам кажется, что, судя по сказкам об Ивасе и др. подобных, по крайней мере в некоторых вариантах, возвращение девиц понималось не как появление их людям в тех или других явлениях природы, а как действительное возвращение на свет, может быть, как рождение в новом теле, с добродетелями и пороками, внешними достоинствами и недостатками, составляющими награду и наказание за прежнюю жизнь. В промежутке между

приходом души к богине и наградою или наказанием, который Маннгатт принимает за проявление душ в явлениях природы, девица (душа) совершает разные работы, которые тоже нужно бы считать за проявления в природе. Действительно, такое отношение к известным явлениям природы видно, например, в перебиванье пуховика Гольды, вероятно – в чесанье Яги; но в других работах (одинаковых в русских и немецких сказках, следовательно, внесенных в сказку еще до разделения племен), например, трясени и очищении плодовых деревьев, в печенье хлеба или выгребанье жару из печи, такое отношение открыть трудно. Этим хотим сказать не то, что сказки эти не образовались из стихийных мифов, а только то, что стихийные черты уже в глубочайшей древности затемнены чертами нравственными, что уже очень давно цель этих сказок состояла в изображении не связи между явлениями природы, а отношений человека к человекообразному божеству.

11. В следующей малорусской сказке, [судя] по всему, принадлежащей к одному разряду с вышеприведенными сказками о Гольде, Яге, Але (варианты А – Г), встречаем новую, странную животную форму Яги, кобылью голову: «Як був дід та баба, та у їх було дві дочки, одна дідова, а друга бабина. От баба і нав'язалась на діда: "Де хочеш, там дінь свою дочку!" Дід застріг кобилу, посадив дочку на віз, та і поїхали. Ідуть лісом, аж стоїть хатка на курячій ніжці. Дід повів дочку у хату: "Оставайся ж, доню, тут, а я піду, дровець нарубую". А сам поїхав, тільки прив'язав колодочку до оконниці. Колодочка стукне, а дочка й каже: "Се мій батенько дровця рубає" (ср. немец. о Гензель и Гретель). Коли стукотить, гуркотить кобиляча голова: "Хто в моїй хаті? Одчини!" Дівчина одчинила. "Дівчино, дівчино, пересади через поріг!" Вона пересадила. "Дівчино, дівчино, постели мені постіль!" Вона й постлала. "Дівчино, дівчино, положи мене на піл!" Вона положила. "Дівчино, дівчино, укрій мені" (в другом варианте: "Давай вечерять", "Говори казок")! Вона укрыва. "Дівчино, дівчино, улізь мені у праве ухо, а у ліве вылізь!" Дівчина як вылізла з уха, так така хороша, що кращої не має. Зараз стали лакеї, і коні, і каляска: вона сіла та й поїхала до батька».³³

³³ То же свойство имеют в сказках и другие чудесные кони, и это, быть может, следует отнести к числу указаний на их родство с Ягою (ср. Афанасьев, 1855–1863, II 75; IV, 144). Кобыля голова, в которой можно напиться, наестся, одеться и вообще добыть все, что нужно, напоминает те золотые, серебряные и медные яичка, в которые в разных сказках превращаются палаты царевен. Помнится, в одном исландском сказании говорится, что один человек, заблудившись ночью, увидел освещенный и наполненный людьми дворец и переночевал там. Утром оказалось, что это была кобыля

По настоянию бабы дед отвозит в лес и ее дочку. «Стукотить, гуркотить кобиляча голова: "Хто в мой хаті? Одчини!" – "Не велика пані, і сама одчиниш". Голова і одчинила. "Дівчино, дівчино, пересяди мене через поріг!" – "Не велика пані, і сама перелізеш". (Один ответ на все.) Кобиляча голова схватилась, зліла бабину дочку та косточки у мішочку і повесила. От собачка прибігла до баби та й бреше: "Гав, гав! Дідова дочка як панночка, а бабиної дочки у торбинці кісточки!" Що прожене її баба, то вона опьять (ср. немецкую, чешскую, русскую сказку о Яге-Гольде). Тільки баба і говорит дідові: "Поїдь та подивись, що там з моєю дочкою робитця!"» (Афанасьев, 1855–1863, IV, 176).

Другим подтверждением тождества Яги и кобыльей головы служит то, что около того времени, когда появляется в Сербии и других места Баба Коризма, Дедова Баба, Покладня Баба, в Дубровнике и княжестве Сербии ходит по улицам Турица, существо с кобыльей головой: «У Дубровнику чороје, вила и турица ишли су за времена Републике уз мјесојеђе, као машкаре. Чороје је имао хајину чупаву (косматое платье), по којој су били испришивани којекаки репови (хвосты), а највише лисичји (ср. чеш. *liščí neděli*, 1-ая неделя Великого поста), на лицу образину, а у руци зелену гранчицу или киту цвијећа». Вила – в женском белом платье. «У Турице, која је била као најглавнија међу њима, није се људска глава ни видјела, него је више ње на дугачкоме чупавоме врату била коњска с великијем зубима, која је тако начињена, да су се уста одоздо могла ласно отворати и затворати, те је све клоцала; а ноге је имала чупаве и на дну као у тице. Уза њих је ишао човјек један с бубњем, те је у њ једнако ударао. Они су излазили први пут на Сретеније (2 фебрала) и по том свакога свеца до часнога поста... Идући по улицама, гдје што би се устављали, те су вила и чороје играли (плясали), а турица је једнако клоцала својијем зубима» (Карацић, 1852, *Чороје*). «Клоцалица, *machina lignea, caput equinum praesentans*. Оваку је главу имао у Дубровнику Чороје, а ја (В. Караджич) сам и у Пожаревцу 1807 године уз месојеђе у двору кнеза Милоша гледао, гдје се момци играју с оваком клоцалицом. (Један се обуче од прилике као Чороје, да му се људско ништа не види, па њом горе клоца и плаши жене и дјецу)» (Карацић, 1852, *клоцалица*). Если в этих известиях нет ошибки, то из

голова. В словацкой сказке герой, превращенный в жука, прячется в кобылью голову (Němcová, 1863, 14); в русской кобыля голова – теремок мышки (Афанасьев, 1855–1863, III, 63). Если кобыля голова – Яга-Гольда-туча и если туча – обитель душ, то понятно, почему кобыля голова может представляться теремом, палатами душ, не только принявших животный образ жука, мыши и т. п., но и человекообразных.

них видно, что и в самом Дубровнике Чорое, с платьем, увешанным лисьими хвостами, представляется то лицом отдельным от Турицы – кобылей головы, то тождественным с нею. Распутать этого мы не можем.

В Великороссии «есть обыкновенье, что с окончанием (может быть, началом?) весны один из мужчин наряжается *кобылою и пугает* ребятишек. Это делается для того, чтоб они боялись своих отцов и матерей, и когда они заплачут или не слушаются, тогда страшат: «Вот придет кобыла!» Пугают еще для того, *чтобы ребятишки не просили скоромного в постные дни*» (точно так, как Коризмою и Бабою-Ругою) (Терещенко, V, 18). Большая разница во времени появления кобылы и серб. Клоцалицы заставляет предполагать или ошибку в русском известии, или же, что кобыла появляется не только перед Великим постом, но и в другое время, как Марена на Купала. На основании принятого выше тождества Яги и Марены и указываемого этимологиею сродства Марены, смерти и Мары, Моры, привидения, давящего во сне, считаем уместным привести здесь свидетельство об том, что не только Яга, но и Мара представляется лошадыю. Один человек, которого во сне давила Мора, думая избавиться от нее, сел на свою белую лошадь и поехал из дому, куда глаза глядят. Остановился он ночевать у портного: «Дай, говорит, не засну ли я покойно при тебе, пока ты еще шьешь?» Как только заснул, так и стал стонать: его опять давила Мора. Хозяин, заметивши, что по гуне, которою покрылся гость, мечется клок белой шерсти, перерезал этот клок ножницами. Тогда гость заснул спокойно, но на утро нашел своего коня в конюшне мертвым. Выходит, портной, перерезавши клок шерсти, убил лошадь – мору (Карацич, 1852, *Мора*)³⁴.

³⁴ Есть много славянских и германских народных сказаний о Марах (нем. *die Mar, Trude*) и ведьмах, которые по ночам мучат лошадей, заезживая их иногда до смерти. Если верно мнение, что сказания эти образовались из представления тучи, воображаемой кобылою, гонимой ветром, существом мужским, которое представлялось едущим на туче-кобыле, и, стало быть, что первоначально *incubus* только мужского пола (Mannhardt, 713–714), то в приведенном сербском сказании нужно допустить двоякое искажение первоначального мифа: туча-кобыла заменена человеком, а инкубус (существо, сродное с ветром) представлен в виде тучи-кобылы. В следующем известии, вытекающем из мутного источника, но в котором может быть некоторая доля истины, лошадиная Мара имеет полулошадиную форму и распадается на два существа: одно – покровительствующее лошадям, другое – им враждебное. В Белой Руси у каждого хозяина есть свой *Вазила* (иначе Коньчак, Хлевник, Висусник, табунник), существо с человеческим туловищем, в человеческом платье, но с лошадиными копытами на руках и ногах, покрови-

Если сближение кобылячей головы малорусской сказки с сербской и великорусской и не верно, то все же, на основании малоросийской сказки о кобылячей голове, мы допускаем, что Яга имела некогда форму кобылы. Такой животный образ предполагается и тем, что в следующих сказках Бабины (Ягины) кобылы оказываются ее дочерьми.

Варианты: А. серб. «Златна јабука и девет пауница» (Караџић, 1853, 18); Б. чешский «O třech holuháčích» (Kuldy, 108 и сл.); В. великорусской «Федор Тугарин и Анастасия Прекрасная» (Афанасьев, 1855–1863, I, 70); Г. словацкий «O slunečníku, měsíčníku, větrníku, o krásné Ulianě a dvou Tatošíkách» (Němcová, 1863, 414). Делим сказку на две части, пока на одном том основании, что первая часть о том, как герой сказки добывает себе жену, рассказывается различно, тогда как содержание второй – похищение жены змеем и освобождение ее при помощи коня, выслуженного у бабы, – в главном одинаково во всех четырех разночтениях.

Первая половина. А. У царя была яблоня; каждую ночь она цвела и рожала золотые яблоки, которые исчезали неизвестно куда.

тельствующее лошадям. Вазила пасет и охраняет табун от зверя, привозит на себе траву, от которой лошади растут и крепнут. К его символу – *костяку лошадиной головы*, на шесте, воткнутом посередине ночлега, сбегаются лошади в случае опасности, потому что к этой голове не смеет подойти ни зверь, ни Кумельчан. Кумельчан (слово, похожее на литовское *kummele*, кобыла, но, по мнению г. Древлянского, сходное с белорусским *кўмель*, *кámель*, нижняя часть туловища животного (?), задние ноги, лапы; *кумельчаниц*, стоять на задних лапах: «собака служиць як кумельчан»), существо с человеческим туловищем, покрытым лошадиною шерстью, с лошадиною головою и такими же копытами на руках и ногах, враждебное Вазиле. Кумельчан, пользуясь минутною неосмотрительностью Вазилы, ранит и портит лошадей, подмешивает им в корм ядовитые растения, отгоняет лошадей от табуна в лес, отводит жеребят от кобыл и оставляет их зверю. В табун закрадывается под видом лошади, принимая на себя какую угодно масть. В хлеву вспрыгивает по очереди на каждую лошадь и мучит, пока она не упадет замертво, откуда ругательство погонщиков лошадям: «А штоб на табе Кумельчан ездив, а не добрые людзи!» Если Вазила застанет Кумельчана в хлеву, то бьет его беспощадно, причем слышен ужасный топот (Древлянский, IV, 85 и след., 99 и след.). Из всего этого несомненно только то, что есть обычай втыкать лошадиною голову на шест, значение этого не ясно. Германцы, принося в жертву лошадей, съедали мясо, а головы втыкали на ветви деревьев (Grimm J., 1854, 44). В Поднестровье втыкают кобылью голову на кол плетня в огороде, «чтоб все родило» (Gołębiowski, 141). Волохи на граничных курганах ставят шесты с воткнутыми на них бараньими головами, обращенными на восток. Эти головы предохраняют скот от падежа (Schott, 301).

Два старшие царевича не могут подстеречь вора; третий, меньшей, проснулся в полночь, когда яблоки начали зреть и осветили весь двор. В тот миг прилетело девять золотых пав, восемь пало на яблоно, а девятая к царевичу на кровать и стала девицей несказанной красоты. После полночи девица оставила царевичу два золотые яблока, обернулась павою и улетела. Так было несколько ночей сряду. Старшие братья подсылают бабу подсмотреть, кто даст меньшому яблоки. Баба притаилась под кроватью, и, когда прилетела пав и девицею легла к царевичу на кровать, баба отрезала у нее косу. Девица в тот же миг улетела и больше не возвращалась. Царевич отправился ее искать, после долгих странствий нашел и женился на ней.

Б. Молодец служил у чародея год и день (*do roku do dne*) и выслужил богатство и одну из трех голубок, которые прилетали купаться в пруду этого чародея. Воротившись домой, он вырвал у голубки три золотые пера, она стала прекрасной девицей и вышла за него замуж. Мать не могла надивиться красоте невестки. «Если б у меня было хоть одно мое золотое перо, – говорит невестка, – я бы была еще лучше». Мать достала ей спрятанные золотые перья, она оборачивается голубкою и улетает. Молодец идет искать жены, спрашивает о ней сначала у чародея, у которого служил, потом у его братьев, из коих один владеет птицами и зверьми, а другой чертями (?). Один из чертей, по приказанию чародея, заносит его по воздуху в золотоверхий замок голубок. Жена ему обрадовалась, и они стали жить счастливо.

В. Федор Тугарин, по завещанию родителей, отдает своих сестер за первых попавшихся женихов: одну за Ветра, другую за Града, третью за Грома. Потом идет он в свет. Раз видит, лежит рать-сила побитая. «Кто тут есть живой, скажи, кто побил эту рать?» Отозвался один голос: «Дай воды напиться!» Тот подал. «Иди, – говорит раненый, – спроси у другой рати!» В другой рати Тугарина отослали к третьей. В третьей сказали, что рать побил Анастасия Прекрасная и сама тут недалеко отдыхает. Тугарин завидел шатер, привязал к нему коня, а сам вошел и лег возле Анастасии. Та проснулась: «А что, будем биться или мириться?» – «Коли наши кони станут биться, то и мы будем». Спустили коней, те стали лизать друг друга. «Ну, – говорит Анастасия, – так будь ты мне муж, а я тебе жена!»

Г. Королевич Янко выдает сестер за Солнечника, Месячника и Ветренника, едет к зятям в гости и видит поле, покрытое побелевшими костями. На вопрос: «Кто побил?» – один череп отвечает: «Сильная девица, прекрасная Ульяна». То же отвечают на другом и третьем поле: «Побила нас прекрасная Ульяна за то, что король наш сватал ее, а не умел победить». Янко приходит в мраморный замок

Ульяны, подменивает ее чудесный меч своим, побеждает ее и женится на ней.

Вторая половина. А. Выходя из дому, жена оставила царевичу ключи от двенадцати погребов и позволила во все ходить, кроме последнего. Царевич не послушался, otvorил и двенадцатый, и видит там посередине большую бочку с железными обручами, и из бочки слышит голос: «Ради Бога, брат, умираю от жажды, дай мне чашу воды!» Царевич влил в бочку чашу воды, и тотчас лопнул на ней один обруч. Так было и в другой раз. В третий раз лопнул третий обруч, бочка распалась, из нее вылетел змей, по пути схватил жену царевича и унес ее к себе.

Царевич, погоревавши, пошел в свет. Раз видит он, что в луже у реки трепечется маленькая рыбка. «По Богу, будь мне брат! – говорит она. – Брось меня в реку, а я тебе пригожусь: только возьми с меня одну луску и потри ее, когда будет нужно». Он так и сделал. Далее встречается он лису и волка в капканах, выпускает их и получает за то по клоку шерсти.

Приходит царевич к змееву двору, находит там свою жену, сажает ее к себе на коня и пускается бежать. А тут воротился змей. «Что нам делать? – говорит он своему коню, – будем есть и пить, или догонять?» – «Ешь и пей, еще догоним». Точно, поевши, змей мигом догнал царевича, отнял жену, а его простил за три чаши воды, но приказал не приходить в другой раз, если ему жизнь дорога. На другой день царевич, не могши сердца одолеть, опять пришел к змееву двору, застал жену одну и научил ее выведать у змея, где он добыл своего коня. Она выведала и передала царевичу, что такого коня можно достать только у одной бабы.

Царевич идет в лес к бабе и просится к ней на службу: «Хорошо, – говорит баба, – если три дня устережешь кобылу, дам тебе коня на выбор; а если не устережешь, то сниму с тебя голову». И вывела его на двор, а кругом двора был частокол, на всякой частоколине было по голове, только на одном колу не было, и тот все кричал: «Дай, баба, голову!» – «Видишь, – говорит баба, – все эти были у меня в найму, и не сберегли кобылы». Царевич не испугался, ввечеру сел верхом на кобылу и поехал в поле, а жеребенок побежал за ними. Около полуночи ему вздремнулось. Просыпается и видит, что сидит он верхом на колоде и в руках держит узду. Пошел он искать кобылы, набрел на воду и вспомнил о рыбке. Потер чешую, а рыбка как тут. «Ушла у меня бабина кобыла и не знаю, где она». А рыбка ему: «Она между нами: оборотилась рыбою, а жеребенок рыбкою; но ты ударь только уздой по воде и скажи: "Дура, бабина кобыла"». Так он и сделал, и кобыла с жеребенком вышла на берег. Зануздавши, он

сел на нее и поехал домой. Дома баба дала ему есть, а кобылу ввела в конюшню и стала бить кочергою, приговаривая: «А к рыбам, курва!» А кобыла: «Была я меж рыбами, но рыбы – ему друзья, меня выдали». – «А ты бы к лисицам». На другую ночь кобыла стала лисицею, на третью волчицею, но и лисицы, и волки выдали ее царевичу. Тогда царевич потребовал платы. Баба дала ему выбирать из двенадцати коней. «Зачем мне хорошие? – говорит царевич. – Дай мне того паршивого, что в углу!» Баба стала было отнекиваться, но царевич взял кобыла, вывел в лес, обчистил стружья, и конь как жар загорелся.

На этом коне, который мог летать как птица, царевич увез свою жену. Змей воротился домой, видит, что царицы нет и говорит своему коню: «Что теперь, будем есть, пить или догонять?» – «Ешь не ешь, пей не пей, гони не гони, не догонишь!» Но змей сел на коня и погнался. Завидевши за собою погоню, царевич с женою стали погонять своего коня. «Не бойтесь, – говорит им конь, – незачем бежать!» Между тем змеев конь кричит царевичеву: «Стой, брат, ради Бога! Чуть не тресну, тебя догоняючи». А этот ему: «А зачем же ты так глуп, что носишь этого змея? Брыкни да об камень его, и пойдем вместе!» Змеев конь брыкнул, змей разбился в куски. Тогда царица пересела на змеева коня и счастливо доехала с мужем до своего царства.

Б. Витязь освобождает змея, напоивши его водою. Змей летит на красное море, где купались три голубки, и уносит ту из них, что была витязевою женою. *У голубок три брата, зачарованные в коней*: один в самом замке голубок, другой служит змею, а третий, самый лучший, у Эрдег-Бабы (мадьяр. *ördög*, черт). На первом витязь три раза покушается увезти свою жену. Дважды змей его прощает, в третий раз убивает. Конь оживляет его живую водою, принесенною вороном, и витязь отправляется добывать коня у Эрдег-Бабы. На пути он освобождает из паутины большую муху, из капкана – волка и бросает в море большого рака. Раки строят ему из себя мост до острова на красном море, на котором живет Эрдег-баба. Здесь он нанимается на три дня пасти 12 бабиных коней. У Бабы 24 столба с крючьями; на 23 крюках торчат человеческие головы, а на 24 быть его голове, если не устережет коней. Баба дает ему в хлебе сонное зелье, он засыпает, кони уходят. Два раза их прогоняют мухи и волки, и третий раз кони прячутся в море, а самый худой под большого рака, но раки их выгоняют. Каждый раз Баба бьет коней, а пуще всех самого худого. Прослуживши три дня, витязь берет самого худого коня. (Остальное, как в сербской сказке, но прибавлена черта, которая чаще встречается в западно-славянских и немецких сказках, чем в русских: отслуживши свою службу, кони просят срубить им головы. Витязь сначала отказывается, потом уступает просьбам, рубит

им головы. Кони освобождаются от заклятия и становятся опять царевичами).

В. Уезжая на охоту, Анастасия говорит своему мужу: «Всюду ходи по дому, только не иди туда, где лычком завязано и глиною залеплено!» Там Анастасия повссила за ребро змея, который силою хотел было взять ее за себя. Тугарин идет туда, помогает змею сняться с крюка. Змей обещает ему за это помочь в большой нужде, улетает и по дороге уносит Анастасию.

Тугарин идет в свет, заходит в гости к зятям, Ветру и Граду. На пути к третьему застигла его ночь в лесу, и он заночевал у криницы. Утром смотрит, идет Анастасия по воду. Порадовавшись встрече, сели они на коня и давай бежать. В тот миг под змеем, который был на охоте, конь споткнулся! «Что ты споткнулся, конь мой милый?» – «Как же мне не спотыкаться? Анастасия убежала с Федором Тугарином». – «А можем ли их догнать?» – «Можем пшеницы нажать, намолотить, поесть и догнать». Все это сделали и поехали догонять. Змей завидел Тугарина и кричит ему: «Стой!» Тугарин не остановился. За это змей его не помиловал, убил, а Анастасию взял с собой.

Зятья, узнавши о смерти Тугарина, оживили его целующей и живущей водою. «Фу, как было я заснул!» – говорит Тугарин. «Заснул бы ты навеки, если б не мы».

Тугарин возвращается к кринице, встречает опять Анастасию и просит ее выпытать у змея, где достать такого коня, как у него, и где его, змеева, смерть. Змей на свою беду признался. Коня достать у одной бабы, а про смерть сказал: «Есть на острове камень, в том камне заяц, в зайце утка, в утке яйцо, в яйце желток, в желтке камешек: то моя смерть».

Идет Тугарин, идет; видит, волки бьются за кости. Он им поделил, а они ему обещали быть в великой пригоде. Далее видит, пчелы бьются за мед. И им поделил, и они обещали то же. Наконец видит, что раки бьются за икру; он им поделил, и они обещали то же, что волки и пчелы. Приходит Тугарин к хате. В хате жила баба, и у нее было 12 кобылиц. Он нанимается на три дня пасти этих кобылиц за одного жеребчика. Утром, перед тем как выгонять лошадей на луг, баба дала ему на снаданье пирожок с сонным зельем. Как Тугарин съел, так и заснул, а кони далеко порасходились. Уже на третий день будят его раки: «Вставай, ищи кобылиц!» Тот встрепенулся, смотрит, а волки и пчелы уже женут к нему кобылиц. Как пригнал коней домой, баба ему и говорит: «Счастье твое, а то была бы беда!» (А она, было, всякому, кто не устережет кобыл, сдерет со спины по ремню, да и прогонит). В хате баба дала ему есть, сама же пошла в конюшню. Тугарин тайком за нею, и слышит, что баба бьет кобыл

железным прутом и приказывает до завтраго привести каждой по жеребенку, а наилучшей – коростливого. Наутро он берет именно этого коростливого. «Дай мне, – говорит этот конек, – попасться три зори на росе, тогда повидишь!» Как попасся конек день, стал носить в полдерева, на другой день – поверх дерева, на третий – по поднебесью. На этом коне, доставчи у зятьев камешек, в котором змеева смерть, Тугарин увозит Анастасию. Змей завидел, как они понеслись поверх дерева, и погнался. Его конь летит сам поверх дерева и говорит: «Догнать-то мы догоним, потому что у Тугарина мой меньшей брат, да Анастасии не отыдем». Как только стали настигать Тугарина, он бросил камешек змею в лоб. Змей упал и пропал, а Тугарин с Анастасиею поздорову доехали до своего двора.

Г. Уходя из дому, Ульяна запрещает Янку заглядывать в 13-ю комнату. Янко заглядывает и находит там огненного змея, прикованного тремя железными обручами. Змей просит вина из последней бочки, Янко дает ему три чаши, и за каждую со змея слетает по обручу. За это змей обещает два раза пощадить ему жизнь, садится на своего коня и по пути увозит Ульяну. Янко спрашивает о жене у зятьев: ни солнце, ни месяц ее не видали, но ветер, который всюду продувает, знает, где она, и дает Янку коня, который заносит его в змеевы палаты. Ульяна мыла как раз у колодца белье в горячей воде. Янко схватил ее на коня и помчался. Тогда змеев конь заржал и затопал. «Что с тобою? – спросил змей. – Разве сено у тебя не как золото и вода не как вино?» – «Сено у меня как золото и вода как вино, но прекрасная Ульяна ушла». Змей встревожился, но татош (конь) его успокоил: «Час спи, час табак кури, и еще их догоним». Так и случилось, потому что крылатый конь змеев был быстрее ветру. Змей отнял Ульяну, но Янка пощадил.

Янко узнает у зятьев, где достать такого коня, как у змея. Солнце дает ему золотую ветку, месяц серебряную, ветер ветренную (paduchanou); ветер на крылах переносит его через горы, доли и море ко двору старой ведьмы (bosorki). Янко нанимается у нее пасти трех кобылиц, с тем, что если не устережет, то голова долой. Эти кобылицы были ведьмины дочери. Не успел Янко выгнать их на пашу, как они оборотились голубками и улетели. Янко воткнул в землю ветренную ветку, мигом поднялся ветер и из-под облаков сбил голубок к его ногам. Янко накинул на них узды, и они стали опять лошадьми. На другой день кобылы оборотились утками и стали плавать посередине озера. Янко встроил в землю серебряную ветку, явился месяц, в белый платок вобрал всю воду озера, так что Янко по сухому дну дошел до уток, накинул на них узды и оборотил в кобыл. На третий день кобылы становятся тремя высокими елями,

но солнце пускает на них жар, от которого загораются иглы и лопаются кора, и заставляет принять прежний вид. За службу Янко просит только того сухопарого коня, что на сметнике валяется и на сбрую которого семь лет куры гадят. Ведьма обещает, если он выдоит ее трех кобыл и выкупается в их молоке. Янко доит кобыл в кадь и, собираясь купаться, по совету своего паршивого коня, зовет этого коня к себе. Когда влез Янко в кадь, молоко ключом закипело, и он не вышел бы живой, если б конь одним духом не втянул в себя всего жару. После купанья в молоке Янко стал еще лучше прежнего. Видя это, ведьма захотела и сама похорошеть; но когда влезла в кадь, конь выпустил из себя жар в молоко, и ведьма сварилась. (Остальное как в сербской сказке.)

Действующие лица этой сказки так связаны между собою, что, говоря об одних, именно о Бабе и ее дочерях-кобылах, нельзя оставить в стороне других. Начнем с этих последних.

Змея, освобожденного из бочки и похищающего царицу, на основаниях, который будут приведены ниже, считаем за образ тучи, похищающей и удерживающей в себе небесные воды, оплодотворяющие землю. Из этого следует, что похищенная змеем царица (Ульяна или Анастасия) есть одна из небесных жен, в образе коих представлялись воды, скрывааемые змеем³⁵, а богатырь, побивающий змея и освобождающий свою жену – громовое божество, соответствующее тому, с которым в индийской мифологии враждует змей Вритра. Мифические отношения богатыря менее ясны, чем отношения других лиц. Сказка, по-видимому, забыла его божественность.

Царице (Ульяне или Анастасии других вариантов) сказка приписывает следующие черты: она вместе с другими восемью или двумя девицами летает золотоперою павою и голубкою (вар. А, Б); она побивает три рати (вар. В, Г) и обладает чудесным мечом (вар. Г). По этим приметам, т. е. по оборачиванью птицами и по воинственности, признаем Анастасию за существо, однородное с германскими Валкириями и славянскими Вилами.

В Валкириях³⁶ заметим следующее: они страстно любят войну, тоскуют без битвы. Они не только берут падших героев с поля и

³⁵ И змей – туча, и девица – облако. В различном представлении сходных явлений нет ничего удивительного.

³⁶ В Асгарде, жилище Асов и средоточии мира, стоят покрытые щитами палаты Одина (*Valhöll*, днв. предполагаемое *Valahalla*). В них 540 дверей, и в каждую дверь может войти 800 витязей. Здесь Один пирует со своими сыновьями (усыновленными героями), падшими в битвах, и ни робкий, ни злодей не имеют сюда доступа. Две прекрасные девицы прислуживают Одину, одиннадцать других наполняют (туры) рога пивом и медом, для его

провожают их в Валгаллу, но и склоняют победу на ту или другую сторону. Как женщина вообще называлась ткущей мир, так Валкирии ткали ткань брани. В лебединых сорочках прилетают они на землю и, скинув эти сорочки и оборотившись прекрасными девицами, купаются в озерах. Иногда люди похищают у них эти сорочки или кольца (Schwanring) и, принудив их таким образом остаться на земле и в человеческом образе, женятся на них. Валкирия при первой возможности добывает свою сорочку и улетает (серб. вариант Б нашей сказки) и начинает по-прежнему вести бранную жизнь. На поле битвы выезжают Валкирии на золотистых конях, в белых одеждах, в золотых шлемах и со щитами. По другому известию, серый конь Валкирии отрясает с своей гривы росу в долины и плодотворный град (?)³⁷ на деревья. Место жительства Валкирии – темный лес, и это только, по-видимому, противоречит тому, что они живут в небесной обители мертвых. Лебедь, в образе коей являются Валкирии, есть символ полупрозрачного облака. За облаками, в стране немеркнувшего света, живут души блаженных; поэтому лебедь частью сама есть душа, частью, как и Валкирия, путеводитель душ. В пору отделения символа от обозначаемого им стало возможным купанье Валкирий-Лебедей (т. е. облаков) в озерах (т. е. первоначально в небесных водах облаков). Лес, куда летят Валкирии, есть тоже символ облаков, т. е. той же обители душ, которая представлялась палатами Одина. Кони – самые обыкновенные символы облаков. Что серый конь Валкирии, росую оплодотворяющий землю, есть облако, в том нет сомнения. Как все мифические лица, представляемые всадниками, сначала сами были конями, так и Валкирия первоначально была

«отборных» (*einheri*, мн. ч. *einheriar*, *egregii*, *divi*). Когда на земле происходит битва, Один посылает этих девиц отобрать павших в битве. Отобрать – сканд. *kiosa*, нем. *kiesen*, между прочим, имеющее техническое значение «принять жертву» (о божестве, другая форма того же *k* – *kür*, днв. *chur*, *electio*), павший в битве – сканд. *valr*, днв. *wal* (сродное, по предположению Гримма, с *waljan*, *wählen*) отсюда сканд. *valkyrja*, днв. (предполагаемое) *walachuria* – выбирающая (достоинных из) павших в битве. Другие имена этих дев – сканд. *Val-meyjr* (бранные девы), *Oskmeyjar*, Одиновы девы, последнее потому, что Один носит имя сканд. *Oski*, днв. *wunsc*, Wunsch (Grimm J., 1854) Частности отношений Валкирий к Одину развились, вероятно, в обособившемся германском племени, но воинственность этих дев не есть черта исключительно германская, потому что и соответствующие им Вилы воинственны. Германцам принадлежит олицетворение в Валкириях войны, взятой отвлеченно (Mannhardt, 566). О том, как из водяных жен, туч, могли развиваться олицетворения войны, см. (Mannhardt, 563, след. и друг. места).

³⁷ *Fruchtbarer hagel, befruchtende schlossen.*

кобылою, что подтверждается, впрочем, не германскими, а славянскими данными, о которых ниже.

Вероятность предположенного сродства Валкирии с героинею нашей сказки, стало быть, того, что эта последняя есть одна из водяных жен, подтверждается: 1) тем, что в сказке, по началу сходной с вариантом А и принадлежащей к тому же кругу, прилетает в сад не пава, а лебедь (Valjaves, 29); 2) тем, что, как увидим, очень вероятно кровное родство героини нашей сказки с чудесными конями и представление подобных ей лиц кобылами.

Переходим к Виле. Здесь нет надобности приводить свидетельств о наружности Вил³⁸, о том, что они любят песни и пляску³⁹, знают таинственные силы растений (Карацић, 1841–1865, I, 149), подают людям врачебные советы⁴⁰ и исцеляют сами⁴¹, знают будущее и открывают его людям (Там же, II, 440), редко жестоки (Там же, I, 430; II, 48), чаще – сочувствуют людскому горю⁴², становятся посестрицами женщин и юнаков⁴³, вероятно, и любовницами людей⁴⁴, что они страдают, плачут, уязвимы, даже смертны, как люди (Там же, I, 478, II, 319, III, 225; Там же, I, 151, 182, II, 218–219). Остановимся только на

³⁸ О красоте Вил см. (Карацић, 1841–1865, I, 65; II, 134, 223, 236, 610; III, 33, 297; III, 27–28), где встречаем странную черту, что при всей красоте у Вилы нет носа.

³⁹ *Вилино гумно* (Карацић, 1841–1865, I, 188. Ср. 191). Иногда Вилы награждают того, кто набредет на их коло (Там же, I, 190–191), иногда наказывают (Там же, 181, ср. Карацић, 1852, *Вила*). Любят песни и поют (Valjaves, 46, 48; Карацић, 1841–1865, II, 216).

⁴⁰ Карацић, 1841–1865, I, 182; II, 51–52. Это последнее место ср. с началом малорус. сказки о Сучиче (Афанасьев, 1855–1863, VI, 241; Nowoselski, I, 256), Карацић, 1853, 106 и след., где Вилы советуют слепому промыть глазою водою, в которой они купались. В соответствующих русских вместо Вил – нечистая сила, черти. Впрочем, и у сербов Вила сближается с дьяволом (Карацић, 1841–1865, I, 560).

⁴¹ Карацић, 1841–1865, II, 36, 218. Карацић, 1852, *Виленик, врзино коло*; Kukuljević Sakcinski, Vile, 89–99.

⁴² Карацић, 1841–1865, I, 571–572; извещает о несчастьи: Там же, II, 505; III, 90–91.

⁴³ Карацић, 1841–1865, I, 150. О побратимстве с юнаками см. ниже.

⁴⁴ У Вил, по некоторым поверьям, есть кровные дети, ср.: Вила купает свое дитя в колодезе (Карацић, 1841–1865, I, 153), подбрасывает дитя людям (Там же, I) и т. п., а между тем мужеского мифического существа, соответствующего им, не видно. (Ср., впрочем: Карацић, 1853, 126). По хорватскому поверью, Вилы пристают к людям, как великорусские Шутовки (ср. Kukuljević Sakcinski, 101). Почерпнутые из сказок известия о связях Вил с богатырями приведутся ниже.

чертах, имеющих более близкое отношение к нашей сказке и, как кажется, существенно важных для разъяснения основного значения Вил.

1. Кажется верным, что в Вилах воинственность не есть такая резкая черта, как в Валкириях. Известия о том, что Вилы не советом, а делом участвуют в битвах, скудны. Нам известен только хорватский вариант сказки о Тугарине (Valjavec, I и след.), в которой говорится о яме, наполненной головами людей, побитых Вилами (koje su Vile preobladale), а лицо, соответствующее Анастасии, названо царицею Вил, да такие выражения, как:

Ђе си брате, Петре Мркоњићу?

Какве тебе савладаше виле?

(Караџић, 1841–1865, III, 164).

В том, что Вила поражает стрелой в руку, ногу и глаз (от чего человек становится безруким, слепым, хромым) (Ilić, 279) или убивает того, кто нарушает ее покой, или оскорбляет ее иным образом, — особенной воинственности не видно. Эти невидимые выстрелы более напоминают Эльбов, чем Валкирий.

Вилы принимают деятельное участие в судьбах витязей. Они усыновляют человеческое дитя, воспитывают его, дают чудесного коня и силу побивать целые неприятельские отряды (Valjavec, 74–75). Когда Марко Кралевич был еще мальчиком, случилось ему сделать холодок из веток над ребенком Вилы. За это Вила три раза покормила его грудью, и тем дала страшную силу (Там же, 64–65). По песне, Вила, вместе с силою в бою, дала Марку и саблю (Kukuljević Sakcinski, Vile, 96). Марко призывает Вилу на помощь в войне с русским царем, и Вила дает ему силу одним ядром побить четыре войска (Valjavec, 63). В смертной опасности Марко, а в другой песне гайдук Новак зовут Вилу-посестриму, напоминая ей данную ею клятву стать в наибольшей пригоде. Вила является и хитростью дает им победу (Караџић, 1841–1865, II, 408–409; III, 32–33). Когда Марко шел на Свилаина Бана, слетелось к нему девяносто Вил-посестрим и окружило его ужасом (Kukuljević Sakcinski, I, 96). Впрочем, присутствие Вилы-посестримы не предохраняет богатыря от смерти в бою (Караџић, 1841–1865, II, 518).

2. В песне Вила говорит о себе, что она рождена не матерью, а лесом (гора) (Караџић, 1841–1865, I, 182)⁴⁵. По месту пребывания

⁴⁵ Ср. «Говоре, да се Виле рађају из ставовите (коренастој) траве, што по ливадах цвате и што има корен налик на главицу црвенога лука. Она трава по утру рано за росом има на себе некакве бале (пузырьки?). Из тих бала рађају се виде» (Kukuljević Sakcinski, 97–99). Там же два, очевидно поздние, поверья, что Вилы — дочери Адама, скрытые им от Бога, и что они девицы,

Вила часто называется: «Вила од горе, горска Вила, загоркиња». Быть может, в иных случаях разумеется под этими названиями не лесная, а горная вила, потому что серб. *гора* значит гора и лес. Но пойдем ли так или иначе, ошибки большой не будет: Вилы живут и в горах (*вила са планине*), в пещерах. И лес, и гора – символы облака (Mannhardt, во многих местах), а потому вышеприведенные черты можно считать за указание на то, что Вила, подобно Валкирии, есть облачное существо.

В одной сказке Вила клянется источниками (Караџић, 1853, 126). Есть Вилы речные (*бродарице*, перевозчицы?) и морские (Valjavec, 13). Такие отношения к воде опять намекают на связь с облаком, потому что небесная вода во многих случаях заменяется земною.

3. В песнях Вила *лета*ет, притом на *белых* крыльях (Караџић, 1841–1865, II, 49). Отсюда вероятно, что она представлялась лебедью. Сказка, на которую мы уже ссылались, рассказывает следующее: «Отец посылает троих сыновей по очереди сторожить, чтобы лебеди цветов в саду не ели. Младший ловит одну лебедь. Лебедь оборачивается Вилою, ложится с ним и засыпает. Подкрадывается одна девица и отрезает у спящей косу. Вила просыпается и, улетая, поручает мужу искать себя в золотом граде (замке)» (Valjavec, 29). О значении лебеди сказано выше.

4. О связи Вилы с конем говорят сербские эпитеты коня – *вилован*, *виловит*, *вилени*. Судя по слову «*виловњак*, бијесан човек, као да су Виле у њему», одержимый Вилами, эпитеты эти значат то же (*бијесан*, *помаман*), и сами по себе доказывают только, что демонические качества, проявлявшиеся и в коне, и в человеке приписывались наваждению Вил или даже пребыванию их в навигенном. Но упомянутые эпитеты только в песнях сравнительно новых приписываются обыкновенным добрым коням. У самих вил есть чудесные, особенно сродные с ними, кони⁴⁶, которыми они наделяют богатырей, например Марка Кралевича (Valjavec, 68). В хорватских сказках *виленски коњ*, *коњ од виле* – это тот самый конь, при помощи коего богатыри совершают свои трудные подвиги. Все это заставляет видеть в слове *вилован* больше, чем указание на то, что Вилы, подобно Эльбам, насылают болезни.

Вилы, по хорватскому поверью, заезживают людских лошадей, как ведьмы и Мары. Выбирает Вила самую лучшую лошадь. Грива у лошади, на которой ездит Вила, так спутана, что распутать или снять

которых Бог наказал за гордость, превративши их ноги в *копыта*. Последняя черта замечательна.

⁴⁶ Valjavec, 73. Серб. *виленски коњ*, род мотылька.

(как снимается колтун) может только сама Вила. Но она это делает, когда совсем изведет лошадь, отрезать же нельзя, потому что лошадь сейчас околеет (Plíc, 281). Такая езда на земных лошадях предполагает, что Вилы в своем более древнем виде ездят на небесных конях (тучах), а это в свою очередь предполагает их тождество с этими небесными. След этого последнего представления остался в сказках. В одной – чудесный конь, который летит как стрела, назван прямо Вилой (Valjavec, 17, 19). В другой три брата сторожат свой сенокос, на который Вила со своими дочерьми гоняла лошадей. Младший ложится на мешок, наполненный муравьями, чтоб не заснуть, как братья, и ловит коня меньшей Вилиной дочери. Вместо выкупа она дает ему узду: стоит только потрясти уздою, и она сама, Вила, мигом явится и сделает все, чего он ни пожелает. (Из этого видно тождество Вилы с конем.) На другой день он призывает вилу и требует, чтоб она стала его женой. Вила выходит за него, живет с ним семь лет, рождает двое детей. Раз, уходя из дому, муж забыл взять с собою ключи от сундука, где лежала уздечка. Жена нашла эту уздечку, забрала детей и ушла в Цареград (мифический, неземной город, откуда она родом). Муж, узнавши о своей потере, встречает двух братьев, которые никак не могут разделить отцовским наследством: плащом-невидимкой и сапогами-сороходами. Хитростью отнимает он эти вещи и переносится к жене. Жена в это время с матерью и сестрами села за стол. Он, оставаясь невидимкою, осушает ее кубок с вином. Те стали про него вспоминать: «Бог знает, как он там живет?» Тогда он снял плащ и остался там жить. Жил триста лет, и показалось ему, будто три года. Через пятнадцать дней суждено ему было умереть, а триста лет искала его смерть и не могла найти (Valjavec, 14)⁴⁷.

⁴⁷ Там же следующая сказка. Один из трех братьев ловит в просе трех вилиных коней. Вила выкупает их и дает взамен три узды: медную, серебряную и золотую. «Когда будет нужно, – говорит, – подойди к дуспенастому дереву, – тряхни в первый раз медною, в другой серебряною, в третий золотую уздою, и явятся кони». (Продолжение сходно с русской сказкой: Афанасьев, 1855–1863, II, 73, 88; III, 21 и пр.). В этих последних сын три ночи ходит на могилу отца, и за это получает коней. (Значит, кони тоже с того света). Сказка Valjavec, 14 по 2-й половине (муж переносится к жене при помощи сапогов-сороходов и пр.) повторяется в словацкой сказке «Вегона» (Škultéty, Dobšinský, I, 222), тождественной с 1-й половиною серб. варианта А сказки о Тугарине. Ради некоторых подробностей заметим еще сказку «Skupinový zámek» (Škultéty, Dobšinský, I, 342). На пруд летают купаться 3 павы-девицы. Королевич крадет у младшей сорочку в яичной скорлупе, без которой ей нельзя улететь. Она становится его женою, потом находит свою

Уздечка здесь, очевидно, соответствует лебединой сорочке Валкирии и перьям голубки в варианте Б нашей сказки. Заметим, что во многих рассказах о женитьбе людей на Марах, Шутовках, нем. Друтах, Альпах и т. п. существа облачного или заоблачного происхождения повторяется на разные лады один мотив: муж скажет жене жестокое слово, или спросит, откуда она родом, или до поры снимет у ней крест с шеи, или ототкнет отверстие, которым она летала в избу, будучи Марою, и она исчезает навсегда или пока муж не отыщет ее при помощи сверхъестественных сил.

5. Решительным подтверждением облачного происхождения Вилы служит то, что она не только по зову побратима является из облака (Карацѣ, 1841–1865, II, 409), но и сбивает, гонит облака. Девушка на вопрос, почему она все смотрит на зеленую траву и не подымет глаз даже тогда, когда над нею выются молнии по облаку, отвечает:

Нисам вила, да збијам облаке,
Већ девојка, да гледам преда се.
(Там же, 431–432)

В другой песне говорится, что град (палаты, замок) Вилы ни на небе, ни на земле, но на ветви облака (*на грану* (от *грана*) *од облака*)⁴⁸. Итак, принимаем, что Анастасия в сказке о Тугарине есть существо облачное, сходное с Вилами и Валкириями.

скорлупку и улетает в замок из яичных скорлуп. Королевич отыскивает ее в этом замке, за железною и медною стеною, на *стеклянной* горе. (Стеклянная гора – небо.) Женина мать задает ему 3 задачи. Он их исполняет при помощи жены.

⁴⁸ Карацѣ, 1841–1865, I, 151–152. Песня стоит того, чтоб привести ее целиком:

Град градила бела вила	На њих вила кћер удава,
Ни на небо, ни на земљу,	Што су врата од шкерлета,
Но на грану од облака.	На њих вила сама седи,
На град гради троје врата:	Сама седи погледује,
Једна врата сва од злата,	Де се муња с громом игра,
Друга врата од бисера,	Мила сестра су два брата,
Трећа врата од шкерлета.	А невеста с два девера,
Што су врата суха злата,	Муња грома надиграла,
На њих вила сина жени;	Мила сестра оба брата,
Што су врата од бисера,	А невеста два девера.

Вила выходит здесь из ряда «существ не самостоятельного, не отдельного бытия», каковы «толпы Вил и Русалок» в других местах (Буслаев, 1861, II, 6). Это – обособившаяся, скорее божественная, чем демоническая, личность. Трое ворот ее града напоминают золотые ворота в царстве Голь-

Баба ни в одном из вариантов сказки о Тугарине не названа Ягою¹⁹. Тем не менее мы считаем ее за Ягу, сколько на основании

ды. В последних 6 стихах приведенной песни молния есть, по-видимому, то же лицо, что сестра и невеста. Серб. *невеста* – молодая по отношению к родителям и братьям мужа, по отношению к последним она есть вместе и сестра. Гром, с которым играет молния-невеста, распадается на два существа: двух братьев-деверей. В песнях (Карацич, 1841–1865, I, 155–156) у молнии, выходящей за месяца, то два деверя – Петр и Павел, то один – Петр. Молния дарит Петру (а о Павле при раздаче подарков нет речи) летние жары (*Петровске, летње врућине*). На этом основании, а также на основании связи Петра с солнечным символом, оленем, мы считали Петра за солнце. Но у чехов на Светлый Праздник поют: «Svatý Petr hřímá (гремит), ptoč nám vína»* (Sumlork, I, 136); поэтому, может быть, Петр есть и гром, что было бы согласно с приведенною песнею о вине.

Кончая говорить о Вилах, укажем еще на одну черту, именно: на связь Вилы со звездю. Конь Валкирии отрясает с гривы росу, но по славянскому поверью роса не из тучи, а от зори и вообще от звезд. Ср. кроме известной загадки про зорию и ее ключи, т. е. росу, и кроме поверья, что ведьмы крадут зори (звезды), отчего бывает засуха, еще следующее:

...Твоја се срећа родила,	Месецем сјајним гојила,
Сунчаним ждраком повила,	Звездама сјајним росила.

(Карацич, 1841–1865, I, 190–191)

По хорватскому поверью, созвездие Плеяд (хорв. *Влашићи*, рус. *Волосожары* по пр.) – это семь Вил, которые некогда, еще до начала света (?), ходили по земле и водили хороводы, как и теперь хорватские девицы, которые между Юрьевым и Ивановым днем, собравшись по семи (по счету звезд в Волосожарах) водят хороводы и называются *Виле ладарице*. Когда переменился свет (от христианства, как догадывается г. Кукулевич), эти Вилы оставили нашу землю и стали жить в звездах. Каждую ночь они водят коло по светлому небу, именно тогда, когда люди не видят их за облаками. (Kukuljević Sakcinski, Vile, 83). Ср. еще след. песню:

Рано рани девојчица	Имала је девојчица
И даницу верну моли:	Белу вилу посестриму,
«О данице, о сестрице!	Која ј' лепо наресила:
Подај мене светлост твоју,	Пером златним загладила,
Да наресим младост моју!»	И на бели врат бисером...

(Карацич, 1841–1865, I, 150)

Стихи 4 и 5 напоминают одну коломийку, в которой красота девицы объясняется тем, что она убрала голову (затикалася) осколками упавшей и разбившейся звезды. В нашей сербской песне девица просит красоты у посестримы-звезды; в ответ на это Вила украшает ее. Выходит, что звезда была Вила.

¹⁹ Исключение составляет словацкая сказка, которую мы было упустили из

некоторых сказок, сродных с этою и приводимых ниже, столько по следующей причине. Выше рассмотрен ряд сказок о девице-сироте, которая выслуживает у Яги награду или спасается от ее преследования единственно потому, что пользуется помощью животных или вещей, служащих Яге. Нам кажется, что этот самый мотив, только в другом, богатырском, тоне встречаем в сказке о Тугарине, который добывает у Бабы коня благодаря помощи спасенных им зверей: рыбы, лисицы и волка (сербский вар.), мухи, волка и рака (моравский вар.), волков, пчел и раков (русский вар.). Относительно этой черты особенно важна сербская редакция, потому что указывает на связь рыбы и животных, помогающих богатырю, с Бабою, именно, в этих животных превращается Бабина кобыла, которой в словацком варианте соответствуют три кобылы, прямо названные Бабиными дочерьми. Во избежание длинных отступлений, предположения об отношениях раков, пчел и рыбы к Яге или близким к ней существам будут изложены ниже. О том, что волк, а особенно лисица заменяют Ягу в животных сказках, было сказано прежде.

В 4-х вариантах нашей сказки участие животных важно не в одинаковой мере: для сербской и моравской сказки нужны только животные; русская предоставляет им только отыскать и пригнать кобыл и разбудить Тугарина и вводит новые лица, зятьев (Ветра, Града и Грома), которые оживляют убитого богатыря и достают ему с острова камень; в словацкой зятья эти (Солнце, Месяц и Ветер) помогают Янку пасти кобыл, а о животных вовсе не говорится. Не смеем утверждать, что эти зятья – новая вставка, но кажется, что они не имеют той тесной связи с Бабою и кобылами, как животные.

Как в сказке о Тугарине животные помогают добыть у Бабы коня, так в следующих двух они помогают добыть Бабину дочь.

«Ivica išel oca iskat» (Valjavec, 150): а) Ивица находит письмо своего отца, в котором тот пишет: «Ищи меня на востоке и там достань у змея воды!» Он отправляется на поиски и достает воды. б) На пути этою живою водою исцеляет он мышь, пчелу и волка. Потом приходит в заколдованный град (замок), где живет мать с дочерью. Мать задает ему задачи: если исполнит, добудет град и дочь ее в замужество, а если нет, то погибнет. Сначала нужно за ночь разобрать меру смешанного зерна, так чтоб всякая порода была особо. Мышь,

виду: «Chorý král!» (Škultéty, Dobšinský, I, 144). Действие в ней происходит на другом свете, на небе, куда Янко взобрался по высокой черешне. Баба названа Ежибабою, три ее кобылы – ее дочерьми, отыскивать их помогает первые два раза один пастушок, в третий – хромая лисица, которую Янко накормил. Янков конь, добытый у Бабы, – брат змееву коню.

спасенная им, сзывает других мышей, и дело сделано. Потом Бабина дочь бросила в море свой перстень, но рыба, о которой прежде не упоминалось (знак, что сказка испорчена и что в голове рассказчика вертелся вариант, в котором, как в варианте А сказки о Тугарине, говорилось о рыбе, брошенной в воду), достает этот перстень и отдает Ивице. Третья задача – до утра сделать церковь и всю утварь из воску. Налетело пчел столько, что к утру церковь была готова. Ивица венчался там с Бабиною дочерью, замок был освобожден, а Бабу враг унес. в) Затем Ивица идет искать отца и находит его при помощи волка. Очевидно, что начало и конец сказки (а и в) или вовсе не нужны для главной части (б), или до того забыты рассказчиком, что не вяжутся с серединою.

«Člověk oslobodil zakletú devojku» (Valjavec, 152. Ср. Škultéty, Dobšinský, 263, 536; Grimm Br., I, № 62, «Die Bienenkönigin»). В одном граде было у Бабы три заколдованные девицы. Едет освободить их старший из трех братьев, наезжает на муравьев, муравьи его кусают, а он бьет их; наезжает на пчел, пчелы его кусают, а он их бьет; у самого града утки на воде, утки кричат на него, а он думает, что они его ругают, и перебивает их палкою. Баба, узнавши, зачем он приехал, задает ему в одну ночь разобрать две меры смешанного зерна, потом достать заброшенные в море золотые ключи и узнать добрую из трех заколдованных девиц, с головы до ног покрытых черными покрывалами. Задача он не может исполнить, ошибается в выборе девицы. Тогда на дворе потемнело, раскрылась яма, где были уже мертвые (погубленные Бабою искатели невесты?), мертвые эти разорвали его на части и выбросили в окно (так!).

То же было и со средним братом. Меньшой кормит муравьев и уток хлебными крохами, пчел – цветами. За то муравьи разбирают за него зерно, утки достают со дна моря ключи, пчела показывает, которую из девиц следует забрать. Выбравши среднюю, он женился на ней, освободил град, а две другие сами себя уморили.

Основная, по-видимому, черта этих сказок, что град и девица (или три девицы) в нем *закляты*, могла бы удовлетворительно объясниться только тогда, когда бы удалось возвести всю сказку к основному, физическому, значению. Покамест мы ищем не столько окончательного объяснения смысла сказок, объяснения, в большинстве случаев невозможного при пользовании одними славянскими и германскими материалами, сколько установления связи известных сказочных мотивов с известными лицами. В настоящем случае помощь, оказываемая животными, соответствующая той, которую заметили в сказке о службе сироты у Гольды-Яги, указывает, что *Баба*, во власти которой находятся девицы, есть *Яга*. В соответствующей

немецкой сказке, вместо Бабы, *ein graues Männchen**. Если это наш мужичок с ноготок, борода с локоток, то замена этим лицом Бабы-Яги не есть единственный случай: в словацкой сказке (Škultéty, Dobšinský, I, 13 и след.), одного разряда со сказками о сироте и Яге, девица, отвезенная в лесную хатку по наветам мачехи, приняла и угостила старика-нищего. Этот нищий был Локтибрада. Ночью он является в своем настоящем виде (на *piad' chlap*, на *loket' brada***) и награждает девицу. Мачеха посылает туда же свою родную дочь. Эта прогоняет нищего, за что Локтибрада ее съел, только кости да кожу оставил.

Для разъяснения, кто такова девица, находящаяся во власти Бабы (Яги) и добываемая богатырем, приводим словацкую сказку «*Jak pási Janko kobylku*» (Němcová, 1863, 409 и след.). Было три брата: два разумные, а третий дурак. По смерти отца старший идет искать службы и нанимается у Бабы, что живет *в хатке в лесу*, пасти кобылку. Выгнавши кобылку на пастбище, он засыпает. Кобылка уходит. Он отправляется искать и встречает у колодца одного старика. Старик просит зачерпнуть воды и дать ему напиться. Тот отвечает, что ему не до того. Кобылки не находит, и за это Баба рубит ему голову. То же со средним братом. Меньшой дает старику напиться, а тот ему за это *свисток и ореховую палицу* (*lieskovú paliču*). Янко свистнул, и явилась кобылка; потом воткнул палку в землю и сказал: «*Palica drndaj!*»⁵⁰. Палица загудела, кобыла стала прекрасною девицею, а Баба со своею избушкою исчезла.

Кобыла есть здесь та же девица, которая в 1-й из только что приведенных хорватских сказок названа Бабиною дочерью. Во 2-м словацком варианте сказки о Тугарине, кобылы Бабины – тоже ее дочери. Такой животный образ Бабиных дочерей ведет к заключению, что они, подобно матери, облачные существа, т. е. просто облака или небесная вода. Не решено, каковы отношения дочерей к матери. Эти дочери могут быть или олицетворениями того же самого явления, что и Яга, или же явления хотя и сродного, но не тождественного. В первом случае они сменяют мать в сознании народа; исчезновение Бабы или освобождение дочери от ее власти есть форма замены старого божества новым. Во втором случае дочери существуют одновременно с матерью; их существование условлено внешними впечатлениями; их освобождение от матери есть физическое явление, подобное тому, какое выражается в освобождении девицы или девиц (водяных жен, дождьских потоков) от змея (мрачной тучи, скрываю-

⁵⁰ *Drndati*, дрожать и гудеть как струна; срб. *дрндар*, шерстобит, *волношен*, от звука, издаваемого шерстобитною тетивью.

щей свет солнца и не пускающей плодотворного дождя на землю). Ниже увидим, что Яга точно имеет много общего со змеем. Второе предположение кажется более вероятным, между прочим, потому что черты Яги лучше сохранены преданиями, чем следовало бы ожидать, если б она была старым божеством по отношению к своим дочерям.

В словацкой сказке *упасти кобылку* значит *добыть в замужество Бабину дочь*. Не есть ли и пасень Бабиных кобыл в сказке о Тугарине миф о браке Бабиных дочерей? Такой догадке противоречит, по-видимому, сама сказка о Тугарине, в которой богатырь пасет кобылиц, чтоб добыть коня такого, как у змея. Но сербская сказка говорит, что этот конь есть сын Бабиной кобылы, а русская – что он рождается уже после того, как Тугарин отыскал в третий раз Бабиных кобыл. Отсюда видно, что пасень кобылы и в сказке о Тугарине может быть тождественно с браком Бабиной дочери, от которой после этого брака рождается чудесный конь. Все это было бы странно, если б мы не имели подобных и уже разъясненных индийских и греческих сказок.

Но если предположение о тождестве пасень кобыл и брака верно, то как же объяснить, что сказка о Тугарине говорит о двух браках этого богатыря: с девицею, которую мы признали за Вилу, и с кобылою? На это можно ответить так: а) 1-я половина сказки о Тугарине сохранилась и как самостоятельная сказка⁵¹; она и с самого начала могла быть самостоятельна и только позже, хотя и до разделения славянских племен, соединиться с другою отдельною сказкою о пасень кобыл. б) Мы видели теснейшее сродство, т. е. первоначальное тождество Вилы-Валкирии с конем. Возможно, что Вила (Анастасия, Ульяна), жена Тугарина, есть одно лицо с кобылою и, стало быть, дочь Яги. Указанием на это может служить морав. вариант Б, в котором чудесный конь, служащий у Яги, есть брат жены богатыря, Вилы. Конечно, по варианту А и В, если Вила есть одно лицо с Бабиной кобылою, то чудесный конь должен быть ее сыном, а не братом; но в этом случае мы не находим оснований считать свидетельство одной сказки за верное, другой за ошибочное. Могло быть два мифа, различные по времени происхождения: один, с которым еще встретимся, о том, что конь есть сын самой Яги, другой, – что он сын ее дочери. Таким образом, хотя нельзя утверждать положительно, но можно догадываться, что во 2-й половине сказки о Тугарине повторяется в другой форме тот же миф о браке этого богатыря, который составляет содержание первой половины. От верности или ошибочности этого предположения не зависит другое.

⁵¹ Напр. (Škultéty, Dobšinský, I, 222).

именно, что Баба, ее кобылы, добываемый у нее конь и Вила, жена Тугарина, находятся между собою в ближайшем родстве.

Выше сделана догадка, что богатырь, побивающий змея и пасущий кобыл, есть одно из громовых божеств, т. е. лицо, соответствующее Индре или Агни. Это подкрепляется тем, что в словацкой сказке чудесный свисток заставляет кобылу явиться, а гуденье ореховой палицы оборачивает ее прекрасною девицей. а) Свист и игра на сопелке напоминают свист ветра, а потому заменяют ветер и суть средство накликать бурю. Последнее по такому же переходу мысли от сравнения к причине, по какому огонь служит средством наклика на человека любовь и разные болезни, представляемые внутренним огнем. Флисы, рабочие на речных судах на Висле, когда нужно ветру, бросают на воду зажженную ткань, напитанную смолою, а сами свистят и играют на свирелях. В русской сказке (Афанасьев, 1855–1863, II, 19) дурака бьют за то, что он играет и пляшет (вызывает ветер) перед горящим овином. Всем этим объясняется пословица: «Свисти, попе, церква горит!» (т. е. усиливай ветер, помогай своей беде). «И світ настав, піп не свистав», может быть, независимо от 1-й половины пословицы, потому что свист предосудителен попу, по связи с языческим обрядом и божеством. В нашей сказке свисток-ветер указывает на громовое божество, потому что Индра весьма часто является в сопровождении Марутов, бурных ветров, с громким пением гонящих облака. б) Кун в своем известном сочинении о сошествии огня и божественного напитка показал, что индийцы, греки, римляне, германцы представляли некоторые растения, употреблявшиеся для добывания огня посредством трения и хмельного напитка, воплощением небесного огня, молнии. Этим объясняются некоторые мифические свойства известных растений: навскать и удалять грозу, давать изобилие молока коровам (т. е. первоначальным небесным коровам – тучам давать изобилие дождевой воды), разрывать замки и запоры (как молния разрывает тучу), открывать клады (как молния открывает скрытые за тучею сокровища солнечного света). К числу воплощений молнии принадлежали из европейских растений, между прочим, омела и лещина. Свойства этой последней, по славянским поверьям, почти совсем такие, как и по германским (Kuhn, 1859, 227–229), из чего следует, что и у славян был сродный, а может быть и тождественный с индийским и германским, миф о небесном происхождении и воплощениях земного огня. Так как здесь нам нужно говорить только о лещине, то мы вскользь упомянем об обычаях на Юрья выгонять скот в поле *вербою*, заменившею здесь другое, громовое растение (хорватское, русское), сохранять в домах зеленые ветви, освященные

в Вербную неделю, как предохранительное средство от громового удара (хорв.); о поверье, что некоторые растения, срезанные косою, наводят дождь и бурю, и остановимся на следующем:

а) У хорватов на 1-й день Рождества навязывают кужель на ореховую палку и напрядают несколько ниток, которые употребляют потом от некоторой болезни скота (Ilić, 101). б) Там же на Страстную среду, четверг и пятницу дети ходят к вечерне с прутьями из лещины «korizmu terati», прогонять пост (Ilić, 121). О связи же коризмы (поста) и Бабы-Яги говорено выше. Из приведенного обычая видно, что Яга (как зима и смерть) находилась во враждебных отношениях ко грому, начинающему весну. в) Лещина имеет свойство удалять грозу, как видно из следующего, быть может кое в чем испорченного, варианта малорусского рассказа про знахаря Австрията (Кулиш; Siemieński, 118). Хозяин-знахарь с челядью громадил сено. В полдень собрались тучи, стало греметь и сверкать, а дождю ни капли. Вот подъезжает к знахарю какой-то пан на белом коне и, не поднимая на него глаз, говорит: «Пускай людей, они уж помились!» – «А почему ж ты не пришел ко мне в гости на Купала?» – отвечает знахарь. За сим словом знахарь отошел за ореховые кусты, за ним поехал тот пан, и оба стали об чем-то говорить. Через некоторое время знахарь воротился с веткою лещины в руке. Вслед за тем тучи рассыпались страшным градом на лугу знахарева соседа и врага, а знахареву сеножать покропил только дробный дождик. С этим сравните поверье, что в доме, в котором хранят громовой камень (громовую стрелу), никогда не ударит гром (Houška, III, 182). г) «Кто хочет найти клад, тот должен в новую неделю (в 1-е воскресенье по рождении месяца) до солнечного восхода во имя Отца и Сына и Св. Духа с трех раз отрезать прут белой лещины (z bílé lisky). При этом брать прут рукою, обороченною белым платком, резать новым ножом. Первый прут, окрещенный Каспаром, первым из 3-х царей, нужен при копанье золота; второй, окрещенный Бальтазаром, вторым из 3-х царей, нужен при исканье серебра; третий, названный Мелихаром, – при отыскиванье скрытых водяных источников» (Houška, II, 333). Сочетание кладов и ключей не случайно. У индийских и германских [народов] Индра и Тор – не только Боги сокровищ (добытых у змея), но и рек и источников. У славян, как у германцев, есть поверья об источниках, открытых громовым ударом. По сербскому поверью «под лещиною, на которой выросла омела, есть змея с дорогим камнем на голове и еще Бог знает сколько других сокровищ» (Карацић, 1852)⁵². Таким образом, свисток и гудящая

⁵² Объяснение такого же немецкого поверья см. у: (Kuhn, 1859, 229).

ореховая палица указывают на то, что богатырь освобождает Бабину дочь *ветром и грозой*.

По поводу сказки, которую мы называем, для краткости, сказкою о Тугарине, мы привели две хорватские сказки, в которых Бабина дочь добывается богатырем, благодаря услуге, оказанной животным, и третью, словацкую, в которой этот мотив заменен услугою, оказанною нищему. В следующей сербской («*Ђавоља машпаницја* (наваждение) и *Божија сила*»; Караџић, 1853, 116) об услуге, оказанной кому бы ни было, не говорится, но зато приводится в связь с освобождением Бабиной дочери другой мотив, который мы уже встречали в сказках о Яге. Царевич, похитивши девицу, спасается от преследующей его матери средствами, подобными тем, которыми спасается девица от Яги, например в русской сказке (Афанасьев, 1855–1863, I, 13, 89). Зимой на охоте пошла у царевича кровь из носа. Глядя на снег, обгаренный кровью, он подумал: «Ох, если б мне жениться на девице, белой как снег и румяной как кровь!» Одна баба сказала ему, где найти такую невесту и дала хлебец, другая дала лесной орех, третья – волосский, и каждая научила употреблять эти вещи. Царевич приходит к избе в густом лесу. На него нападает множество всяких зверей, но он бросает им хлебец, и звери притихают. В избе не было дверей, а окно высоко. Вот спускает кто-то из окна золотую косу. Царевич схватился за эту косу, и его втянули в окно. Смотрит – это та самая девица, которую он искал. «Благодари, -- говорит, -- Бога, что матери нет дома, пошла в лес зелья брать, обрачивать молодцов в зверей. Она оборотила зверьми всех, кто меня ни сватал, и они-то чуть тебя не разорвали. Побежим отсюда!» Побежали они и слышат за собою погоню девицыной матери. Царевич разбил орех, и из него полилась река; но Баба палкой раздвоила воду и стала опять догонять. Царевич разбил волосский орех, и из него сверкнул такой огонь, что чуть лес не загорелся; но баба плюнула и – погасила огонь. Видит царевич, что все это дьявольское наваждение, перекрестился на восток, призвал сильного Бога на помощь, и вот ударил гром и сжег Бабу. Царевич же поздорову прибыл домой, окрестил девицу, потом с ней обвенчался.

Устранивши христианские краски, заметим: а) что Яга окружена здесь зверьми, как Ала, заменяющая Ягу в сказке (Караџић, 1853, 178). Эти звери, вероятно, души людей вообще, а не непременно женихи Бабиной дочери. б) В соответствующей немецкой сказке (Grimm Br., I, 63) ведьма держит девицу в лесу, в башне без дверей и лестниц, и взбирается сама, потом царевич, в эту башню по волосам девицы. Такое сходство доказывает древность мотива. Отношения Бабы к девице, как и в вышеприведенных сказках, враждебны, что

усиливает вероятность сближения Яги со змеем. в) Орех с огнем указывает на громовое божество. В конце прямо говорится, что гром убил Бабу. Это, может быть, очень древняя черта: вероятно, что Яга, если она есть зимняя, скрывающая дождь туча, гибнет от грома.

Сербская сказка о похищении золотокозой девицы служит нам переходом к другому кругу сказок, о похищении и браке Бабиной дочери.

Варианты: А. «Deček imel vilinskoga konja» (Valjavec, 5); Б. «Zlatá podkova, zlató pero, zlatý vlas» (Škultéty, Dobšinský, I, III); В. «Zrádní bratři» (Pohádky., VIII, 1); Г. «Hloupý Jan a jeho kůň» (Kulda, 621; Боричевский, I, 123); Е. «Баба-Яга» (Афанасьев, 1855–1863, VII, 224).

Первая половина. Вариант А. Семь братьев условились жениться не иначе, как на семи дочерях одной матери. У шести братьев были добрые кони, а у седьмого, младшего, хоть и плохой на вид, но Вилин конь (*коњ од Виле*). Отправились в свет, видят, *брет баба восьмью кобылами*. Спрашивают у нее, не знает ли она такой матери, у которой бы было семь дочерей. Баба отвечает, что у нее их восемь. Пригласила она братьев к себе, накормила, напоила и положила спать, каждого с одною дочерью, а *восьмой, золотоволодой*, она на свет не показывала. Все послули, но меньшой брат, которому конь сказал, что у бабы на уме, поспинал с братьев шапки и понадевал на головы Бабиным дочерям, а со своих коней узды – на Бабиных кобыл. Баба встала, отрубила головы у своих дочерей, вместо приезжих молодцов, и у своих кобыл, а не у чужих коней, и опять легла спать. Тогда меньшой побудил братьев; они сели на коней и побежали, а меньшой еще постучал в Бабино окно и похвалился своим делом. Баба оборотила рогац в коня, погналась за ним и уже догоняла, но он успел перескочить через ее между.

Вариант Б. Братьев 12. У меньшего конь Татош. Отец этих сыновей ищет для них 12 дочерей одной матери. Видит, Баба брет шестью кобылами, спрашивает у нее: не знает ли она такой матери? Баба (*Siriga*, ведьма) приглашает его к себе, в конюшню бьет плетью своих 12 кобыл, и они *оборачиваются прекрасными девицами*. Высватавши дочерей, Баба приглашает женихов на свадьбу. За ужином меньшой по совету коня выливает под стол первую чарку и первую ложку и бросает туда вилку с первым куском, а чарку, ложку и вилку, которые превращаются в стклянку, щетку и гребенку, прячет в кармане. Когда все позасыпали, он перекладывает невест на места женихов. Баба, в последствие этого, убивает своих дочерей. Янко будит братьев и, пока они бегут, стучится в окно к Бабе. Ежи-Баба садится верхом на лопату, пускается его догонять и, чтоб остановить, бросает перед него сначала *золотую подкову*, потом *золотое перо* и *золотой волос*. Каждый раз Янко, вопреки совету коня, оста-

навливается, чтобы поднять, и Баба уже его настигает, но он бросает гребень, и вырастает густой лес, потом щетку, и вырастает острый терновник, наконец, стклянку, и разливается море. Моря ведьма не может переехать, и братья спасаются.

Вариант В не представляет ничего важного. В варианте Г совсем нет этой половины. В Д заметим, что Яга с 12-ю дочерьми живет в избушке на курьих ножках. Е. У старика со старухой не было детей. По чьему-то совету старик собирает с каждого двора в селе по яйцу, сажает на эти яйца наседку, и она высиживает 41 мальчика. Младший, заморышек, самый лучший. Выросши, богатыри накосили сена и поставили 41 стог. Что-то стало поедать сено. Заморышек ловит вора – морскую кобылицу. За выкуп кобылица дает своих жеребят, 41 морского жеребца. Братья едут на этих конях искать невест. У Бабы-Яги находят они 41 дочь. По совету коня, заморышек научает братьев поменяться платьем с молодыми женами. Яга, обманутая этим, убивает своих дочерей. Братья бегут и спасаются от погони при помощи украденного у Яги платочка.

Вторая половина. Вариант А. Старшие братья завидуют меньшему и оставляют его. Он находит на пути и поднимает три *золотые волоса*, три *золотые пера* и *золотую подкову*, нанимается конюхом к одному царю, ночью без огня при свете своего золота чистит коней. По доносу других конюхов (его братьев?), царь отбирает у него золото и посылает за девицей, которой принадлежат волосы. Эта золотоволосая девица – восьмая Бабина дочь. Она спрятана за 9-ю дверьми с 9-ю колокольчиками на каждой. Несмотря на это, молодец увозит ее, благодаря хитрости своего коня.

Царь хочет выдать девицу за своего сына, но она требует, чтобы сначала тот, кто ее увез, добыл трех уток, с которых те три золотые пера, что у царя. Молодец крадет уток у той самой Бабы, потом стучится к ней в окно и говорит: «Зарезала ты семь своих дочерей, увезли мы восьмую золотоволосую, увезем и трех уток!» Баба гонится за ним с саблей-терницею (*trlice*) на коне-рогаче (*bruklo*), но он по совету коня бросает за себя найденный на дороге гребень, и становится густой лес.

Опять золотоволосая не хочет выходить за Царевича, пока тот, кто ее увез, не добудет коня, с которого золотая подкова. Этот конь – пастух (жеребец) *Вилиных кобыл*, и *живет на море*. Молодец обшивает своего коня девятью буйволовыми кожами. Благодаря этому тот конь побивает морского жеребца. Молодец приезжает на этом последнем к царю, а морские кобылы сами прибегают за пастухом.

В третий раз девица не хочет идти замуж, пока тот, кто ее увез, не подоит морских кобыл и не выкупается в их молоке. Молодец

выдоил кобыл. Молоко их кипело, как на огне, но конь молодца втянул в себя весь жар, молодец скупался и стал втрое красивее прежнего. Видя это, царевич и сам захотел выкупаться, но когда он влез, конь выпустил в молоко весь жар, и царевич сварился. Тогда царь усыновил молодца и женил его на золотоволосой девице.

Вариант Б. По навету конюхов (по другому варианту – братьев) царь, у которого Янко, оставивши братьев, нанялся за конюха, отбирает у Янка *подкову* и посылает к Бабе за золотым конем, потом [отбирает] *перо* и посылает за уткою, несущую золотые яйца, наконец – *волос* и посылает за золотою девицею. Каждый раз Янко крадет у Бабы ключи, прячет или ломает ее меч, потом будит ее, объявляя о своем подвиге. В 3-й раз Баба от злости разлилась смолою.

Царь хочет жениться на золотой девице, но она согласна выйти только за того, кто ее увез. Царь велит Янку выбирать род смерти. Янко просит, чтоб его сварили в молоке (а как добывается это молоко, не сказано). Когда закипело молоко, Татош вдохнул в себя весь жар. Царь хочет и себе того же, но сваривается в молоке.

Вариант В. В царстве того царя, к которому нанимаются братья, нет ни птиц, ни зверей, ни вина. Старшие братья из зависти наговаривают на меньшего, что он может снабдить царство всем этим. Царь посылает меньшего. Он крадет у Бабы сначала птицу, потом собаку и неистощимый бочонок. От того стало в царстве изобилие птиц, зверей и вина.

Старшие братья, чтоб извести меньшего, говорят царю: Есть на море остров, на острове золотой замок, а в нем прекраснейшая в свете царевна; если б царь на ней женился, то помолодел бы и продлил бы свой век. Царь посылает за нею меньшего царевича. Он по пути бросает рыбу и кормит орла. Великаны (*obří*) за корм строят ему плотину до острова. Он увозит царевну.

Царевна не хочет идти за царя, пока не перенесут к нему ее золотого замка, потом – потерянного ею ключа к замку, в-третьих, – пока не достанут с ее острова *живой и мертвой воды*.

Замок переносят за корм великаны, ключ достает со дна моря рыба. За третьим разом волна захватывает царевича на плотине, но орел переносит его тело на остров и оживляет живою водою. Царевич набирает живой и мертвой воды, брат орла переносит его на родину.

Царевна хочет будто бы помолодить своего старого жениха, но вместо живой воды мажет его мертвою. Царевич становится вместо его царем и женится на добытой с острова красавице. Потом по просьбе своего коня рубит ему голову, из которой вылетает белая голубка.

Вариант Г. Иван-дурак на пути поднимает *золотую подкову* и *мертвую золотоволосую голову*. Царь, к которому он нанимается,

думает, что это голова его кем-то похищенной дочери, хочет казнить Ивана как убийцу. Иван по совету своего коня обещает царю найти его дочь. За горами Иван находит скалу. «Ударь в эту скалу! – говорит ему конь. – Она поддастся и откроет ход под землю. Под землю будет дом, а в нем Баба будет колыхать в люльке ту самую царевну. Ты не отвечай на приветствие Бабы, а ударь ее по лицу так, чтобы память у нее отшибло, схвати царевну и беги наверх!» Иван так и сделал. Царь выдает царевну за Ивана, но она не хочет, пока Иван не достанет трех свадебных платьев в трех орехах. Иван находит эти орехи у Бабы, в прежней люльке царевны. Баба гонится за ним, но не может догнать. Потом царевна посылает Ивана за тремя перьями с хвоста змея, что за Красным морем. (Этот мотив вставлен из другого ряда сказок. Ср. Афанасьев, 1855–1863, I, 61; II, 124 и др.). В третий раз царевна заставляет пригнать 12 морских кобыл, что выходят из Красного моря, и выкупаться в их кипучем молоке (как в варианте А). Вышедши замуж за Ивана, который от купанья стал красавцем, царевна говорит ему: «*Та Баба в скале была моя мать, скала и подземелье – это наше зачарованное царство, а твой конь – мой зачарованный брат*». Поехали к скале. Там Иван по просьбе коня отрубил ему голову, и из него стал царевич. Царевна затрубила в трубу, из скалы и подземелья стал многолюдный город. Там Иван царствовал до смерти.

Вариант Д очень испорчен. У Яги есть мертвая голова: захочет Яга навести дождь, – выставит ее на двор, спрячет ее – начнет светить солнце. Младший царевич крадет эту голову, хочет украсть и говорящую птицу, но тут его ловят. (Конец – из другой сказки, вроде «Ивася и ведьмы»). В варианте Е нет второй половины.

Деление этой сказки на две половины основано на том, что 1-й половины вовсе нет в варианте Г, а второй в Е, и на том, что вообще связь между этими половинами очень слаба. Цельность второй половины мало теряет от того, что в варианте А и Б зависть конюхов преследует чужого им человека, а не брата. Весьма возможно, что тождество действующих лиц было только поводом к сшивке двух различных сказок, а не их первоначальной связью. О действующих лицах заметим следующее:

Баба. Если вероятно предположение, что Баба в сказке о Тугарине и в сказках о браке Бабиной дочери есть Яга, то, независимо от ясного указания варианта Е, с не меньшей вероятностью говорим то же и о Бабе в только что приведенной сказке, которую назовем сказкою о золотоволосой девице. В этой последней, как и в предыдущих, дочери Бабы – кобылы, о чем ясно говорит вариант Б; подробности о бегстве от Бабы (гребень, щетка, стклянка) повторяются и в сказках

о Яге; наконец, хатка на курячьей ножке – постоянный признак Яги, и отношение к дождю и солнечному свету (ср. Гольду) приписываются вариантом Д и нашей Бабе. Стоит заметить, что по варианту А и Б Баба *орет своими кобылами* (дочерьми). Плуг и оранье (не кобылами-дочерьми, а Эльбами, душами) приписывают германские поверья и Берте, лицу, соответствующему Яге. Здесь дадим место следующей догадке. В индоевропейских языках есть весьма древняя связь представлений *оранья и плаванья, плуга и лодки или весла*⁵³; не было ли такой же связи между божеством орущим, имеющим за символ плуг, и божеством, которое имеет символ лодку? На это последнее указывают следующие обряды: «Начиная со второго дня Рождества Христова до Крещенья в Тихвине переряженные, называемые окрутниками, кудесниками, куликами, щеголями, украшают разноцветными знаменами лодку, кладут ее на несколько саней и возят множеством запряженных лошадей по улицам; на лошадях и в лодке в разноцветных одсждах и личинах сидят окрутники, они поют и играют, народ провожает их, богатые угощают их вином и кушаньем» (Гершенко, VII, 304–305). Лодка с *госпожою Масляницею*, стало быть, с женским мифическим лицом, появляется на Масляной, которая в важных чертах сходна с Рождеством, именно, в

⁵³ В словах кор. *ар(ру)*, например, в славянском *ра(д)ло*, lat. *aratrum* и в скр. *аритра*, весло, руль, часть воза, эта связь может основываться на том, что как плуг режет землю («Як плугом відрізав»), так весло бороздит, режет воду (ср. загадку: «Еду, еду, следу нету; режу, режу, крови нету») – лодка, весло); в таком случае исходная точка обоих рядов слов (т. е. значений плуга и весла) будет значение скр. *ар, ритоми*, рвать (*verletzen* – слишком отвлеченно), а может быть именно рвать на ходу землю (*пути касатися, в путь касатися*, сагоре вiат, ср. слова этого корня в моем соч. «О некоторых символах» [наст. изд., 83–85]) В слове *плуг* (кор. *плу*, со значением, вероятно, более неопределенным, чем наше *плыть*, в скр. один глагол этого корня значит просто идти), нечто идущее или нечто плывущее, как по воде; представления «рвать» не видно.

В позднейшей народной поэзии *поле* сближается с *морем*: «Бацц плочу (подкову) у море, а плоча не трагове, трагове не багове, а багови – цветоге», т. е. брось семя гарбуза в поле, в землю, оно пустит ростки, из ростков – побеги, из побегов – цветы (Піс, 223). В одной песне (Карацїї, 1841–1865, I, 513) развита мысль, что *море* – нива рыбака, а морские рыбы за него орут, волочат, сеют, жнут. Пословице «Кручиною поля не передешь» соответствует другая: «Жалью моря не передешь», век не изживешь (Даль, 29). Основываясь на этом, можно видеть следы сближения и в таких местах, где *поле* и *море* только рифмуются, но упоминаются рядом не как символ и обозначаемое, а как одновременно существующие предметы (например, Карацїї, 1841–1865, I, 263, 318).

обрядной пище (капуста, колбасы), и в том, что на Масляной, перед заговенами, в Германии ходят по домам *Frau Harke*, *Frau Holle* и наказывают прядущих в это время прях (Kuhn, Schwartz, 370–371). «В Сибири было обыкновение возить по улицам огромной величины корабль с парусами и снастями, поставленный на нескольких, вместе сколоченных, санях, запряженных 20-ю лошадьми. В нем сидели наряженные *скоморохи*, *медведь* и *госпожа Масляница*» (Терещенко, VII, 337). Подобные обычаи есть и в Архангельске. Мнение, что все это есть подражание маскараду, данному Петром Великим в Москве, похоже на другое, что блины завелись у нас с Петра.

Женское божество с лодкою было и у германцев. Тацит говорит об обожании Изиды у свевов*. Германская богиня напомнила ему Изиду, которой в Риме при открытии навигации приносилась в жертву ладья. Известие о языческих обходах с плугом и лодкою на колесах и об отношении лодки к женскому божеству собраны у Гримма и Вольфа (Grimm J., 1854, 236–241; Wolf, I, 151–157). Если все эти обряды изображали обходы Яги-Берты, той самой, которая, вероятно, в местах далеких от моря и больших рек, представлялась пашущей, то упомянутое сближение плуга и лодки идет глубоко в мифологию.

Не можем объяснить, что значит та черта нашей сказки, что Баба по ошибке убивает своих дочерей вместо их женихов, но находим здесь сходство со сказкою об Ивасе и ведьме. Как в этой последней ведьма по хитрости Ивася съедает вместо него свою дочь и как Ивась, забравшись на дерево, сам извещает ее об этом, так здесь Баба по хитрости младшего брата побивает дочерей и от него же узнает об этом. Быть может, от значения младшего царевича можно бы заключать к значению Ивася; но мы не знаем, что думать о сходстве этих двух лиц.

В варианте В у Бабы добываются птица, зверь и бочонок вина, от которых по всему царству настает изобилие птиц, рыбы и вина. Эта черта не повторяется в других вариантах и нарушает симметрию в расположении сказки, не имеет связи с похищением Бабиной дочери, составляющими главное содержание других вариантов, а потому, может быть, вставная. Смысл ее, может быть, тот, что у Яги, к которой по смерти идут души и из царства которой они опять возвращаются на этот свет, хранятся и начала всякой земной жизни: птица всем птицам мать, всем птицам старшая и большая и т. д.

Бабина дочь. В песнях весьма часто два символа предшествуют обозначаемому, так что если обозначаемое есть человеческая личность, то она является в трех формах. Так, например, в малороссийской:

Чи я в лузі не калина була...
Чи я в *полі* не пшениця була...
Чи я в батька не дитина була...

Или в сербской:

Не пије се ладна вода бистра студена,
Нит се бере струк босиљака зими зелена,
Нит се љуби Дилбер Мара бела румена.

То же самое встречается и в сказках, которые управляются теми же законами, что и песни, хотя построение их может быть гораздо сложнее. В сказке одно и то же событие может повториться несколько раз (обыкновенно – три, реже шесть и девять), но так, что одно из действующих в нем лиц каждый раз является в другом виде. Можно ожидать, что животные и вообще не человеческие формы человекообразных существ будут появляться в сказке прежде человеческих, подобно тому, как в песнях относительно древнего строения образ предшествует обозначаемому и не следует за ним. Так и есть в варианте Б. Баба, чтоб остановить бегущего, подбрасывает ему сначала *подкову*, потом *перо*, в третий раз *волос*. Вещи эти так почти относятся к тем существам, которым принадлежат, как в других сказках (например, о Тугарине) клоч шерсти к животному, с которого взят, луска – к рыбе, которая является по зову и служит тому, в чьей власти частица ее самой; как в чарах след, тень, рубашка относятся к лицу, от которого взяты и на которое направлены чары. Вещи эти так связаны с конем (вероятно, кобылою), уткою, девицею, что овладеть им значит стать на пути, который необходимо приведет ко власти над самим конем, уткою и девицею. Таким образом, сказка, заставляя героя поднять найденную на пути подкову и проч., тем самым указывает символически на тот ряд подвигов, который его ожидает в будущем. В варианте А порядок иной: герой сначала поднимает три золотые волоса, потом три пера, наконец подкову. Согласно с этим, его посылают сначала за золотоволосой девицей, потом за утками и кобылами. Утки и кобылы, как увидим, – символы девицы; стало быть, порядок появления символов и обозначаемого обратный, сравнительно с песенными. Выходит, что мысль певца иначе относится ко взятым из внешней природы образам лиц и состояний, чем мысль сказочника может относиться к животным образам человекообразных мифических существ. В песнях, подобных двум приведенным, сравнения имеют уже смысл чисто субъективный: калина и пшеница для певца только намеки на девицу, только размах мысли, которая почему бы ни было, не может прямо обратиться к главному своему предмету. Мысль о девице, если бы она была дана сразу, не требовала бы дополнения посредством своих

символов; в малорусской песне куплеты о пшенице и калине потеряли бы интерес, если бы были помещены после куплета: «Чи я в батька не дитина була». Но в сказке животные образы и после появления человеческих сохраняют свое действительное существование: первые являются принадлежностями последних; обладание золотоволосою девицею не полно без обладания утками и кобылами.

Предположим, что кобыла и утка первоначально тождественны с золотоволосою дочерью Яги в варианте Б, не встречает препятствий со стороны числа кобыл и уток: у Бабы похищают сначала одну оставшуюся в живых дочь, потом одну утку и кобылу. Но в варианте А красавица одна, уток три, кобыл двенадцать. Это противоречие устраняем таким образом: из этой и выше приведенных сказок видно, что число Бабиных дочерей непостоянно: вероятно, что уже с очень давних пор существовали рядом редакции нашей сказки, различные относительно числа Бабиных дочерей и их принадлежностей или животных образов, и что позднейший рассказчик, не понимавший уже отношения человекообразных лиц сказки к их животным образам, заимствовал число одних из одной, число других из другой редакции. Если допустим это, то других препятствий к отождествлению Бабиной дочери с утками и кобылами не встретим. В варианте Г сказки о Тугарине Бабины кобылы, прямо названные ее дочерьми, оборачиваются *утками*. Хотя кобылы, за которыми посылает девица и которые одни только нужны для сказки (жербец, пастух вилиных кобыл, упоминаемый в варианте А, черта лишняя) названы морскими и добываются на море, а не у Яги, но тождество их с Бабиными дочерьми видно из следующего: а) в варианте Г сказки о Тугарине говорится о кипучем молоке кобыл Бабиных дочерей; в варианте А, Г нашей сказки — о таком же молоке морских кобыл; это молоко, подобно живой воде варианта Г, сообщает красоту тому, кто в нем выкупается, б) Яга есть первоначально божество только воздушное, но с течением времени, как инд. Варуна, становится и водяным, что, кроме вышеприведенного о плуге и лодке, подтверждается еще некоторыми данными. Согласно с этим, золотоволосая девица, дочь Яги по варианту А, Б, Г, по варианту В есть морская девица и живет в замке *на острове* среди Красного моря. Поэтому происхождение кобыл из моря несколько не противоречит их тождеству с Бабиными дочерьми, к числу коих принадлежит и золотоволосая.

Таким образом, шесть событий, упоминаемых в нашей сказке (именно: находка трех вещей и похищение трех существ) сводятся к одному похищению Бабиной дочери. Что эта последняя представлялась в древнейшей редакции этой сказки именно кобылою, о том говорит тесно связанное с похищением досель *кобыл*, т. е. первоначальное.

чально одной кобылы, той самой, которая похищена. В варианте В этому доению соответствует добывание живой и мертвой воды с того острова, на котором жила царь-девица; молоко и живящая и целующая вода – различные представления одного и того же явления – дождя.

В индийской и германской мифологии Индра и Тор доят тучи, представляемые коровами, и от этого происходит дождь. Кобылы нашей сказки – тоже тучи, а потому доящий их должен быть божеством, однородным с Индром и Тором. Несомненно, что отношение грома к дождевой туче представлялось и браком. По нашему предположению, сказки о пасенье кобылы заключают в себе миф о браке Бабиной дочери. Весьма вероятно, что то же значение имеет и доеные кобылы, и (так как все варианты сказки о золотоносной девице оканчиваются женитьбой на похищенной) верно, что это доеные связывались с мифом о браке небесных существ.

Конь. Вариант Г очень испорчен. Это видно, между прочим, в том, что царевна, которая в других вариантах назначается в жены царю и не находится с ним ни в каком родстве, здесь сначала названа его дочерью, но дальше оказывается дочерью Бабы, живущей в подземном царстве, т. е. Яги. Несмотря на такую порчу, замечательно в этом варианте, что *конь*, служащий Ивану, назван братом царевны и, следовательно, *сыном Яги*. Пренебрегать этою чертою мы не можем потому, что находим ее и в следующей сербской сказке. Мальчик нанимается к *Виле* на службу. Однажды, когда Вила пошла на лов, он стал пересматривать все в доме, увидел горшок, запустил туда руки – руки позолотились, голову – голова тоже. Потом он нашел коня, который ему сказал: «*Эта баба – Вила и моя мать*; по злобе она оборотила меня конем. Завяжи чем-нибудь голову и руки, возьми вон тот рог и нож, садись на меня и побежим!» Побежали. Баба, воротившись, погналась за ними. Когда она стала нагонять, мальчик бросил сначала рог, из которого сделалась гора, потом нож, из которого вырос лес ножей. Спасшись, мальчик нанимается садовником к царю, женится на полюбившей его царевне (Худяков, 1863, 37). Конь ему служит, как в сказке: Афанасьев, 1855–1863, II, 89. Бегство и спасение посредством некоторых чудесных вещей, из коих вырастают леса, горы и разливаются реки, и сосуды с золотом, которым бегущий моет руки и голову, – это черты, несомненно доказывающие, что Вила в этой сказке есть Яга. Таким образом, из этой и вышеприведенных сказок видно, что у *Яги есть сын, чудесный конь* и золотоволосая или, просто, прекрасная дочь, не единственная, но затемняющая своих сестер. Рассмотренные нами сказки не говорят нам о браке Яги, но этот миф предполагается ими. Здесь одна из

наиболее заметных точек соприкосновения Яги с соответствующими божествами, греческим и индийским. Сказаний об этих последних мы коснемся лишь вскользь, а за доказательствами приводимых положений отсылаем к статье Куна «Saranyū – Ἐρινύς» (Kuhn, 1852, 439 и след).

Из известных нам славянских образов воздушной воды Яга есть образ, наиболее развитый и наиболее принявший в себя нравственных стихий. Яга наиболее подходит к тому олицетворению воды, на которое указывают рождественские обряды. Дополняя сказочные данные о Яге свидетельствами обрядов о воде, мы видим следующее. Первоначально Яга не есть ни зима, ни смерть, а туча, притом бурная, судя по стуку и грому, сопровождающему ее поездку. Только из представления дождевой тучи могли развиться отношения Яги к плодородию земли (ср. рождественские обряды: оранье плугом), браку (ср. рождественские обряды: тождество с Покровою, лиса-сваха), рождению. Но уже отношение к рождению, а еще вероятнее к хозяйству, добродетели и пороку, могут иметь другое основание. За тучею – обитель душ: туда идут души, оставляя тела, оттуда сходят они на землю, как души людей, растений, животных (Mannhardt, 767 и след.); там они составляют хозяйство богини, которая, таким образом, становится подательницей и жизни, и смерти. Последняя черта усиливается от противоположности времен года: двойственность тучи, летом оплодотворяющей землю, зимою скрывающей дождь, выразилась в двойственности наружности и характера Гольды, то ласковой и прекрасной, то безобразной и жестокой; в Берте, а еще более в Яге, решительно преобладают суровые черты. Вероятно, уже под холодным европейским небом Яга стала зимою и пожирающей смертью, сложила с себя свой летний образ и передала его своим дочерям (ср. кипучее молоко Бабиных кобыл, т. е. дождь).

Подобное сочетание представлений есть и в греческой Деметре. Она тоже есть первоначально туча, а не земля; связь ее с водяными нимфами и Данаидами, источниками, несомненна. Затем она богиня пастбищ и стад, подательница плуга и зернового хлеба, рода земли и плодородия жен, покровительница брака и воспитания детей. О связи Деметры с подземным миром говорить ее эпитет *χθονία* и первоначальное тождество с дочерью ее Персефоною, царицею подземного мира, и Эринниями. Ей приносились жертвы при похоронах. В Афинах умершие назывались *Δημήτριοι*, что указывает на пребывание их у Деметры. Двойственность характера и наружности видна в отличии Деметры, принявшей образ Эриннии, Деметры скорбной и гневной, в *черном* платье (*Δ.μελαίνα*), с разорванным покрывалом, распущенными волосами, с факелом ищущей похищенной дочери, и

Деметры примиренной, снова ниспосылающей земные плоды. Так и Персефона, как супруга Аида и предводительница Эринний, есть богиня мрачная и жестокая; но когда, увенчанная цветами, колосьями и виноградом, из подземных жилищ возвращается на Олимп и становится спутницею матери, — она снова светла и прекрасна. Эриннии тоже не только страшные мстительницы за преступления, но и подательницы плодородия земли и жен. Им молились дети и новобрачные, что служит одним из доказательств их первоначально-го тождества с Деметрою, вполне примиримого с тем, что потом они, как самостоятельные лица, являются ее спутницами (Preller, 1854, I).

Такое сходство Яги и Деметры можно бы объяснять психологическим сходством народов, если бы следующий миф не доказывал исторического сродства этих божеств. Раз, в то время, когда Деметра искала своей дочери, Посейдон последовал за нею, чтобы насладиться ее любовью; она оборотилась кобылою и вмешалась в табун Онкоса, мифического князя той стороны. Посейдон, заметивши обман, сам оборотился жеребцом. От этого брака с Посейдоном Деметра родила дочь и коня Арейона. В связи с этим превращением Деметры в кобылу, истинный смысл коего тот, что она некогда имела животный только, а не человеческий образ, была статуя Деметры с кобыльей головою.

Кун сближает этот миф с индийским о браке Вивасвата, оборотившегося жеребцом, и Саранью, бегущей от него в виде кобылы. Из такого сближения он выводит: а) Посейдон есть еще не морской бог, а небесный, тождественный с Зевсом, соответствующий Савитару, владыке жен (*gnáspati*), солнцу или небу, скрытому за тучами. б) Ἐρινύς есть и в этимологическом отношении скр. *Саранјус*, быстрая, бурная туча, кобылою бегущая по небу. в) Дочь Деметры от Посейдона есть, несмотря на противоречие некоторых свидетельств, одно лицо с другою ее дочерью, Персефоною, которая, подобно первой, носит имя Δέσποια. Δέσποια есть скр. *dáśapatni*, супруга врага. Этот враг есть змей (Аги, Вритра), мрак, покрывающий небо; его жены рабыни — это скрываемые им небесные воды. Таким образом объясняется похищение Аидом (соответствующим змею) Персефоны (дождевой воды) и пребывание ее у него в течение четырех или шести зимних месяцев, а в остальное время на Олимпе, среди светлых богов. г) Значение коня Арейона, который, подобно чудесным коням наших сказок, служит богатырям Гераклу и Адрасту, объясняется сближением Деметры и Горгоны. Горού, судя по этимологическому значению (по Куну, быстрая, страшная, ревушая, т. е. туча) и по сходству с Эринниями, есть первоначально одно с Деметрою. Горго Медуса имеет от Посейдона двоих детей, Хрисаора (золотой

меч, молнию) и крылатого коня Пегаса, который, по Гезиоду, носил Зевсу перуны, стало быть, тоже имеет отношение к молнии и только впоследствии становится конем муз. В индийском мифе от коня Вивасвата и Саранью рождаются, между прочим, близнецы Ашвины, Агни (огонь, молния) и Индра (светлое небо). Сначала они представлялись конями, потом всадниками. Сродство между молнией и светлым небом подтверждается и славянским (чешским) поверьем, что молния есть блеск неба, светлого пространства под тучами, видный в щель тучи: «blesk jest toliko po otevřeni nebe».

Таким образом, вероятно, что и конь наших сказок («золотая шерстинка и серебряная шерстинка» или «из ушей дым столбом, из ноздрей пламя пышет») есть молния. Враждебное отношение к нему матери Яги, равно как и враждебное отношение Яги к дочерям, объясняется сравнительно поздним усилением в Яге значения зимы и смерти.

12. При том порядке, которому мы до сих пор следовали, начавши исследование с отношения Яги к детским зубам, не нашлось места следующим сближениям:

Яга и жаба, черепаха, рак. Жаба представлялась *зубатою*: «жаба... що под берегом сиділа, зубом скреготіла» (Pauli, 1839–1840, I, 74); «Ивану Царевичу принесла стрелу из болота лягушка в зубах» (Афанасьев, 1855–1863, II, 59); «код мале дече не ваља жабу спомињати (как вообще опасно называть по имени, без оговорки, враждебные существа, например, волка, чуму, лихорадку; жабы не поминать при детях, потому что жаба – детская болезнь, а может быть, как ворона и др., и детская смерть); ако ли би ко је нехотице споменуо, онда дете потегну за ухо, цвокнувши уснама, а ономе, који је споменуо, рекне се: "Одгризла ти уши!"» (Караџић, 1852). На то же представление указывают стар.-чеш. *žabka*, садовый нож, и великорус. (урал.) *жа́бри*, зазубрины на вилках остроги или на крючке уды. Слова: *жаба* и *жабри*, согласно с таким взглядом, должны быть отнесены к тому же корню *джабh*, *джамбh*, к которому относят и славян. *зжъъ*, *гжа* (в смысле рот, пасть), *зобать*. Во всем этом видим или одну из причин или следствие сближения жабы с зубатою Ягою. Следы мифического значения жабы видны в следующем: «*Бабурача* (ср. *баба*), велика крастава, вугаста (серая) жаба, која не живи у води, него на суху по јамама. Гдјекоји кажу, да ће ономе умријети матери, који убије бабурачу; ако ли би је ко нехотице убио, он ваља да пљуне на њу, рекавши: "Пи! твоја матери прије умрла, него моја!"» (Караџић, 1852, *Бабурача*). Очевидно, что эта жаба есть священное существо, если убийство ее наказывается так жестоко. «*Ватрена жаба*, по барама мала жаба, која има по трбуху шаре врло жуте. Го-

вори се да ове жабе не ваља убијати, јер веле, да би кућа изгорјела ономе, који би је убио» (Там же, *Жаба*). Отношение к огню не есть доказательство отсутствия связи этой жабы и Яги, потому что оскорбление аиста тоже наказывается пожаром, а между тем эта птица, несомненно, посвящена Гольде. В сказках из разряда вышешприведенных о девице и Яге гонимая мачехою падчерица нанимается к Яге. Яга задает ей баню человеческими костями истопить, решетом воды наносить, потом приказывает: «Возьми *моих детей*, попарь!» А эти дети, т. е. души, – «лягушки, тараканы, казюли» или «червяки, лягушки, крысы и всякие насекомые» (Эрленвейн, 44; Худяков, 1860–1862, 50).

Яснее немецкие свидетельства. а) Согласно с русскими сказками, по которым лягушки – дети Яги, жены Эльбов и сродных с ними существ, имеющих отношение к Гольде-Берте, т.е. душ, являются людям в виде беременной жабы. В известные дни грешно убивать жаб и лягушек, потому что это души умерших (Kuhn, Schwartz, 323; Wolf, II, 315–316; Mannhardt, 723). б) Известно, что Гольда наказывает за пряденье в течение двенадцати святых ночей (zwölfsten). В некоторых местах Германии есть поверье, что кто прядет в это время, «*der spinne die Kröten ins Haus*»*. Вместо *Holle*, в других местах *Hexe*, *Häksche*, насылает за пряденье жаб. В землях некогда славянских за такой же грех насылает жаб, *мышей и крыс Murraue*, т. е., по всей вероятности, Морена-Яга (Kuhn, Schwartz, 410, 416). Сама немецкая богиня, соответствующая Яге, названа жабою (Frau Kröte) в следующем недвусмысленном поверье. Говорят, что в роду Ангальтских князей сохраняется перстень, подарок жабы (der Frau Kröte), которая, даривши, сказала, что до тех пор счастье не оставит этого дома, пока в нем будет храниться этот перстень. При этом она вменила в условие, чтобы накануне Рождества не горело в Ангальтском замке ни огня, ни свечи (Там же, 468). Все это бросает свет на сказку о Царевне-лягушке и сродные с нею.

А. (Grimm Br., I, 344., № 63). Царь обещает дать царство тому из трех сыновей, который добудет самый лучший ковер, самый лучший перстень, самую красивую невесту. Каждый раз он пускает на ветер три пера: куда ветер их понесет, в ту сторону царевичам ехать. Меньший царевич, дурак, видит подъемную дверь на том месте, где упало его перо, входит в *подземелье* – один из образов заоблачного царства Гольды и душ. Там сидит большая, толстая жаба, окруженная маленькими жабками. В первый раз она приказывает одной из жабок принести царевичу ковер невиданной красоты, в другой – перстень, в третий велит посадить одну из жабок в выдолбленную репу, запряженную шестью мышами. Жабка превращается в нена-

глядную красавицу, репа и мыши – в карету и лошадей. Царство остается за меньшим царевичем. Старшие, недовольные этим, уговаривают отца отдать царство тому, чья невеста проскочит сквозь кольцо, висевшее у потолка залы. Их невесты при этом ломают себе руки, ноги, а невеста меньшего прыгает, как серна.

Б. В русских сказках (Афанасьев, 1855–1863, II, 58, 63, 162), к которым прибавим польскую (Боричевский, I, 97), приведенная немецкая составляет только первую половину. Царь говорит сыновьям бросить «жребий о девицу», пустить по стреле и жениться на той, которая стрелу принесет. Младшему приносит стрелу лягушка. Царь хочет посмотреть от невесток дары: рубашку, ковер, хлеб. Лягушка каждый раз ночью сбрасывает кожух, становится девицей. По ее слову «няньки-мамки» или буйные ветры приносят из ее царства, что нужно. Ее дары лучше всех. Тогда царь приглашает сыновей с женами на пир. За столом Царевна-лягушка «огложет костку – да в рукав, выпьет чего – остатки в другой рукав». Потом стали плясать, что понятнее прыганья сквозь обруч в немецкой сказке. Царевна лягушка плясала всем на диво: «махнула правой рукой – стали леса и воды; махнула левой – стали летать разны птицы» или «махнула одним рукавом – на аршин высоты стала вода, махнула другим – поплыли гуси-лебеди по воде». Другие снохи хотят подражать ей и здесь, как и в прежних уроках, но у них не то выходит: которая рукой ни махнет – людей водою обрызжет, костями – чуть глаз не по-выбивает. В варианте Боричевского важно следующее: жабакоролевна, отправляя мужа на пир вперед, говорит: «Когда станет накрапать дождь, скажи: "Моя жена умывается дождевою росою"; когда блеснет молния, скажи: "Моя жена начинает одеваться", а когда загремит гром – "Вот и жена моя едет!"» Уже из чудесной пляски видно, что Царевна-лягушка не из мелких мифических существ; место же польской сказки, указывая на связь ее с дождем, молнией, громом, следовательно, с тучею, дает новое основание думать, что наша сказка есть одна из форм мифа о браке Бабиной дочери.

Как *вода*, очень обыкновенный песенный символ жены, невесты, есть в настоящее время не более, как неясное сравнение, но предполагает существование мифов о воде-невесте, действительное представление воды невестою и женою, так безвредное для христианства сравнение девицы-невесты с тучею основано на том же мифе о браке тучи, который видится нам в сказке о Царевне-лягушке. Песни, которые мы имеем в виду, стоят того, чтоб привести их вполне:

В славнім селі, в багатім дворі,
Там пьют молодці все добірніі
Міже ними єсть грешний молодець,

Грешний молодець, Н хлопець.
 Посилає він *вірь явір* за дівку.
 Вона до ёго все листи пише:
 «Грешний молодче, не томи коней,
 Не томи коней, не турбує людей!
 Там я до тебе сама прибуду».
 Полею ишла, як чорна хмара,
 В село ввійшла, як дрібен дощик,
 У сіни ввійшла, як зора зійшла,
 До хати ввійшла, як паняночка.
 Ёго ньєка аж ся зьуміла:
 «Що міні Бог дав за паняночку,
 За паняночку, за невісточку!
 По воду пішла – вина принесла,
 По вогонь пішла – злота принесла»⁵⁴.
 (Свидницький, № 11/12, 55)

Как в других колядках людей славят, сравнивая их с богами (с солнцем, месяцем, звездами), так и здесь грешного молодца величают тем, что его, вероятно, будущая невеста сродни сказочной царевне, по полю идет хмарою и по селу дождем, в хату входит зорею. Что до предпоследнего стиха, то хотя, по немецким известиям, обращение воды в вино в ночь под Рождество следует приписать богу Фро (Wolf, II, 124), однако вино это, без сомнения, сходно с живою водою, которая, как мы видели, добывается на острове Царь-девицы – Бабиной дочери и заменяет кипучее молоко морских кобыл – дождь. Поэтому естественно, что невеста-туча превращает воду в вино. Допустивши раз, что невеста в колядке есть мифическое лицо, мы решаемся заменить непонятное *вірь явір* в 5-м стихе через *в ірья* (родит. п. вместо обыкновенного винит.-именит., как, например, в выражении: *купить за шага*, вместо *за шаг*) или *у вірий*: молодец посылает по невесту в вирей, на небо, куда на зиму улетают птицы.

Другая песня – свадебное величанье невесте:

Заря-зорюшка Наталья,
 Заря белая, Ивановна,
 Обошла город зарею,
 Пришла ко двору тучею,
 Вдарила в ворота грозою,
 Пустила силен дождь по двору,
 А сама плыла утёною,

⁵⁴ Ср.: «Ой куди ти, доню, йшла, Що ти мене тут найшла? Чи чорною хм: - рою, чи дрібненьким дощиком, Чи тихою водою?» (Метлинский, 277).

На терем вошла девицей,
Махнула рукавом по столу...

Тут мы, за взмахом рукава, ожидали таких чудес, как в сказке, но совершенно напрасно:

«Вы раздайтесь, бояре,
Расступитесь, большие!
Вы послушайте, бояре,
Чем меня батюшка дарует:
Дарует батюшка городом,
Широким двором с теремом,
Со косящетым со окном,
Еще ли вековым другом,
Молодым князем Федором»⁵⁵.

(Кохановская, 18606, 133)

Царевич приходит с пира домой раньше жены и, чтоб она опять не оборотилась лягушкой, сожигает ее кожуруну. Условие не исполнено. Жена, воротившись, говорит: «Не мог потерпеть малое время, теперь ищи в тридесятом царстве, в *подсолнечном* государстве», – и исчезает. Царевич идет искать, заходит на пути по очереди к трем сестрам, Бабам-Ягам (это позднейшее растроение одного лица). Царевна (Елена *Прекрасная* или Василиса Премудрая) каждый день прилетает к Бабе-Яге или *живет у нее*. По совету Яги царевич тихонько схватывает свою жену за голову, она стала оборачиваться лягушкой, жабою, змеею, наконец оборотилась стрелою. Он переломил стрелу надвое, и перед ним очутилась жена. Точного смысла этих превращений не знаем. Верно только, что они составляют одно из препятствий, которые должны быть побеждены мужем, от которого жена бежит, как Саранью от Вивасвата, как жены-Эльбы от своих мужей. Животные и вещи, например, веретено с золотою пря-

⁵⁵ «Она, видимо, княжна удельных княжеств». Этого, с одной стороны, мало, потому что она, пускающая сильный дождь по двору, более чем княжна, а с другой – много, потому что она (т. е. та, к которой обращена песня) не есть, а только величается княжною. Конечно, кто сложил эту песню, тот слышал про княжеские порядки; но если из этой песни выведем, что она непременно сложена княжнами, или про княжен, или для княжен, то значит и большая часть сказок сложена царями и царевичами. Третья, не менее замечательная песня (Кохановская, 18606, 141):

Бурею Наталья-свет все леса прошла.
...Крыла леса алым бархатом (ср. заря – Наталья) и пр.

жею, которыми оборачивается царевна, находятся с нею в таком же сродстве, как лебеди или голуби с Валкириями и Вилами.

Другой русский вариант не оставляет сомнения в тождестве лягушки и Бабиной дочери. Когда Царевна-лягушка почуяла запах брошенной в печь козурилки, осерчала и говорит: «Ну, Иван Царевич, ищи же меня в седьмом царстве, железные сапоги сноси, три железных просфоры сгложи!» Иван Царевич пошел искать, сапоги сносил, просфоры сглодал, с голоду хотел было съесть щуку, медведя, соколиху, но по просьбе их пощадил – черта из сказок о Яге. Приходит к старушке (Яге), *лягушиной матери*, узнает от нее, что жена его хочет извести и что любовь ее далеко запрятана, на острове, как те призываемые в заговорах тоски любовные, что на море-океане, на острове Буяне, под белым камнем. Щука настилает ему мост до острова, медведь раскалывает камень, соколиха хватает вылетевшую из камня утку, он вынимает из утки яичко. Мать печет из этого яйца пышку, дает ее съесть Царевне-лягушке, и от того ненависть ее к Ивану Царевичу превращается в любовь (Кулиш, II, 34).

В. В сербской сказке (Худяков, 1863, 22) вместо лягушки *черепаха*. Стрела меньшего царевича падает на плиту, из-под которой выходит черепаха. Царевич принужден на ней жениться, подстерегает, что его черепаха без него оборачивается девицей и хозяйничает в доме, рубит ее черепки. Девица становится его женою и, как во многих других подобных сказках, запрещает ему спрашивать о происхождении. Впрочем, о следствиях этого запрещения сказка не говорит.

На пиру у царя оказывается, что жена младшего царевича лучше старших снох. Из зависти снохи наговаривают царю, что молодой царевич владеет чудесными силами. Царь задает царевичу раз принести неистощимый горшок меду, другой – такой же грозд, третий – человечка с палец, с бороною вдвое длиннее. Каждый раз Царевич по совету жены идет к той каменной доске, из-под которой она вышла, стучит – выходит Баба. Царевич говорит: «Послала ме Карандада дада си, да ми дадеш» то или другое. Горшок с медом стоит у Бабы за дверьми, грозд висит на грядке, ящик с человечком под огнищем. Царь открывает этот ящик, выскакивает мужичок и убивает его до смерти. Отношение Бабы к девице-черепахе такое же, как в немецкой сказке старой жабы к невесте-лягушке. Мы видели уже, что неистощимый бочонок вина хранится у Яги. В сербской сказке ему соответствует мед и грозд, стало быть, Баба есть Яга, в царстве (избушке, подземелье) коей источник всякого земного изобилия. Это царство есть вместе обитель душ бессмертных, и потому «старших леса», представляемых длиннородыми старичками. Выше уже упомянуто, что мужичок с ноготок в сказках заменяет Ягу, как заме-

няют ее и другие формы душ. Понятно, значит, что мужичок с ноготок добывается там, где мед и вино, но довольно странно, что этот мужичок играет здесь роль самобьющей палки, которая по происхождению относится совсем к другому кругу (Kuhn, 1859, 227).

Г. В немецкой сказке (Grimm Br., I, 1 и след.; III, 1 и след.) вместо лягушки-невесты – лягушка-жених (*der Froschkönig*), и в великорусской, записанной в Пензенской губернии, и в малорусской (Nowosielski, I, 293 и след.) *рак* – жених. У старика со старухой не было детей. Раз старик поймал рака такого большого, что насилу донес (по малорусскому варианту старуха рождает рака). Старуха хотела было сварить, но рак отпросился и влез под печку. В отсутствие стариков рак за них хозяйничает, как черепаха в предыдущей сказке. Через сколько-то дней рак посылает старика сватать меньшую царевну. Царь соглашается, если рак за ночь построит палаты лучше царских, потом от этих палат до царских золотой мост с золотыми яблоньками по сторонам. По малорусскому варианту рак свиснул, так что за сто миль было слышно, и сползли к нему змеи, лягушки, жабы, раки и всякие гады, и выстроили ему хоромы и мост – золотая мостина, серебряная мостина. Царь видит, что такова судьба дочери, и выдает ее. По ночам рак скидает скорлупу и становится красавцем. Свекровь или сама жена сжигает его кожу, и он умирает, чем кончается малорусская сказка, или в гневе исчезает, сказавши, что жена не найдет его, пока не сносит трех пар железных котов, трех железных палиц и не сглохнет трех железных просфир. Царевна идет его искать. Приходит к одной сестре рака. После обычного приветствия («Фу! русского духу было слыхом не слышать и пр. От дела летаешь али дела пытаешь?»), сестра эта дает ей клубочек, который ведёт ее к другой, другая так же провожает к третьей. Рак живет с матерью. Он теперь спит, но так сердит на жену, что когда проснется и увидит ее, то разорвет на клочки. Ракова сестра дает царевне хлеба, бросит собакам, чтоб допустили к тому дому, где рак жил; мать смягчила его гнев. Он простил жену: «Теперь, – говорит, – мое время быть раком прошло, могу идти на Русь»⁵⁶.

Несмотря на большое сходство этой сказки с выше приведенными, не решаемся признать рака за женскую половину Царевны-лягушки, за тождественное с нею лицо, имея в виду, что в некоторых из приведенных в примечании вариантов может скрываться другой, не совсем ясный для нас, миф. Мы знаем о родстве Яги и Змея, но не

⁵⁶ Вместо рака жених-уж в след.: Кулиш, II, 14; ср. Grimm Br., III, 1; Škultéty, Dobšinský, 56, и Карацић, 1853, 68; Там же, 63; и Карацић, 1841–1865, II, 31–63; ср. Nowosielski, I, 256.

встречали замены ее дочери, которую мы видим в Царевне-лягушке, Змеем; между тем в сербской песне *Змея* (мужеского пола), соответствующая раку, есть *Змей*:

Није ово змија краосица,
 Но је ово огњанити змају,
 На њега су до три обилежа:
 Вуча шапа и орлуја панца,
 Из зубах му живи огањ скаче...
 И мене је ноћас говорио,
 Да ће сутра лећет под облаке.

(Караџић, 1841–1865, II, 63)

Тем не менее вероятно, что Яга находится в родственных отношениях и к раку. Основание связи может и здесь заключаться в том, что как Яга зубата, так и рак хотя не зубат, так с *клещами*, *ножницами*. Кажется верно, что рак назван именно по этому признаку. Бенфей объясняет скр. *каркациа*, рак, из усиленной формы глагола *карт*, резать: *кар-карт*; лат. *cancer*, из той формы с *n* вместо *p* в 1-м слоге (как *чанчур* из *чар*, *чанчал* из *чал*. Кстати: *чучело* = скр. *чанчала*, нечто очень подвижное (может быть, пугало на птицы), *чучар* (ряз.), игра в жмурки, от *чар*, собственно беготня туда и сюда); *карк-ivoс* от сокращенной формы с удвоением, как в скр. *карки*, рак (Orient..., 384) Слав. *рак* и по мнению Гильфердинга есть славянская форма санскритского *карк-а-с*, с опущением начального *к* и со слав. перестановкою *ар* в *ра* перед согласною. Таким образом, рак значит собственно «сильно режущий», т. е. снабженный клещами.

Пчела, как видно из предыдущего, принадлежит к тем животным, которые помогают исполнять задачи Бабы-Яги, или заменяющих ее существ⁵⁷. На этом основании мы думаем, что пчела, подобно некоторым другим, а может быть, всем насекомым, принадлежит к хозяйству Яги. Сверх того, есть указания на происхождение пчелы из воды, т. е. из тучи.

У рыбаков (на Оке?) есть такой обычай. За три дня до 3 апреля, не торгуясь, покупают негодную лошадь, в три дня стараются откормить ее хлебом и конопляными жемыхами, в последний вечер вымазывают у ней голову *медом*, в гриву вплетают красные ленты, спутывают ноги, на шею навязывают два старых жернова и в полночь топят в реке. Это делается для умиловливания *водяного*, который 1 апреля просыпается голодным и сердитым (Сахаров, II, кн. 7,

⁵⁷ Между прочим, пчела строит из воску церковь или дворец (Škultéty, Dobšinský, 268), что ср. с известиями, собранными в: Wolf, II, 452 и след.

21). Причину, по которой водяному приносится в жертву именно лошадь, а не другое животное, видим в том, что водяной сам представлялся некогда конем. Это тем вероятнее, что и у германцев водяной (древнее *Nichus*, новое *Nix*, *Necker*) является людям в виде серого или вороного коня⁵⁸. Одно из доказательств, что водяные, подобно Посейдону и почти всем земным и водяным богам, были когда-то существами воздушными, служит их любовь к пенью и музыке; пенье и игра, как выше свист, суть представления ветра (Mannhardt, 721; Grimm J., 1854, 458; Wolf, II, 306–308).

Стих великорос. песни «По речушке, по быстренькой рой плывет» объясняют тем, что в старину «пчеловоды *топили первого роя*, совершая этим жертву водяному или домовому (?), на богатство дому и хороший вод пчелы» (Кохановская, 1860а, 82). «Знахари полагают, что *все пчелы отроились от лошади, заезженной водяным дедушкой и брошенной в болото*. Когда рыболовы пустили невода в это болото, то вместо рыбы вытащили улей с пчелами» (Сахаров, I, кн. 2, 49). По малороссийскому рассказу пчелы знахаря втащили часть дохлой кобылы в улей. Хвост кобылы не поместился, висел из очка и казался проходящему мимо *струею густой патоки* (Кулиш, II, 44). Значит, пчелы делают мед из дохлой кобылы. В Сербии ставят в пасеках на шесте костяк лошадиной головы или головы другого какого-нибудь большого животного (Карацић, 1852). Говорят, этот обычай ставить в пасеке конскую голову есть в Малороссии и в Курской губернии. Итак, пчелы: а) имеют отношение к водяному; б) они происходят из воды, отроились от лошади, заезженной водяным, берут мед с дохлой кобылы. Но сам водяной есть конь, а потому, вероятно, что от него именно родились пчелы. Связь пчел с Ягою, облачным существом, и скандинавское поверье, что пчелы собирают медвяную росу, стекающую со священного ясеня Иггдразила заставляют искать начала пчел в небе, а не на земле. Согласно с этим предполагаем, что пчелы родились от коня уже в то время, когда он был еще небесным, облачным, а не водяным конем. Только впоследствии и конь, и рождение от него перенесены на землю. Мы видим в этом поверье три момента: наблюдение, что насекомые роями вылетают из падали, перенесение этого события на небо, в тучу, условленное представлением тучи источником всякой жизни, и низведение облачного события в воду. Без второго момента связь коня и

⁵⁸ Сербская сказка (Карацић, 1853, 192) говорит про водяного крылатого человека с золотыми волосами до земли, который так играет на длинной свирели и трубе, что колышутся камни и деревья, и про его сына, крылатого коня. Сказка темна.

пчел с водою необъяснима. В этом же втором – основание, на котором мы думаем, что пчелы родились не от обыкновенного жертвенного, а от мифического коня, т. е. в настоящем случае от коня, бывшего образом тучи⁵⁹. Соответственный этому процесс – в поверье о происхождении вредных насекомых из тела убитого змея, существа, несомненно, облачного: «Народ говорит, что так называемые голубацкие мухи по несколько раз в год вылетают из Голубацкой пещеры густыми роями величиною в котел, потом разлетаются и так мучат животных, что кони и рогатый скот от них пропадают. Некоторые рассказывают, что некогда кто-то гнал из Сербии Алу (змея, гонящий облака и змей вообще), ранил ее, она скрылась в Голубацкую пещеру, там издохла, и от нее-то роятся эти мухи» (Карацич, 1852, *Голубачка муха*). Волошское поверье о тех же мухах приписывает убиение змея святому Георгию. Святой бросил голову этого змея в Голубацкую пещеру, и из гниющего в этой голове языка роятся ядовитые мухи (Schott, 285). В малороссийской сказке Кирило Кожемяка, убивши змея, который жил в Днепре, спалил его и пустил по ветру пепел. Из этого пепелу развелась эта погань: мошки, комары, мухи (Кулиш, II, 30).

У германцев водяной выходит из болота или моря и в виде *дикого быка* оплодотворяет коров (Grimm J., 1854, 458; Wolf, II, 306–308). Может быть, это известие может связать вышеприведенные с поверьем, сохраненным латинскими писателями, что пчелы зарождаются из гниющих внутренностей *быка*. По Виргилию, если переведутся пчелы, следует в начале весны зашить ноздри и рот у двухгодовалого бычка, убить его так, чтоб шкура была цела, и положить в укромном месте, в нарочно устроенном шалаше, окруживши душистым зельем. Когда солнце согреет брюху, из нее выроятся пчелы. Начало этого обычая ведется от аркадского пастуха (бога) Аристея, сына Аполлона, и водяной нимфы Кирены, дочери или внучки реки Пеней. Потерявши пчел, Аристей идет в подводные чертоги своей матери и, по ее совету, ловит вешего Протея и спрашивает у него о причине своего несчастья. Вина его, по словам Протея, в том, что через него Орфей потерял Эвридику, которая, убегая от преследовавшего ее Аристея, наступила на скрытую в траве змею и умерла от ее укушения. Нимфы (дриады, или, может быть, речные?), с которыми она водила хороводы, отомстили за нее, пославши болезнь на Аристеевых пчел. По совету Кирены Аристей приносит нимфам в жертву 4-х быков и 4 коровы, оставляет их в посвященном нимфам

⁵⁹ На небе, кроме мифического коня, не могло быть никакого другого; но неизвестно, была ли и на небе нужна смерть этого коня для рождения пчел.

лесу, потом, через 9 дней, совершивши инферии для примирения Орфея и Эвридики, возвращается в этот лес, и видит, что из внутренностей побитой скотины, прорывая бока, вылетают целые облака пчел⁶⁰.

⁶⁰ Virg. Georg. IV, 281 и след.* Ср.: Grimm J., 1854, 659. В основании мифа о происхождении пчелы от быка, кроме упомянутого выше наблюдения, может лежать сближение пчелы с быком по сходству жужжания с ревом. Вообще многие насекомые усваются мыслию славян и германцев посредством сравнения с большими животными: волом или коровою, оленем, конем, козю. К собранному у Гримма (Grimm J., 1854, 656 и след.) и Маннгарта (Mannhardt, 244) прибавим следующие. Слав. *пчела*, стар. *пъчела*, *бъчела*, собственно гудящая, ревушая. Корень – *бук*, от которого *бык* и *букашка* = арх. *букарка*; серб., чеш. *букаци*, реветь по-бычьи, гудеть как пчела или овод, как птица *бугай* (серб. *букавац*, *ardea stellaris*), как пугач (чеш. *bukáč*, *ard stellaris* и *ulula*), пол. *bukat*, бычок, теленок; пол. *baq* (ж как усиленные у), птица бугай, овод, трутень. Хоруг. *buk* имеет то же собственное и переносное значение, что сиб. *рѣвень*, время половых отношений копытчатых животных, август. Ср. сродный корень *буг*, откуда: *бугай*; *бузиков*, годовалый теленок; тамб. *бузыкать*, о скоте: бегать от жары в воду (собственно реветь); волог. *бызовать*, бегаться; в Галиции месяц июнь называется *червень*, *червець* и *кедзень*, *быдзень*, «що товар по пасвицах *быдзкаеся*, *кзится* (пол. *gzi se*), *кедз го нападае»* (Головацкий, 1847б, 244). Загадка говорит, что овод «летит по птичью, ревет по-бычью» (Сахаров, I, кн. 2, 102)

Серб. *буба*, насекомое, особенно вредное. Корень *бу*, с удвоением. Ср. лат. *bubalus*, буйвол, и тв. *бубище*, луг, на котором обыкновенно пасутся коровы.

Жук, с постоянным эпитетом *черный*. Отсюда пол. *zuczek*, название черного вола, костр. *жукола*, черная корова, непонятно, почему *жуколы* – телята, рожденные в феврале. Слав. *жукъ* можно сблизить или с *жьг* (со значением огня, потом черного цвета; сравн. «жужель» (у из ъ), пена при плавке металлов (рус., пол., чеш.)), рус., пол. «жужелица», то же и известное насекомое; тв. *жугля*, какое-нибудь живое существо, вят., перм. *жуужга* (удвоение корня *жьг?*), навозный жук, вят. *жуужг*, червь, поедающий осенью хлеб), или с чеш. *žukati*, жужжать, серб. *зука*, жужжанье пчел, рус. *зык*, крик, рев, беганье скота, жужжанье кусающих его оводов; *зыкаться* о корове: требовать быка, *зыкать* о девушке: вести себя бойко. Последнее сближение (*жук* от жужжанья) сравните с серб. *зујати*, жужжать, и *зујак*, навозный жук.

Названия *krawka*, *krówka* и т. п. со значением навозного жука, шпанской мухи, жука вообще, чеш. *koza*, хрущ, пол. *kozka*, клякастый жучок, точащий дерево, рус. *козявка*, *козюлька* и т. п.; *олень*, *елень*, *jelonek*, рогатый жук, – основаны на том сближении, какое в отрицательной форме находим в загадке «черен, да не ворон, рогат, да не бык, шесть ног без копыт, идет – земли не дерет» (*Жук*) (Сахаров, I, кн. 2, 94).

Прыгающие и летающие насекомые, как саранча, шпанская муха, сближаются с конем: *кобылка*, *лошадка*, *коник* и т. п.

Здесь нет той ясной связи пчелы с водою, которую мы видели выше; однако следует заметить, что нимфы, хотя бы и не водяные, – воздушного происхождения. Сам Аристей называется и *Аполлоном* Номием (Νόμιος), покровителем пастбищ и стад, вследствие чего он стал потом пастухом, и Зевсом Аристеем, который представляется и *пчелою* – знак, что между Аристеем, небесным Богом и пчелою есть более внутренняя связь, чем сколько это видно из *Виргилия*.

Щука. О ней известно нам очень мало. Сказка о рыбаке и рыбке, в которой, по одной редакции (Kuhn, 1843, 273), всемогущая рыба есть именно щука; о дураке, который «по шучьему веленью» женится на царевне (ср. немецкую там же, 270), – не ясны. Еще менее ясна шуточная, но имеющая, вероятно, мифические основания, сказка у *Афанасьева*, I, 10: «В ночь на Иванов день родилась щука в Шексне», от того рожденья богатырского «вода в Шексне всколыхалась, шел паром через реку, да чуть не затопился, а красные девки гуляли по берегу, да все порассыпались». Тот же мотив – землетрясение «для ради рождения богатырского» – в сербской песне ознаменовывает рождение Спасителя (*Караџић*, 1841–1865, I, 135). На отношение щуки к Яге может указывать: а) эпитет *зубастая*, на основании коего щука в загадке есть коса: «Ишла щука з Кременьчука, куды гляне, трава вяне». б) Щука – необходимая принадлежность богатой кутьи; без щуки – «кутя гирява» (*Номис*, 1861, 53); в Германии накануне Крещенья едят рыбу по приказанию *Берты*. в) *Мары*, как уже упомянуто, души, и потому имеют связь с *Гольдой*. По немецкому поверью, пойманная *Мара* просит ее отпустить, говоря, что «sie höre ihre Mutter in *England* (мифическая страна, соответствующая вы-

Вши в загадках называются то скотом вообще, то конями, козами, свиньями: «Маленьке, косяненьке (гребень) хоч з якого лісу *скот* вижене»; «Царь Костянтин гонить коні через тин»; «Костян-деревьян через гору свіні гнав»; «Ігнатко-безпятко з гори свіні турить» (*Закревский*, 233); «Стоят вилы, на вилах бочка, на бочке кивало, на кивале мигало, на мигале остров (лес, волоса), на острове козы ходят». **Муха** – вол: «Подиже се петелева војска (5 пальцев), да отера на леду (пенка на сливках) *говезда* (мух), кад ми бијеше у киту пшеница» (т. е. летом).

Так как скот есть богатство, то и известные насекомые имеют то же значение: «У бедного рогатой скотины – таракан да жуколица» (*Даль*, 1862, 53–54). «Кто старается выжить из избы черных тараканов, у того никогда не разведется домашний скот» (самар.); «черные тараканы и прусаки заводятся к прибыли, к добру» (*Даль*, 1862, 53) Может быть, именно поэтому в *Пензенской губернии* говорят, что «таракан не поган», а сверчок поган до такой степени, что после мыши (ср. пск. *поганка*, мышь) только святят посуду, а после сверчка – бьют.

рю) *Schweine locken*)* (Wolf, 269). Эта мать – Гольда, а ее свиньи, может быть, именно шуки. Ср. следующее: в Мекленбурге есть озеро, которое, как говорят, стало на месте провалившегося города. Окрестным жителям запрещено (кем?) ловить там рыбу. Раз, несмотря на это, рыбаки закинули там вечером невод и вытащили огромную шуку. Вслед за тем слышат, что под водою женский голос скликает свиней. Потом мужской спрашивает: «Всех уже собрала?» – «Девяносто девять есть, а одноглазого борова нету». И опять слышалось скликанье свиней. Тогда шука выпрыгнула из лодки с криком: «Здесь, здесь», – и все затихло (Wolf, II, 410 и след.). Вольф полагает, что женский голос принадлежит Гольде, царице всех животных. г) В великорусской сказке (Худяков, 1860–1862, III, 49) девушка находит у берега шуку и пускает ее в воду. За это шука награждает девицу тем, что если заплачет, то посыплется у нее из глаз жемчуг, а если засмеется, то бриллианты. Такими дарами и наделяет девицу Гольда и сродные с нею существа.

Пятница и Яга. Известно, что в германских и романских языках названия почти всех дней недели – мифического происхождения, тогда как у славян названия эти мифического в себе ничего не включают. Однако поверья, связанные с пятницею и неделею (воскресеньем) и указывающие на отношение этих дней к двум женским божествам, наводят на мысль, что пол славянских божеств, коим были посвящены дни недели, имел влияние на грамматический род новых названий этих дней. По крайней мере, у германцев понедельник, вторник и четверг были посвящены мужским божествам (месяцу, Зю и Донару), а пятница и неделя – богиням Фрее и Солнцу-женщине. Впрочем, среда была у германцев посвящена Водану, а в русской сказке является женщиною.

В народе Пятницею называется св. Параскевия; но, конечно, не важность этой святой и не черты ее жизни, а имя (Пятница), указывавшее на богиню, которой посвящена была пятница, виною оказываемого ей почитания. В сербской песне св. Пятница упоминается рядом с Богом: «Убио га Бог, убила га света Петка Параскевија!» (Жарацкић, 1841–1865, I, 173). В Малороссии и Сербии много церквей во имя св. Пятницы. Терещенко говорит: «В день св. Параскевии, октября 28, отправляли собором божию службу, клали под образ святой Параскевии зеленые плоды для освящения и хранили у себя дома до следующего года. Во многих местах Малороссии существовал обычай еще в мое время водить по деревням женщину с распущенными волосами, под именем Пятницы. Из «Духовного регламента» видно, что во время Петра в Стародубе (Черниговской губернии) водили простоволосую женщину под именем Пятницы с крестным

ходом и приносили ей дары. Строили ей часовни на перекрестках и во время скотского падежа, моровой язвы или другого какого-либо бедствия прибегали к ней с молитвами» (Терещенко, VI, 39). Вожде-ние простоволосой женки есть, конечно, образ земного странствования богини, такой же смысл имел в глазах народа, вероятно, и ход с иконою. «Во время церковных обрядов выносили образ св. Параскевии, увешанный лентами, монистами, цветами и душистыми травами. Народ толпой теснился лобызать изображение, в надежде избавления от разных недугов. Цветы и травы, украшавшие образ, хранились в церкви; отвар их давали пить отчаянным больным, как верное лекарство» (Там же, 38). Обетные Пятницы известны южным славянам. Так, например, в Славонии в болезни или другой какой нужде дают, между прочим, обет в известные пятницы *не чесаться* (Шіć, 85–86).

Интересно знать, нет ли где криниц, посвященных св. Пятнице. Об одной кринице в четырех милях от Белгорода (Аккермана) говорят, такое есть предание, быть может, заслонившее другое, чисто мифическое: «Параска, родом из Польши, взятая в полон татарами, попала в гарем белгородского пашы. Несмотря на все его старания, она оставалась непреклонною. Раз паша вошел ночью в ее покой, но ангел стал в ее защите. Паша был поражен ужасом, а Параска, пользуясь этим, вышла в отворенные двери, миновала стражу и побежала вдоль лимана, высматривая лодки. Погоня нагнала ее в скалах; ее хотели уже схватить, но она разлилась чистою криницею, которая и слывет криницею Параски или Святою криницею. Этой кринице приписывают чудесноцелебную силу, и больные приезжают туда купаться» (Siemiński, 44).

Гораздо яснее известие об отношении Пятницы к домашним работам, браку и смерти.

Многие волохи, особенно женщины, ставят пятницу выше воскресенья и не работают в этот день никаким острым орудием, например, ни иглою, ни ножницами (Schott): обычай, вероятно, славянский или, по крайней мере, общий со славянами. В Великороссии (Тамбовской губернии!) есть поверье, что св. Пятница является в белом шушуне и наказывает женщину, пряхшую в пятницу, тем, что насыпает ей кострики в глаза (Афанасьев, 1859, 149). В Воронежской губернии в пятницу мужчины не пашут и женщины не прядут, иначе св. Параскевия-Пятница наведет крепкий сон, снимет череп и насыплет в голову пахавшего земли, а в голову пряхших – кострики. Подобным образом Берта наказывает не соблюдавших поста в ее дни. На отношение св. Параскевии ко льну указывает ее народное название: 28 октября Параскевии-льняницы. С этого времени начи-

нают мять лен (Терещенко, VI, 55). О том, что сама Пятница или сродные с нею существа прядут и ткут, заключаем из двух следующих известий: а) В Васильковском уезде Киевской губернии рассказывают, что «*Нічки* (т. е. ночки), мифические женские существа, ночью, особенно *по пятницам*, шалят в домах. Бабы перед сном прячут кудели; если не спрятать кудели, то Ночки выпрядут ее всю» (Rulikowski, 167). б) «Раз под середу молодая баба перед сном стала класть гребень, да не перекрестилась и говорит: "Матушка Середка, помоги мне, чтоб завтра встать пораньше да допрясть!" Утром до свету открыла глаза, видит: лучина в светце горит и печка топится; ходит по избе баба уж не молодая, накрывшись по кичке белым полотенцем, ходит, дрова в печку кладет, прибирает. Подошла к ней самой, будит. "Я, – говорит, – Середка, ты ведь Середу звала? Вот я тебе холсты отпряла, да уж и выткала, а теперь давай белить их, в печку становить. Печка затоплена и чугуны готовы, а ты сходи на речку, воды принеси!" Баба взяла ведро, да вместо того, чтоб на речку, пошла к старухе соседке посоветоваться. "Нехорошо это, – говорит старуха, – она тебя на том холсте либо удавит, либо сварит. А ты вот что сделай: возьми ведрами стучи, да и кричи перед избой-то: «*На море Серединские дети погорели!*» Она выскочит из избы, а ты норови вскочить прежде нее в избу, дверь запри, да и закрести. Как она ни будет грозить, просить, не впускай, а крести и мелом, и руками! Вот нечистая сила и отступится". Так та и сделала. Середка стучала до тех пор, пока петухи запели, а там завизжала и пропала, а холсты остались у бабы» (Худяков, 1860–1862, III, 106). Для объяснения этого рассказа важны слова «на море серединские дети погорели», которыми баба выманивает Середу из избы. Маннхарт приводит многие варианты детской песенки, обращенной к солнышку (*Coccinella*, *Mariepkäfer*) или майскому жуку. Этому жучку советуют лететь на небо, в страну ангелов (*Engelland*), домой, потому что этот дом погорел, его (жучка) мать плачет или его дети сгорят. Из некоторых вариантов видно, что этот дом зажжен какими-то врагами, которых песни называют турками, цыганами и жидами, с которыми воюет отец жучка и которые могут и его самого заколоть (Mannhardt, 347 и след.). Из многих источников известно, что а) *Engelland* есть светлая страна за тучею, где живут души, где царствует Гольда, б) что жучок есть один из образов души и проводник душ, его дом на небе, его мать есть Гольда или сродная с нею богиня, сканд. Фрея, дающая солнечный свет, дождь, плодородие. Там, где речь о детях жучка, он есть, быть может, образ самой богини. Что такое небесный пожар, неизвестно. Маннхарт догадывается, что производящие его враги те демоны или великаны, которые при на-

ступлении вечера покрывают небо темнотою, один из них великан *Abendrot*, брат великана *Ecke* (скр. *Ahu*, змей), своим именем указывает на зарево, ввечеру охватывающее небо. Как бы то ни было, представление известного небесного явления пожаром есть и у нас, как видно из детской песенки:

Дон, дон, дон!
Загорелся жучий дом,
Бежит жук с ведром
Заливать свой дом.

(Варенцов, 22)

В вышеприведенном выражении сказки *more* есть туча, небесная вода, серединские дети – души, весьма обыкновенно представляемые детьми властвующей над ними богини. Что касается до самой *Середы*, то, заключая от немецкой мифологии, такое название должно быть позднее; у германцев среда есть день Вуотана – Одина, а не какой-либо богини; середою могла быть заменена одна из двух небесных жен, имеющих отношение к дням недели, т. е. пятница или неделя. По крайней мере, третьей мы не знаем. Но лицо, тождественное, как предполагаем, с Неделею, представляется не пожилою женщиною, а девицею. Поэтому Середою названа здесь скорее Пятница.

Пятницу-Параскевию считают покровительницею браков и, что очень важно, принимают за одно лицо с Покровою, которая, как мы видели, покрывает невест и землю снегом и, стало быть, соответствует не скандинавской Фрее, сестре солнечного бога, а сродной с нею Гольде: «Устарелые девицы молятся св. Параскевии: "Св. мученица Парасковья, подай мне жениха поскорее!"» (Гундобин, 48) «На *Покрову* девицы, желающие выйти замуж, обращаются с просьбою о том к *Пятице*: "Матушка Пятница Параскева, *покрой* меня поскорее!"» (Афанасьев, 1852, 179; Ср. Терещенко, VI, 59–60).

Об отношении Пятницы к смерти косвенно говорит поверье: «Женщины считают большим грехом мыкать мычки и прясть пряжу в пятницу, из уважения к усопшим родителям, чтоб не засорить им глаз кострикою» (Малыхин, 1861, 299), т. е. из уважения к прядущей богине, во власти коей находятся души умерших. С этим сравните: «В дни поминовения усопших крестьянки ничего не шьют: кто шьет в эти дни, тот колет родителям (покойникам) иглою глаза» (Машкин, 82). Очень распространен обычай стричь ногти по пятницам. Объясняется самим народом различно: у чехов – чтоб не болели зубы (Houška, III, 55), у нас – чтоб не было заусениц (французы прибавляют: и чтоб не случилось несчастья), у немцев – для счастья (Wolf,

I, 238). Но, может быть, здесь есть и отношение к смерти: их обрезают в день, посвященный богине мертвых; они нужны на том свете, как видно из следующего: «Суевыры и староверы, или раскольники, остригая ногти, кладут их в особый мешочек, приказывая по смерти своей полагать их с собою в гроб, веря, что на том свете спросят у них отчет во всяком остриженном или отделенном куске их ногтя, и для того аввакумовские ногти носят заделанные в перстнях» (Чулков, 261). «Ногтів не зрізують малому (умершему), а то на якусь гору не здеретця, чи на святу, чи що: бачиш, нечїм би то буде ухопитись» (Кулиш, II, 288). «Як у дитини уже оптинали пазюрі, то їх кладуть за пазуху, бо на тїм світі спитають: "А де твої нігті?" Хто кидав їх на землю и не ховав у пазуху, того пішлють збрати їх. Повідають, що на тамтїм світі тре буде *драпатися на шклянну гору*, тим-то и потрібні великі пагністі» (Шейковский, II, 24). Эта стеклянная гора есть небо, рай (Mannhardt, во многих местах).

Заключение о тождестве Пятницы и Яги, выводимое нами из того, что как та, так и другая, имеет связь с плодородием, раком, домашними работами, преимущественно женскими, душами усопших и смертью, подтверждается тем, что малороссийская сказка заменяет Бабу-Ягу святою Пятинкою. Как в малороссийской сказке (Афанасьев, 1855–1863, VI, 214) св. Пятинка указывает Ивану Царевичу путь к водяному Царю и научает его спрятать сорочку одной из 12 царевен-уточек, так в таких же великороссийских (Афанасьев, 1855–1863, 226; V, 100) – Яга. В волошской сказке подобную роль играют Серeda, Пятница и Неделя (Maica Mercuri, Maica Vinire, Maica Dupinesa). Это – черта славянская, хотя бы потому, что имя матери не приладится к Меркурию, тогда как Серeda – женщина. В словацкой сказке «O vit'azkovi» (Němcová, 1863, 478; ср. Карацїћ, 1841–1865, II, 26, «Јован и дивски старјешина») богатырю помогает исполнять трудные задачи преступной матери *Svatá Nedělka*.

Неделя. В святцах нет святой, которой именем могло бы прикрыться языческое представление Недели (воскресенья) святою женою или девицею. О высоком почете, которым пользуется Неделя, свидетельствуют выражения, в которых она ставится рядом с Богом. Так в чешском заговоре, обращаясь к больной скотине, говорится: «Pozdrav tě Bůh, Neděle Svatá i Duch Svatý» (Houška, IV, 540). В сербских песнях:

Мили Боже в Недјеле млада!
Мили боже, помози свакоме.

(Карацїћ, 1841–1865, I, 138)

Није тако, гиздава девојко,
 Није тако, великог ми Бога
 И сутрашње младе Недјељице.
 (Ilić, 40, 47, 52)

Выражение «млада Неделя» (у чехов более отвлеченно «nová Neděle») объясняется следующим: «Свака се недјеља зове *света недјеља*, а пошто се мјесец мијени (после рожденија мјесеца), прва се недјеља зове *млада недјеља*, у коју жене много којешта врачају и иду на различне изворе те се купају; недјеља пак прва по Илијну дне зове се (у Боци) *царица недјеља над дванаест недјеља*. У народу се нашему мисли, да је недјеља некака света жена...» (Караџић, 1852, *Недјеља*).

По малороссийскому поверью, «Неделя или Пятница иногда являются тем, которые работают в их дни, в виде девиц неслыханной красоты. Пряхам Неделя говорит, что они прядут не лен, а ее волоса, и указывает при этом на свою изорванную косу; молотникам она показывает свое белое тело, покрытое синими пятнами, и говорит, что это они ее так цепами калечат» (Rulikowski, 167).

Как в этом поверье, так и в некоторых других случаях Неделя упоминается рядом с Пятницею. Так в сербской песне:

У Павлову светом намастиру
 Постављени од злата столови;
 Сви се свечи редом посадили:
 Наврх софре Громовник Илија,
 Насред софре Сава и Марија,
 По дну софре Петка и Неђјеља.
 (Караџић, 1841–1865, II, 99–100)

На связь той и другой указывает чешское поверье, что какая погода в пятницу, такая и в неделю (откуда пословица: «Jak v pátek, tak v svátek»*) (Houška, III, 182), а особенно следующее важное известие: «У народу се нашему [...] говори: "Света Петка недјељина мајка, а ина иконама се налазе гдјешто ове обадвије"» (Караџић, 1852, *Недјеља*). Пятница, как предполагаем, есть Яга-туча; воскресенье есть день Солнца, в двн. именно день Солнца-женщины, *Sunn ûntac*, а потому возможно, что и славянская *Неделя* есть Солнце: следует, значит, ожидать, что Яга окажется матерью не только мужского солнечного божества, как мы догадывались выше, но и женского. Прямых и несомненных подтверждений этого мы не знаем, косвенные (кроме неясных указаний сказок о золотоволосой дочери Яги (Mannhardt, 375 и след., особенно 392–393), которую, впрочем, мы сочли за лицо, соответствующее Персефоне, и кроме тесной связи

солнца-девицы и Гольды в герм. мифологии) состоят в следующем: Солнце действительно представлялось и женщиною; есть следы мифа о браке Солнца и Месяца; соответствующий индийский миф называет отцом Солнца-невесты Савитара; но, кроме божества, соответствующего Савитару, развившегося из него, мы не находим другого мужа для Яги. Изо всего этого до некоторой степени вероятно, что отец Солнца и муж Яги – одно лицо и что Яга – мать Солнца. Следуют пояснения сказанного:

Если существительное среднего рода **Слъньце** не говорит ничего о том, какого пола существо представлялось при этом слове, или если оно свидетельствует, что под ним разумелось безжизненное светлое тело и неолицетворенное существо, то предполагаемое им существительное *слънь, солонь* (ср. наречие *посолонь*, по течению солнца; сущ. *усолонь, усолонье*, место, не освещаемое солнцем, тень) может быть женского рода, как и санскр. *Sūryā*, литов. *Saulė*, сканд. *Sol*, днв. *Supnā*, в новонемецком до позднейшего времени *Frau Sonne*.

По Сахарову, в старину в замосковных селениях возили в санях *коляду-девицу*, одетую сверх платья в белую рубашку. Колядовщики пели: «*Уродилась коляда* накануне Рождества» или «*Шла коляда* из Новагорода» (Сахаров, II, кн. 7, 69). Возможно, что Рождество было временем рождения не только Солнечного бога, но и Солнца-богини. Сверх того, есть поверье, что в то время, когда «солнце поворачивает на лето, а зима на мороз» (около 12 декабря), «солнце наряжается в сарафан и кокошник (следовательно, оно женщина) и едет в теплые страны» (Там же).

Насекомое *coccinella*, солнышко, малорос. *сонечко*, чеш. *slunečko*, *slunečnice*, немец. *Sonnenkäfer, Sonnenkalbel*, именем указывающее на свое отношение к Солнцу, по-сербски зовется *Мара* (т. е. Мария), *бабе* (*баба*?). *Бабе*, несмотря на свое окончание, – женского рода. Название *Мара*, указывающее на то, что солнышко было олицетворением самого женского мифического лица, замененного Мариєю, сравните с немецкими именами того же насекомого: *Marienkäfer, Marienvöglein, Marienkäblein, Frauaküeli, Frauenhenne*, в коих, по мнению Гримма (Grimm J., 1854, 658), Мария заменила сканд. *Фрею*, нем. *Фроуву*, сестру солнечного Бога *Фреюра-Фро*. Из германских известий об этом насекомом видно, что богиня, которой посвящено оно, дает солнечный свет, урожай, жизнь, покровительствует браку (Grimm J., 1854, 658; Wolf, II, 4, 449; Mannhardt, 243 и след.). Из славянских знаем следующие: в Малороссии дети, взявши солнышко на руку, спрашивают: «Сонечко, сонечко, по якім боці татари?»

(Срезневский, 18466, 39)⁶¹. Мысль здесь, может быть та, что солнце все видит. Так и в одной веснянке девица спрашивает у Солнца: «Чи бачило, колесо, куді мілій поїхав?» У словаков спрашивают у солнышка, когда будет ясная погода. У чехов найти солнышко считается хорошою приметой. Посадивши его на ладонь или на руку, говорят:

Veверunko, kam poletíš:
Do nebe, neb do pekla?

Verunko, verunko,
Let' do nebičky,
A dones mi zlatou korunku!

Или:

Ukaž mi zlaté slunečko!*

Девицы спрашивают у него о своем замужестве:

Rej, sluničko, rej,
Hory, doly krej!
Rej, sluničko, na tu stranu,
Tam kam já se ti dostanu,
Tam, kde je můj milej'.

Или: «Bedruňko, bedruňko, litni na tu stranu, kam já se dostanu!» Или: «Má verunko branko, kam ty mé peřinky povežeš?»** Припев повторяют до трех раз. Куда полетит солнышко, туда выйдет замуж девица. Если оно не полетит и за третьим разом, то девица не выйдет замуж и на третий год (Sumlork, I, 536–538). В Сербии спрашивают: «Кажи, Маро, откуда ће сватови доћи», а в Дубровнике: «Вјери ме, бабе!» Выдай меня замуж! (Караџић, 1852, *Бабе*).

Милосердие, покровительство сирот, приписываемые Солнцу у славян и литовцев, гораздо более согласны с характером прекрасной и, как увидим, не совсем счастливой в замужестве богини, чем с воинственными наклонностями бога: в Краледворской рукописи: «Ai ty slunce, ai slunečko, ty li si žalostivo»; в пословице: «O měj žalost, slunce!»*** «Да не би сиротиње, не би ни сунце гријало». В хорутанской песне кто-то просит восходящее солнце остановиться и выслушать просьбу. Солнце отвечает:

⁶¹ Относительно татар сравни совет, предлагаемый муравьям, чтоб произвести между ними тревогу: «Комашки, комашки, ховайте подушки (т. е. яички): собаки брешут, татары едут!»

Jas pa ne man čakati,
 Man v'liko obsjevati⁶²
 Vse dolince in chriberce,
 Tudi vse moje s'rotice.*

Подобный мотив в литовской песне: «Милое солнышко, божья дочка, где ты так долго была, где так долго жила вдали от нас?» – «За морями, за горами берегла (*kavoti, chować*, ховать, воспитывать, охранять) сироток, согревала пастушков». По малороссийской поговорке: «В зимі сонце як мачуха: світит, а не гріє»; но летом оно – родная мать.

Очень важно то, что в песнях Солнце есть символ не только девицы-невесты (Караціћ, 1841–1865, I, 35, 56), но и жены, хозяйки, а Месяц – мужа:

Ой на ріці, на госоці,
 Там плаває кленов листок,
 На том листку написано
 Три письмечка:
 Перве п'сьмо – ясен місяць,
 Друге п'сьмо – ясне сонце,
 Трете п'сьмо – ясні зори.
 Ясний місяць – сам господар,
 Ясне сонце – його жінка,
 Ясні зірки – його дітки.
 Добривечір!
 (Метлинский, 342)

Ой на горі, на каміній,
 Там волохи церкву ставлять,
 Церкву ставлять, вікна будують:
 Одно віконце – ясне сонце,
 Друге віконце – ясен місяць,
 Трете віконце – ясні зірки.
 Ясне сонце – то господиня,
 Ясен місяць – то господар,
 Ясні зірки – то його детки.
 Добривечір!
 (Метлинский, 342–343)

Виноградье красно! Почему спознать,
 Что Устинов двор Малафеевича?
 Что у его двора все шелкова трава,
 Что у его двора все серебряный тын,

⁶² Обсевать, освещать.

Ворота у него дощатыя,
 Подворотички рыба зубья.
 На дворе у него да три терема:
 Во первом терему да светел месяц,
 Во втором терему красно солнышко,
 Во третьем терему часты звезды.
 Что светел месяц – то Устинов дом⁶³,
 Что красно солнце – то Улита его,
 Что часты звезды – малы детушки.⁶⁴

В малороссийской песне козак, воротившись с похода, по наговорам злой матери, убивает свою жену, потом убеждается в ее невинности и говорит матери:

Ти ж не маті, – чорна гадина.
 Зыла сонце, зыж і місяця,
 Зыж и зірочки – дрібні діточки.
 (Максимович, 1834)

В щедровках и колядках хозяин и хозяйка величаются месяцем и солнцем, потому что месяц и солнце – муж и жена. О браке их рассказывает литовская песня: «Месяц взял (за себя) солнышко в первую весну (в начале весны). Солнышко рано встало, месяц удалился (т. е. солнце, вставши, увидело, что месяц уже его оставил). Месяц блуждал один, полюбил (утреннюю) зорю. Перкун (Перун), сильно разгневавшись (за такое нарушение супружеской верности), раздвоил его мечом: "Зачем оставил солнышко, полюбил зорю, один блуждал ночью?" Сердце полно печали» (Schleicher, 1856–1857, II, 3). Кому принадлежат последние слова, из песни не видно. В другой песне месяц сам говорит о себе: «Я разделен (разрублен) мечом, печально мое лицо» (Там же, 4). По свидетельству Сахарова, такое же поверье есть и в Великороссии. «В Тульской губернии есть старинная примета, что 8 апреля *солнце встречается с месяцем*. Эти встречи бывают добрые и худые. Добрая встреча означает ясным солнцем и хорошим днем. Из этого выводят предположение о хорошем лете. Худая встреча обозначается туманным и пасмурным днем и остается худым предзнаменованием на все лето. По рассказам поселян, *солнце и месяц с первого мороза расходятся* в дальние страны, один на восток, другой на запад, и с той поры не встречаются друг с другом до самой весны. Солнце не знает-не ведает, где живет месяц,

⁶³ Кажется, следует: то Устин-от сам.

⁶⁴ Снегирев, II, 65, 112, 68, 103; но там же, 67: солнце – хозяин, месяц – хозяйка.

а месяц не более того знает о солнце. Когда же они весною повстречаются, то долго рассказывают о своем житье-бытье, где были, что видели, что подделывали. Часто случается, что месяц с солнцем при этой встрече доходят до ссоры, а это всегда оканчивается землетрясением. Наши поселяне в этой ссоре обвиняют более всего месяц, называя его сварливым и задорным» (Сахаров, II, кн. 7, 21–22). Было бы лучше, если б в доказательство того, что Литовское поверье о браке месяца и солнца есть вместе и славянское, можно было привести не это, а более точно переданное известие; но если б этого известия и вовсе не было, то все же наше предположение было бы вероятно: а) И в песнях и в языке месяц представляется *только*⁶⁵ *мужчиною*. При славянском мужеском существе *мѣсьць*, санскр. *чандра* (собственно светящийся), *mās*, *чандрамас* (именит., ед. ч. – *мас*), месяц-светило и месяц-время, литов. *mėnį* (род. *mėnesio*), сканд. *Máni*: все мужеского рода. В среднем и новом нем. как *Sonn* есть *Frau Sonne*, так месяц есть *Hēr Mân*, *Her Mon*, *holder Herr*. Пол. название месяца *księżyc*, т. е. княжич, соответственно коему месяц называется Володимером («Ой місяцю Володимере!» Максимович, 1856), князем по преимуществу, и просто князем. Девушка говорит:

Ой місяцю, місяченьку,
 Ой місяцю князю!
 Скажи мені ширу правду,
 Из ким я ся звяжу?
 (Головацкий, 1847б, 242)

[Это] могло иметь смысл и *князя*, и *жениха*. Быть может, и в санскр. *чандрамас*, месяц, есть *раджá*, князь (основа *раджан*), не только в своем отождествлении с Сомою (*Сома*, добываемый из некоторых растений священный напиток, потом напиток богов, амброзия, наконец, олицетворение того же напитка как основной стихии вселенной), но и просто как светило (Weber, 1861, 179.).

б) О грозном вмешательстве Перуна в семейные дела месяца знаем только из литовской песни. Замечательно, впрочем, что и у нас месяц – *перекрой*. Сравнение, в котором встретили мы это название, очевидно, позднее, без соблюдения значения грамматического рода:

– Ой місяцю – перекрою, світи надо мною,
 Молодая дівчинонько, говори зо мною!
 – Тоді буду я світити, як буду сповнятися,
 Тоді буду говорити, як буду вінчатися.

⁶⁵ Исключения незначительны.

Сравните также выражение: «*месяць як скібочка*» и связанную с ним загадку: «Постелю рогожку, посыплю горошку, положу *окрайчик хлеба*» (небо, месяц и звезды).

в) Зоря может быть любовницей месяца, потому что она есть символ любовницы или невесты:

Не подоба *зірці* без місяця та зіходити*,
Не подоба *дівці до козака* та виходити.
(Метлинский, 81)

Свидание зори с месяцем – образ свидания девки с козаком:

Зійшла *зірка*, зійшла зірка, місяць опізнився;
Вийшла *дівка* на улицю, *козак* опізнився.
(Там же, 118)

Удаление месяца от солнца могло представляться размолкою, потому что так представляется удаление зори от месяца:

Розійдемоь, серце, с тобою,
Як на небі місяць з зорою.
(Там же, 55)

Сербская песня говорит о ссоре (неизвестно, любовной ли) месяца и зори:

Месец кара звијезду даницу:
«Ће си била, звијездо данице,
Ће си била, де си дангубила,
Дангубила три бијела дана?»
Даница се њему одговара, и пр.⁶⁶

г) Подтверждает существование у славян мифа о браке месяца и солнца и след. сербская песня, в которой не земной брак представляется подобием небесного, как в колядках, а прямо солнце и месяц – хозяйка и хозяин, у которых служит девица:

Ај девојко, душо моја!
Што си тако једнолика
И у пасу танковита,

⁶⁶ В следующих местах другие отношения светил: месяц и утренняя зоря – брат и сестра (Карацић, 1841–1865, I, 155–156; Метлинский, 183–184); в этой последней песне они хотя брат и сестра, но символы жениха и невесты. Месяц, солнце и зоря – брат и сестры (Карацић, 1841–1865, I, 305; ср. I, 155). Денница – посестрима солнцевой сестры, племянницы месяца (Там же, 157–159); зоря – дочь месяца (Метлинский, 218).

Кан да с' сунцу косе плела,
А месецу дворе мела?

(Караџић, 1841–1865, I, 161)

Служение богам, понимаемое в собственном смысле, не есть что-либо необыкновенное. Сербская песня говорит о службе у Божьей Матери:

– Ој орачу, млад орачу!
Ко ти даде младе воке?
– Служио сам Божју Мајку,
Те ми дала младе воке,
Младе воке витороге,
И јароме Јаворове,
И палице⁶⁷ шимширове,
И заворње⁶⁸ босилкове,
И бичкосу девојачку,
Љуту гују ручконошу⁶⁹.

Тору служат *Tiālfī* и *Röskva*, брат и сестра, взятые им из крестьянского семейства. *Māni* (месяц) взял с земли двое детей, девочку *Bil* и мальчика *Hjuki* в то время, когда они несли на палке ушат воды. С тех пор они ходят за месяцем; пятна на месяце – это они (Grimm J., 1854, 679–680).

д) В песнях Риг-Веды и Атхарва-Веды Савитар (светлое божество, которому соответствует не только Зевс и Посейдон, но и Перкун – Перун) дает свою дочь, солнце (*Sūrjā*), в замужество Соме – месяцу. Полным объяснением того, почему в наших колядках муж и жена величаются месяцем и солнцем, служит то обстоятельство, что брак Сомы и Сурьи есть первообраз земного брака, почему и упоминается в свадебных песнях и приговорах Вед. Славянские источники не ведут нас далее *сравнения* месяца и мужа, солнца и жены; но, сравнение есть первоначально полное, так сказать, научное объяснение явления. *Sūrjā* не есть только символ невесты; невеста есть *воплощение* *Sūrjā*; к ней обращаются в свадебных приговорах, прямо называя ее солнцем.

В славянской и индийской мифологии брак месяца и солнца вовсе не единственный небесный образ земного брака. В свадебных песнях Вед невеста сравнивается и с широкою землею, принимающею в себя зародыш вещей (Naas, 1861, 273; Weber, 1861, 184–185), и с пахотным полем, принимающим семена (Weber, 1861, 227); от-

⁶⁷ Палица, *baculus jugi*.

⁶⁸ Заворань, *repagulum atrati*.

⁶⁹ Ручконоша, *koa caenam adfert* (Караџић, 1841–1865, I, 161–162).

ношения жениха и невесты сравниваются с отношениями *Агни* (огня) и *Бһуми* (земли) (Там же, 203), Индры и Индраны (Там же, 201) и др. Мы видели выше, что туча есть богиня, покрывающая невесту; но она есть вместе и невеста, стало быть, *покрытая*, греч. $\nu\beta\mu\phi\eta$, соответствующее по форме и по основному значению латинскому *nupta* (Там же, 191), покрытая, значит невеста и нимфа, водяная, т. е. облачная богиня. Нимфы – дочери Зевса (Савитар, Тваштар) и, вероятно, вместе с тем его жены, подобно тому, как Саранью есть дочь и жена Тваштары-Савитара. Таким образом, в слове $\nu\beta\mu\phi\eta$ в его связи с $\nu\beta\phi\omicron\varsigma$, *набһас*, небо (собственно покрывающее), есть свидетельство о том, что и брак Савитара и тучи есть первообраз людского. В следующих стихах свадебного гимна Ригvedы невеста достается человеку уже из третьих рук; прежде она была супругою трех богов: «Первый получил тебя Сома (месяц), второй получил Гандһарва, третий муж у тебя Агни, четвертый рожденный от человека (т. е. человек). Сома дал Гандһарве, Гандһарва дал Агни, богатство и сынов дал Агни мне (жениху) и к тому эту (т. е. невесту)» (Там же, 191–192). Как жена Сомы невеста была сначала Сурья, как жена Гандһарвы (Кентавра, коня, по Куну – Савитара) она была Саранью, туча; женою Агни называет Атһарва-Веда *Бһуми*, землю. Так как первый человек, Ману, родоначальник людей, есть воплощение Агни, а Агни (Јама) сын, воплощение Гандһарвы-Савитара, то следует принять здесь мифическое тождество Гандһарвы, Агни и человека (Kuhn, 18556, 458–459), тучи, земли и жены. Кун полагает, что Сома прибавлен после; но если сочетания двух сравнений и совершилось относительно поздно, то самые сравнения древни.

III. Змей. Волк. Ведьма

13. По-видимому, ошибаются те, которые, имея в виду название змея *огненным*, считают змея за одно лицо с благотворным, хотя и грозным божеством грома (Наруш, 111; Афанасьев, 1852, № 2, 102 и след.) Кроме связи змея с огнем есть и другая, не менее ясная и важная, именно с *водою*. Одним предположением, что змей есть небесный огонь, навряд возможно объяснить то, что змей стережет воду (Жарацић, 1841–1865, II, 31; Кулиш, II, 54), что он насылается водяным Царем и появляется из воды (Афанасьев, 1855–1863, II, 50), что живущий в озере или Днепре змей теряет свою силу, когда солнце обсушит ему голову, или когда он обсохнет от внутреннего огня (Жарацић, 1853, 34; Кулиш, II, 27). Связь змея с землею водою предполагает связь с небесною, т. е. с тучею. В следующей словацкой сказке трудно не видеть тождества змея с бурною тучею. Раз чабан (баба) попал в пещеру, где зимовали змеи, проспал с ними всю зиму, и уже летом выпущен на свет, под условием никому не говорить, что с ним было. Он не сдержал слова, и за это старшая змея, оборотившись огненным змеем, подхватила его на спину и понесла выше лесу. Настала густая тьма, и только огонь из пасти и глаз змея светил им на пути. Земля тряслась, и каменья сыпались градом. Змей злобно хлестал себя хвостом по бокам, и какую ель ни захватит хвостом, переломит, как прутик, а воды лил из себя столько, что она рекою текла с гор в долины. Понемногу змей успокоился, не дышал пламенем, не лил воды, но поднимался все выше и выше, так что высокие горы стали казаться пастуху муравейниками. Наконец, змей повис в воздухе на такой высоте, что не видно было ничего, кроме солнца и туч. Пастух стал просить змея так умильно, что камень бы сжалился, но змей только сопел и фыркал. Тогда пастух услышал над собою песню жаворонка и обратился к нему с просьбою: «Жаворонок, милая Богу птичка, полети к Отцу Небесному и расскажи мое горе!» Жаворонок полетел к Богу. Бог сжалился, написал что-то золотым письмом на березовом листке и приказал жаворонку опустить этот листок на змееву голову. Тогда змей слетел с пастухом на землю (Němcová, 1863, 230). Если этот рассказ неверен, т. е. не от народа, то не дурно выдуман, потому что и по другим известиям змей есть туча. В волошской сказке змеи, похищающие трех царевен, названы туманными (Nebeldrachen) (Schott, 85). В демонологии волохов есть Вильва, змея с длинным хвостом и неуклюжими крыльями. Вильвы летают по небу то порывисто, то плавно и медленно. Каждая страна, или, как говорят волохи, каждый царь и король, имеет свою Вильву.

Воздушные пространства разделены между ними, и они встречаются там то мирно, то враждебно, то сгоняют *свои облака* в одно стадо, то разгоняют, то сталкивают их между собою и бьются до тех пор, пока одна сторона не переможет. От победы или поражения Вильвы зависит в её стране хорошая погода или опустошительные дожди (Schott, 296). У сербов есть такой же облачный змей, *Ала*: «За Алу се мисли, да има... особиту духовну силу те *лети и води облаке* и град наводи на летину». О ненасытном, человеке говорится: «Ало несита!» Пословица говорит: «Бори се као ала с берићетом», борется как змей с урожаём; потому что змей наводит тучи и побивает хлеба градом (Караџић, 1849; Караџић, 1852).

В одной из вышеприведенных сказок царевич находит в 12-м погребе большую бочку. Голос из нее просит воды. Царевич вливает туда три чаши воды. После каждой чаши лопаются на бочке по обручу. За третьим разом вылетает оттуда змей и по дороге похищает жену царевича. Здесь важно как то, что змей ослабевает от жажды и что вода дает ему силу, так и то, что он в бочке¹. Подобно этому в греческих и индийских мифах облачное существо называется прямо бочкою. Аполлон похищает нимфу Мелию, дочь Океана. Океан посылает в погоню своего сына и ее брата, Каанфа. Каанф мечет огонь (перуны) на Аполлона, который за это убивает его стрелой. Мелия (ясень), дочь Океана, есть туча. Доказывать этого не будем, ссылаясь на Куня, и заметим только, что названа она Мелиею, потому что деревом, ясенем, представлялись многоветвистые облака. Похититель ее Аполлон, солнце, обнаруживает сродство с индийским божеством бури, Рудрою (Kuhn, 1855, 381). Каанф уже по родству с Мелиею, а еще более потому, что он враг Аполлона и мечет перуны, есть мрачная грозная туча. Его имя с дигаммою (*Κάραμφος*), буква в букву соответствует санскритскому *Кавандха*, *кабандха*, что значит: *бочка* и вообще брюхатый сосуд, туловище, *туча* и живущий в ней демон. Как Каанф сражается с Аполлоном и поражен его стрелами, так Кабандха – стрелами Индры (Kuhn, 1859, 133–134). Если, как полагаем, Кабандха есть наш змей, и если, на основании греческого мифа, следует принять, что и Кабандха, как Каанф, мечет на своего врага громовые стрелы, то ясно, откуда пошло название змея огненным и до какой степени верно отождествление его с перуном. Сближение не змея, а другого облачного существа с сосудом видно в германском поверье, что немецкая Гольда (Frau Holt), сканд. Гульдра только спереди красива, а сзади похожа на дуспенастое дерево или на дежу (wie ein holer Baum von rohen Rinden, wie ein Backtrog) (Mannhardt,

¹ Ср. плен чёрта в бочке (Schott, 119).

258–260). О подобном представлении других облачных существ скажем ниже. Следы такого же сочетания представлений бочки и тучи, как в скр. *кабандһа, кôса, кôша* (бочка, ведро, тул. туча), находим в выражении: «дождь, как из ведра», «es giesst mit Mollen, Mulden»; в детской песне «Иди, иди, дощику.... *чѣбром, відром, дйницею*, над нашею пшеницею»; в немецкой примете: если за столом съедят все дочиста, то будет погода (порожний *сосуд* = лишенная дождя туча) (Wolf, I, 218); в сербском обычае во время града выносить перед избу стол с ложками (пустыми; в основании то же сравнение, что и в немецкой примете) (Караѿић, 1852, *Град*).

Вражде Аполлона и Каанфа, Индры и Кабанды соответствует у нас не только борьба громового бога [и] змея, но и вражда солнца и тучи, солнца и змея. В сербском солнцева мать говорит о своем сыне: «Вот идет солнце усталое, а может быть, рассерженное *облаками*» (Караѿић, 1853, 70). Малороссийская песня говорит, что змей (собственно, змея) съедает светила:

Ти жь не мати – чорна гадина!
Зьїла сонце, зьїж и місяця,
Зьїж и зірочки – дрібні діточки!

К этому пожиранию светил змеем столько же, как и к пожиранию их волком, могут относиться известные летописные места о затмении: «солнце... его же невелигласи глаголють снедаему сущу»; «бысть знамение в солнци, яко погибнути ему». Караджич, в объяснение, почему враги-турки зовутся змеями («Змије од Турака» и пр.), приводит поверье: «Само сунце трепти, кад ко змију бије, и радује се, говорећи: "како мој мравак аждају бије!"»* (Караѿић, 1849б, 274). Так и в Черноморье: солнце радуется, когда кто убьет змею; за каждую убитую гадюку прощается человеку один грех, и потому дети нарочно ходят бить змей в такие места, где они водятся, например на кладбища². Караджич приводит сказку о короле Трояне, жившем некогда в городе Трояне, по горе Цере, между Зворником и Шабцем. Этот Троян ездил всякую ночь в Срем, на любовное свидание. Днем он не смел ездить, чтоб не растаять от солнца. Раз муж или брат его любовницы засыпал его коням песку вместо корму и повырывал языки у всех петухов. Вследствие этого Троян запоздал. На возвратном пути застигло его солнце. Он слез с коня и спрятался в копицу сена, но скот разбил копицу, и солнце растопило Трояна (Караѿић, 1852, *Тројан*). Вольф и Буслаев сближают Трояна с сканд. альфом мрака, карликом Альвисом (Всеведущим). Альвис просил у Тора

² Слышано от черноморца.

дочь себе в жены. Тор, чтоб отделаться от него, задержал его расспросами до белого дня. От солнечных лучей Альвис превратился в камень (Wolf, II, 321; Буслаев, 1861, I, 387). Мы не устраняем этого сближения, но для нас гораздо важнее объяснение, вытекающее из другой сказки о Трояне (Худяков, 1863, 25, 40). Был змей, царь-змея (*сујацар*), который дневал в Цере, а ночевал в Ночае (селе в Мачве). Он кормился малыми детьми, которых ему приносили каждое утро... У этого змея был крылатый конь, на котором всякую ночь ездил из Ночая в Цер (вероятно, для того, же, для чего и Троян), и петух, которого он возил с собою и который пеньем указывал ему время. Мальчику, слуге змея, надоело сторожить по ночам, и он вместо обычного корма засыпал змею коню песку, а у петуха выдернул язык. Змей просыпался в ту ночь несколько раз и спрашивал, не пора ли. «Не пора, – отвечал ему слуга, – потому что конь еще не поел корму и петух не пел». Наконец забелелась зоря. Змей испугался и пустился бежать пешком. На одном месте отпали у него пяты (*табани*), и это место стало с тех пор называться Табановић (село); на другом он ослеп, и место это прозвалось Слепчевић; на третьем он принужден был бросить щит, которым закрывался от солнца, от чего место прозвалось Штитар. Когда же солнце поднялось высоко, то змей совсем растаял от его лучей. Худяков совершенно справедливо видит в этом змее Трояна и основывается на том, что обе сказке приурочены к Церу. Таким образом, *Змей-Троян*, пожирающий детей, есть враг солнца, потому что гибнет от его лучей. Оба варианта говорят, что он *тает*. На этом основании видим в нем сочетание представлений зимы, холода и мрака, то же самое, какое в сканд. Гримтурсах (великанах-иней), из коих одного в норвежской сказке лисица так долго задерживает рассказами, пока он не лопаётся от лучей взошедшего солнца.

Позволяем себе сделать догадку, что змей-враг носит имя исторического врага императора Траяна, и основываемся на том, что и Диоклетиан в задунайских поверьях представляется змеем или, по позднейшему пониманию, чертом. Когда дьяволы, говорит сербская сказка, отпали от Бога и бежали по земле, то унесли с собою и солнце. Дьявольский царь набил его на копье и носил на плече. Внявши мольбам земли, Бог послал архангела как-нибудь добыть солнце. С этою целью архангел подружился с дьявольским царем. Раз стали они вместе купаться в море. «Дай посмотрим, – говорит архангел, – кто глубже нырнет!» Нырнул и вынес в зубах морского песка. Нужно было нырнуть и дьяволу, а страшно, чтобы тем временем архангел не унес солнца. Вот он плюнул, и из слюны (слюна = речь, сло-

во³) стала сорока («тица злогласница», говорящая птица, *вештица*), которой он поручил стеречь солнце. Когда он нырнул, архангел покрыл море льдом в 9 аршин толщины, схватил солнце и побегал. Сорока подняла крик, дьявол услышал, пробил лед и пустился в погоню. Он догнал архангела, когда этот одною ногою стоял уже на небе, и успел только вырвать когтями из подошвы другой ноги большой кусок мяса. В угоду окалеченному архангелу Бог сделал у всех людей на подошве выемку (Карацић, 1841–1865, II, 84). В песне подобного содержания ангел заменен Крестителем Иоанном, дьявольский царь – царем Дуклян (Диоклетианом), а солнце – золотой короной. Последняя замена не выдержана. Иван Креститель похищает из-под шапки корону, но, явившись к Богу, «*сјајно сунце на небо донесе*» (Карацић, 1841–1865, II, 81). Похитители солнца – змеи и ближайшим образом сродные с ними существа: значит дьявол = Дуклян = змей. В Черной Горе и в окрестностях рассказывают, «да је цар Дукљан у виру под Везировијем мостом свезан у синцир, коју једнако глође, и уочи Божића таман да га преглође и свијет да ужди (спалит), а Циганин (кузнец по преимуществу) сваки по једном удари *маљем* (молотом) у наковањ те притврди» (Карацић, 1852, *Дукљан*). С этим ср. след.: «Mnohý kovář, zvláště který mnoho cestoval a mnoho zvěděl, uhodí před svatvečerem v sobotu, když práci dokonál, ještě třikrát kladivem naprázdno na kovadlinu, a tím, prý, je pekelný duch opět na celý tejden ukován. Sice by železa, jimiž je v pekle spiat, a jimiž po celý týden comcoval, přetřhal a celý svět z kořenů vyvrátil»* (Houška, II, 538). Очевидно, царь Дуклян есть одно лицо с чёртом. Поверье это, как и все подобные остатки глубокой древности, очень распространено: оно встречается у германцев, армян, персиян, албанцев. Армянское сходно с сербским относительно времени, когда скованный враг перегрызает цепи; Рождество есть периодически повторяющееся обновление мира; время, непосредственно предшествующее Рождеству, есть время наибольшего могущества враждебных сил. Сравнение сербского и чешского поверьев с германскими, приводимыми Маннгартом (Mannhardt, 84 и след.), не оставляет сомнения в тождестве Дукляна-черта со змеем и германским Локи. Локи, находящийся в кровном родстве с волками и великим змеем, с теми враждебными существами, которые, освободившись от сдерживающих их сил, произведут конец света и царства богов, Локи сам первоначально тождествен с этими существами и с первообразом их, змеем. За многие преступления он связан Тором, но в конце мира разорвет свои цепи. Замечательно, впрочем, что Дуклян, как можно

³ «О некоторых символах» ([наст. изд., 49–59]).

догадываться, в конце мира спалит свет, тогда как, по скандинавским поверьям, всеобщий пожар в день гибели богов произойдет не от Локи, а от другого великана, Суртура, из огненной страны (Muspelheim). Быть может, здесь указание на родство Локи с его союзником и врагом богов Суртуром.

Кроме приведенных славянских указаний на вражду солнца и змея, нам ничего не известно. Но есть значительное число сказок о вражде змея и богатыря, который оказывается, по некоторым приметам, громовым божеством. Переходим к этим сказкам.

А. Nowosielski, I, 305; Б. Карацић, 1853, 146, «Три јегуље»; В. Grimm Br., 1856–1857, I, № 85; Г. Nowosielski, 254, о Сучиче; Д. Афанасьев, 1855–1863, V, 241; «Иван Сученко и Белый Полянин». Е. Худяков, 1860–1862, 11, 39, «Иван Кобылин сын»; Ж. Там же, 43, «Иван Кошкин, Иван Девкин, Иван Царицын»; З. Эрленвейн, 92, «Бур Храбер»; И. Афанасьев, 1855–1863, VII, 24, «Иван Быкович»; I. Кулиш, II, 59, «Иван Голик»; К. Афанасьев, 1855–1863, III, 2; V, 118, «Покатигорошек»; Л. Худяков, 1860–1862, III, 1, «Иван Вечерней Зори»; М. Valjavec, 116, «Palček»; Н. Škultéty, Dobšinský, I, 87, «Lomidrevo»; О. Афанасьев, 1855–1863, VII, 93, «Зорька, Вечорка, Полуночка»; П. Škultéty, Dobšinský, «Vint'alko»; Р. Афанасьев, 1855–1863, II, 100, «Попялов»; Škultéty, Dobšinský, 514, «Kralčik, Kucharčik а Popelčik».

Рождение богатыря. А. Одной девке-наймичке захотелось пить, а воды не случилось. Вот она видит два следа полные воды, напилась воды и забеременела. Это были «божьи следы» (быть может, объяснение не рассказчика, а издателя). С той поры, у кого она ни жила, всем валило счастье и богатство. Родила она двоих близнецов, которые росли не по дням, а по часам, за семь лет выросли большие и поехали в свет. На пути встретился им полк зайцев, полк лисиц, полк волков, медведей, львов. Каждый полк дал каждому из них по одному слуге. Санскрит. *anām garbhah*, плод (небесных) вод, *anām putrah*, *anām nanām*, сын вод, — эпитеты близнецов Индры (= Тора, Перуна) и Агни, огня, рожденных от тучи. Рождение наших богатырей можно понимать так, что их мать, туча, сначала представляется жидкою, безводною, яловою, потом, впивши в себя воду, густеет и рождает молнию. При этом вряд ли питье имеет очень обыкновенное в славянской поэзии значение любви, вряд ли вода есть здесь мужское оплодотворяющее начало: она сама есть мать. По серб. вар. Б богатыри рождаются не прямо от воды, а от рыбы. Один рыбак за три дня поймал только три угря. В сердцах он стал ругаться. Тогда один угорь сказал ему: «Ты не знаешь своего счастья! Разрежь одного из нас на четверо: одну часть дай жене съесть, другую —

суке, третью – кобыле, четвертую посади в землю за избою: тогда жена родит тебе двоих сыновей, сука – два пса, кобыла – два коня, а за избой вырастет две золотые сабли. Так и сбылось. Братья выросли, взяли по коню, псу, сабле, и один отправился искать счастья, другой остался пока дома. В вар. В рыбак, по слову золотой рыбки, разрезает ее на 6 частей: две дает жене, две кобыле и две закапывает в саду. Жена рождает ему золотых близнецов, кобыла – пару золотых жеребят, в саду вырастают две золотые лилии. С этими лилиями связано существование самих богатырей. Отправляясь в путь, они говорят отцу: «Пока золотые лилии свежи, мы живы-здоровы, а как завянут и засохнут, мы больны или мертвы». Сомнительно, чтоб таково было первоначальное назначение лилий. Обыкновенно богатыри дают о себе знать другими приметами. Так в вар. Б один брат оставляет другому бочонок воды: если вода замутится, значит тот, что в дороге, погиб. Собственное значение лилий в В видно из след.: в сербской сказке вместо них вырастают сабли, т. е. вместе с Индрюю и Агни рождается и их оружие; оружие же громового божества, которым он рассекает облако, представляется и *цветком*. Так в немецкой сказке цветок, именно красный, одним прикосновением раскрывающий гору или скалу, в которой хранится клад, есть громовая стрела, разделяющая облако, в котором скрыты сокровища солнечного света⁴. Кун доказал, что тождественные по первоначальному значению разрыв-трава и папороть – воплощение небесного огня (Kuhn, 1859, 213, 218, 224). Из свойств папоротного цветку наиболее известно то, что он указывает клады или, по выражению чешского поверья, дает возможность видеть, как они цветут синим пламенем (Houška, II, 546); но это не единственное его свойство. Кун полагает, что все растения, в коих воплотилась громовая стрела, должны иметь и смертную силу этой последней. Подтверждением этого служит следующее: черт говорит: «Я напустил семьдесят чертенят на одну царскую дочь; они сушат ей груди всякую ночь (стало быть, как увидим ниже, это змеи). А вылечит ее тот, кто сорвет *жар-цвет*». Это такой цвет, который, когда цветет, море колыхается и ночь бывает яснее дня; *черти его боятся*⁵. Но черти здесь – змеи,

⁴ Mannhardt, 153, 470. Там же свеча превращается в цветок; но горящая свеча известна и у нас как символ громовой стрелы (Kuhn, 1855, 384 и след.). В немецкой сказке зачатая белая женщина представляется ключницей, причем ключ значит то же, что цветок и свеча. Нельзя не сравнить с этим смерти-зимы-ключницы, которая передает ключи святому Петру.

⁵ Афанасьев, 1855–1863, V, 55–56; ср. Худяков, 1860–1862, I, 6. Богатырь рубит змею головы тремя пучками жимолостовых палочек. Ср. также: Капиц, 1853, 62.

которые боятся именно громовой стрелы; стало быть, жар-цвет есть представление оружия Индры. Итак, замена в вар. В золотых сабель золотыми лилиями доказывает, что богатыри, рожденные от рыбы, соответствуют Индре и Агни.

Г. Д. У царя нет детей. По совету нищего он приказывает девкам-семилеткам за одну ночь напярсть, а мальчикам – сплести шелковый невод. Тем неводом поймали золотоперого леща. Поварка бросила кишки этого леща собаке, помои дала выпить трем кобылам, сама оглодала косточки, а рыбу царица съела. От того царица родила Ивана Царевича, поварка – Ивана-поваренка, сука – *Ивана-сученка*, а кобылы ожеребились тремя жеребятами. В Г о рождении коней не говорится. Выросли богатыри, пытаются силы, кому быть старшим. Сученкова стрела падает дальше всех, и он становится старшим.

В вар. И от золотоперого ерша царица родила Ивана Царевича, кухарка – Ивана, кухаркина сына, а корова – Ивана *Быковича*. Последний [становится] старшим братом, как выше. Ж. От того же [ерша] кошка рождает Ивана *Кошкина*, девка – Ивана Девкина, царица – Ивана Царицына. Кошкин старшим, как выше. З. От кобылицы Салтыницы (т. е. Салтаницы) – Бур Храбер, от царицы и девки – Иван и Димитрий Царевичи. Как выше старшим выбирали того, кто стрелу дальше пустит, так здесь того, чья свеча сама собою зажжется⁶. Старшим стал Бур Храбер. Е. Старик откупил от смерти негодную кобылу. Кобыла вострепелулась, стал у ней хвост жемчужный, грива золотая. От нее родился богатырь Иван, Кобылин сын. Только что родившись, идет он в свет, и находит себе товарищей, Горыню и Дубыню.

Иначе в вар. К. Змей похищает у мужика дочь и убивает двоих сыновей, которые хотели было выручить сестру. После того мать несла воду на гору. Катится горошина, да и вскочила въ воду. Мать съела горошину, забеременела, выносила дольше сроку и родила богатыря Катигорошка или Покатигорошка, который освобождает сестру и оживляет братьев. Товарищи его – Вернигора и Вернидуб. Вар. М говорит только, что богатырь Пальчек рождается *после* того, как похищена змеем сестра. В Н мать на 90-м году родила Ломидрево, кормила его своею грудью до 17-ти лет. Товарищи его – Валиверх и Месижелезо⁷.

⁶ Подобным образом в сказке: Афанасьев, 1855–1863, V, 233, – выбирают на царство. Возможно, что и стрела, и свеча тоже и здесь символы громовой стрелы.

⁷ Сюда же, вероятно, следует отнести рождение богатыря от пепелу стогрешей человеческой головы (Афанасьев, 1855–1863, III, 33, «Надзей, панов унук»). Ср. Карацић, 1852, *Цариград*).

Богатырям Сучичу, Кошкину, Кобылину, Быковичу, Катигорошку и проч. приписываются или те же и[ли] подобнозначашие подвиги. Ясно, что они – одно лицо и что различные рассказы об их происхождении относятся друг ко другу как разные представления одной и той же вещи, как в языке синонимы. Мы видели, что богатыри в вар. А, Б, В соответствуют Индре и Агни; в других вар. нет речи о близнецах, или рождается один богатырь и потом уже подбирает себе товарищей, или один настоящий богатырь выделяется сказкою из троих: этот один, по всем соображениям, есть громовое божество. Беременность от съеденного куска рыбы (ср. Караѿић, 1841–1865, II, 61) есть, быть может, указание на то, что рыба есть истинная мать богатыря. В вар. I Иван Голик, брошенный в море и поглощенный большою рыбою, добывается из нее на свет, и это-то, быть может, есть его настоящее рождение. Из сказанного выше о щуке вероятно, что она есть один из образов Яги-тучи.

Как Саранју туча, мать Индры, так и Яга представлялась кобылою. Отсюда Иван Кобылин и Бур Храбер – тот же Индра, сын небесных вод, *anâm napât*. Кстати заметить мифическую черту в историческом сербском богатыре Милоше Обиличе. Мать еще кормила его грудью, когда он уже пас овец и имел уже такую силу, что от его дыхания во время сна то пригибались к земле, то подымались ветви дерева (Караѿић, 1852, Обилич). Его прозывали Кобыличем. Сестра Леки-Капитана, упрекая брата за то, что он ей предлагает в мужья Обилича, говорит:

Јеси л' чуо, ђе причају људи,
 Ђе ј Милоша кобила родила,
 А некака сура бедевија,
 Бедевија, што ждријеби ждрале,
 Нашли су га јутру у ергели,
 Кобила га сисом одојила,
 С тога снажан, с тога висок јесте.*

Представление тучи коровою и рожденного от тучи Индры быком ручается за то, что и наш Быкович есть громовое божество. О кошке, как образе Яги-тучи, говорено выше. Кошкин – тот же Кобылич. Происхождение громового божества от суки может быть объяснено связью его с ветром. Сука *Saramâ* (быстрая), охотничья собака Индры, есть собственно ветер, равно как и сын ее *Sâramêja*, который в молитвенных песнях призывается вместе с *Vâju*, богом ветра. Сам Индра как Бог ветра, а также и его спутник *Vâju* носят эпитет *Џунас*, пес (Mannhardt, 218). Наша сказка предполагает, что и туча, как быстрая, гонимая ветром, представлялась сукою. Катигорошек

своим именем указывает на Перуна, так как горох, по крайней мере у германцев, был посвящен Тору-Донару. Из многих указаний на это (Там же, 49, 135) заметим связь гороха с четвергом. И у чехов есть поверье, что для урожая следует сеять горох в Зеленый четверг (Ноишка, II, 548). Основание связи гороха с громом в том, что горох своим видом напоминает оружие Тора, которое представлялось и шаром. Рожденный от горошины должен быть сын громогого божества, что не невозможно, так как древнее божество, предшествовавшее Индре, Перуну, Тору, могло совмещать их свойства со свойствами солнечного божества.

Поражение змея и освобождение девиц. Начнем со сказок, в которых нет приведенных выше известий о рождении богатыря, но в коих этот богатырь, меньшей из трех царевичей, несомненно тождествен с Сучичем, Катигорошком и др.

Вар. Т. Афанасьев, 1855–1863, I, 100, VII, «Три царства: медное, серебряное и золотое»; ср. Худяков, 1860–1862, III, 6; У. Афанасьев, 1855–1863, I, 28, «Норка-зверь»; Ф. Эрленвейн, 163; X. Худяков, 1860–1862, I, 7; Ц. Карацих, 1853, 8, «Чардак ни на небу, ни на земљи».

Ц. Змей уносит царевну *в облака*. Братья идут искать сестры и находят «чардак, који ни ти је на небу, ни на земљи», но, как видно из того, что змей есть облачное существо, «на грану од облака». Меньшой брат по ремню из кожи убитого коня взбирается наверх, старшие остаются внизу.

Т. Три царевича, отыскивая унесенную вихрем или черноморским змеем мать, приходят к неприступной горе. Младший царевич находит железные когти на руки и на ноги и при помощи их взлезает на гору. Эта гора то же, что в других сказках стеклянная гора, то есть одно из представлений неба. По литов. и слав. поверьям, люди по смерти должны карабкаться на нее при помощи рысьих или медвежьих когтей или своих собственных ногтей, которые для этого и собираются в течение жизни. Этот рай находится некоторое время во власти темной силы, змея.

У. Норка-зверь каждую ночь поедает зверей в царском зверинце, или, Ф., белый волк каждую ночь угоняет у царя по косяку лошадей. Младший царевич гонится за ним и при помощи братьев опускается за ним под землю, на тот свет. Зверь и волк, конечно, одно лицо со змеем, похищение табунов – другая форма похищения женщин. Индийский Вритра есть тоже грабитель коров. Подземный свет есть другое представление неба.

Ц. В змеевых палатах царевич находит сестру. Змей спит, положивши ей голову на колена, а она ему ищет в голове. Царевич дважд-

ды бьет змея палицею по голове, но он только почесывается. Тогда царевич бьет в третий раз в живот и убивает. Там же царевич находит трех чудесных коней и трех девиц: одна золотом шьет, другая прядет золото, третья нижет жемчуг, а у ног ее золотая квочка с цыплятами клюет жемчуг из золотой миски. Эти девицы, как и сестра царевича, соответствуют инд. *анас*, водам, водяным женам, заключенным змеем Вритрою. Золото служит указанием на то, что они светлые божества. В вар. У три девицы, одна в медном, другая в серебряном, третья в золотом дворце – сестры Норки-зверя, в Ф – дочери белого волка. Такая замена супружеских отношений родственными может происходить от того, что как змей, так и девицы – облачные, водяные существа. Одна из девиц дает богатырю меч-кладенец и сильной воды напиться (У). Последней черте соответствует в инд. мифе то, что Индра перед боем пьет Сому, небесный напиток, т. е. скрытую змеем дождевую воду. Богатырь находит и убивает Норку-зверя или волка спящим (У, Ф). Так и Индра по одному представлению поражает сонного змея, тогда как по другому, которому соответствуют ниже приводимые сказки, он сражается с ним равным оружием. В 4-х вариантах повторяется та черта, что голову змею или зверю нужно рубить сразу, а то от второго удара он оживет. С этим сближаем чешское поверье, что два громовые удара один после другого имеют противоположные свойства: один огневой и зажигательный, другой ледовый и гасящий; что первый зажжет, то другой потушит (Houška, II, 182; III, 332). Таким образом, не змей или зверь имеет свойство оживать от второго удара, а оружие богатыря (грома) свойственно оживать вторым ударом.

Освобожденные девицы свертывают свои дворцы или царства в яичко медное, серебряное и золотое и отдают богатырю. Старшие братья вытягивают девиц на этот свет, но из зависти оставляют брата на том. Богатыря выносит на свет птица или слуги одного из трех царств, и он нанимается работником в царстве своего отца к сапожнику, портному или золотарю. Между тем освобожденные им девицы не хотят выходить за старших братьев, своих мнимых спасителей, без башмаков, подвенечных платьев или колец, какие они носили в своих царствах. Богатырь дает знать о себе, посылая эти вещи через своего хозяина. В день свадьбы он вмешивается в толпу нищих, младшая царевна узнает по кольцу своего суженого, он открывается отцу их (Т, Ф). Смысл всего этого так темен, что возможны только более-менее шаткие догадки. Одна черта очень древняя. Индра, убивши змея, скрывается, 32-ой гимн Ригведы объясняет это страхом: «Кого увидел ты, Индра (чье приближенье к Аги заметил ты), когда, после битвы, страх овладел твоим сердцем, когда, как

робкий сокол, ты улетел по воздуху за 99 рек?» (Orient., 1, 48)*. О последствиях этого бегства один из эпизодов Магабхараты рассказывает следующее. После бегства Индры, царя богов, боги, чтоб устранить бедствие безначалия, выбрали царем благочестивого подвижника, Нагушу. Этот возгордился и потребовал в замужество жену Индры, Сачи. Сачи старается замедлить брак, а между тем уговаривает других богов отыскать ее прежнего мужа. Индра возвращается, убивает соперника и снова становится царем (Mannhardt, 214). Этому Нагуше, желающему в отсутствие Индры вступить во все его права, соответствуют в наших сказках то завистливые братья, присваивающие себе дела меньшего и берущие в жены освобожденных им царевен, то, кроме их, еще и выставленный ими самозванец. В вар. И старшие братья, перерезавши ремень, чтобы меньшему нельзя было спуститься на землю, находят в поле пастуха, переодевают его в братнее платье и выдают отцу за своего меньшего брата. Старшие братья хотят жениться на старших девицах, а пастух – на меньшей, суженой оставленного на небе царевича. Узнавши это, царевич налетает на коне, бьет булавою братьев слегка, а чабана с размаху. Потом открывается отцу и женится на младшей девице. В сказках, где богатырь освобождает от змея только одну девицу, есть и один только завистник богатыря, самозванец. Отсюда можно заключить, что где три брата, из коих меньшей победитель змея, там один из старших – позднейшая прибавка.

Вар. Д, Е, К, Л, М, Н в общих чертах сходны с приведенными, но отличаются некоторыми подробностями. Змеи угощают двух старших братьев похищенных ими девиц железным бобом и железным хлебом. Они отказываются, змеи их убивают. Потом является Покатигорошек. Его потчуют тем же. Он поедает и еще просит (К, Л, М, Н). Этим сказка указывает на то, что богатырь по плечу змею. Битва происходит таким образом: Змей дунул, – сделал медный ток. Покатигорошек дунул – сделал серебряный ток. Схватились они бороться. Змей вбил Покатигорошка в серебряный ток, а Покатигорошек змея – по колени в медный. В другой раз змей вбил по колени, а Покатигорошек – змея по пояс. В 3-й раз змей вбил по пояс, а Покатигорошек, выскочивши, вбил змея по шею, потом булавою совсем замазал в медный ток (К, Ф, Д, М, П и др.). Этот металлический ток встречаем в нескольких других сказках, между прочим «Hrdá panička» (Škultéty, Dobšinský, 499): Янко с шапкою, от которой волоса на голове серебрятся, с сопелкою, которая заставляет плясать всякого (игра на свирели – свист ветра), и секиркою, которая сама рубит (оружие громового бога), занимается пасти овцы (овцы, коровы – облака, пастух их (бык, баран) – громовой бог). Овцы ведут его на

медное поле, принадлежащее 6-тиголовому змею. Прилетает змей. Янко сначала заставляет его плясать, потом убивает, добывает медный дворец в яблоке, берет оттуда медную квитку (*pero*, букет). Барышня выманивает у него эту квитку. То же повторяется потом на серебряном и золотом поле (Ср. Mannhardt, 173)⁸. Поле в загадках называется *небо*: значит и медный, и серебряный токи, на которых бьется Покатигорошек, не что иное, как небо. Перед прилетом змея богатырь перестановляет в погребе бочки с бессильною водою слева направо, а бочки с сильною наоборот. Во время битвы змей, не зная, пьет бессилье, а богатырь силу (Е, Л), т. е. Сому. Выбившись из сил, Иван Кобылин говорит змею: «Оглянись, твое царство горит!» Змей оглядывается, а Кобылин, пользуясь этим, сбивает с него все 12 голов (Е). Вспомним подобную хитрость в сказке о Серее. Пожар змеева царства – это туча, объятая небесным огнем. Сученко, вышедши из подземного царства, нанимается к золотарю делать царевнам кольца и требует за то мешок *орехов*. Может быть, и это намек на его природу. Орех имеет связь с громом, вероятно, по сходству с громовою стрелою. Так, по малорусскому поверью, когда 24 июня гроза, орехи будут пусты и будет их мало, а если погода хороша, на них будет урожай (Маркевич, 14); по сербскому – когда гремит на Ильин день, то червивеют, портятся и опадают орехи протые и волошские (Караић, 1852, *грмљети*).

Со сказкою о трех царствах в большинстве черт сходна сказка, в которой змей заменен *Кошеем бессмертным* (Афанасьев, 1855–1863, II, 66). Мать богатыря, похищенная Кошеем, выпрашивает у Кошея, где его смерть. «На море на окяне, на острове на Буяне, стоит дуб, под дубом ящик, в ящике заяц, в зайце утка, в утке яйцо, в яйце Кошеева смерть» (Там же, II, 173). Царевич едет за этою смертию, на пути щадит волчицу, ворону, шуку, которые за то помогают ему добыть яйцо. Воротившись, он раздавил яйцо, и Кошей умер. В словацкой сказке П Кошеем соответствует карлик «*Grošokráľ*» или «*Sierný travec*»* величиною с муравья (Škultéty, Dobšinský, 329). Как и у змея Вритры есть мать, которую тоже убивает Индра, так и у него. Мать Грошокраля одно лицо со змеихой нижеприводимых сказок об освобождении солнца. Каждый полдень она разевает пасть от земли до неба, и пастух загоняет ей туда стада скота, гусей, уток. Грошокраль сильнее всех на свете. Ему стоит махнуть плеткой, и все падает мертвым. Он щадит богатыря, убившего его мать, с тем, чтоб он достал ему царевну из-за моря. Винталько увозит царевну, кото-

⁸ Конец нашей сказки сложен. Букеты, кажется, громовая стрела, хотя из сказки этого не видно.

рая потом узнает, где Грошокралева сила. «Там и там, кругом обложенный драгоценными камнями. Каждый полдень выходит из него олень с чашею вина и ручником. Кто выпьет чашу и утрется одною стороною ручника, тот владеет половиною света, а кто другою, тот всем светом». Винталко выпивает вино (= сильную воду), утирается ручником и убивает карла. В словацкой сказке о Попельваре (= Попялове; Němcová, 1863, 343) Кощея заменяет *железный мних*, которого никто не переможет и который знает, что кто думает. Его замок *вертится на курячьей ноге*. Царевна узнает, где его сила: «На море каждые семь лет прилетает золотая утка, а в ней золотое яйцо. Кто съест это яйцо, тот получит мнихову силу и будет все знать!» Попельвар добывает и съедает яйцо и оборачивает мниха кабаном. В варианте этой сказки место мниха заменяет великан, коего сила в вербе, что растет середь озера (Там же). Из всего видно, что змей, кошей, железный мних, карлик, великан – формы одного и того же существа. Что одни сказки говорят о Кошеевой смерти или силе в яйце, то другие – о змее и великане (Němcová, 1863, 382 и след.; Škultéty, Dobšinský, 322; Афанасьев, 1855–1863, I, 128–130). В словацких сказках этим яйцом *нужно ударить змея в лоб*: тогда он пропадет. Эта черта совершенно согласна с известиями, из которых ясно, что яйцо, особенно красное, есть громовая стрела и имеет одинаковую силу с растениями, в коих воплотилась эта стрела. Во время пожара (т. е., как видно из чешского, пожара от громового удара, а потом уже вообще) бросают против ветра красные яйца, называемые Христовскими, которые берегут от Пасхи до Пасхи на случай пожара. От того переменяется направление ветра и слабеет его сила. Такое же действие имеет верба, освященная в Вербное воскресенье, если ее бросают в огонь или против ветра (Осокин, № 11). В некоторых местах Чех, для предохранения от громового удара и другого несчастья, бросают через избу яйцо, снесенное в Зеленый четверг (Donnerstag, Dies Jovis) и освященное на светлый праздник, и закапывают на том же месте, где оно упало (Houška, II, 548). Другое верное средство от громового удара – держать на стрехе растение *peříšesk* (Hauswurz, Dachwurz, Donnerkraut, Donnergrün) и *громовые корни* (hromové koření, hromek – спаржа?) (Там же 547) или держать в доме громовую стрелку (žhavý kamínek asi tak velký, jako vlašský ořech*) (Там же III, 182). Все это по правилу «*similia similibus curantur*», очень распространенному и в народной медицине. Замечательно (и согласно со сказанным выше), что богатырь (= Индра) и его враг – змей бьются равным оружием, то, что громовой пожар может происходить не только от грома, но и от черта (= змея), которого он преследует, и что предохранительные средства в обоих слу-

чаях сходны. Если между обыкновенными куриными яйцами найдется маленькое, похожее на голубиное, то его следует перекинуть через строение, а не то злой дух, от которого происходит это яйцо, зажжет строение (Houška, III, 179). Понятно, почему в этом яйце – змеева смерть. Подобным образом и любовь Царевны-лягушки к Ивану Царевичу в яйце, яйцо в утке, утка в камне на острове Буяне. Царевна-лягушка – дочь Яги, одна из водяных жен, и тождественна с девицами которых богатырь (Перун) освобождает от змея (Афанасьев, 1855–1863, VII, 173). Ее любовь к освободителю зависит от того, что яйцо (громовая стрела) в его власти. Причина, почему это яйцо так далеко запрятано, например, под дубом, в земле и пр. или в утке, которая прилетает на озеро только каждые семь лет, может заключаться в поверье, что громовая стрела, убивши дьявола, уходит в землю и выходит наружу только через три (Чулков, 162), или семь лет, в виде каменного ореха или каменной палочки (чертова пальца) (Houška, III, 322, Карацих, 1852, *грьмьети*, Golebiowski, 151). Семь лет пребывания стрелы или клада или семь лет заточения заклятой царевны принимают за семь зимних месяцев, в которые не слышно грома.

Кошей отождествляется со змеем в бочке: Иван Богатырь приходит в комнату за 12-ю дверьми, за 12-ю цепями, в которую Анастасия не велела ему ходить, и видит: Кошей Бессмертный в огне, в котле в смоле кипит (Худяков, 1860–1862, II, 87), или видит, что Кошей Бессмертный на коне сидит, конь к котлу прикован (Эрленвейн, 130). Без сомнения, были отождествления змея и бочки. Представления сосуда и брюха сродны: ср. *тул* и *туловище*, пол. *tułub*, пол. *kadłub* (= предполаг. *ка-дль-бъ*, нечто выдолбленное), *туловище*, санскрит. *кабандһа*, бочка, туча, *туловище*, санскрит. *коśа*, *коша*, сосуд, туча, утроба. Отсюда рядом с представлением змея сосудом – представление его туловищем. В сказке про Сучича (А) старый змей, отец змеев, побитых Сучичем, оборачивается человеком *без рук, без ног* (одно туловище). По индийской сказке Дану, по прозвищу Кабандһа, один из демонов, враждебных богам (Данавы, Ракшасы), сначала был наделен несравненною красотой. Индра за гордость сделал из него чудовище: вдавил голову и ляжки в туловище, вытянул руки до огромной длины, в туловище сделал пасть (Böthlingk, Roth, *Danu*). Все это дает некоторое право, миновавши старослав. *кошь*, сухой, худой телом, сблизить слав. *Кошей* с санскрит. *кукши* (м.), брюхо, утроба, пещера (в соединении с *адри*, гора). Со стороны звуков, кажется, нет препятствия: *у = о* (санскрит. *куккуша* = серб. *кокош*), *ки = ск.*, *щ* (санскрит. *кишам*, терпеть, и *о-скома*, когда зубы терпнут, *щеметь* – болеть известным образом). Незави-

симо от верности этого сближения, может быть верно другое: слав. *Кощей*, кроме того значения, какое оно имеет в сказках, встречается еще в «Слове о полку Игореве» в значении иноземца-варвара (половчина), раба: «Стрѣляй, господине, Кончака, поганого Кощея»; «Игорь князь высѣде из сѣдла злата а въ сѣдло Кошеево»; «аже бы ты былъ (Всеволоде), то была бы чага по ногатѣ, а кощей по рѣзанѣ». Подобное сочетание значений и в санскрит. *dâca* (ср. чеш. *d'as*, черт, где *я* из *e*, как в *дядя* при *дѣдь*, а *ѣ* из *â*), *dasju*. *Dâca* или *dâ'ca*, сущ. м., общее имя демонов, побеждаемых Индрою, раб; *dâca*, прил., принадлежащей Дасе, демонский (противоположный человеческому и божьему), варварский (противоположный арийскому); сущ., варвар; *dasju*, сущ., один из демонов, побежденных Индрою и Агни, демон как противоположность человека вообще, особнно доброго и благочестивого, враждебный, злой человек, враг, разбойник, человек чуждый брагманизму, хотя бы и арийского происхождения (Böthlingk, Roth, *dâca*, *dasju*). Противоположение людей, принадлежащих Богу и принадлежащих демону, видим в «Слове о полку Игореве»: Русь «Дажь-Божи вьнуци»; «дѣти бѣсови (половцы) крикомъ поля прегородиша, а храбрїи русичи преградиша чрьлеными щиты». В слове *кощей*, как полагаем, относительно первым будет значение мифического существа, потом демонического человека, иноплеменника, военного врага и наконец раба-пленника.

Замок железного мниха крутится на курячьей ноге. В русской сказке о том, как Иваи Горох (= Покатигорошек) выручает у змея свою сестру, Василису, золотую косу, не покрытую косу, у змея золотой дворец на *серебряном* столбе. Дворец повертывается при приближении змея (Бронницын, 4). В хорватском варианте вышеприведенной сказки (Valjavec, 127) богатырь нанимается свинопасом, хитростью убивает трех змеев, которые поедали свиней, и после каждой победы добывает по замку (медному, серебряному, золотому), который вертится на сорочьей ноге. Замки эти соответствуют медному, серебряному и золотому царству (в вар. Т, Ф), которые прячутся в яички. Разница в том, что в хорв. в этих замках нет девиц, а встречает богатыря баба (мать змея?). Как известно, в русских сказках у Бабы-Яги избушка на курьей ножке, стоит, повертывается. Сходство змеява дворца и Ягиной избы основано, вероятно, на том, что и избы, и дворец – облако. Замена сорочьей или куриной ноги серебряным столбом дает некоторое основание сблизить эту ногу со стволом дерева, которое коренится в земле, разветвляясь подобно птичьей ноге. Деревом представляются раскинутые по небу ветвистые облака.

По поводу этого сходства змея и Яги соберем здесь другие черты, указывающие на их сродство или родство. Многие сближения и замены одного из этих лиц другим могли произойти в позднейшее время, но они были бы невозможны, если бы не опирались на перво-бытное сродство, впрочем, далекое от тождества. Одно из оснований этого сродства видно из только что указанного сродства Ягиной избы и змея двора, а также из того, что как змея, так и Гольда (= Яге) имеют спину корытом (Škultéty, Dobšinský, 499); и змей, и Яга – представления облака. Другое может заключаться в том, что хотя Яга первоначально тождественна с теми красавицами, которых освобождает богатырь от змея, но с течением времени, с переменой климата прародины славян на теперешний, суровый, она стала грозною богиней зимы. Ее новые отношения к дочерям-девицам (водам, быть может, солнцу-девице) и их освободителю так же враждебны, как и отношения змея. Сколько известно, туча всегда представлялась обителью душ; но туча-Яга-смерть, отождествившись с зимою, изменила, конечно, характер к худшему. Итак, черты сходства Яги и змея следующие:

В сказке про Ивана Кошкина (Ж) мать змеев, побитых Кошкиным, в других вариантах – змеиха, названа Бабою-Ягою. Она соответствует, значит, матери Вритры. В словацкой сказке богатырь на пути приходит в три замка: оловянный, серебряный и золотой. В каждом – Ежи-Баба и ее сын великан, который ест оловянные, серебряные, золотые галушки. Великаны вообще соответствуют змеям. Притом их пища напоминает железный боб, которым кормится змей. В другой словацкой сказке о Попельваре (Попелове) (Němcová, 1863, 145) этот последний, при помощи коня-Татоша и меча-кладенца, побивает войско Ежи-Бабы, в котором *на место каждой срубленной головы вырастает новая*, потом одолевает трех змеев, сыновей Ежи-Бабы. Как умножение войска у Яги, так и подробности единоборства со змеями (борьба на току, вбиванье противника в землю) встречаются в следующих русских сказках, в которых Яга заменяет змея.

Ч. «Иван Царевич и Белый Полянин» (Афанасьев, 1855–1863, VII, 84). Белый Полянин (= не упомянутый нами царь в предыдущей словацкой сказке, которому Попельвар помогает воевать с Ягою) хочет добыть в жены прекрасную дочь Бабы-Яги-золотой ноги⁹, и для этого, безуспешно впрочем, воюет с Ягою. Иван Царевич берет-

⁹ Так как избушка на курячьей ножке есть сама Яга, то не следует ли сближить эту золотую ногу Яги с серебряным столбом, на котором повертывается дворец змея?

ся ему помогать и побивает Бабино войско. Яга бежит под чугунную доску, на тот свет. Здесь сначала Иван Царевич видит портных и сапожников или кузнецов и ткачих Бабы-Яги: что ни *стегнут иглоу* или шилом, что ни ударят молотом или бердом, то и козак с *копьем* или солдат с ружьем в строй становится. Так Яга набирает войска. Царевич убивает их. Дальше находит Ягину дочь, которая показывает ему путь к матери. Царевич рубит у спящей Яги голову. Голова покатила и промолвила: «Бей еще!» (см. выше). Потом выводит Ягину дочь, отдает ее полянину, а сам отправляется искать еще лучшей невесты. Вообще, кроме некоторых, менее важных, черт, эта сказка – вариант сказки о трех царствах (С, У), а Яга – змей.

Ш. «О Соловье-разбойнике и слепом царевиче» (Кулиш, II, 48–57). Русский царевич приезжает к Бабе-Яге-костяной ноге, у которой есть вишни-черешни, дающие здоровье, конь, который жар ест, и три прекрасные дочери. Дочери эти напоили, накормили царевича, а потом послали к матери в сад. А Яга в саду «*на мідному току молотить, москалів робить* (ср. шитье или кованье и тканье москалев). "Що ж, – каже, – чи будем битьця, чи будем миритьця?" – "Не, каже, не того я заіхав, щоб миритьця". Вона зараз крикнула на своїх служебок: "Піднесіте мені залізного бобу решето!.." Як ухопить Баба-Яга руського царевича, да в мідний тік, так по коліна и втисла. Він Бабу як згріб, як ударить, так вона під руки и вбігла в мідний тік» и пр. Очевидно, подробности борьбы те же, что в сказке о Покатиго-рошке, и сама Яга заменяет змея.

Д. Сученко и три другие богатыря заходят в дом под золотую крышею: везде чисто, напитков-наедков вдоволь, а людей нет. Утром три брата уходят на охоту, а Ивана Царевича оставляют на хозяйстве. Вот едет старый *дед в ступе, толкачом погоняет* и просит милостыни. Царенко дает ему целый хлеб, а дед не за хлеб, а за него берется, крючком да в ступу, толк, толк, снял у него полосу со спины, да под пол его и бросил. То же было на другой и третий день с Поваренком и Полянином. На четвертый день дед – Сученка, но ступа разбилась. Сученко расколол пень и всадил дедову бороду в расщелину. Дед бился, рвался, выворотил пень и унес его с собою на тот свет. Сученко опускается за ним в нору, побивает змеев, освобождает царевен; потом, когда братья из зависти не захотели вытащить его на этот свет, отыскивает деда и бьется с ним. Дед по ошибке дает ему напиток сильной воды вместо слабой, Сученко осиливает, и дед откупается от него чудесными конями, которые выносят его на свет. В варианте Н вместо деда в ступе карлик Локтибрада (*па ріад' муž, па loket' brada*) спрашивает в трубу: «Что ты делаешь в моем доме?» – «Кашу варю». Локтибрада побивает Валиверха и съедает ему горя-

чую кашу на голом животе. То же с Месижелезом. Лэмидрево забивает бороду карлика в колоду, тот бежит, оставивши бороду. В пекле (на том свете) Локтибрада показывает богатырю путь к царевнам, унесенным змеями, и за то получает свою бороду. В вар. О стучит, гремит (ср. «стукотить-грюкотить кобиляча голова») входит *старичок с ноготок, борода с локоток*, бьет богатырей Зорьку и Вечорку за то, что они его баранов режут. Полуночка побивает его и забивает его бороду в дубовый столб. Старичок бежит, оставивши полбороды. По его следу богатырь идет на тот свет. Смысл всего этого не ясен, но ясна связь деда в ступе и карлика с Ягою, а в варианте Д смешение деда со змеем, основанное на том, что этот дед находится во враждебных отношениях к богатырю-Перуну. Это похождение с дедом можно бы сравнить с ясными сказками А, Б, В и с приведенным выше словацким их вариантом («Zakliatá hora», Škultéty, Dobšinský, I, 1). По А богатырь, рожденный от воды со зверьми, убивши змея, женился на царевне. Он замечает, что когда весь город поснет, в одной хатке все светится. Там живет старая змея (т. е. змеиха). Он идет туда. В избе пусто. Но вот едет Баба в железной ступе, толкачом погоняет. Стало быть, змея и Баба-Яга здесь одно лицо. Она дает богатырю два прутика и просит махнуть на зверей, чтоб они ее не порвали. Тот махнул и – окаменел вместе со зверьми. Перун оцепенел от стужи, зимы. Затем другой брат (Агни) заставляет Ягу оживить его целушею и живущею водою.

Бой со змеем и освобождение солнца. Вариант Р. В некотором царстве не было дня, а все ночь, и это сделал змей (который поглотил солнце). Вызвался его истребить богатырь Иван Попялов (названный так потому, что 12 лет не вставая лежал в *попеле*) с братьями. Едут они, видят, – стоит хатка *на куриной ножке*, а в той хатке живет змей. Они там остановились. Иван повесил свои рукавицы, да и говорит братьям: «Как из моих рукавиц потечет кровь, так прибегайте ко мне на помощь!» А сам сел под «мостом» (не под полом, помостом в хате, как поняли записыватель и издатель, а под мостом на речке). Едет змей о трех головах. На мосту конь его споткнулся, собака завыла, сокол печально закричал. Змей спрашивает о причине. «Как же мне не спотыкаться, – говорит конь, – коли под мостом сидит Иван Попялов?» (Вар. И: «Аль вы думаете, – спрашивает змей у коня, хорта и ворона, – что Иван Быкович здесь? Так он, добрый молодец, еще не родился, а коли родился, так на войну не сгодился»). Стали они меряться силою. Попялов убил этого змея, потом так же и другого 6-голового. С третьего о 12 головах сбил 9 голов, и не стало у обоих силы, Видят они, летит ворон и кричит: «Кровь! кровь!» – «Лети к моей женке, – говорит змей, – она заест

Попялова!» – «Лети к моим братьям, – говорит Попялов, – мы змея убьем, мясо тебе оставим». Ворон разбудил братьев. Вместе они убили змея, разломали его голову, и стал белый свет по всему царству. В словацкой, очень подновленной сказке причина битвы со змеем та же (Němcová, 1863, 215). В одном царстве совсем не было солнца, а вместо него был у царя конь с *солнцем на лбу*, которое светило, как настоящее солнце. Этого коня похитил, как после оказалось, змей, и настала тьма. В других вариантах о солнце не упоминается, отчего цельность сказки страдает, так как не видно, из-за чего собственно бьются. Богатырь в других вариантах – Быкович, Сучич, Кошкин, Покатигорошек, стало быть, громовое божество. Змей, как и во всех сказках, то же, что Аги, Вритра, Сушна. Место битвы в И на калиновом мосту, на реке Смородине, в К – на огненной реке, на калиновом мосту, в П – на железном мосту, в С – по очереди на трех мостах: железном, серебряном и золотом. Судя по поверью, что, когда гром гремит, то это Илья по небесному *мосту* ездит в колеснице (Маркевич, 15), и здесь мост есть свод небесный. Мост этот калиновый или металлический по связи калины (символические значения коей: красота, молодость, девство, любовь – указывают на свет) и металлов со светом, блеском. Немецкая сказка (Wolf, II, 213) говорит о стеклянном мосте, тождественном со стеклянною горою, т. е. светлым небом. Ср. также в германской мифологии мост, через который должны переправляться на тот свет души усопших, и представление радуги мостом богов, который светлый бог Геймдалль оберегает от Гримтурсов (Grimm J., 1854, 694).

Во второй половине этой сказки не знаем, как понимать хитрости, которыми змеевы дочери хотят погубить богатырей, и погоню змеихи. Ясно только, что эта змеиха, раскрывшая пасть от неба до земли, чтоб проглотить богатырей, и в варианте Ж замененная Ягою в железной ступе с медным толкачом, есть туча.

Див. А. Карацић, 1841–1865, II, 26, «Јован и дивски старјешина»; Б. Афанасьев, 1855–1863, VI, 241, «Князь Княжевич, Иван Королевич»; В. Там же, 244, «Звериное молоко»; Г. Там же, 253; Д. Там же, 260, «Притворная болезнь»; Е. Там же, 266; Ж. Худяков, 1860–1862, III, 25, «Волк и Марья Царевна»; З. Кулиш, II, 48, «О Соловье-разбойнике и слепом Царевиче»; И. Valjavec, III, «Peter Breborič»; I. Němcová, 1863, 478, «O Vit'azkovi»; К. Škultéty, Dobšinský, 475, «Try pišt'alku»; Л. Kulda, 136; М. Там же, 216.

По варианту И богатырь рождается от девицы, которая забеременела им, съевши какое-то зерно («зерно бреборово»), и потому назван Петром Бреборичем. Очевидно, он то же, что Иван Горох или Покатигорошек, т. е. громовое божество. По I мать кормила его гру-

дью трижды семь лет, с чем сравните сказанное выше об Обиличе и др. подобных. Этот срок (3×7, т. е. просто семь) может иметь значение тех, часто встречаемых в герм. и греч. поверьях, семи зимних месяцев, в течение которых Перун еще скрыт, еще набирает силы для летней грозы (Kuhn, 1856, 381). Действующее в нашей сказке женское лицо приходится этому витязю матерью или сестрою, и только в одном вар. Б женою. Молодой богатырь с этою матерью или сестрою оставляет отцовский дом. Причины различны: или царь прогоняет злую жену, а вместе с нею идет и сын, или брат уводит распутную сестру в лес, чтоб спастись от стыда за нее перед людьми, или они уходят от гонений мачехи и т. д. Разница не существенна. Некоторые варианты приготавливают слушателя к дальнейшим событиям, заранее указывая на злой нрав этой женщины. Богатырь приходит с нею в горы, обитаемые дивами («дивска планина»), пересекает саблюю 70 дивов. Дивский старейшина скрывается, потом сводит любовь с матерью Ивана Царевича (А). В других вариантах диву соответствует змей: Витязко, побивши змеев в их дворце, находит в десятой замкнутой комнате змея, прикованного к стене тремя железными обручами. В его отсутствие заходит в ту же комнату мать. По просьбе змея, она дает ему одну за другою три чаши вина из заветной бочки или сильной воды. После каждой чаши лопаются на змею по обручу (I, II). Отсюда видно, что див есть одно лицо со змеем в бочке, т. е. туча, скрывающая плодотворные воды и светила. В М див или змей заменены Обром, великаном, в Д – огненным царем (змей, мечущий перуны, есть тем самым огненное существо), в нескольких других – атаманом разбойников (сравн. санскр. *dāca*, змей и враг, разбойник). Замечателен вар. Ж. У Ивана Царевича и Марьи Царевны была игрушка, маленький волк. Волк этот ожил, хотел съесть Марью Царевну, если она не выйдет за него замуж. Марья Царевна согласилась. Предполагаемое возрастание волка, который был сначала игрушкой, несколько сходно с одной чертой скандинавской сказки о Рагнаре Лодброкке: отец дарит своей дочери Торе маленького змея в коршуновом яйце. Тора приготавливает ему золотую постель, змей растет вместе с золотом и вырастает так, что обвивается вокруг терема Торы. Замену змея волком мы видели уже в сказках о Норке-звере и о белом волке (У, Ф). В тождестве дива, разбойника и змея (= Вритри, Аги) уверяет несколько подробностей: богатырь перед боем пьет сильную воду, как Индра Сому (Л); он находит меч-самосек, соответствующий громовой стреле (М); огненный царь, пораженный мечом-кладенцем, кричит: «Бей еще!» Он бы ожил от второго удара.

Мать или сестра, понявшись с дивом, змеем, волком или разбойником, хочет известить богатыря. С этой целью она прикидывается больною и посылает его туда, где можно сложить голову. Богатырь из любви к ней исполняет разные задачи, которые не что иное, как повторения главного подвига громового божества, именно, извлечения дождя из тучи и борьбы с тучами как враждебными существами. На это указывает вариант Е, в котором вместо всех ниже приводимых задач троекратное повторение одной: убить чудище о 3-х, 6-ти, 9-ти головах и вынуть из него сердце.

1) Богатырь добывает молока у волчицы, медведицы и львицы, доит их и получает от них по детенышу или по свистку, на котором свиснуть – и эти звери прибегают на помощь (Б, В, К, Л). В М его посылают за молоком змеихи. Молоко – представление дождя, а звери и змеиха – тучи.

2) Он достает живой воды. В А и З эту воду стережет змей, которого богатырь убивает. Основное значение этого образа сохранилось в поверье, что если убить змею и повесить на березе (почему на березе? Может, на осине?), то дождь пойдет (Даль). По нескольким другим вариантам не змей стережет воду: два камня толкутся, и из промеж них льется живая вода; но это не камни, а враги (черти, змей); только в полночь они засыпают на две минуты (И). Есть две горы, стоят вместе вплотную, только раз в сутки расходятся и через 2–3 минуты опять сходятся. Между теми горами – живущая и целующая вода (В). Есть два берега, и под теми берегами бьет ключом живая и мертвая вода. Правый берег открывается в самый полдень, и под ним живая вода, левый – в полночь, и под ним мертвая (I). В сказке А живущую и целующую воду стерегут вороны с железными носами, а сверх того – еще две горы, которые то сходятся, то расходятся. Эти камни или горы толкучие, скрывающие живую воду, т. е. воду дождя, конечно, тучи. Представление облака горою в Ведах очень обыкновенно; в силу его комментаторы придают названиям горы значение облака: *guri*, м., холм, гора, облако; *адри*, м., камень, гора, туча, во мн. ч. *адраjah*, горы (тучи), как враги Индры (ср. вар. И: камни – враги, т. е. змеи), так что эпитет этого последнего *адри-бhid* может значить и раскалывающий горы-облака, и поражающий змеев, представляемых в том и другом виде; даже для санскритского *gōtra*, ср., коровий хлев, выводят значение горы из эпитета Индры *gōtra-bhid*, разбивающий коровий хлев, т. е. гору-тучу, и выпускающий небесных коров, которым эта гора или пещера служила хлевом (Böthlingk, Roth). По поводу эпитета гор «толкучие» сделаем следующее отступление. Змей и тучи представлялись крылатыми. Естественно было и горе, как туче, приписать крылья. Этим путем

возникло индийское поверье, что некогда у гор были крылья. Перелетая с места на место, горы заваливали города и вообще причиняли вред людям. Люди взмолились Индре, и он стрелами поотрезывал крылья у гор. Из этих крыльев стали облака. Обрезыванье крыльев тождественно с убийством, потому что раны, нанесенные Индрою, были смертельны (Bhartrihari, ed. Bohlen; Böhthlingk, Roth, II, 29). Мы думаем, что у нас христианская замена Индры, как устроителя земли, заставившего горы стать неподвижно, есть Егорий Храбрый. После чудесного освобождения Егория из темницы, которое сюда не относится, мать его св. София дает ему богатырского коня со сбруею и оружием, с чем сравните то, что в некоторых сказках рассматриваемого круга одна баба указывает богатырю место, где за 12-ю дверьми, 12-ю цепями, ждет его богатырский конь. Затем все заставы, которые проезжает Егорий и которые по одному варианту поставлены самим царем Демьяном (Бессонов, 1861–1864, II, 301), все труды по устройению земли, по первоначальному значению, вероятно, тождественны с последним трудом, убиением Царища Диоклетианища, т. е. змия. Горам толкучим приказывает ни сходитьсь, ни расходиться, а стать на одном месте. Некоторые варианты прибавляют «по-прежнему», что не имеет смысла. В том-то и сила, что прежде горы не стояли на месте. Эта прибавка есть поползновение рационализма, не уничтожая чудесного, ограничить его во времени. Гора есть туча-змей, следовательно, мы имеем здесь нечто соответствующее упомянутому обрезыванью крыльев (*накша чһѣда*). Называет на леса дремучие: лес к лесу приклонится, нельзя ему проехать. Он велит лесам не шататься, не качаться, а стать на одном месте (очевидная аналогия с горами толкучими) или, по другим вариантам, разрастись по всей земле. Лес – тоже облако. Небесным лесам, враждебным, он велит стать земными, служащими на потребу человеку, что указывает на миф о происхождении лесов от облак, подобный ниже упоминаемому о происхождении простых змей от чудовищных змеев. Далее разгоняет стадо волков, которые, как увидим, имеют одно мифическое значение со змеями. Потом разбивает стадо змеиное на черенья, откуда пошли земные змеи; освобождает сестер, подобно сказочному богатырю; убивает огненного змея и, наконец, самого Царища Демьянища, который и сам есть тот же змей: «яко змей летит», «визжит по-змеинному». Мы пропустили еще птицу на воротах, потому что этот образ нам не понятен. Что до рек, которым Егорий приказывает протечь по всей земле, то мы упоминали уже, что Индра прорывает русло рекам, что реки текут из убитого им змея. Связь рек в стихе о Егории с тучею-змеем превосходно доказывается болгарскою песнею: св. Георгий идет осматривать

хлеба (он, как Индра и Тор, покровитель земледелия), встречает серую трехголовую змею, сбивает ей булавою три головы, из коих протекает три реки черной крови (Бессонов, 1861–1864, II, 504). Но это не были три реки черной крови: первая река была пшеница пахарям, другая река – пресного молока пастухам, третья река – янтарного вина виноделам. Таким образом, здесь отождествлены два различные, но сродные образа: реки змеевой крови и реки дождя, оплодотворяющие землю потоки вод, которые до того были заключены в этом змее. Настоящие, земные реки ведут свой род от небесных вод; так, например, Ганга упала с неба. В заключение, возвращаясь к горам толкучим, заметим, что в пословице «Гора с горою не сойдется, а человек с человеком» отрицание подвижности горы предполагает утверждение, что гора с горою сходится, что, как видим, в некотором смысле справедливо.

3. Богатырь достает мучной пыли, дающей красоту, в чертовой мельнице, за 12-ю дверьми, которые открываются только раз в год, и то на короткое время (Б, В). Сходство между мельницею или жерновками; в которых трутся два камня, и представлением туч камнями или горами толкучими так велико, что нет препятствий считать и мельницу или жернова за представление тучи (ср. Mannhardt, 398). Яга ездит в ступе, пестом погоняет, т. е. она сама есть ступа-туча. Здесь одна из точек соприкосновения Яги со змеем, потому что хотя змей в ступе и не ездит, но мельница, о которой говорит наша сказка, принадлежит черту, т. е. змею, врагу. Как живая вода, которая льется из промеж камней, дает жизнь, так пыль из чертовой мельницы дает красоту. В другой сказке на небе стоят жерновцы: повернуты – пирог да таньга, наверх каши горшок (Афанасьев, 1855–1863, IV, 27). По германским поверьям подобные жернова мелют муку, соль, золото или счастье, мир, золото. Основное представление везде одно.

4. Богатыря посылают за целующими яблоками из сада, оберегаемого змеем. Он убивает змея и освобождает похищенных им царевен (I, II, А, М). Или богатырь едет за вишнями-черешнями из саду Бабы-Яги, побеждает Ягу, но дарит ей жизнь, за что она дает ему вишен и потом оживляет или спасает от смерти (З; ср. Д). Связь этой задачи с предыдущими видна в вар. Л, где яблоки растут именно у воды, охраняемой змеем. Известно, что подобные яблоки растут на стеклянной горе, т. е. на небе, у Яги-Гольды, в царстве вечной жизни, что сами они символы вечной жизни, что вместе с другими сокровищами (водами, кладами) могут временно находиться во власти темных сил; *tertium comparationis* между этими яблоками и жизнью,

молодостью и пр., не ясно. Не знаем также, что это за пороса земной свиньи (И, I) и птица пеликан (I).

Важнейших окончаний этой сказки два. По одному враг, пользуясь тем, что охота царевича осталась за дверьми чертовой мельницы, хочет его съесть; но пока богатырь моется в бане, чтобы быть вкуснее, подоспевает охота и разрывает змея на части (Б, В). По другому варианту мать как бы в шутку крепко связывает богатырю руки или хитростью заставляет отложить меч-самосек и пояс, дающий силу (такой пояс был и у Тора), ее любовник убивает или только ослепляет богатыря, но чудесное существо (Вила, Яга, млада Неделя) возвращает ему жизнь или зрение. Затем месть змею и матери (А, И, I и др.). Нет сомнения, что вся эта сказка есть история громового божества, змея, похитителя вод и жены, одной из вод, которая, подобно Егорьевым сестрам, «набралась духу нечистого», стала женою врага, *dâsanatnû*.

Сказка о сватанье на дочери змея или морского царя принадлежит к двум основным типам, сходным между собою по действующим лицам и по некоторым подробностям.

Варианты первого типа – I. об Иване Голике; Н. Афанасьев, 1855–1863, V, 164, «Безногий и слепой богатыри»; З. «Бур Храбер»; О. Афанасьев, 1855–1863, VII, 290, «Вещий сон». По I отец за дерзкое слово бросает Ивана Голика в море. Голика глотает большая рыба, из которой он добывается на свет. Платье на нем в рыбе истлело, и он голый¹⁰ встречается с поездом своего родного брата, который едет сватать змееву дочку. Голик обещает помогать брату, если тот обещает слушаться его во всем. На пути Голик дает дорогу мышиному войску, поит своею кровью войско комаров, пускает в воду пару щук. Палаты змея обнесены железным частоколом, и на всякой пале по людской голове, только нет голов на 12-ти палях у ворот. «Стали вони доходить, стала князеві туга до серця приступать, и рече князь: "А на сіх палях, Иване Голику, чи не доведеться наші голови понастромлювать?"» Змей соглашается выдать за князя меньшую из своих 14-ти дочерей, если он исполнит его задачи. Три задачи соответствуют трем встречам на пути. Мыши, созванные Голиком, перемолачивают скирды на змеевом гумне, так что солома к соломе, зерно к зерну; щуки находят перстень молодой змеевны, кинутый змеем в море; комар узнает меньшую из 12-ти дочерей змея. Задачи эти соответствуют тем, которые мы встречали в сказках о женитьбе на бабиной дочери, и указывают на

¹⁰ Отсюда прозвище Голик или, по неизданному варианту, Гольцов, т. е. Голец.

тождество змеевой и бабиной дочери, героя тех сказок и Ивана Голика, настоящего и первоначально единственного героя этой. Сверх того, Голик вместо князя пускает по приказу змея из огромного лука 50-типудовую стрелу и объезживает кобылу, которую оборотилась меньшая змеева дочь, причем бьет эту кобылу обломками того лука. Первая из этих задач, при других доказательствах, может указывать на то, что Голик есть громовое божество, оружие коего, кроме булавы-перища, – лук и стрелы. Оборачиванье кобылою говорит об облачной природе змеевны. Голик советует брату не давать жене веры до семи лет; несмотря на это, князь признается ей, что все задачи ее отца мог исполнить только Голик. Змеевна из мести перерубила Голика пополам, а своего мужа повернула в свинари. Оставшись без ног, Голик дружится с безруким богатырем, вместе с тем освобождает царевну от змея, который летает к ней и сосет груди, заставляет этого змея показать живущую и целующую воду. Исцелившись, он отучает братову жену от змеиноного норову.

В И об отце царевны нет речи. Вместо Голика – Котома-дядька-дубовая шапка. Задачи, которые он исполняет за Ивана Царевича: из своего царства сбить булавою верх с терема царевны в ее царстве; загадать царевне такую загадку, которой бы она не разгадала; порубить на дрова большой чугунный столб; объездить богатырского коня, для чего нужны чугунные поленья. Последняя задача есть, очевидно, искажение соответствующей задачи в сказке о Голике. Перед венцом царевна сильно сжимает руку Ивану Царевичу и убеждается, что не он богатырь, а его дядька. Остальное почти как в вар. У. Вместо змея сосет у девицы груди Баба-Яга-костяная нога.

В вар. З Голику соответствует Бур Храбер (Кобылич), который с братьями Иваном и Дмитрием Царевичами приезжает в царство царицы-волшебницы. Благодаря Буру Иван Царевич исполняет заданную ею задачу¹¹ и становится ее мужем. В первую ночь она положила на Ивана Царевича руку – он и дышать перестал, положила ногу – он совсем умирает. Иван Царевич отпрашивается на улицу, меняет одежду с Буром и посылает его вместо себя. Бур Храбер взял с собою три прута медных, да три железных, да три оловянных, и когда царица и с ним захотела сделать то же, избил на ней эти прутья. Избивши, он вышел и говорит Ивану Царевичу: «Ступай, теперь она смирна!» (Афанасьев, 1855–1863, V, 130–131). Иван Царевич признается царице, что не он ее бил, и отсюда ее месть. Она приказала выколоть Буру Храбру глаза, а Димитрию Царевичу, который соответствует безрукому богатырю сказки о Голике, отрубить ноги, ос-

¹¹ См. ниже.

тальное как в У. Как общие черты этого последнего варианта, так в особенности вариант З, имеют сродство с женитьбою Гуннара в сказаниях о Нифлунгах. Один Сигурд достоин стать мужем Валкирии Брингильды, осужденной Одним на земную жизнь, подобно тому как только Голик или Бур, а не его брат, может выполнить известные задачи и добыть царевну. Но Сигурд женится на Кримгильде или Гудруне, сестре Гуннара, и уступает Брингильду этому последнему. Он проезжает сквозь пламенную ограду, которою Один окружил замок Брингильды и, выдавая себя за Гуннара, спит с нею три ночи, положивши между нею и собою обнаженный меч. Или: в первые три ночи между Гуннаром и Брингильдою происходит борьба, которая кончается каждый раз тем, что Брингильда связывает жениху руки и ноги своим поясом и вешает его на гвоздь. Сигурд объясняет Гуннару, что сила его невесты кончится вместе с девством. Гуннар меняется платьем с Сигурдом, который, выдавая себя за мужа Брингильды, одолевает ее и лишает девства. Тайна эта обнаруживается с течением времени, и Брингильда жестоко мстит Сигурду за оскорбление. Здесь, впрочем, и оканчивается сходство. Если, как думаю, сближение нашей сказки со скандинавскою верно и если первоначально Бур Храбер или Голик и его брат, которому он добывает жену, – одно лицо, то раздвоение это произошло еще до разделения славянского и германского племени.

В вар. О отец велит привязать Ивана, купецкого сына, к столбу у проезжей дороги за то, что тот не хотел рассказать своего сна. Проезжает царевич, отвязывает Ивана, но за то, что Иван и ему не хочет рассказать своего сна, сажает его в темницу, а сам едет свататься на Елене Прекрасной. Этот сон, показавший Ивану его будущие отношения к отцу и царевичу, – только рамка, в которую вставлен главный рассказ о сватовстве, и особенной важности не имеет. Общего со сказкою о Голике то, что и здесь сын без вины страдает от отца, но и этой черте нельзя приписать большой древности. Сестра царевича узнает, что без Ивана ее брат не высватает Елены Прекрасной. Освобожденный ею Иван (= Голик, Бур, Котома) вместе с одиннадцатью товарищами, совершенно на него похожими, едет за царевичем и нанимается к нему на службу. Задачи Елены Прекрасной в том, чтоб три раза принести к ее неизвестному свое под парю. При помощи шапки-невидимки и сапогов-сорокоходов, Иван узнает, что в первый раз нужен башмачек под парю, в другой – селезень к уточке. Третья, самая важная, задача такая же, как в З¹²: Елена Прекрасная

¹² Где, впрочем, Бур Храбер рубит голову золотоволосому деду. В варианте сказки О («Двенадцать Микит»; Худяков, 1860–1862, Ш, 159) старший

вызывает из моря своего дедушку, у которого борода золотая, волосы на голове серебряные. Дед положил ей голову на колени и задремал. Она вырвала ему из головы три серебряные волоса, а Иван невидимкою – целый пучок. Дед вскрикнул от боли, но Елена Прекрасная успокоила его, и он стал опять засыпать. Тогда Елена вырвала у него три золотые волоса, а Иван чуть не всю бороду оборвал. Дед вскочил и бросился в море. После свадьбы Елена Прекрасная узнает, что не муж ее хитер, а хитер его слуга; потребовала этого слугу на расправу, но никакими уловками не могла отличить его от одиннадцати товарищей. Водяной дед Елены Прекрасной соответствует Морскому царю, отцу Василисы Премудрой, в нижеследующей сказке. В немецких вар. сказки о Марке Богатом и Василии Бессчастном молодец идет на край света за *тремя золотыми волосами* великана (или за тремя перьями из хвоста змея). Великан этот, как видно из подобного сказания, записанного Саксоном Грамматиком, есть *Utgardaloki*, один из врагов Тора (то есть соответствует нашему змею); отправляется за его волосами некто *Thôrkil*, в котором видят самого Тора (Mannhardt, 203). Отсюда видно, что как небесный змей Вритра стал со временем обладателем земного моря и как змей Аги претворился в сканд. морского великана Эгира (Там же, 220), имя коего в некоторых собственных именах получило даже нарицательное значение моря¹³. Так у нас Водяной Дед с золотой бородою и Морской царь – первоначально одно лицо со змеем, а богатыри, имеющие с ним дело, заменили громовое божество.

Варианты сказки о Морском царе и Василисе Премудрой: П. Афанасьев, 1855–1863, V, 96; Р. Там же, VI, 205; С. Там же, 214; Т. Там же, 218; У. Там же, 233; Ф. Худяков, 1860–1862, I, 60, «Мужик и Настасья Адовна»; Х. Там же, III, 150; Ц. Škultéty, Dobšinský, 38, «Radyž a Ludmila»; Ч. Там же, 423, «Surienka a Atalienka», Němcová, 1863, 61; Ш. Grimm Br., 1856–1857, I, 285, № 56, «Der Liebste Roland»; Щ. Там же, II, 135, № 113, «Die beiden Kunigeskinner». Сказка эта, за исключением начала (о битве зверей с птицами и проч.), прибавленного в некоторых вариантах, состоит в следующем. Морской царь (Царь-некрещеный лоб, Чудо-Юдо беззаконное, Ад, Черт) вымогает у царя обещание отдать то, о чем тот у себя дома не знает. А дома у царя тем временем родился сын. Выросши, этот сын идет к Водяному. На море прилетают 12 уток (голубок), дочерей Водяного царя, и, скинувши сорочки (крылья), оборачиваются деви-

Микита, как в 3 Бур, избавляет царевну, которая в первую ночь хотела было задушить мужа; те три прута медных, железных, жестяных.

¹³ Река *Eider*, древн. *Egidora*, двери к Эгиру, к морю (Grimm J., 1854, 219).

цами и купаются. Царевич крадет у одной из них, Василисы Премудрой, сорочку и не отдает, пока та не обещает стать его женою. При ее помощи царевич исполняет задачи Водяного царя, потом бежит от него с своею невестою или женою. Василиса Премудрая спасает себя и его от погони отца, оборачивая мужа в шиповник, а себя в розу и т. п. У самого дома царевич оставляет ее на время, но дома забывает об ней совсем и собирается жениться на другой. В самый день свадьбы Василиса Премудрая напоминает ему о своей любви и страданиях. Он оставляет вторую невесту и берет первую. Многие частности в этой очень известной сказке остаются непонятными, но можно верно определить, кто такие действующие лица.

К сказанному выше о Водяном или Морском царе прибавим: у него в подводном царстве такой же свет, как у нас: поля, луга, рощи и солнце светит (Р). То же, как мы видели, говорится о подводном царстве Гольды, о том свете, куда спускаются или поднимаются богатыри. Более-менее ясные следы этого видны и в рассказах о водяных и русалках, и во всех этих случаях «тот свет» есть страна первоначально воздушная. Водяной царь, подобно многим другим индоевропейским водяным и морским божествам, сначала царил над воздушным морем. Вокруг дворца Водяного царя стоит частокол, на каждой спице по голове воткнуто, и только одна частоколина порожняя. Царевич боится, чтобы его голове не быть на этой спице (Р, С, У). Та же черта в У о змее, в серб. вар. сказки о Тугарине, о Бабе (Яге). Вероятно, эта черта указывает на отношение как Водяного и змея, так и Яги к смерти. И не этою одною чертою Водяной царь роднится с Ягою и змеем. В вар. Ц, Ч, Щ он раздвояется на две личности (*Ježibaba Ježibabel*, ведьма и ее муж, водяной и его жена, которая страшнее его), что напоминает раздвоение Яги на деда и бабу; в вар. Ш, переходящем в разряд сказок о Гольде, он прямо заменяется ведьмою, то есть Гольдою, Ягою. В Ц Ежибабель, потом Ежибаба гонятся за Радужом и Людмилою, оборотившись черною, сивою, красною тучею. Как змей заменяется волком и железным мнихом, так Водяной царь – медведем-железною-шерстью и железным волком¹⁴. В сказке Афанасьев, 1855–1863, V, 131 царь на охоте наклоняется воды из колодца напиться. Царь-Медведь (как Водяной царь в У и других), хватает его за бороду и отпускает только с уговором отдать, чего царь дома не знает. Тем временем царица родила Ивана Царевича и Марью Царевну¹⁵. В другой подобной сказке (Там

¹⁴ О железном волке есть, должно быть, сказки у поляков. Ср. пословицу: «*Waje jako o żelaznem wilku*».

¹⁵ Дальше рассказывается, как медведь отыскал этих детей и как они бежа-

же, 227) ест людей во всем царстве и добирается до Ивана Царевича и Елены Прекрасной медведь-железная-шерсть или железный волк, которого царь подарил было детям как игрушку, но который потом ожил и вырос.

В вар. П царевич встречает и берет к себе на службу трех богатырей: Обьедала, Опивала и Мороза-Трескуна, которые потом исполняют за него задачи Водяного царя. Обьедало съедает множество всякой стравы, Опивало зараз выпивает 40 бочек питья, Мороз охлаждает чугунную баню, нарочно раскаленную докрасна, чтоб сжечь молодых. Этот мотив здесь вставной, и его настоящее место в тех сказках о сватовстве на царевне, в которых задачи, исполняемые этими богатырями, единственные. Тем не менее вставка эта знаменательна и основывается на том, что Иван Царевич нашей сказки есть одно лицо с теми, которым служат эти богатыри в других сказках. В Г *Сучич* добывает дочь неверного царя при помощи Мороза, Поедайла, Попивайла и, сверх того, Посовайла, который как двинется по скамье, утыканной острыми гвоздями, так все гвозди пригнет; человека-Мухи, который, оборотившись мухою, показывает Сучичу, которую из 12-ти царевен выбрать, Ястреба, который ловит царевну, когда она оборотилась птичкою, и человека, «що воду на лозы чепля», который, развешавши, как ткань, всю воду пруда по лозам, находит царевну, оборотившуюся рыбкою. В вар. И *Ивану Быковичу* служат в таком же деле мастера есть, пить, в бане вариться, ершом плавать и звездочет. Но Сучич и Быкович – образы громового божества, следовательно, и Иван Царевич в вар. П – то же. Сами богатыри Поедайло, Попивайло и проч. – не что иное, как олицетворение отдельных свойств, как разложение одного богатыря, именно того, что сватается на царевне. Подобным образом в вар. О 12 Иванов – разложение одного Ивана, в У и З Голик или Бур и его брат – одно лицо. С некоторою вероятностью это можно вывести из домашних источников. В вар. К (Афанасьев, 1855–1863, V, 118) сам Покатигорошко есть обьедало, а потому в помощи такого богатыря не нуждается. Он идет отымать братьев и сестру от змея. Встречает череду. «Съешь у меня, – говорит ему чередник, – наибольшего вола, тогда отымешь». Покатигорошко съедает. То же при другой и третьей встрече говорят ему чабан и свинарь. И сам змей дает ему задачу съесть по 12-ти волов, баранов, кабанов, и уже когда тот съел, бьется с ним на току. В словацкой сказке (Němcová, 1863, 615) богатырь Mrdofús (что усом моргает), который, как Дубыня, рвет деревья с

ли от него. Ср. вариант сказки о Морском царе (Афанасьев, 1855–1863, V) и сказки о бегстве от Яги.

кореньями и, моргнувши усом, наводит мороз, идет освобождать царевну, похищенную Ежибабою, ему служат Быстроокий, Долгий и Широкий. Последний выпивает пол-озера, в которое Яга бросила перстень царевны, а первые два находят этот перстень; Широкий съедает за раз 12 мер хлеба и выпивает 12 бочек вина; Мердоус охлаждает раскаленную баню и добывает царевну. Баба посылает за ними войско в погоню, Широкий его пожирает, а Мердоус побивает морозом. Таким образом, в этой сказке лицо, соответствующее Ивану Царевичу, которому служит Мороз, есть само Мороз. Сравнение рассматриваемого мотива с индийскими и германскими мифами вполне убеждает в тождестве Ивана Царевича с Обьедалом и другими подобными богатырями и всех их с громовым божеством. Индра сам есть Опивало. Он выпивает за раз тридцать рек; живот его от божественного напитка Сомы вздувается подобно морю. Тор на состязании у Утгардалоки (= Водяному царю) выпивает пол-океана, отчего пошли в море приливы и отливы. О его обжорстве есть тоже известия¹⁶. Что до Мороза, то, быть может, он отождествлен с громом как Трескун. Таким образом, главные из упомянутых богатырей имеют мифические основания в качествах, приписываемых громовому божеству, другие обязаны своим происхождением смешению различных сказок и забвению их смысла, которое дало возможность умножать *ad libitum* число задач и их исполнителей.

Из других задач некоторые связывают нашу сказку со сказками о Голике, о пасеньке бабиной кобылы, об освобождении бабиной дочери. Встречаемая в большей части вариантов задача узнать свою невесту в вар. Т имеет такой вид: Царь-некрещеный лоб оборачивает трех своих дочерей сначала кобылицами, потом голубками, наконец девицами, и каждый раз Иван Царевич узнает свою суженую. Эти оборачиванья соответствуют трем видам, в которых являются бабины дочери, и убеждают в тождестве этих последних с дочерьми Водяного царя. Обезживанье неезжалого жеребца есть, как упомянуто, искажение задачи в У объездить змееву дочь, кобылицу, соответствующей пасеньке бабиной кобылы. Что касается до этой последней задачи, то, как скрываются три раза бабины кобылы, оборачиваясь то рыбой, то птицей, то зверем, так в И и др. сказках того же разряда скрывается от богатыря царевна, оборачиваясь то тем, то сем, и богатырь находит ее при помощи своих товарищей, Быстроокого, Длинного и проч. Животные, помогающие богатырю в сказке о пасеньке бабиных кобыл и в сказке о Голике, являются и здесь, с тою

¹⁶ О состязании Тора с товарищами у великана Утгардалоки и о сказке о царевиче и его слугах см. (Wolf, I, 90 и след.; Mannhardt, 96 и след.)

разницею, что здесь они исполняют приказание невесты богатыря: они ее работники. Мыши смолачивают 300 скирд пшеницы, не ломая, снопов не разбивая; пчелы строят церковь из чистого воску. В немецкой сказке Щ их заменяют эльбы (Erdmännkens). Мифический смысл этого всего не довольно ясен. Некоторые задачи, например, вырубить лес стеклянным топором, вычистить пруд стеклянную лопатую, выносить из озера воду решетом, за ночь землю вспахать, засеять, хлеб вырастить, сжать и проч., камни смолоть и хлеба напечь (Ф, Ц, Щ), несмотря на то, что исполняются по приказанию царевны, могли бы быть приписаны самому богатырю, т. е. громовому божеству, оружие коего не только молот или булава, но и топор, божеству пашущему, судя по некоторым признакам — мелющему, божеству пьющему. В пользу этого предположения говорит то, что выше, хоть не эти, так подобные задачи исполнялись богатырями, заменяющими само божество. В таком случае помощь царевны могла развиться из очеловечения самого богатыря, вследствие которого у него не хватило сил исполнить трудные задачи, а с другой стороны — из сочувствия освобождаемой царевны своему освободителю.

Забвение богатырем царевны нельзя признать «за выражение разобщения в интересах и различия в самой природе между витязем-женихом, обыкновенным смертным, и его суженою, вещью, сверхъестественною женщиною» (Буслаев, 1862), потому что очеловечение героя есть черта относительно поздняя и что первоначально и натура витязя, как его невесты, божественна. Скорее следует сравнить это забвение с тем, что в других сказках богатырь-Перун, освободивши царевну, исчезает на некоторое время или умирает. В основании лежит здесь не сознание коренного различия естественно-человеческого и божественного, а известное явление внешней природы.

В змее-туче заметно два основных представления: представление *покрыванья, скрыванья*, которое видно в санскр. названиях змея Вритра, Бала (то и другое, собственно, покрывающий, т. е. небо или светила, или скрывающий, т. е. небесные воды), в сближении змея-тучи с горою (ср. *Berg* и *bergen*, *берег* и *бережь*), и представление *питья, вливанья*. Остановимся на этом последнем. Трудно решить, имеют ли слова с предполагаемым или несомненным значением тучи, как *дуга, туча* (ср. пол. *łęcza*, радуга), *сморч*, отношение к змею; но, так как слова со значением литья, течения переходят к значению питья или наоборот, то вероятно, что *дуга, туча, сморч* значит собственно: нечто вбирающее в себя, вливающее влагу (наст. изд., 58), что согласно с представлением тучи существом враждебным плодо-

родию земли. Представление иссушения есть в санскр. *Сушна*. Подобно тому, как г. Афанасьев принял огненного змея за Перуна, существо оплодотворяющее, и Сушну считали за светлое божество (*Адитџа*, солнце); но Кун, основываясь на положительных указаниях, думает, что Сушна (собственно иссушающий), враг Индры, тождествен с змеем-тучею, который держит небесную влагу в своем замке или в пещере и не дает ей изливаться на землю, с одним из мрачных, враждебных Асуров, змеем Вритрою (иначе *Бала*, *Аги*), который тоже называется иссушающим, *Сушам* (Pott, IV, 424). Быть может, подобное представление впиванья, иссушенья заключено и в некоторых славянских названиях змея. Пол. *smok*, чеш. *zmek* (*zmaк*, *smok*), змей, основываясь на пол. *smok*, смерчь, труба морская, можно сблизить с *смоктать*, сосать, к серб. *смок*, *orsonium*, приправка к пище, как сыр, каймак, сало, лой (ср. переход от значения литья к жиру в *лой* от *ли-ти*), так что *смок*, змей, будет собственно значить сосущий. Быть может, чеш. *plivník*, *plevník*, *plevel*, *ohnivý drak*, *o němž domnění, že bohatství přináší* (Jungmann), относится к кор. *плу-плю*, с предполагаемым значением лить и пить, луж. *plon*, *idem*, можно по корню сблизить со слав. *плѣма*, чеш. *plenný*, *plinný*, слов. *plěnný*, *plemenitý*, *plemenný*, *plodný*, *co mnoho semene dává*, *pliný oves = bohatý*, пол. *plenić*, *plonić*, *plennym*, *czyli plodnym czynić*, удобрять, родить; *plenný* противопоставляется слову *plonný*, чеш. *planý*, бесплодный. Во всех этих словах основное представление может быть *лить*; впрочем, отсюда еще не видно, соединялось ли со словом *plon* значение бесплодности, иссушенья или нет.

Независимо от всяких словопроизводств верно, что змей представляется и пьющим, чувствующим жажду. В Марке Бранденбургской люди слышали и видели, как змей, припавши к своему корыту, громко лакал воду (Wolf, II, 321). По серб. песне:

Змај пролеће с мора на Дунаво,
И под крилом пронесе дјевојку,
Под једнијем лијепу дјевојку,
А под другим рухо дјевојачко;
Ал' је змају жеђа додијала,
Испод крила испусти дјевојку,
Пак је посла за гору на воду.

(Караџић, 1841—1865, I, 163)

Само собою, змей первоначально пьет небесную воду. Вода эта представлялась молоком небесных коров-туч, откуда поверье, что пожар от громового удара можно погасить только молоком, т. е. до-

ждем¹⁷. Отсюда поверье, что лесовой смок (т. е. смок, противопологаемый, не знаю, основательно ли, домовому смоку, приносящему богатство) морит у хозяев скот, делает нивы их неурожайными, ночью высасывает у коров молоко (Древлянский, I, 23; Афанасьев, 1852, № 2, 107–108), т. е. высасывая молоко туч, дождь; делает нивы бесплодными, а потом по обыкновенному переходу мысли сосет уже не небесных, а земных коров и тем причиняет им болезнь и смерть¹⁸. Быть может сюда же относятся следующие предрассудки: «musili se mlíko nésti přes vodu, vhodí do neho selka trochu soli aby kravám ne uškodilo»* (Houška, III, 179), т. е. вода истощает тех коров, молоко коих переносят через нее без соли, которая и у немцев кладется в молоко, для предохранения коров от ведьм (Wolf, I, 227); подобным образом вода иссушает и людей: «kdo má gýmu (řeřma, насморк), kdo trpí na suchotě a úbytí, nemá choditi přes vodu, neboť voda tyto nemoci zmnožuje» (Houška, III, 54).

Тучи, воды небесные, представляются и девицами. О похищении этих девиц змеем говорят вышеприведенные сказки. С течением времени как небесные коровы, задаиваемые змеем, заменены земными, так и небесные девицы, похищенные змеем, – земными, к которым он летает по ночам. Змей является прелюбодеем именно в силу лежащего в нем представления питья, потому что *пить* в народной символике значит любить, и прежде всего плотскую любовь¹⁹. Сближение питья и любви основано частью на том, что как жажда, заставляющая пить, есть по воззрению языка огонь, так и любовь, частью – на непосредственном переходе питья и литья к изливанию семени и оплодотворению. Свидетельства языка об этом последнем переходе несомнены. Змей, по одинаковому указанию серб., малор., пол. и, кажется, великорус. поверьев (Сахаров, II, кн. 7, 5), истощает женщин своею любовью, но не оплодотворяет, в чем нет никакой надобности видеть влияние христианства, изменяющего благотворные мифические существа в зловердные. По сербской песне царица Милица, к которой летает змей «je sjetna, невесела, у образу бл'једа и потмула». То же говорит о царевне и малорос. сказка про Голика, причем, согласно со сказанным выше, плотская любовь

¹⁷ По чеш. поверью именно козьим (Houška, III, 182), по малорус. – каким-нибудь.

¹⁸ Другое представление вреда, наносимого скоту змеем, – в названии чумы рогатого скота *змеиным пострелом* (Даль, 1861–1867, I).

¹⁹ Число примеров, приведенных в моей статье «О некоторых символах» и пр., может быть значительно умножено (наст. изд., 11–14).

заменена сосаньем, именно, так как молоко сближается с кровью²⁰, *сосаньем крови из грудей*.

Мы не можем удовлетворительно объяснить всех черт змея, приносящего богатство, которого можно бы скорее считать за благодетельное существо, чем того, о котором была речь до сих пор; однако полагаем, что оба змея собственно – одно существо. Как один, так и другой, существа вредные. Змей *крадет* богатство для своего хозяина, как Вритра – небесные воды. Он отчасти полезен одним, но вреден большинству. Он не только носит добро, но, напротив, несет целый груз вшей, чтоб произвести где-нибудь скотский падеж (Wolf, II, 338–341). При том он сходен с тучею: когда несет золото, то летит весь огненный, когда серебро – белый, медь – желтый, а набравши ржи или пшеницы из гумна, вылетает оттуда черною тучею (Боричевский, 56). Он гремит подобно тому, как змеи, враги громового божества, сами мечут в него неруны. «Чую грім загремів. Зимою, та грім загремів. Дивлюсь, змій так и розсипався искрами у Лепурчиному саду» (Номис, 1861, 71).

14. Выше мы видели, что змей или див заменяются норкою-зверем, белым или железным волком; волк, как известно, называется и просто зверем. Такая замена имеет столько оснований, что мы считаем волка за другую форму мифического змея. У чехов, начиная с Троицы, летает огненный змей *plivník*, называемый *vlkoun* (Hanuš, 165). Не думаем, чтобы приставка этого слова во многом изменяла значение корня *vlk*. По средневековому немецкому поверью, десятигодовалый волк рождает змей (Nattern), а мелкие змеи, по слав. поверью, пошли от больших мифических змеев; скандин. Локи произвел на свет волка Фенрира (Fenris ūlfr), который при конце света, в сумерки богов, проглотит руку светлого бога Тира и огромного змея, окружающего мир, в имени коего Jörmun-gandr вторая половина (gandr) значит опять-таки волк (Grimm J., 1854, 1049). Как змей скрывает светила и как волк Фенрир есть враг светлого небесного божества, так и волк, названный в одной малорос. загадке *темнотою*, есть враг солнца. По известию, сообщаемому Срезневским,

²⁰ «Да пустим пијетлу крв, – рече ђетко у шали, – кад хоће, да мокри»* (Караић, 1849, 54). Ср.: «Пусти баба коњу крв, а телету млијека, – говоре ђеца, метнувши травку кунице у нос и тукући одоздо једном пешницом другу, која травку под носом држи; и тако чине, док не удари крв из носа»** (Там же, 266). Громовой пожар гасится не только молоком, но и мочою. По немец. предрассудку, кто мочится под церковью, у того вместо мочи будет кровь или молоко (Wolf, I, 236). Все эти сближения молока, крови и мочи основаны на том, что дождь представляется или молоком туч, или мочою громового божества, или кровью, текущею из пораженного перуном змея.

«папороть называется хорватами *sunčec*; говорят, что она расцветает, когда *солнце победит черного волка* (она цветет, как известно, в ночь на Купала), и что нечистые духи хотели бы не допустить цветка до расцвета, но не могут» (Срезневский, 1846б, 45). Словацкое поверье, не упоминая о волке, говорит о вражде нечистой силы вообще с солнцем: «Когда солнце выходит из своих чертогов гулять по свету, нечистая сила сходится вокруг них, всюду прячется и выжидает возвращения солнца, чтобы его захватить и умертвить, но всегда остается бессильною и разбегается при одном приближении солнца» (Там же, 44–45). Под нечистою, т. е. темною силою можем здесь разуместь с таким же правом змея, как и волка: трава, известная под именем Купало, называется иначе *лютяк*, *лютик*, *борец*, *преград*, *волкобой*, потому что сила ее прогоняет нечистых духов, принимающих на себя образ волка²¹. Как змей Ала, так и волк *гонит облака*, т. е. сам есть облако, и *пожирает светила*, т. е. покрывает их мраком: «**Облаки гонештен оть селянь вьлкодлаци нарицаються; егда оубо погыбнеть лоуна, или сльнице, глаголють: вьлкодлаци лоуну изъдоше или сльнице**» (Miklosich, 1862–1865, из перевода Кормчей*).

Не видим причин соглашаться с теми, которые считают слав. поверья, связывающие волкодлака с упырем, за искажение древних мифов. Напротив, поверья эти поясняют значение мифических образов, указывая на их связь. У сербов (в Рисане) Едогона или, с сохранением начальной согласной, Ведогоня – «човјек, из којегу у сну изиђе дух (од прилике као из вјештица). Оваки духови по планини изваљују дрвета те се њима бију између себе, например Бокески с Неаполитанскимима, па који надвладају, они род од љетине привуку на своју земљу; они и онако ломе горе и ваљају велико камење» (откуда пословица: «Јак као једогоња»). Кад умре човјек, за којегу се мисли, да је једогоња, ударе му глогово трње под нокте и ножем црнијех кора испресијецају жиле испод кољсна, да не би могао излазити из гроба (као вампир)» (Караџић, 1852, *Једогоња*). Ведогони при жизни привлекают урожай на свою землю, конечно, таким же образом, как

²¹ Афанасьев, 1852, № 3, 4. Ср. траву зверобой (зверь = волк), с ярко-желтыми цветами. Впрочем, о мифических свойствах этого растения ничего не известно.

С ораньем змеем, о котором была речь в первой статье, ср. пословицы, отрицательно говорящие об оранье волком: «Вовка в плуг, а він к черту в луг»; «Trudno wilkiem orać»; «Wilkiem orać – ostatnia»; «Z vlka ne brzo bude orać, a z zemana žák»; «Věkem vlkem orati ne budeš, an rohov nemá». Лит.: «Vilku ne arsi, nors pobarsi ar pakarsi» (волком орать не будешь, разве с ним повздоришь и повесишь); «Su vilku ne arsi, su meszka peekësi» (волком не будешь орать, ни медведем бороновать).

змеи Вильвы в волошском поверье и волкодлаки в вышеприведенном месте Кормчей, т. е. гоня облака. По смерти ведогоня становится упырем; против него принимаются такие же меры, как против упыря. Отсюда выводим, что как змей и волк, так волк и упырь – облачные существа, некогда совершенно тождественные между собою. Если серб. *вукодлак* значит упырь, и вологод. *упырь* – человек, превращающийся в волка, стало быть, волколак, то здесь не смешение первоначально различных мифов, а признание тождества сродных. Утверждать противное, опираясь на том, что волколак есть оборотень, а упырь будто бы чисто человекообразное существо, было бы столь же неверно, как считать того змея, который, прилетавши к женщине, оборачивается молодцом несказанной красоты, не за одно лицо с тем, который, оставаясь змеем, сосет кров из груди. Та разница между ведогоней и упырем, что первым бывает душа во время сна, подобия смерти, а вторым по смерти – несущественна, потому что, по некоторым известиям, все признаки упыря может иметь человек и при жизни. Но существенно то, что ведогоня есть именно душа. Мы видим здесь отождествление души злого человека с змеем и волком, образами враждебных явлений природы, подобное отождествлению животных образов душ, живущих у Гольды-Яги, с самою Гольдою или Ягою. С одной стороны, образы волка и змея, подобно всем животным образам, стремились к очеловечению, с другой – душа человеческая сама приняла упомянутые образы: отсюда упырь есть человек-оборотень (то есть сказания о нем сохраняют память его прежних форм) или мертвый человек (душа) со всеми признаками враждебного жизни явления природы.

Рус. *упырь* (и *упырь*, где *ы* объяснить трудно), пол. *upir* (чаще *upior*, где *io* из *ie*), серб. *упирина*, *genius aereus* (стало быть, *ведогоня*), *вампир* (где *вам* удовлетворительно объясняется старинною формою предлога *у*, чешским *au*, польским *wądół, wąwóz, wątor*) можно отнести к корню *пи*, так что *упир* – существо пьющее, упивающееся. Из этого основного представления вытекают все те значения, какие мы видели в змее, разумеется, с некоторыми особенностями.

О том, что упырь наводит голод (т. е. неурожай от недостатка дождей), можно заключить из следующего. У сербов «у вријеме глади често га (вукодлака) привиђају око воденица, око амбара житнијех и око чардака и кошева кукурузнијех» (Караџић, 1852, *Вукодлак*), где он поедает, вероятно, хлеб и тем причиняет голод. В Червоной Руси рассказывают следующее. В одном селе был мор, и народ в страх разбрелся по лесам. Один хозяин остался еще дома, чтоб напечь хлеба. Ночью, когда он начал вынимать хлеб из печи,

отворились двери, вошел огромный пестрый хорт и огненными глазами стал смотреть на хлеб. Хозяин разломил и бросил ему сначала один хлеб, потом другой. Хорт проглотил и вышел. Вскоре после того прекратился мор и народ воротился из лесов. Через сколько-то времени случилось тому же хозяину быть в одном дальнем городе и встретить там как будто виденного когда-то человека. Этот человек, богатый мещанин, пригласил его к себе и за чаркою рассказал следующее: «Помнишь, как во время мору ты пек хлеб? Я был тот хорт, и счастье твое, что ты мне дал хлеба. Я был очень голоден, и, если бы посмотрел на тебя, пропал бы ты со всею семьею» (Wahyłowić, 244). Связь мора с голодом здесь очевидна: мор прекращается, когда хорт (волколак; волк и в других случаях заменяется собакою, например: он зовется в Малороссии Юровою собакою) насытил свой голод хлебом; во время мора он насыщал себя, конечно, людьми.

Волколаки сосут скот. Известно, что св. Власий, конечно, по сходству своего имени с Волосом, скотьим богом, считается покровителем скота и лошадей. В день этого святого (11-го февраля) хозяева окропляют *крещенскою* водою рогатый скот, овец, лошадей и даже курей, ставят по углам хлевов прутики освященной вербы, курят ладаном, думая *изгнать нечистую силу и предохранить скот от падежа*... Точно такой обычай и в Малороссии. Там думают, что в это время *вулколаки* (вероятно, ошибка, вместо *вовкулаки*), обращающиеся в собак (как выше) и черных кошек, сосут *молоко у коров, кобыл, овец, наводят падеж на рогатый скот и душат лошадей* (Терещенко, VI, 38). У волохов есть *приколичь* (женск. *приколичоне*), род упыря, с той разницею, что это живой человек, как вовкулак, который по ночам *собакою* рыщет по пастбищам и селам, одним прикосновением умерщвляет лошадей, рогатый скот, овец, свиней, *пьет их кровь* (*deren Lebenssäfte an sich zieht**, выражение очень неопределенное), почему он всегда *здоров и свеж* на вид (известная примета и упыря во гробу). Примета такого человека – собачий хвост, которым заканчивается позвоночный столб (Schott, 298). Таким образом, в нем два остатка прежнего животного образа: оборачиванье собакою и хвост, как у ведьмы и сканд. Гульдры. Известий о том, что люди, которые оборачиваются волками, режут скот, как простые волки, так много, что мы их выписывать не будем (у немцев ср.: Grimm J., 1854, 1049). Питье молока связывается с резаньем скота в следующем хорватском рассказе. Один человек был волчьим пастырем (*vučji pastir*), старшим над семью волками. Такие оборотни или только по временам оборачиваются волками, или постоянно до поры в волчьей шкуре. Пошел он по селам просить молока (эти пастыри очень любят молоко). Одна женщина не дала ему молока да

еще выругала, за что он послал своих волков на ее скот (Valjavec, 94; ср. Там же, 92).

Упырь *пьет*, высасывает кровь из людей. Таким упырем становится человек обыкновенно по смерти. Является упырь в человеческом образе; но что ему приписывались превращения, о том говорит известное место из Иоанна Екзарха Болгарского: *«тело свое хранит мертво, и летает орлом, ястребом, и вороном, и дятлем, рыщут лютым зверем и вепрем диким, волком, летают змием, рыщут рысию и медведем»**. Из современных известий заметим: у сербов «вукодлак се зове човјек, у кога... послјије смрти 40 дана уђе некакав ђаволски дух и оживи га (*повампир* се). По том вукодлак излази ноћу из гроба и *дави људе по кућама и није крв њихову...* Како почну људи много умирати по селу, онда почну говорити, да је вукодлак у гробљу а гдјекоји почну казивати да су га гдје ноћу видјели с покровом (саваном) на рамену... Кажу да таковога вукодлака нађу у гробу, а он се угојио, надуо и поцрвенео од људске крви... Он се може провући и кроз најмању рупицу, за то не помаже од њега врата затворати, као ни од вјештица» (Карацић, 1852, *Вукодлак*). Такая способность проходить сквозь самые тесные щели происходит от того, что волкодлак есть душа. У болгар вампир *сосет кровь из ушей младенцев* и взрослых. Подобно этому у поляков волк – детское пугало: «*wilk cie zje*; «*wilkołak dzieci nabawia trwogi*» (Linde). Караджич говорит: «Кад се каквој жени не даду дјеча, онда надјене дјетету име Вук, јер мисле да им дјецу вјештице једу, а на вука не ће смјети ударити. За то су и мени овако име надјели» (Карацић, 1852, *Вук*). «"Чуј, пуче (плѣкъ = Volk) и народе! Роди вучица вука свему свијету на знање, а ђетету на здравље", – повиче бабица, пошто одреже пупак мушкомме ђетету онога чоека, коме су ђеца прије мрла» (Карацић, 18496, 350). Выше мы видели, что не только вештица, но и волк морит детей, из чего следует, что здесь может быть такой смысл: «чтоб волк не съел дитяти, назвали дитя волком, по пословице, что и "ворон ворону ока не выклюет"». У болгар, как скоро услышат о вампире, то по несколько семейств собираются на ночлег в одну комнату, и двое из мужчин с горящими лучинами поочередно стоят до света на стороже. «Если кто из спящих начнет сильно храпеть или стонать во сне, то не спавший тотчас будит всех, и тогда начинают искать вампира (который давил невидимкой, как мара-душа). Если вампир в течение трех месяцев не будет пойман, то он уже принимает на себя какую-то плоть и называется *варколаком*, и тогда нападает на женщин... Вампир (если его не найдут) после года принимает на себя тело человеческое, так что трудно различить его от человека» (Княжеский, 18466, 206–207). По малороссийскому поверью, «упира йще за жита

можно пізнати: він буває дуже червоний на лиці, ніби увесь из крови. По смерті, як го поховають, він у півночі устає з могили, тай ходить по під вікна. Як у яким вікне не замегоче якійсь вогонь (?), він йде до того вікна тай дує. Хто е у хаті, зараз від того духу чихає. Як ніхто не скаже: "Здоров!" – він зараз випиває кров. Як же скаже хто: "Здоров!" – він зараз утікає» (Шейковский, II, 17. Ср. у галичан Wahylewič, 249; у чехов: Там же, 257 и др.). «Словинцы и кашубы под именем *вещего* разумеют упыря. Последнее слово им неизвестно. Если ребенок родится в сорочке, или, как выражаются кашубы, в шапке (*карка, czapka*), то он будет *wieszczci*. Для предупреждения чародейственной силы, нужно сжечь эту шапку и дать младенцу проглотить пепел. При жизни вещей и вещая, по одним, ничем не отличаются от других людей, по другим, имеют свойства *чародеев и ведьм*. По смерти вещей в гробу сохраняет румянец, начинает грызть себе руки и тело. Покуда он грызет, один за другим болеют и умирают *его родственники*». Такое предпочтение своих родных, приписываемое у сербов вештице, поедающей людей, может быть объяснено верованием, что душа (волкодлак, упырь, вещей) и по отделении от тела сохраняет связь со своим родом. В настоящем случае связь эта вредна; в других, если душа не сливается с темными силами природы и враждебными их олицетворениями, связь может быть благотворна. О других указаниях на упомянутую солидарность живых и мертвых здесь говорить не будем. «Когда вещей изгрыз себя всего, где только может достать зубами, то он встает из гроба ночью, взбирается на колокольню и звонит. Кто только во всем околотке услышит этот звон, тот должен умереть. Чтoб уничтожить смертоносную силу, следует откопать гроб и перерубить вещему горло лопатой» (Гильфердинг, 1862, 71; То же у Temme, 341, 308). По поводу слова *вещий* и поверья о значении сорочки Гильфердинг делает следующее замечание: «У нас родиться в сорочке – признак особенного счастья. Кашубы родившемуся в сорочке придают название *вещего*. Это свидетельствует о совершившемся в народной фантазии слиянии двух мифических понятий, по существу своему совершенно разнородных. Имя *вещего*, по коренному значению, не могло иметь ничего общего со смертоносным упырем. Родившийся в сорочке был вещим, в действительном значении этого слова, т. е. одарен был сверхъестественною мудростью, и потому самому особенным счастьем; но мало-помалу выступает все более и более другая сторона *вещего*, его сверхъестественная сила, и эту силу было более поводов представить себе направленною на злое, нежели на доброе. Вещий становится злым чародеем. Так и у сербов, где вещьца значит колдунья, ведьма (в дурном смысле этого слова, поедающая людей).

Остается теперь только, так сказать, специализировать понятие о злом веще, придать его злобе известный характер. Это сделали кашубы, приписав ему свойства, специально принадлежавшие у славян упырю, и отождествив эти два образа так, что самое имя "упырь" стало у них лишним. Когда совершился таким образом этот переход понятий, то и символ счастья, сорочка, стала признаком злой силы, с которою родится веший ребенок, и, вместо того чтобы беречь ее, как у нас, сделалось нужным ее сжигать, чтобы предупреждать действие злого начала» (Гильфердинг, 71). Со всем этим мы согласны, и прибавим только, что возможность слияния вешего и упыря – именно в том, что в вешем – вещь душа, а упырь и сам есть не что иное, как представление души тождественною с известным враждебным явлением природы. У волохов, кроме упомянутого выше приколича, есть еще два подобные существа, т. е. первоначально два имени одного и того же, *Strigoi* и *Murony*. Первое – это употребительное у хорватов и хорутан, но славянское только по окончанию название упыря *Strigoj* (иначе *vedarec*, человек, по смерти поедающий людей, наводящий мор, совокупляющийся с женщинами (Valvasor, II, 335); второе сходно с *Мара*, *Мора*, *Мура*. Присутствующие при рождении ребенка бросают за себя камень, говоря: «Это в пасти стригоев», что напоминает Шотту Сатурна, которому дали проглотить камень вместо Юпитера-ребенка, и свидетельствует о том, что Стригой поедает особенно детей. Мурони или вампир есть незаконнорожденный сын незаконнорожденных отца и матери (так что упырьство – наказание за прежнюю жизнь) или дух умершвленного вампиром. Днем он лежит в гробу, ночью летает высасывать кровь из живых. Вампир (мурони) может оборачиваться *собакою*, *кошкою*, *жабою*, *лягушкою*, *вошью*, *блохою*, *клопом*, *пауком*. У убитого им не всегда есть на шее знак укушенья.

Волколак – вампир сообщается с женщинами. В «*Mater Verborum*» Вацерада *vilkodlaci*, *vlikodlaci* дважды переведено через *incubi*. Заметим, что и змей, посещающий женщин, есть *incubus*: польское *latawiec*, *czart nocny*, *incubus* (Linde). И здесь мы видим не ошибочное смешение образов волкодлака, змея и Мары, которая давит человека по ночам и есть, без сомнения, душа, а сознание их первоначального единства. У сербов «вукодлак долази кашто и својој жени (а особито ако му је лијепа и млада) те спава с њоме, и кажу да оно дијете нема костију, које се роди с вукодлаком» (Караџић, 1852, *Вукодлак*). У болгар «если какая-либо женщина останется беременною от варколака, то дитя непременно должно родиться без хряща в носу. О таких говорят, что они ночью видят все невидимое и могут узнавать вампира; их называют *вампирджи* (турецкое окончание), т.

е. ловающий вампиров» (Княжеский, 1846б, 206). По другому известию, у самого вампира, когда он принимает на себя тело человеческое, т. е. становится варколаком, женится, как другие люди и рождает детей (т. е. здесь речь о настоящем воплощении души злого человека), нет хряща, разделяющего ноздри (Там же, 208). В Червонной Руси рассказывают, что один муж по смерти ходил по ночам к своей жене, имел с нею несколько детей без костей. Вдова все слабела, желтела и сохла. Никто не умел ей помочь, пока не вызвалась одна знахарка, родом волошка. Эта баба приказала к приходу упыря ярко осветить избу и, когда он придет, будить детей и звать их на свадьбу. На вопрос мертвеца: «Чья это будет свадьба?» – вдова отвечала, что один брат женится на своей сестре. Упырь, помолчавши, сказал с удивлением: «Столько лет я жил на этом свете и так давно уже на том, а еще не слышал о такой свадьбе». – «Еще страннее, – отвечала вдова, – что мертвый ходит к живой жене». После этого мертвец ушел, хлопнувши дверьми, и больше уже не приходил (Wahulewicz, 246). Подобное средство, по малороссийским и немецким поверьям, употребляется для того, чтоб заставить заговорить (упырь тоже молчит) или засмеяться и, таким образом, сбить с рук ребенка обмена, оборотня. Мать приставляет к огню воду в яичной скорлупе. «Что это будет?» – спрашивает обмен. «Будем пиво варить». – «Я старше лесу, – говорит обмен, – и такого дела не видал» (Кулиш, II; Mannhardt, 302–303). Сходство это основано на том, что как обменыш, так и упырь – душа.

15. Не отвергая того, что народ видит и добрую сторону в знахаре и знахарке, мы отделяем этот факт от целого ряда других, из коих мы выводим совершенно противоположные заключения: *ведьма*, *вейштица* есть существо, соответствующее змею, волку, упырю, враждебное светлым богам и человеку; этот характер ведьмы никоим образом не мог быть следствием влияния христианства, изменяющего благотворные мифические существа в зловердные. Такое изменение в настоящем случае невозможно, потому что существо со всеми признаками ведьмы, как враждебного образа, было, если не по положительным известиям, то по всем вероятным заключениям, уже до христианства. Позднее, но неизвестно, в силу ли христианского влияния, унизившего языческую мудрость, *ведьма-вейштица* названа этим именем, подобно тому как упырь назван вешим. Ведьма, по первоначальному значению, есть существо не человеческое, а демонское. Сказания о ней указывают на основание ее тождества с известными явлениями природы и суть развитие тех же представлений скрыванья и питья, которые мы видели в змее и волке-упыре.

Как змей Сушна иссушает землю, скрадывая дожди, так засуха объясняется тем, что ведьма «краде хмари із неба та ховає дощи та роси у себе на миснику, або на полиці» (Квітка, II, 101). Она скрывает дождь в сосудах, так что открыть сосуд или вылить заключенную в нем влагу – значит произвести дождь; по немецким поверьям, ведьмы и колдуны насылают проливной дождь, бурю и град из *бочки* или *горшка*. Выше мы видели, что бочка и вообще сосуд – образ тучи и представляющих ее существ, змея²² и Гольды. Ведьма тоже находится во внутренней связи с тем сосудом, в который скрадывает или из которого насылает дождь, она сама есть этот сосуд. По скандинавскому поверью, ведьмы редко бывают сами в церкви, но место их занимает там куль соломы или свиное корыто, что, впрочем, заметит только тот, кто сам бывает на шабаше. Великанши и другие мифические существа, сродные с ведьмами (Grimm J., 1854, 993), носят *на спине корыто*. У Альба спина, как дежа (mit dem Rücken, wie ein Teigtrog); альп и ведьмы, как и Гольда, хороши только спереди, а сзади безобразны (Там же, 1032), и это безобразие в том, что у них вместо спины дыра, отверстие, как в корыте. Так, по малороссийскому рассказу, черт – «пан такой убраний, шо аж сяє, а ззаду кишки висять» (Кулиш, II, 47); у уральских казаков о черте говорится прямо, что у него спина *корытом*²³. Черт, как и в других случаях, заменяет здесь враждебное водяное существо. Эта черта предполагает непосредственное сближение и отождествление ведьмы с тучею, что можно вывести из следующего. У немцев ведьмы собираются у источников и озер, бьют прутьями воду до тех пор, пока не подымется из нее туман и не сгустится в черные тучи; на этих тучах ведьмы подымаются на воздух и направляют их к тем местам, которым хотят повредить. Раз, в сильную бурю, охотник, зарядивши ружье свяченою пулею, выстрелил в самую темную тучу. Из тучи упала мертвая нагая женщина, и буря мгновенно прекратилась (Grimm J., 1854, 1026, 1040–1042). Ведьма относится здесь к облаку, на котором ездит, как змей Вильва и Ведогоня к тем облакам, которые гоняет, и как Яга к своей ступе, то есть, она то же, что туча. Туча, скрадывающая хлеба, побитые градом, представлялась у германцев *кораблем* (Там же, 684). Быть может, на представлении ведьмы существом, плавающим по небу на туче-корабле, основано поверье, что когда топят женщин во время засухи, то настоящая ведьма ни за

²² «Змей – величиною с котел; в него можно сесть и полететь, куда угодно. Он летает птицею и носит клады, а дома у хозяина теленком лежит в бочке» (Kuhn, Schwartz, 421).

²³ Подобное немецкое поверье о черте см. в (Mannhardt, 239).

что не потонет, какую бы тяжесть на нее ни нацепить (Квітка, II, 100; Кулиш, II, 37; Vahylewič, 252)²⁴. Плаванье по небесным водам заменено плаваньем по земным. У сербов «гдјекоји мрве јајине љуске да се не би вјештице у њима могле возити преко вода» (Караџић, 1852, *Вјештица*). Кажется, есть малороссийское поверье, что в яичных скорлупах плавают мавки. По немецким поверьям, *der Alp, die Mâr*, переправляется через реку в челноке или раковине, ведьма (*die Hexe*) в яичной скорлупе плывет в «Engelland» (Mannhardt, 346, 418), в царство душ, в страну вечного света, вырей. Во всех этих случаях вештица, мара, мавка, альп, ведьма есть душа, и ее плаванье есть плаванье по воздушной воде.

Туча посылает дождь, а *заря* и вообще *звезды* – *росу*, о чем мы упомянули, говоря о вилах. Ведьмы скрадывают не только дождь и тучи, но, по галицкому и малороссийскому поверью, они крадут и зорю, от которой происходит роса, и тем причиняют засуху (Vahylewič, 252). Как тучи представляются коровами, так звезды – овцами, а дождь и роса – их молоком. Ведьмы, скрадывая дожди и росы, тем самым задаивают этих небесных коров и овец. Болгаре верят, что «магесницы (ведьмы) могут снимать с неба месяц; поэтому во время лунного затмения думают, что луна снята на землю. Тогда начинают стрелять из пистолетов и ружей, чтоб помешать магеснице *доить луну*; ибо есть поверье, что снятая луна *превращается в корову*, которую магесница доит и из молока делает масло для неизлечимых ран и других потребностей» (Княжеский, 18466, 208). Это известие, очень странное в том отношении, что месяц, существо мужское по всем лучшим славянским и германским данным, превращается в корову, замечательно тем, что доенье небесной коровы связано в нем с затмением, которое иначе представляется пожиранием светил и точно есть дело, между прочим, и ведьм. Скандинавская колдунья *El* (*procella*) называется *sôlar bôl* (*solis pernicies*), вероятно, как туча, помрачающая или, подобно волку, пожирающая солнце, что можно заключать из имени *hvelsvelg himins* (*coeli rotam glutiens*) (Grimm J., 1854, 1043)²⁵.

С течением времени ведьма стала земным и вполне человекообразным существом, а ее враждебные отношения к небесному скоту перенесены на земной. У чехов говорят: «čarodějné báby chodí před slunce východem do trávy v pasekách stírat rosu do loktuší (Lakentuch, плахта, рядно), а tím nabudou moci, že mohou z nich vydojiti mléko

²⁴ В подгорье, в Галиции, топили ведьм еще в 1827.

²⁵ О вражде солнца и стриги-ведьмы см. (Срезневский, 18466, 43).

těch kráv, jenž na onych pasekách se pásly»*; повесивши эту ткань, напитанную росой, выдаивают росу с четырех концов, и тем самым задаивают чужих коров (Houška, III, 50). В других местах собранную и выжатую таким образом росу дают своим коровам и козам, и в таком случае, доя свою корову, тем самым выдаивают соседских. Затемнением мифа объясняется перенесение доенья скота и кобыл на всякую живую тварь (собак, кошек, жаб, ящериц, гадюк) (Квітка, II, 88) и на разные неодушевленные предметы с отдаленною связью с скотом, молоком, росой. Так, например, доят соху (соха – рогатая, вилообразная и потому корова): втыкают нож в соху, и молоко течет по острию ножа, причем нож вовсе не есть жертвенное орудие, потому что доенье не есть жертва. К тому же ведьма может обходиться и без ножа: вынимает из сохи в клуне колок, и молоко льется, как из бочки (Rulikowski, 164). Из вышесказанного видно, что как первоначальное доенье небесных, так позднейшее доенье земных коров мы считаем не за пластическое изображение силы языческих молений, а за действие, пагубное для коров и всего, что с ними связано. Ведьмы иссушают скот, как змеи и упырь – женщин. Доенье ведьм есть грех в языческом смысле, как является оно грехом с христианской точки [зрения] в Стихе о грешных душах:

Четвертая душа согрешила –
 В чистом поле корову закликала,
 У коровки молочко отымала,
 В сырую землю выливала,
 Горькую осину забивала,
 Горькую осину засушивала,

т. е., выливши на землю молоко, забивала в то место осинный кол, чтобы, как засохнет осина, так бы высохли у коровы сосцы²⁶. Мы думаем, что исходная форма доенья коров-туч была высасыванье или впиванье их молока ведьмою. На это наводит следующее средство против порчи коров ведьмами: «Když večer podojíš a mléko

²⁶ Афанасьев, 1851, 129, 143, 149. «Вызов богов заповедным словом» – сам по себе, а доенье коров и скрадыванье светил – само по себе. В словах заговора: «Месяц ты красный, сойди в мою клеть; солнышко ты привольное, взойди на мой двор; звезды вы ясные, сойдите в чашу брачную!» – мы видим только приглашение богов посетить людские жилища, приглашение, не имеющее ничего общего со смертью или опасностью богов. Напротив, в словах: «Verbis et carmine Teque, Luna, traho, quamvis Temesaea labore»; Aera tuos minuant. Currus quoque carmine nostro pallet avi, pallet nostris Aurora venenis» (Ov. Met. VII)** – чары-заклинания заменили враждебные для светлых богов действия чудовищ: скрадыванье и пожирание светил.

uložíš, jdi a vezmi děžku a obrat'j dnem na horu, podoj tvé krávy třikráte křížem, třeba jediná jen kapka vystříkla z každého cecku. To mléko posýříš na tom dně a přikryj to talířem a nech to na stole, a dej do toho devět špendlíků (булавок), tři kousky skla nepotřebovaného, co sklenář odřeže, a devět zmek pepře, na prach setřených. Pak udělej kolíček z hlohového dřeva, jdi kde je strom jeřibový, a vyvrtej do něho díru, do kteréž tu mišeninu vstrč, a tím kolíkem zaráž. Ktera čarodějka od tvých kráv mleko vzala a svým ho dala, ta pocíti ve svém životě ukrutné bolesti a ty bude trpěti, dokud to bude ve stromě zaráženo»* (Houška, II, 541–542). Здесь собственно два средства: переворачиванье дежи вверх дном предполагает, что ведьмы держат дождь-молоко в сосудах, и что перевернуть сосуд значит выпустить дождь, воротить коровам молоко; булавки и осколки стекла кладутся в молоко испорченной коровы, чтоб мучилась ведьма, потому что это молоко находится не в сосуде, а в ней самой, она сама есть сосуд. По немецким предрассудкам, молоко испорченной коровы следует сечь или рубить серпом в горшке: всякий удар по молоку почувствует ведьма (Grimm J., 1854, 1026). По чешским, «vezme se hlohový neb šipkový prut, který se musí v poledne proti sobě na třikráte uříznout, tím samým se mléko od té krávy na kříž na outory obrácené dížky neb škopíku nadojené tak dlouho mrská, až se vymrská a docela vyšlehá. Přitom se říká: "Šipku (neb hlohu)! ty's korunoval Spasitele, dej mi poznat mého nepřitele!"** (Sumlork, II, 424), то есть ведьма должна при этом прибежать или выдать себя другим каким образом, потому что на себе испытывает удары, наносимые молоку.

Прямое следствие истощения небесных коров ведьмы есть голод на земле. Ведьма признается: «"Лазила я догори ногами на фигуру, да на скілько забачила світу, стілько и вкинула голоду". А друга тож призналась, що лазила так, як ся, да скілько забачила світу, стілько одібрала молока» (Кулиш, II, 37). Очевидно, оскорбление святыни может быть только позднейшим средством, как отбирать молоко, так и наводить голод. Более древнее представление сохранилось в летописи под 1071 годом: «Бывши бо единою скудости в Ростовской области, всташа два волхва от Ярославля, глаголюща, яко в свеве, кто *обилье держит*. И поидоста по Волзе, где придуть в погост, ту же нарицаху лучшие жены, глаголюща, яко си *жито держать, а си рыбы, а си скору*. И привожаху к нима сестры своя, матере и жены своя. Она же (волхвы) в мечте (то есть будто бы) *прорезавше за плечем, выимаста любо жито, любо рыбу, и убивашета многы жены, именье их отымашета себе*. В Беле Озере Ян, собиравший княжескую дань, приказал схватить их и спросил: «"Что ради погубиста толико человек?" Онама же рекшема: «Яко ти держать обилье; да

аще избиеве сих, будет гобино"»*. Ведьмы держат обилье в себе, как, по выше приведенным известиям, молоко. Достают это обилье, прорезавши у ведьмы *за плечом*. Странность этой операции, как нам сдается, вполне объяснена тем, что у ведьмы спина корытом и что в это корыто, то есть в себя, именно ведьма прячет гобино.

Если не русская ведьма, так сербская вештица ест людей, подобно тому как упырь пьет кровь. У южных сербов, «вештица се зове жена, која... има у себи некакав ђаволски дух, који у сну из ње изиђе и створи се у лепира, у кокош или у ћурку, па лети по кућама и једе људе, а особито малу дјецу. Кад нађе човјека где спава, а она га удари некаквом шипком преко лијеве сисе те му се отворе прси, док извади срце и изједе, па се онда прси опет срасту. Неки тако изједени људи одмах умру, а неки живе више времена: колико је она одсудила кад је срце јела; и онаковом смрти умру, на какovu она буде намијенила... Ни једној младој и лијепој жени не кажу, да је вјештица, него све бабама... Кад вјештица лети ноћу, она се сије као ватра... Жена, која је вјештица, кад из ње изиђе онај дух, лежи као мртва, и да је човек окрене главу гдје су јој ноге биле, не би се више ни пробудила... Кад у каквом селу помре много дјече или људи, и кад сви повичу на коју жену, да је вјештица, и да их је она појела онда је вежу и баце у воду да виде, може ли потонути (јер кажу да вјештица не може потонути)» (Караџић, 1852, *Вјештица*). Это верование было у римлян и германцев. Ведьма (лат. *strix, striga*, ночная мифическая птица, высасывающая кровь у детей, колдунья вообще; это имя не без основания стало, употребляться у чехов, поляков и словаков (*striga, strzyga, striga*) для обозначения славянской ведьмы-вештицы, а у хорв. и хорут. (*strigoň*) – упыря), съедает у человека сердце и вместо него кладет вехоть соломы, кусок дерева и т. п. (Grimm J., 1854, 1100, 1034–1036). Гримм сравнивает сербскую вештицу, съедающую *сердце*, с Берхтою, которая за несоблюдение поста разрезывает людям (особенно мужчинам) живот и наполняет его рубленою соломою. Хотя жестокость Берхты, благодетельного божества, есть дело справедливости, тогда как о вештице ничего подобного не известно, но сравнение имеет силу и подтверждается легкостью взаимного перехода Яги и змея и отношением их, а равно и волка, упыря, ведьмы к одному и тому же явлению природы, именно облаку. Вештица или стрига съедает большею частью сердце, а Гольда-Берхта порет *живот*, но это разница несущественная: Плавт и стриге приписывает съеданье внутренностей (*intestina*), а слово *сердце* и соответственные ему формы в славянском, латинском и греческом значит и желудок, внутренности, что, быть может, древнее: малороссийское «на ще сердце», на тощий желудок, серб.

«слаб на срцу – кога тера напоље», слабит; «срце боли» – о страда- ниях беременной; литовское «szirdis skaud» – живот болит; грече- ское καρδιά, между прочим, внутренность сосуда, сердцевина дере- ва.

Выше мы видели, что из ведогони сонного выходит дух, гонящий облака, и что *по смерти* ведогоня становится упырем, что, стало быть, состояние сонного сближается с посмертным состоянием. Из вештицы выходит соответствующий упырю дух, поедающий людей только во время сна; но этот дух принимает на себя, между прочим, вид мотылька, а мотылек есть общеиндоевропейский образ и символ души²⁷, следовательно, сон и здесь представляется отделением души от тела, явлением, почти тождественным со смертью. Вештица есть душа, сближенная с враждебными стихийными силами. Вештица, когда выйдет из нее дух, лежит как мертвая. Положительным под- тверждением как того, что сон вештицы соответствует смерти, так и того, что превращение ее в мотылька было известно и другим славя- нам, кроме южных, находим в польском поверье, что «Córki przemożnego domu Pileckich, a do tego pierworodne, jeżeli zmarły przed zamaż rójsciem, zamieniały się w gołębie, zameżne zaś w ćmy nocne, i ukaszaniem przepowiadały zgon każdemu z członków tej rodziny» (Wójcicki, 1851). Женщины здесь не во время сна, а по смерти об- ращаются в ночных мотыльков, кусают своих родных и тем предска- зывают смерть, что выходит на одно со съеданьем сердца вештица- ми. Пословица «ćma ludzi nie je, ale spowała», играет словом «ćма», которое значит тьма, темнота, когда люди спотыкаются и падают, ночной мотылек (phalaena) и мифическое существо, принимающее его форму, – *mara, duszka*, съедающая людей. Мы упомянули уже о том, что упырь начинает морить людей с своих родных, и в этом сходится с тьмою и вештицею, о которой сербская пословица гово- рит: «Куд ће вјештица до у свој род?». Ср. также сербскую песню:

Осу се небо звездама,
И равно поље овцама;
Овцама нема чобана,
До једно дете Радоје,
И оно лудо заспало.
Буди га Јања сестрица:
– Устани горе, Радоје!

²⁷ Ср. греч. ψυχή, душа и бабочка; обл. великорус. *душичка*, мотылек, ба- бочка; хорут. *vešta* (вещая), вештица, ведьма, блюдящий огонек (известный образ души), мотылек. И у немцев из ведьмы во время сна вылетает моты- лек.

Овце ти за луг зађоше.
 – Нека и, сејо, не могу;
 Вештице су ме изеле:
 Мајка ми срце вадила,
 Стрина јој лучем светлила*.
 (Караџић, 1841–1865, I, 162)

Сравните также галицко-русский рассказ о ведьме, которая, чтоб избавиться самой от смерти, хочет известить сына (Wahulewič, 246).

Продолжением и дополнением известий о ведьме-вештице служат известия о Маре. Серб. *Mora*, der Alp, ephialtes, incubus, прямо называется вештицею: «Гдјекоји приповиједају, да је мора вјештица, која се покајала и зарекла да не ће више људи јести, него их само ноћу у спавању притискује и дихање им зауставља. Гдјекоји опет мисле да је дјевојка, која ће постати вјештица док се уда» (Караџић, 1852, *Мара*). Разница здесь между марою-девицею и вештицею-мужнею женою подобна той, какую делает польское поверье между Пилецкими – девицами и замужними. У немцев сканд. имя Валкирии *Thrudr* становится нарицательным и получает значение девицы, колдуньи, ведьмы, детского пугала, мары (нем. *drut*, *drude*) (Grimm J., 1854, 394, 993). Чеш. *můra*, ephialtes, значит также мотылек, *alucita*, sphinx, strix, вештица: «*Báby čarodějně, můry (striges) a žháře (поджигателей) na hranici pálí*»** (Jungmann). У сербов о вештице говорят: «кад виде у вече какога лепира (мотылька) гдје лети по кући, онајвише мисле, да је вјештица, па, ако се може ухвате га, те га мало напале на свијећи или на ватри, па га пусте говорећи: «Дођи сјутра да ти дам соли!» Ако би се догодило да сјутрадан дође кака жена, да иште соли или какијем другијем послон, па још ако буде гдје нагорјела, онда се за цијело мисли, да је оно она синоћ била»*** (Караџић, 1852, *Вештица*). У чехов не ведьме, а маре обещают дать завтра хлеба, или огня: «*Kdo, můrou jsa trápen, chce se jí zbavit, at'jí, když naň ulehne a jej tíží, slíbí bochníček. Jedna žena tvrdila, že když tak udělala, druhý den ráno v skutku jedna ženská, jenž byla můrou, k ní přišedší, slíbený bochníček od ní žádala*»**** (Houška, III, 46). Там же рассказ о том, что одного хозяина мучила мара, которая оказалась его собственною женою, что сравните с пословицею: «Куд ће вјештица до у свой род». По другому рассказу, девице присоветовали для спасения от мары, которая являлась белою кошкою и давила ее, вскочивши на грудь, сказать: «*Můro moroucí peklo horoucí, přiyd' si ráno pro oheň!*»***** Девица так и сделала, и на другой день точно пришла за огнем старая соседка, которая уже несколько лет слыла ведьмою (čarodějka) (Там же, II, 526). Так и у немцев: чтоб мара оставила человека, следует обещать ей дать чего в займы или пода-

рять: «Alb, komm morgen, so will ich borgen», или: «Komm morgen und trink mit mir!»* На другой день она и является в человеческом образе (Wolf, II, 247).

Как и ведьма, мара любит молоко. У чехов «nakrají li se chleba do mleka, a nepotopí li se některý kousek, na ten sedne mŕa, a kdo jej sní, toho bude moriti»** (Houška, III, 179). На пастушеский праздник (*kravské hody*, около Троицы) пастухи загоняют скот в нарочно приготовленные круги, чтоб все лето скот держался кучи и чтоб *mŕa* ему не вредила, *ne vyčacovala mlóka* (Sumlork, II, 395–397). *Mŕa* здесь одно лицо с ведьмою, о которой известно, что она особенно опасна скоту и в это время. Немецкое поверье говорит: «*Vom alldrücken schwellen männern die brüste an und geben milch. Das einzige mittel gegen dieses übel ist einsmieren der brustwarzen mit koth*» (Wolf, I, 227); из чего видно, что мара сосет у сонного человека молоко, как змей и упырь.

Ведьма ездит верхом на людях, обороченных в лошадей. Немецкая Мара (Mare, Nightmare) ездит не только на людях, когда их давит во сне («*dich hat geritten der Mar*») (Grimm J., 1854, 443), но и на настоящих лошадях. Наутро находит таких лошадей в поту и с перепутанною гривой (Grimm J., 1854, 1193–1194; Wolf, II, 272 – 274).

Мара находится в сродстве не только с ведьмою, но и с волколаком и змеем. По немецкому поверью, если невеста прибегнет к известным чарам, чтоб потом рожать детей без страдания, то мальчики, которых она родит, будут волколаками (*werwölfe*), а девочки – марами (*nachtmahren*) (Grimm J., 1854, 1050; Wolf, 264–265). По Вачераду, *vlkodlak* есть *incubus*, то есть мужеская половина мары. Польское *latawiec*, змей, летающий к женщинам, объясняется так: «*incubus, ad masculos accedens, feminan fingit feminas aggrediens, masculum se exhibet, der Nachtdrude. Vulgus et eruditi quidam incubum cum ephialte morbo confundunt. Latawiec, niemoc, w której człowiek mniema, by go dusiło*»*** (Linde).

Недостаток прямых известий о любовных связях ведьмы с людьми, известий, предполагаемых, с одной стороны, подобными известиями о змее и упыре, а с другой – тем, вештица съедает сердце, а мара пьет молоко из груди²⁸, восполняется немецкими данными о маре и великороссийскими о шутовке. Немецкая мара непременно

²⁸ Быть может, езда ведьм на людях, обороченных конями, имеет значение плотской любви. Подобный переход мысли встречается в песнях и поговорах, например: «Седлан коњ не може бити као неседлан»; «Жена ни у лицу не може бити као девојка»**** (Караџић, 1849, 283. Ср.: Караџић, 1841–1865, I, 428). Если это так, то первообраз ведьмы – мужское существо, *incubus*, а не *succubus*.

женщина, на что указывает грамматический род ее названий: *die Mahr*, *die Stempe* (ср. *stamfen*), *die Trempe* (*trampen*, *calcare*, *premere*), *die Trude*. Изредка, впрочем, *der Mahr*, и всегда *der Alp*, хотя под последним разумеются и женские существа. Проскользнувши в щель или дырку в замке, мара представляется спящему любимой им женщиной. Если ее поймать, заткнувши скважину, в которую она вошла, или другим каким средством, то она оборотится кошкою, пером, колоском и т. п., но к утру станет прекрасною девицею. Многие женились на пойманной маре, которая их мучила, счастливо жили с нею по несколько лет и приживали детей. Но когда случалось сказать ей грубое слово, ототкнуть скважину, куда она влетала, или спросить, откуда она родом, то мара исчезала. По уральскому поверью, *шутовки* суть проклятые жены и девки. Они живут невидимо от людей в одиночку, где приведется, а домами завсегда под водой, на дне озера, прудов, где у них хоромы, словно из хрусталя или изо льда. Таким образом, шутовка сродна с русалкою, то есть душою, живущею в небесных (потом в земных) водах. Ср. болгарское поверье: «Мура, которая давит во сне, не причиняет ни болезни, ни смерти, даже избавляет от них и приносит счастье (подтверждение двойкой судьбы и двойких свойств и действий душ), есть *душа младенца, умершего без крещения* или у магометан без обрезания, и потому она остается на земле и, завидуя (?) спокойствию других душ, мучит живых людей» (Княжеский, 18466, 210). Известно, что именно русалка и мавка есть душа некрещеного младенца²⁹. Шутовки ходят между людьми, похищают одежду и пищу и выбирают для себя любовников. Обыкновенно они нападают на тех, которые горюют об отсутствующих женах или любовницах; они являются в образах этих последних. (Так и змеи.) Парень, к которому привязалась шутовка, теряет веселье, не пьет, не ест, пожелтеет, исхудает, ни с кем слова не скажет, ото всех бегаёт, забивается в глухие места, когда один – шепчется, смеется, целуется. Пойманная шутовка оборачивается жуком, потом принимает свой настоящий вид, выходит замуж, рождает детей, но если не соблюдены мужем известные условия, исчезает. Шутовка уговаривает своего любовника не давать себя мазать ни каким снадобьем, ни кропить свяченою водою. «А естли когда дашься, то, – говорит, – иль бо тебя задушу (как упырь или вештица)... иль бо дом спалю (как обиженный огненный змей), иль

²⁹ Как Вила берет себе дитя, проклятое матерью, так и шутовка. Стоит только отцу или матери сказать *не в час* сыну или дочери: «Будь проклят!» – и дитя исчезнет. «Не часом» называются самые глухие полдни, мгновение перехода от 12-го часа к 1-му.

бо всю скотину у вас переморю (как товарища смерть, моровая жена или ведьма)» (Железнов). Кроме шутовск, есть и шуты, которые, в свою очередь, оболещают между людьми молодых женщин; но поверья придают им меньше значения, чем шутовкам. «На нас, – говорит один из них, – людям жаловаться грех: мы не привязчивы. А вот шутовка – статья иная». Очевидно, шут есть позднейшее дополнение к шутовке, симметрическая достройка к ней, из чего, впрочем, не следует, чтобы известные качества мары не предполагали влияния мужского образа, подобного змею или волку. Черта уральского поверья, что любовь человека и брак с ним нужны шутовке затем, чтобы стать ей полным человеком, сильно развита в немецких сказаниях о Марах и Альбах. В ней видим мысль о стремлении души, отделенной от тела, к новому воплощению.

Славянские и немецкие формы слова *Мара* (сербская *Mora*, болгарская *Myra*, чешская *Mûra*, польская *Mora, Mara, Zmora*, скандинавская *Mara*, ново-верхненемецкая *Mar*, нижненемецкая *Maer*, английская *Night-mor*, французская *Cauchemar, cochemar*, где 1-я половина из *caucher, calcare*) относят это слово к корню *мри, мар*, откуда *сърмръть* и другие, сродные с тем же значением и с значением страдания, болезни³⁰. Язык указывает, стало быть, на связь мары с олицетворениями болезни и смерти, подтверждаемую и поверьями. Смерть облизывает у спящего зубы: «Kdo večer po modlitbě vykonané ještě něco sní, tomu spícímu smrt ústa oblíže»* (Houška, II, 535), и отсюда, вероятно, лихорадочная сыпь на губах. Лихорадка, которая, по чешскому поверью, точно так, как мара, садится на не потонувший в молоке кусок хлеба, чтоб вместе с этим куском попасть в человека (Там же, III, 54), по русскому поверью, «одним мечтательным поцелуем причиняет трясавицу». В сближении мары и болезни, даже смерти, нет ничего удивительного, потому что душа, как мы видели, является и проводником других душ с сего света, а богиня, к которой как мары, так и ведьмы имеют отношения, сама есть смерть.

Все сближенные нами существа (змей, волк, ведьма, мара) имеют хотя не исключительное, но более заметное отношение к рождественским, чем к другим, праздникам. У чехов змей пливник носит людям деньги именно на Рождество (Нануш, 19). В Великороссии «перед тем часом, как быть змею (летающему к девице), насыпают на загнетку снегу, собранного в крещенский вечер. Говорят, что змей от этого снегу погибнет» (Сахаров, II, кн. 7, 5). На Рождество словаки ходят колядовать со змеем, сделанным из кусочков дерева,

³⁰ Например, великорусское *умирать* (головой, ногами), болеть, пол. *glodu się namarla*, натерпелась, *zmartwienie*, огорчение и др.

которые можно приводить в движение; пасть у змея красная, на голове корона из позолоченной бумаги (Pauli, 1838, 2–3). Обычай этот, вероятно, имеет одно значение с польским: на второй день Рождества переряженные паробки ходят колядовать и водят с собою тура (образ громового или солнечного божества) или чучело волка. Об этом последнем еще в XVI веке была пословица: «*Wiega by z wilczą skórą po kolędzie*»* (Там же). В Германии в течение 12-ти ночей между Рождеством и Крещеньем пастухи не должны называть волка по имени (Wolf), чтоб он не резал у них овец. В это время, когда *все чудовища (ungeheuer) имеют более силы*, волка следует называть *ungezifer*³¹, *unthier* (животное, не приносимое в жертву, нечистое) или *feind* (Grimm J., 1834, LIX). И в другое время других мифических врагов бояться называть по имени, особенно волка, на что указывают пословицы: «Про вовка помовка, а вовк на дворе»; «Про волка речь, а волк на встречу»; «*nie wywołuj wilka z lasa*», и особенно на Святках. Название волка *feind* согласно с переходом значений в собственном имени волка. Grimm, а за ним и многие другие, полагают, что сканд. *wargr* одного происхождения с *волк, wolf* (по Бенфею, корень *врашч*, разрывать). Это *wargr, lupus, latro, exul* тождественно со слав. *враг*, которое в разных славянских наречиях значит не только врага и убийцу, но и, с явным указанием на мифические значения волка, черта (Grimm J., 1834, XXXVI). Этого последнего, по хорватскому поверью, можно видеть на перекрестке, тоже около Рождества (Ilić, 93). Люди оборачиваются в волков в два главных праздника, именно: на Рождество и на Купала: «*Do księdza przyprawdono wilkołaka mniemanego, który powiadał, iż zwykł dwa razy na rok w wilka się przedzierzgać, raz w dzień Bożego Narodzenia, drugi raz w dzień św. Jana Chrzciciela*»**: У сербов «*вукодлаци се највише појављају зими, од Божића тамо до Спасова дне*» (Караџић, 1852). О простых волках в Малороссии говорят, что они начинают бегать стаями с 9 декабря (Зачатие св. Анны), и разбегаются только после выстрелов на Богоявление (Сементовский, 1843, 98). Можно бы видеть основание связи волка и зимних праздников в том, что зимою, во время течки, волки бегают стадами и наиболее опасны скоту и человеку; но гораздо важнее, кажется, другое объяснение, применимое не к одному волку, но и змею, что существа, имеющие отношение к мраку, тем самым сродны и с зимою. Уж, конечно, не потому волк представляется пожирающим светила, что зимою волки бегают стадами. Ведьм тоже узнают в ночь на Рождество. У хорва-

³¹ Из отрицательной частицы и *ziber, zeber*, древненем. *zēpar*. Англ *tiber*, животное, приносимое в жертву (Гримм).

тов: «Онај, кој на св. Луцију (13 просинца) причме столац правити сваки дан по нешто на њим ради, тако да га на Бадњак на вечер доврши, онај, ако буде код полноћке на њему у цркви седио или стајао, познатће сваку жену, која је вештица или мора... Међу тим позоран мора бити, да своје смионство са животом не плати; јер вештице, чим се Служба Божја доврши, хите на двор и хоће да га растргају. Човек, кој је смео вештице гледати, понесе подобро пшенице са собом, и када из цркве изиђе – јер мора код врата стајати, – нека по својем трагу пшеницу просипа. Вештице ће, пшеницу купећ, заостати, и тако ће се он од њихова јада ослободити и у кућу измаћи»^{32*}. Чеш.: «Kdo v jitřní (на Рождество) sedí, nebo klečí na stoličce, z devaterá dríví stesaně, pozná všecy čarodějky, jež jsou v kostele, stoic zády obracené k oltáři»** (Houška, II, 350). У немцев, если сварить на Рождество зеленой капусты и с ложкою, которою мешалась эта копушта, подойти к церковным дверям во время рождественской службы, то можно узнать ведьм по особенному головному убору, которого в другое время незаметно, именно, по подояникам на головах (Kuhn, Schwartz, 405). Бросанье пшеницы, упомянутое хорватским поверьем, имеет при себе бросанье за себя разных вещей, как средство убежать от упыря (Wahylewicz, 250), мертвеца (Кулиш, II), некрещеных душ, змея (Там же). Ведьмы особенно опасны скоту около Рождества. «26 Декабря (?) начинаются бесовские потехи и нечистые духи посещают землю: 3-го генваря голодные ведьмы задаивают коров, для охранения которых привязывают к воротам свечу» (Афанасьев, 1851, 111–112, 127–129). Свеча, между прочим, символ перуна, и ведьма, как можно заключать и из ее сродства со змеем и волком, враждебна громовому божеству. Кашебы на Рождество, Новый Год и Богоявление замыкают хлева и конюшни и для отогнания колдунов и ведьм делают на воротах кресты мелом (Гильфердинг, 1862, 73). У поляков накануне Рождества с такою же целью тщательно запирают скот в хлевах, покормивши его остатками от ужина. У чехов «na štědrý den, před slunce východem, dřív než co jiného dobytku dáš, dej každé krávě kousek kaše (обрядное рождественское кушанье), část pověřebného turanu (зелье, erigeron acre), kousek ruty, a tři ječné klasy snísti»*** (Sumlork, II, 425; Houška, II, 550). Цель, вероятно, та же, что и выше. На севере Германии вяжут в течение 12-ти ночей веники, каждый день понемногу. Эти веники предохраняют людей от чар, а скот от порчи. Через такой веник, положенный на пороге, гонят скот весною в первый раз на пастбище.

³² В день, связанный некоторыми обрядами с Рождеством, на св. Луцию, 13 Просинца (Піс, 100).

Им лечат коров, когда у них пухнет вымя от укушения ласицы (Kuhn, Schwartz, 410), которою, вероятно, оборачивается ведьма.

В Малороссии о ведьме говорят: «Як у день, то й стара, а як сонце заходить, то вона й молодіє, а в саму глуху півнич стане молоденькою дівчинкою, а там стане старитись, и до-сход сонца стане така стара, як була вчора. Так вона, як помолодіє, то й надіне білу сорочку, и коси распустить, як дівка, та й пійде доіти по селу корів» и пр. (Квітка, II, 88). Быть может, это молоденьке ведьм ночью следует связать с усилением их и всякой нечистой силы зимою: зима – ночь года.

В заключение укажем на несколько средств против упыря и ведьмы, средств, подтверждающих наши заключения об этих существах.

Выше мы видели, что кабан, обрядные рождественские кушанья, поросенок, колбасы имеют отношение к светлым божествам. Согласно с этим, кровь кабана, убиваемого к Рождеству, – средство против существ, враждебных этим божествам. «В некоторых местах северо-восточной России этого кабана окуривают, окропляют водой и опрыскивают огонь кровью, чтобы нечистая сила не ходила по скотным хлевам накануне Рождества и не портила бы домашнего скота» (Терещенко, VII, 4). У волохов, чтобы умерший не стал вампиром (*тигопу*), между прочим, тело его мажут салом свиньи, убитой в день св. Игнатия (20 декабря, предпразднество Рождества и священномученика Игнатия Богоносца) (Schott, 298). По немецкому поверью, тот, кого давит мара, должен просверлить под дверьми дыру и заткнуть ее свиною щетиною, а когда придет мара, обещать ей подарок. Она оставит человека, а на другой день придет за подарком (Wolf, II, 275). В Великороссии лихорадки боятся, между прочим, *свиных гнезд* (Чулков, 231).

У всех славян чеснок – необходимая принадлежность ужина накануне Рождества. В Малороссии «иные кладут подле ложек по головке чесноку для предохранения *от нечистой силы*» (Терещенко, VII, 63). У хорватов «код Бадње се вечере најпре белог лука (чесноку) један чешањ у мед умочен поједе... Мед се за то једе, да човек има кроз целу годину медене речи, а лук – *да ништа вештице не могу нахудити*»* (Піс). У сербов: «Вјештице не једу бјелога лука, и за то се многи о бијелим и божитњим покладама (в заговены перед Великим постом и Филипповкою) намажу бијелим луком по прсима, по табанима и испод пазуха: јер кажу да они на покладе највише једу људе» (Караџић, 1852, *Вјештица*). «Да човек убије гују прије Благовијести (до 25 марта), па да усади у њезину главу чесно бијелога лука да никне до Благовијести, па да га задјене за капу на Благо-

вијест, кад пође к цркви, онда би познао све жене које су вјештице: све би се купиле око њега да му отму или украду оно чесно» (Там же, *Благовијест*). Это выращивание чеснока в голове убитой змеи есть, по-видимому, знак господства начала, представляемого чесноком, над тем, которое представляется змеею. В некоторых местах Южной России в волоса невесты перед отправлением к венцу завязывают головку чеснока, вероятно, от порчи ведьмами. По мнению Голембёвского, «jak czosnek wszelką zarazę odpędza, tak i wszelkie zle od niej (невесты) odchodzi» (Golębiowski, 217). У поляков «w wiliją Bożego Narodzenia pod obrusem na stole, sianem zasłanym, kładą przed każdą osobą kilka główek czosnku, dla odegnaania wszelkich chorób» (Pauli, 1838, 1–2)³³. У чехов: «Po večeri štědré hospodář psovi, a hospodyně opět houserovi, kachně a kohoutu do hrdla strčí částku chleba, ryky a stroužek česneku od večere. Na to každému se na krku, za tkaničku, okolo hrdla uvázanou, zavěsí větvička trnová»**. Голубю в тот же вечер дают три зерна перцу для той же цели, как и другим домашним животным, именно, чтоб не боялись злых людей и берегли своих детей (Sumlorik, I, 321, 280, 221). Замена чесноку перцем может указывать на то, что причины противоположения чесноку ведьме следует искать не в этимологическом значении слова *чеснок*³⁴, а в том, что чеснок горек. Значение горечи связано с представлением огня.

Крапива. «В ночь на Купала в некоторых местах Малороссии не отделяют телят от коров, чтобы ведьмы их не испортили, а в хатах на окнах кладут крапиву» (Сементовский, 1843, 93). Чешское: «Aby žádný mléku neuškodil, berou kožen od kopřivy, vloží jí na štědrý den do syřište (kvas, kterým se mléko nakvašuje, aby sýřelo. Jungmann), jež po celý rok chovají, a toto přilévají na syřište, aby se sejr ne kazil» (Sumlorik, II, 420). Основания те же, что в противоположении чеснока нечистым силам, но гораздо яснее: крапива – обыкновенная замена купальского костра; действие ее на тело обозначается словами с основным значением огня (русская крапива *жжется*, *жалит*, сербская *коприва жаре*, польская *pokrzywa parzy*, чешская *kopřiva žhá, žiha, palí*), откуда ее названия: *жижка*-крапивка (белор.), *жигучка*

³³ По сербской пословице, чеснок говорит человеку: «"Ти мене чувај од нокта, а ја ћу тебе од свакога зла" (бијели лук здравији, кад се не љушти, него онако с љуском кад се једе)» (Караџић, 1849, 316).

³⁴ Чеснок – нечто оторванное, что колется. Ср. чеш. *česno*, дыра в колоде, в улье (*дыра* сходно с *драть*). Великорус. костр. *чеснок*, пни, корни, служащие фундаментом домов. Чеснок, allium. Ср. с нем. *Knoblauch* из *Chopolouch*, от двн. *chliopan*, сканд. *kliufa*, findere, откуда, между прочим, нем. *Kluft*, *tisura* (Grimm J., 1822–1837, II, 18).

(кур.), сербско-хорут. *жегавица*, *жигавица*, чешско-польская *žahavka*, *žagavka*, латинская *urtica*, немецкая *Brennessel*.

Терновник, шиповник и другие колючие кустарники. Глодовым или терновым колом убивают вампира: «Ако се о ком увјере и догоди се да га ископавају, онда се скупѣ сви селяци с *глоговијем* кољем (јер се он само глогова коца боји: за то говоре кад га вукодлака спомену у кући: "На путу му броћ (*rubia tinctorum*) и глогово трње! – јер су и бротњаци покривени глоговим трњем), па раскопају гроб, и ако у њему нађу човјека да се није распао, а они га избоду онијем кољем, па га баце на ватру те изгори"»* (Караџић, 1852, *Вукодлак*). В Червоной Руси в 1827 и 1831 году, во время засухи и холеры, жгли упырей и ведьм на терновом огне (Wahylewicz, 252). У чехов терновник предохраняет скот от ведьм: «Tuto noc, před prvním dnem v Máji, neb Sv. Filipem a Jakubem, čarodějnice dobytku čarují. Za tou příčinou každá hospodyně a děvečka opatrná hnůj a prach u chlívu kravčího angreštovým (крыжовник) neb jiným trním bodavým, zvláště hlohovým, šipkovým, trnkovým posází (утыкает), aby se čarodějnice na ne chytila»** (Sumlork, II, 249). Согласно с этим, вештица «кад хоће да полети од куће, намаже се некаквом масти испод пазуха па рече: "Ни о трн, ни о грм (дуб и род кустарника), већ на пометно гумно!" Приповиједа се, да је некака жена, која није била вјештица, намазавши се оном масти, мјесто "Ни о трн, ни о грм", нехотице рекла: "И о трн, и о грм", и полетјевши сва се испребијала које о шта»*** (Караџић, 1852, *Вјештица*). Терновник или другой какой-то куст с густыми и мелкими шипами называется по-сербски *вукодржица*, держащий волка, сквозь который волк не проберется. Может быть, здесь речь и о мифическом волке: у волохов кдадут в гроб кусок тернистого шиповника (einen dornichten Stock von wilden Rosen), чтоб шипы, зацепившись за саван, задерживали мертвеца и не давали ему выходить из гроба (Schott, 298). Выше мы привели два чешские средства от ведьм, в которых важную роль играет глод и шиповник. Прибавим еще следующее: человека, испорченного чарами, нужно слегка трижды ударить терновою веткою, известным образом срезанного в Великую пятницу. Эти удары так болезненно почувствуются чародеем или ведьмою, виновниками порчи, что они должны будут немедленно явиться (Houška, II, 333). Если вор (замещение мифического лица человеческим) оставит на месте покражи лоскут платья, или другое что-нибудь свое, то найти его можно следующим образом: «Vezmi ten šat, a do kusu košile, v níž to člověk umřel, jej zaobal a přidej tři vršky jednoročního prutu hlohového, tři šipkového, devět špendlíků, tři kousky nepotřebovaného skla od sklenáře, zatoč to vše do koule a proves' do komína. Zloděj tvůj bude

naravné bolesti snáseti píchánín ve všech oudech a sám se vyzradí»* (Там же, 330). Сопоставление терновых веток, булавок и стекла ведет к тому, что основания отношения терновника к упырю и ведьме следует искать в представлении *колоть*, которое сближается с огнем, и терновник с крапивою³⁵. Колючие кусты терновника, подобно крапиве, заменяют костер, огонь. Брингильда, усыпленная Одним, лежит, окруженная огненной оградой; в соответствующей немецкой сказке (Grimm Br., I, 251; III, 83; Pentameron, I, XII) красавица спит в замке, который обрастает непроницаемой стеною терновника. Если терновник – замена огня и если он враждебен к упырю и ведьме, то он должен бы находиться в подобных отношениях и к сну, дремоте, которые сближаются с мраком, а между тем Один погружает Брингильду в глубокий сон, уколовши ее терновым шипом (сканд. *svefnithorn*, немецкое *Schlafdorn*), Дорнресхен засыпает, *уколовшись* веретеном, а красавица, в соответствующей итальянской сказке, – льняною кострикою. В русской сказке человеком овладевает сон оттого, что в его платье воткнута булавка (Афанасьев, 1855–1863, V, 212). Таким образом, укол не противодействует сну, а наводит его. Быть может, поэтому-то кизилловому кусту (*дријен*, *cornus mascula*) передается лень и дремота: «Ја кад виђех зелен дријен, предадох му вас мој дријем и *лијен*, које угледавши у прољеће први дријен с цвијетом, рекне (у Боци) онај, који је рад, да му се не дријемље онога лета»** (Караџић, 1852, *Лијен*). Grimm думает, что в самом имени Спящей царевны *Dornrose* есть указание на связь шиповника и сна; нарост на шиповнике называется *schlafapfel*, потому что если спящему положить его под подушку, то он не проснется, пока не вынуть этого нароста (Grimm J., 1854, 1155). Подобное поверье есть и у чехов: «Na šipku vyrostе spánek, jinak pоkažená růže šipková, v jejížto jablíčku zavítý červík se nalézá; tyž spánek trhají mládenci zamilovani a panny... potajmo, nejvíce na jaře před slunce východem, a kladou to jedni druhým potajmo do loži (jakož i matky a báby dětem do kolíbek ho nastrkají), aby dobře spali a libé sny měli, jedni druhým věrní zůstali a sebe milovali»*** (Sumlork, II, 400). Возможно, что это противоречие мнимое и что самый сон, равно как и черный цвет, сближается с огнем.

Осина пользуется дурною славою. Русь считает осину проклятым деревом, потому что на нем повесился Иуда, почему листья осины трепещут и без ветру (Терещенко, VI, 401; Шейковский, II, 17). Согласно с этим у гуцулов *осика трепета*. По сербскому пове-

³⁵ «О некоторых символах» (наст. изд., 21). Ср. сближение: «трње боде, а коприва жарі».

рю, осина проклята за то, что не замолкла во время пения Святых (Карацїћ, 1841–1865, I, 118–119). Однако осина – надежное средство от упырей и ведьм. Если пробить упыря, например, дубовым колом, то это не мешает ему вставать из могилы (Wahylewicz, 256), а если осиновым, то больше не встанет (Терещенко, VI, 401; Шейковский, II, 17). В Малороссии (черниг.) в ночь на Купала для предохранения коров от порчи ведьмами кладут на воротах хлевов малое осиковое дерево, вырванное с корнем (Сементовский, 1843, 94). «Як відьма відбере молоко від корови, треба тесати осикови кілки до порога. Відьма зараз прибіжить и буде просити, щоби того не робити, бо і болить» (Шейковский, II, 17). «Під осиковою або під залізною бороною можна виховати пса-віщуна (ярчука)» (Там же). И в другом случае сопоставляется осина и железо: «опир боїтся также заліза. Тим то и стромляють у нас у вікно протірі (изломанные иголки)» (Там же). Убитую змею вешают на осине (Даль, 1861–1867). Возможно, что выше приведенные поверья об осине как проклятом дереве относительно новы и обязаны своим происхождением тому уважению, какое оказывалось этому дереву в язычестве. Причиною, по которой осина враждебна упырю и ведьме, может быть или горечь этого дерева («горькая» – постоянный песенный эпитет осины), или светлая его кора. Быть может, в самом имени осины есть указание на родство со светом. Ср. сербское *јас-ика* и *јас-ный*, *јас-ень*.

О СВЯЗИ НЕКОТОРЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ* В ЯЗЫКЕ

ПО ПОВОДУ СЛЕДУЮЩЕЙ ПЕСНИ:

Зеленая явїриночка,	Молодая Марусечко,
Чом ти мала невеличечка?	Чом ти мала невеличечка?
Чи ти росту не великого?	Чи ти роду не великого?
Чи коріння не глибокого?	Чи ти батька не багатого?
Чи ти листу не широкого?	Чи ти матки не розумної?
– Я й росту високого,	– Я й роду великого,
Я й коріння глибокого,	Я й батька багатого,
Я й листу широкого.	Я й матки розумної.

(Метлинский, 156–157)

* Представлением называется тот признак, посредством коего слово выражает содержание мысли. Так, например, все мыслимое при скр. имени родоначальника людей *ману* обозначено в этом слове одним признаком – способностью мысли; Ману есть мыслящий (корень *ман* тот самый, что и в слав. *мънѣти*, память). В скр. названиях человека: *мануджа* (рожденный от Ману, потомок Ману = слав. *мужь*) *мануџа* (суффикс *џа* обозначает зависимость), *мџнава* (отечественное от Ману = рус. на *ич*, *ович*), а равно и в нем. *Mensch* признаки человека (арийского племени), сколько бы их ни было, обозначены одним, именно происхождением от мифического родоначальника Ману. Таким образом, язык установил связь трех представлений: *мысли*, *Ману* и *человека* вообще. Быть может, влияние первого из этих представлений следует видеть в том, что великорус. глагол, произведенный от *муж*, именно *мужевать*, значит обдумывать, соображать, рассуждать:

И *мужевал* тут старой (Илья Муромец), разговаривал:

«Куда мне ише старому да с золотой казной».

(Верещагин, 353)

Вероятно, впрочем, и то, что такое значение слова *мужевать* родилось без влияния корня *ман*, что слово это значит собственно быть мужем, делать то, что прилично взрослому, то есть рассуждать. Соответственно этому влр. *старовать* (собственно быть старым) значит беседовать, говорить.

Как бы то ни было, из этих примеров видно, а) что собственное значение слова не есть полное содержание мысли, связанной со словом, а только один признак, символически обозначающий эту мысль, что слово есть *представление* мысли; б) что изменение значений одного и того же слова и образова-

Эта песня – величание невесты. Чтобы найти случай похвалить род, отца и мать невесты, у нее спрашивают: отчего она мала ростом: оттого ли, что она не «великого роду», то есть что у нее в роду нет рослых? Оттого ли, что ее отец не богат и мать не умна? Предполагается, что богатство отца и ум матери нужны для того, чтобы вскормить и вырастить дочь.

Мы обратим внимание на сближения: *росту* дерева и *роду*, *корня* и *отца*, широкого *листа* и *ума* матери, находящие соответствие в языке.

ние от известного слова новых слов устанавливает прежде всего связь представлений, а потом – всего того, что мыслится под представлениями. В этом установлении связи обнаруживается влияние языка на мысль. Принятое в языке сочетание представлений становится исходною точкою для мысли всех говорящих этим языком. Одним словом *Mānava* дана история происхождения племени. Поколения, следующие за создателями этого слова, могут расширить и углубить взгляд, выраженный этим словом (например, приписать происхождение от *Manu* и неарийцу), могут и устранить этот взгляд новым, но миновать его не могут, пока произносятся понимают смысл слова *Mānava*. Подобным образом слова *мужевать*, *старовать* дают не только связь представлений *муж*, *стар* с деятельностью мысли, но до известной степени определяют и самое содержание, ими обозначаемое. С точки зрения этих слов, так должно быть, чтоб старый рассуждал; эта точка зрения ведет к противоположению старости и скудости мысли.

Известное сочетание представлений, принятое в язык в слове одного корня, по несколько раз повторяется в словах других корней; последующие образования подчиняются аналогии с предшествующими. Так, например, в нескольких словах различного происхождения замечен один и тот же переход от быстрого движения к хитрости и уму. Повторение одинакового способа сочетаний образует привычку мысли. Поэзия и мифология развивают сочетания представлений, какие находят в языке. В тексте представлен пример параллелизма рядов представлений в языке, с одной стороны, и в постоянных песенных выражениях, с другой. В отдельных случаях не всегда ясно, развито ли сравнение родилось из одного слова, или, наоборот, слово создано под влиянием развитого поэтического образа. Но причинная связь между тем и другим в период безличного творчества не подлежит сомнению; верно также, что слово как простейшая форма поэтического сравнения первоначально предшествует этому последнему.

Известный способ сочетания представлений не есть общеобязательная форма человеческой мысли. Языки различны по направлению рядов представлений. Сгиб народного ума, насколько он зависит от языка, может быть открыт только путем мелочных этимологических исследований, которые дадут материал для общих выводов. Покамест для характеристики языков законами перехода представлений сделано весьма мало.

I. РОД И РОСТ И Т. П.

Чи ти *росту* не великого?..

Чи ти *роду* не великого?..

Слово *род*, в смысле совокупности родичей, предполагает значение произрастания (деятельности, великорус. обл.) и плода (результата). В серб. оно есть, между прочим, синоним слова *плод*. И само по себе, независимо от явственного сближения с ростом дерева, оно заключает в себе сравнение рода как явления человеческой жизни с произрастанием дерева и вообще растения. Скр. глагол *ардѣ*, ближайший по форме к слову *род* (и *рост*, где *с* из *д*), имеет в скр. только переносные значения удачи, благополучия и т.п.; но глагол *вардѣ* (*врдѣ*), от которого произошел первый посредством опущения начального *в*, сохранил не только производные значения (цвести, быть счастливым), но и первообразное «расти».

«Великий род» мог бы быть сравнен с ростом древесным не только в том мелком значении, которое мы видели в приведенной песне («рослые родичи»), но и в другом: *великий род* – хороший, старинный, древность коего ручается за достоинства его членов¹.

¹ Если человека хотят почитать, то называют его *вичем*, по отчеству. По имени – *называют*, по отчеству *величают*: «Как вас назвать по имячку и *возвеличить* по изотчине» (олонец.) (Опыт., 26).

Мы те песню поем,
Тебе честь воздаем,
Что по имени тебя *называем*,
По изотчеству *величаем*.

(Гуляев, 1848, 15)

В млр. песнях неопределенное почетное название почтенного молодого человека или девицы есть *отецький сын*, *батькова дочка*:

Перевозила царів та панів,
Та отецьких синів.

(Метлинский, 333)

По смыслу колядки, величающей девицу, честь быть *батьковою дочкою* не уступает чести быть *царевною*:

...До церкви пійшла, як зоря зійшла,
У церков вйшла та й засіяла.
Там пани стояли та її питали:
– Чи ти царівна, чи королівна?
– Я не царівна, ни королівна,
Батькова дочка, славная панна.

(Метлинский, 331)

На основании некоторых слов можно думать, что наблюдения над изменениями человека от времени сделано было не непосредственно над человеком. Сначала замечены были и обозначены словом изменения дерева, рания, и эти изменения послужили образом и объяснением возраста человеческого. На бессловесный вопрос, что такое возраст, возмужалость, старость и т.п., человек ответил себе: это то же, что фазы роста дерева; он ответил так, назвавши старость человека и т.п. словами, обозначавшими прежде только явления растительной жизни. Так связаны были в мысли два различные явления. Это один из множества примеров того, как язык во времена скудного развития один, свойственными себе средствами ведет мысль по тому же пути обобщения и отвлечения, по которому потом идет наука. Указать известную степень тождества развития человека и растения, может быть, для своего времени так же важно, как для нашего научного доказать сходство двух по-видимому несходных явлений.

Следуют подтверждения сказанного.

Признак взрослого дерева тот, что оно стоит перпендикулярно (влр. обл. *стамо*, *стамово*, то есть стоймя), прямо, прочно, что оно высоко. Отсюда строевой, высокий лес называется *стоячим*: «выше лесу стоячего». Связь дерева и отвесного направления видна в серб. *дубити*, «стајати управо», стоять прямо (от *дубь* в смысле дерева вообще), *дупке* = пск. *в дыбки*, на задних ногах, прямо, *дыбом*, на *дыбах*. Связь отвесности, высоты и дерева находим в словах: млр. *стромитъ* (и др. слав. языки), торчать, влр. обл. *стролко*, высоко, литер. *стремглав*, сторчъ головою, *стремнина* = серб. *стрмо*, крутизна, чеш. *strom*, дерево (как стоящее отвесно). *Стоячий* (высокий) лес служит образом человеческой старости в нем. *alt* (по Боппу, от корня *ардh*, расти, откуда и лат. *altus*, высокий), которое не только само по себе указывает на сравнение старости с высоким (выросшим, рослым) деревом, но и явственно сравнивается с *Wald*:

«Отецкий сын» – вообще хороший человек: «Як лучитця отецкий сын, отдасть мене мати». Подобным образом и в влр., наоборот, «неотецкий сын» – не столько ругательство вроде серб. *курвић*, *копиле* и подобных русских, сколько невежа, человек без воспитания:

Ты невежа, ты невежа, не отецкий сын,
Для чего ты, невежа, эдак делаешь?

На глубоко древнем убеждении, что хорошие свойства передаются по наследству, сохраняющем силу в известных слоях и до наших дней (ср. (Попко) о выборе в пластуны), основан и почетный смысл серб. названий человека хорошего *гнезда*: *кућинъ* (из хорошей куши, хаты), *оцаковић* (от хорошего очага), *коленовић*, *племић* (хорошего колена, племени).

оборотень (влр. *обмен, обменыш*) говорит о себе: «Ich bin so alt, wie der Westerwald» (Grimm J., 1854, 437 и др.). Такое или подобное сближение старости и (стоячего) дерева видим и в некоторых других словах:

а) С скр. *sthaviра*, старый (корень *sthâ* стоять), ср. скр. происходящие оттуда же *sthâвара*, стоящий, неподвижный, *sthура*, то же, *sthула* (от видоизмененного корня *sthâ*), большой, толстый, грубый. С последним ср. слав. *ствол* дерева, растения, доказывающее присутствие в слав. языках такого же видоизменения глагола *sthâ* в *sthу*, как и в скр. Сближая серб. *дебло*, ствол древесный, с *дебео*, дебелий, толстый, жирный, увеличим вероятность того, что в слове *ствол* может быть то же значение толстоты, прочности, производное от значения «стоять» (прочно), какое есть в скр. *sthула*.

б) Слово *ста-р* (собственно стоящий) и одинаковое с ним по значению и корню серб. *ста-ман* могли бы значить не только «старый», как значат действительно, но и «крепкий, прочный», как серб. *ста-мен*, прочный, верный, скр. *sthура* и скр. *sthâ-ман*, сила (средний род, в слав. должно бы быть, если бы было, в виде *ста-мя*, как скр. *пâ-ман* есть в *и-мя*).

в) Каково бы ни было собственное значение слова *дръво*, нельзя, несмотря на разницу в правописании, не признать его сродства с *древнь*, *древлю*. С *дръво* сближаем пол. *trwać*, чеш. *trvati*, *durage*, и млр. *тривати*, ждать (вероятно, из пол.); переходы звучных в однозвучные весьма обыкновены*. При этом серб. форма *трајати*, *durage*, представляется вторичною, с *j* из *в*, как в серб. *лавеж*, лай.

г) Быть может, как *trvati* относится к *дръво*, так серб. *бо-равити* (если это слово, известное только в серб., не есть иностранное) – к *бор*, в смысле дерева вообще. *Боравити* – *vitat* агерс («как боравиш? не боравиш?»); *санак боравити* – спать; потом, так как жить = быть, а *забыть* – потерять из памяти, то *заборавити* – забыть.

д) Слово гол-~~ѣмъ~~ (ст.-сл., серб., болг.), великий, костром. *галяма*, *галямо*, много, очень много, можно сравнить с рус. *голомя*, ствол дерева, подобно тому, как мы сблизили слово *ствол* с скр. *sthула*. В обл. влр. наречии *голомя*, давно, высота ствола становится мерою времени: «Давно ли ушел такой-то? – Уж голомя». Гол-~~ѣмъ~~ и *голомя* ср. с лит. *gali-u*, *gal-ėti*, мочь, быть в состоянии, быть здоровым, сильным. В этом последнем можем предположить основное значение «расти», опираясь на аналогию с *могу* (*mōgen*, *mēgas*, *mag-nus*, скр. *mah-am* и проч.), при коем стоит скр. *манh*, *mah*, расти.

е) Мы видели близость представлений старости и крепости, прочности, объясняемую тем, что образом старости было *стоячее*, прочное дерево. Связь стоянья, прочности дерева можем предполо-

жить и в слове *сѣдравъ*, даже если сблизим его не с корнем *дру*, *firmum esse* (такого корня не находим в Петербургском словаре (Böhtling, Roth); притом этому производству мешает полногласие слова *здоров*), а с скр. *dāru* в значении дерева, в котором, в силу влияния других слов, могло появиться этимологически не заключенное в нем значение крепости. Что до предлога в слове *сѣ-дравъ*, то в скр. прилагательное, образованное из предлога *са* (= слав. *съ*) и названия предмета, значит: находящийся вместе с этим предметом (*сапутра*, вместе с сыном), снабженный им (*сапушна*, с цветами, цветущий), сходный с ним (*саруна*, имеющий одинаковый вид, сходный). Это последнее значение может иметь предлог *съ* и в слове *сѣдравъ*, которое в таком случае будет значить: сходный с деревом (по прочности). Другие примеры такого значения предлога *съ* в славянском *сѣврсть* (имеющий одинаковую версту, то есть возраст), сверстник; *сѣобразнь* (имеющий одинаковый образ), сходный, и проч. При нашем объяснении малорусское значение слова *здоровый* (большой, дюжий) будет предшествовать значению «*sanus, incolumis*».

ж) Представление старости, древности, протяжения времени в образе *высоты дерева* есть частный случай обыкновенного приема мысли измерять *время пространством**. Другие примеры этого приема:

аа) Высота полета птицы есть образ дальнего времени:

Ой *высоко* соколові до неба літати;
 Ой *далеко* козакові до осени ждати.
 Хоть високо – не високо, треба долітати;
 Хоть далеко – не далеко, треба дождити.
 (Метлинский, 7)

бб) Скр. *дѣра*, далекий (о пространстве) имеет неправильную сравнительную и превосходную степень *давѣѣѣанс*, *давѣѣѣта*, с коими справедливо сравнивают (Гильфердинг, 1853; Микуцкий, 1852) славянское *давнь* (далекий – о времени, причем степень отдаления может быть очень невелика – часть или несколько; ср. влр. обл. *дави*, *давя* (*давѣѣ?*), *давеча*). Интересно, что онеж. *давненько* сохранило значение такое же, как упомянутые скр. слова и близкое к нему: *далеко* (о пространстве), *высоко*.

Сшибал молодца со белых грудей,
Давненько сшибал да выше лесу темного.
 (Верецагин, 358)

вв) Век человеческий представляется пространством, полем, морем; перейти, переплыть значит пережить, перебыть: «кручиною

поля не изъездишь» (веку не проживешь); «век прожить – не поле перейти»; «одним волоком века не проживешь» (*волок* – водораздел, лес на нем и вообще лес, дорога лесом, расстояние между сменами лошадей, станция; приведенная поговорка значит: в один перегон, в одну упряжку веку не проживешь).

*Переступлю я сінечки и покутную лаву;
Пережила поговоры, переживу й славу.
(Метлинский, 87)*

Жизнь изжить, что море переплыть.

Ой я в морі купалася
И я в біду попалася;
Я ж море *перебреду*
И я біду *перебуду*.
(Лавренко, 5)

Возможно, что лит. *metas*, время, год, значит собственно нечто измеренное ходьбою, движением; корень – скр. *ми, ма́*, идти. Слав. *вѣкъ* сравнивают с скр. *ека*, один (Гильфердинг, 1853); но вернее, кажется, принять *к* за суффикс и сблизить с скр. *vaj-ac* (корень *vaj, vû*, идти), век, юность, птица (идушая, летящая): век, молодость летит как птица:

Видно пролитеу мой дивий век
Есным младым соколом
Мимо моей буйной головы,
Крылышком не задёржу он.
(Воронов, 34)

С одной стороны, старость граничит с возмужалостью, здоровьем, силою; с другой – она переходит к значению заботы, печали, болезни, для коих, как и для первых, язык находит образы в жизни дерева.

а) Согласно с поговоркою «старость не радость», в серб., чеш., луж. *старость* – забота, печаль (здравица: «Да Бог окрене старост на радость»); *стараться* значит прежде заботиться, «печаловаться», а потом уже – усиливаться что сделать.

б) *Дряхлый* в разных своих изменениях имеет значения – болезни дерева, человеческой старости, болезни, печали: ср. *трюхлый*, о дереве: гнилой; *дряхлый* старик – дряблый; ст.-сл. *драхль, држсель*, печальный, озабоченный; чеш. *truchlý, truchlivý*, печальный; серб. *труо*, трюхлый, но *трухла* жена = *трудна*, беременная, и в этом смысле больная (*труд* – болезнь); новгород. *трухавый*, хилый, хворый. Вероятно, основная форма этих слов начинается с отзвучной;

ср. лит. *treš-tu, treš-au, treš-ti, трюхнутъ*, гнить. Можно думать о корне *трас*, дрожать, который в славянских наречиях является с носовым звуком (*трассти, трусить*) и без него (*страхъ*; если предположить не встречаемую форму *сътрахъ*, то это слово будет целиком равняться скр. *сантра́са*, страх). В таком случае *трюхлый* (о дереве) значило бы собственно: дрожащий, колеблющийся, противоположный старому в смысле крепко стоящего.

с) Сродные корни *хыл, хыр**, со значением клонить (*хилити*), качать, колебать, бросать (новгород. *захирить, закинуть; швырять*; представления колебания и бросания сродны и в других случаях) от значения клониться, качаться переходят к значению слабости и болезни: *хилый*, слабый, больной; обл. влр. *хиль*, болезнь, *хильмень*, хилый человек; *хилкий*, о погоде: ветренный, но архангел., новгород. *хилкой*, слабый, нежный (собственно склоняющийся от ветру); *хвилкий, хвилый*, слабого сложения, больной; *хирый*, то же, *хиреть*, болеть; *хворый*, то же, чеш. *chvoravý, choravý*, худой, *churavěti*, худеть. В лит. и скр. упомянутым корням соответствуют уже формы с конечным *p, l*: лит. *sver-du, sverdė-ti, svyrū, svir-ti, svyroju, svyroti*, хилиться, качаться (например, очерет от ветру), *sverti*, весить; скр. *hвал*, дрожать, колебаться, качаться²; однако, если сравнить слова *хылити, хьгрити* с тождественным по всем значениям *хгьтати* (колебать, срб. бросать; ср. *хватать*), то нужно будет признать как *л, p* в первых, так и *т* во втором за суффиксы.

Пояснением собственного значения слов *хилый, хворый* служит то, что в песнях дерево или былина, склоняемая ветром, — любимый образ печали³, с чем сравни влр. *маяться, качаться*, потом — горе-

² Если сюда же относится скр. *hвар*, быть кривым, извиваться, и если, как обыкновенно думают, это *hвар* из *dhвар*, то нужно будет допустить, что *х* в *хилить* и в *hвал* есть остаток придыхательного зубного, что кажется очень сомнительным.

³ Ср.
 Не хилися, явороньку, ще ти зелененький;
 Не журися, казаченьку, ще ти молоденький.
 Не рад явір хилитися; вода корінь мис;
 Не рад козак журитися, так серденько ние. —
 В чистім полі стояла береза,
 А верх похилився; казак зажурився. —
 Из-за гори вітер віе, березоньку хилить.
 Не хилися, березонько, ще ти зелененька,
 Не журися, дівчинонько, ще ти молоденька.

(Мстлинский, 20)

Заметим противопоставление хиленья-журбы и молодости-зелени, согласное с вышеупомянутым сближением старости и печали. Самый вид де-

вать*. Другой образ горя – болезни, тоже взятый из жизни дерева, тот, на который указывает пословица «Не гули коре, не чини горе» (Карацїн, 1849б, 197): печальному и больному человеку так, как

рева, склоняемого ветром, наводит печаль:

Та вилітала галка з зеленого гайка...

Сіла на дубочку в вишневім садочку:

– Та не хилися, дубе, бо життя не буде,

Та не хилися, сосно, бо й так мені тошно.

Та не хилися, гілко, бо й так мені гірко,

Та не хилися низько: нема роду близько...

(Метлинский, 249)

Сначала человек стремится увидеть состояние своей души в окружающих его явлениях природы, и ход этого сознания себя во внешнем мире дает ему наслаждение творчества. Потом, когда цель достигнута, природа построена по образу человека, когда всякий ее лучи звук напоминает известное явление внутренней жизни, может случиться, что человек рад бы отделиться от этих напоминаний, потому что и без них сознает в себе тягостное чувство. От всякого намека ему становится больнее, а между тем привычная мысль по-прежнему толкует природу, так что кажется, будто природа назло человеку подновляет его горе. К такому состоянию духа относится вышеприведенная песня. Ср. еще следующее: кому не весело, тому тяжело слышать шум деревьев, если с этим шумом он привык связывать мысль о печали:

Ой не шуми луже ти зеленой гаю,

Не завдавай серцю жалю,

Бо я в чужім краю.

Склонившиеся ветви предвещают печаль, смерть:

Ой за лугами, – за берегами схилюлися віти,

Засідають вражі ляхи Перебійніса вбити.

(Метлинский, 401)

Ср.: «Древо не бологомъ (не к добру) листвіе срони» («Слово о полку Игореве»).

Млр. *билина* потому именно служит обычным образом сиротства, одиночества, горя, что поддается всякому дуновению ветра:

Ой у полі билина, її вигер колише;

Горе ж мені на чужині, аж мій дух не дише.

(Метлинский, 78; ср. 136, 262)

Гибкие *лози*, и потому служащие символом печали, на этом же основании знаменательно рифмуются со *слёзи*:

Ой ви́хав молодий козак за густі лози,

Ой узяли молоду дівчину дрібненькіі слёзи.

(Метлинский, 110)

Ой поросла запорожжя густими лозами;

Облилися запорожці дрібними слезами, –

Ви густі лози та одхилітеся;

Ви дрібні слёзи та одкотітеся. –

дереву, с которого дерут кору. Сравни серб. *bortati*, болеть, с чеш. *bortiti*, колоть; *bortь* – собственно дупло, щель в дереве, одного происхождения с *брать*, рвать, стало быть – нечто выдранное. Не совсем ясно основное значение влр. обл. *древить*, бранить, досаж-дать («Ты уж мне не говори, да и сердца моего не древи», как бы не раздирай, не мучь), пол. *drwić*, издеваться, чеш. *drviti*, бить, толкать,

Вивезли дочку за густі лози,
Облили матку друбненькі слёзи.
(Костомаров, 1859, 275)

Отношение между рассматриваемым нами символом и обозначаемым может представляться одним из проявлений сочувствия природы человеку. Так, в «Слове о полку Игореве» «ничить трава жалошамы, а древо съ тугою къ земли преклонилось»*.

Сила горя изображается тем, что оно во внешней природе производит свой символ:

(Замужняя дочь) Обернувшись зозулюю, та в год прилетіла.
Як сіла ж я в батька в саді,
Ой як же я закувала, весь сад поламала,
Ой як же я затужила, весь сад заглушила.
(Метлинский, 257)

Перекинулася в сиву зозуленьку,
В калиновім гаю сіла.
Як взяла ковати, жалібненько співати,
Аж ся взяли к землі ліси калинові
Од голосу розлягати.
(Костомаров, 1859, 227).

(Зозуля) Ой як летіла – луг поламала,
А где спочивала, кирниця стала.
(Метлинский, 258)

Она силою своего кованья-плача не только гнет, но и ломает сад. *Ломиться* такой же знак печали, как и *гнутья*. Ср.:

Що галочка воду несе, коромисел гнеться,
А Василець в віконечко як береза льється (вьється)...
Гнися, гнися, коромисел, *не переломися*:
Василечку, сердце мое, не плачь, *не журися*.
(Метлинский, 303)

Нечто подобное и в влр. песне:

– Перейди, сударушка, на мою сторонушку.
– Я бы рада перешла, переходу не нашла,
Переход нашла – речка глубока,
Речка глубока, жердочка тонка,

глупо говорить. Вовсе не видим сродства слов: влр. *хлибкий*, о дереве: хрупкий; о человеке – чувствительный, например, к морозу, *хлибить*, быть нездоровым. Вряд ли можно думать о связи их со *слабь*, лит. *silp-ti*, быть слабым, усталым, *silp-nas*, слаб.

II

Чи кориння не глибокого?

Чи ти батька не багатого?

а) *Пень – корень – отец*. По лужицкой пословице, «Kajkiž koŕjeń, tajki wukorjeń» (Haupt, Schmalzer, II, 193), каков корень, таков отпрыск, каковы родители, таковы дети. Серб. «без стара пања сиротно огњиште» (Караџић, 1849б, 12), плохо семье без отца, без старшего в роде. Этой пословице соответствует другая: «Тешко кући без чока, а огњишту без хреба» (Караџић, 1849б, 315), причем ясно, что огнище, очаг – образ рода, семейства, хозяйства. *Хреб*, корень, ср. с обл. влр. *хряпа*, большие верхние листы капусты, *хряпка*, кочерыжка (орлов., тул.) и старуха (смолен.). «"Као два одсјечена пања", – каже се за стара чока и жену, који ћеце немају» (Караџић, 1849б, 131). «Оста један, као пањ у лазину» (Караџић, 1849б, 272), о человеке, у которого весь род вымер. «*Лаз, лазина* – мјесто гдје је много шуме исјечено. "Нијесам ја тиква без коријена" (него имам рода)» (Караџић, 1849б, 217).

Тонка, тонка – гнется, боюсь, переломится;

Знать-то мой милой с иной водится.

(Григорьев, 456)

Качанье дерева, как символ печали, сколько мне известно, реже встречается в других славянских песнях, чем в млр.; ср. блр.:

Ня белая бярезушка шатаится,

Ни шалковыя лисцьа асыпаются,

Тут шатаится гарюшка маладзешинька,

Асыпаются гарячия слезы,

(Анимелле, 158)

и лужицкое:

Stój ta lipa we tom dole,

Wóna se rjedńe zeleni.

Wóna se chwějo tarn a how,

Zož (когда, если) ten wietšik na nju stój.

Luby ten ježo na wójnu,

Lubka ta šiežce zdychuju.

(Haupt, Schmalzer, II, 27)

(Зеленая липа в долине качается от ветру, и это образ милой, тяжело вздымающейся по милом, который едет на войну.)

Зеленая дубривонько!
 Чого в тебе *пеньку* много,
 Зеленого да ні г'одного,
 Порастоньки ні од одного?
 Молодая Марусенька!
 Чому в тебе *батьків*⁴ много,
 Що рідного да ні г'одного,
 Порадоньки ні од одного?
 (Метлинский, 155)

В варианте вместо *пеньку* стоит *борів* в том же значении:

Зеленая та дїбривонько!
 Чого в тебе та *борів* много,
 Зеленого та ні одного,
 Пароста ні од одного?
 Молодая та дївчинонько!
 Чого в тебе та *батьків* много,
 А рідного та ні одного?
 (Метлинский, 154)

Собирательное значение рус. *бор*, красный хвойный лес, предполагает единичное значение хвойного дерева и дерева вообще*. Так, серб. *бор* (= нем. *Föhre*), сосна, ель (как и чеш. *bor*) и всякое дерево, почему в песне и явор называется бором:

О јаворе-зелен боре,
 Диван ти си род родно.
 (Карацић, 1841–1865, I, 449)

Так, и ст.-сл. собирательное *борик* предполагает единичное, и слово *борина*, лучина (Азбуковник), значит не часть леса, а часть одного соснового или елового дерева. В приведенной песне *бор*, как нечто находящееся в дуброве, имеет, конечно, единичное значение, но какое именно – не можем сказать. *Бор* в смысле корня, пня нам не встречалось нигде. В других млр. песнях лес как собирательное, именно *луг*, лес на низком месте, есть символ отца:

Темного *лугу* калина,
 Доброго⁵ *батька* дитина⁶...
 (Метлинский, 234)

⁴ То есть родичей, заступающих у сироты место отца.

⁵ *Темний – добрий*. Чем темнее и гуще лес, в котором растет калина, тем скорее она уберется.

⁶ Жить на известном месте – расти: «*Їе који ниче ту и обиче*»; «*Їе ко никне, ту и обикне*» (Карацић, 18496, 57, 87); «*Їе се ко не сије, нека пе ниче*» (Карацић, 18496, 76).

Щебечить, соловейки!
 Та задайте тугу темному лугу
 И моему пан-отченьку.
 (Метлинский, 142)

Запорожцы под влиянием песенных сравнений звали батьком луг, растущий по берегам Днепра: «січ – мати, а великий луг – батько»⁷.

б) «Коріння глибокого, батька багатого». От скр. *vrđh*, *vardh* (оттуда греч. ῥίζα, корень (из βρίζα), лат. *rad-ix* (от *ardh*) и нем. *Wurzel*, гот. *waurts* (Бопп)), причастие прошедшее страдательное *vrđđha* значит *adultus*, *auctus*, *dives*, *senex*. В пределах сравнения человека с корнем: чем старше, глубже, прочнее корень, тем старше и богаче человек. Ср. «сидеть на корю», владеть дедовским имуществом.

Слово *корь*, род. п. *кря*, значит корень, родина, наследственное имущество, деревня, выселок. С *корь* в значении деревни (или в одной избы?) ср. слово *корчма*, пол. *karczma*, чеш. *krčma*, срб. *крчма*, везде с одним значением: шинок, постоянный двор. Слово это очевидно от *корчъ*, корень, пень, ствол. Если взять во внимание то, что первобытное состояние гостеприимства в Сербии, о котором говорит Караджич*, еще не так давно могло быть повсеместным, что корчем в нашем смысле не было, но каждый большой дом был для путника корчмою; то можно думать, что слово *корчма* предполагает значение: оседлость богатого человека, сидящего «на корю».

в) Из двух пословиц, приведенных под а), видно, что как *корень* – отец, так *отпрыск*, *парост* – дитя. От значения дитяти, потомка легко переход к назначению молодого человека или девицы вообще. Ср. серб. *ђетић*, мужчина вообще, молодец (Held): «намјери се ђетић на ђетића»; в чеш.-морав. песнях *сул*, *супеček* – очень употребительно в смысле молодец, милый, так что сыночком называет девица своего любовника (Sušil, 89, 113 и др.); слово *парень*, сын (перм.), молодой человек, можно сблизить с скр. *prû*, *пришати*, радовать (родственно с *prû*, к которому относится слово *приятель*), так

⁷ Другое значение луга – друг, милый:

- Ой пійду я, пійду не бсрегом, лугом,
 Чи не зостринуся з несуженим другом:
- Здоров, здоров, луже, несужений друже!
- Здорова, дівчино! любилися дуже!

(Метлинский, 94)

«Не берегом – лугом». Ср. «Уже лужечки-бережечки вода поняла» (Метлинский, 131, 402).

Луг растет на берегу, и связанные на этом основании представление луга и берега не разрываются, хотя бы в предметах и не было этой связи.

что *парень* будет значить – сын как *утешающий* родителей, аналогично с скр. *нандана*, *нандака* (от *нанд*, быть довольным, радоваться), сын (-*на*, дочь) как тот, от которого ожидают утешения, радующий родителей (*кула-нандана*). Сближение ветки и дитяти в песнях очень обыкновенно. В млр. рифмуются слова *vitni* и *ditni*⁸.

В языке это сближение находим в следующем: луж. *hole*, *gólje*, дитя, *holc*, парень, *holca*, девица, чеш. *hole* (-*tě*), дитя, *holek*, *holka*, мальчик, девочка, – ср. с чеш. *hole* (голя), *hol*, ветвь, – палка, *golja*,

8

Розхиліться, калинові віти;
Прийми, мила, хоть малні діти!
(Метлинский, 266)

Схилилися калинові віти,
Розплакались маленькі діти...
(Метлинский, 271)

Висип, милий, високу могилу,
Та посади червону калину,
Уродються велики віти
Забавляти маленькі діти.
(Там же)

Ой у полі да калинонька, похилилися витки;
Не один чумақ покидає жінку и маленькі диткі.
(Метлинский, 458)

Верх дерева – девица, дочь:

Стой, яблонька, век без *верха*:
Живи, мой батюшка, век без меня!
(Сахаров, I, кн. 3, 149)

Кругом солнце обошло,
Рядом бояре ехали,
Вершину у рябинушки сломили,
Коням под ноги бросили:
«Топчите, кони, вершинушку;
Стой, рябина, без *верху*;
Живи, батюшка (матушка), без *дочери...*».
(Гуляев, 1848, 6, 43)

Срб.: Одби се грана од јоргована (бузок)
И љепа Смилѝ од своје мајке,
Од своје мајке и од свег рода.
(Караџић, 1841–1865, I, 33)

Как ветка отрывается от куста, так девица от рода. Кстати заметить связь куста и пня: рус. *корь*, *кря* по форме = польскому *kierz*, *krza*, куст, *krzak*; может быть, поэтому «сыр *кряковистый* дуб» значит ветвистый?

млр. *gilla, gılka*; чеш. *holotek*, парень, ср. с *голомя*. Наоборот, *пасынок* – меньшее из двух сросшихся деревьев (арханг.), отросток (млр.), серб. *млáдица* – молодая (жена), *млáдица* – парост, ветка.

III. ЛИСТ ДРЕВЕСНЫЙ И СЛОВО

Звуки внешней природы весьма часто служат в народной поэзии образами членораздельной речи. Так, например, человеческая речь представляется шумом дерева:

А не в бору сосна зашумила,
Не зелена дїброва з буйним вітром говорила,
А та вдова старенька в домівці з маленькими
дітками гомонила.

(Метлинский, 347)

«...Что не дуб стоит – змиулан сидит; что не *ветер шумит* – змиулан *говорит...*» (Гуляев, 1848, 57). В литовской песне, наоборот, в шуме дуба слышится человеческий говор:

Tas ažuolėlis, tas šimtasakelis
Su vėjuziu kalbėjo.
(Nesselmann, 81)

(Этот дуб, этот стоветвистый с ветром говорил)⁹.

Как дерево шумит листвою, так человек говорит словами. Отсюда слово представляется *листом* древесным. Так, в литов. песнях:

O aš neturiu tėvo nei močiutės.
Net jokios giminėlės,
Auga girelėj' žalias ažuolėlis
Tai mano ne tėvelis.
Liemuo ne tėvas, šakos ne rankelės,
Lapeliai ne žodeliai.
(Nesselmann, 60)

⁹ Этим сближением речи и шума объясняется, по-видимому, сравнение *речи* и комнатного *сора* в поговорке: «из избы сору не выносить», то есть не выносить того, что в избе говорится. *Tertium comparationis речи* и *сора* есть то, что как речь, так и сор есть шум: обл. влр. *шум, шумка* значит сметье. В Белоруссии свекор дает невестке такое ироническое и двусмысленное наставление: «Ты, дачушка, паша избу (подметая), шумки за окно не выкидывай (и не выноси сору, и не сплетничай); я, дождавшись Св. Пятра, сбярю талаку и сам шумку вывязу»* (Анимелле, 187). Основанием сравнения шума и сора может быть сравнение сора и шумящей пены: пол. *szumowiny*, пена, которую при кипячении снимают как лишнюю, чеш. *šum*, пена, нем. *Schaum*.

(У меня нет ни отца, ни матери и никакой родни. Растет в лесу зеленый дуб, то мне не отец. Ствол не отец, ветви не руки, *листья не слова*). Напомним, что противоположение листьев словам предполагает их сравнение и что вообще всякое отрицательное сравнение основано на положительном. Непосредственное появление отрицательного сравнения психологически невозможно.

Stov ant kalnelio žalía liepelė,
 Ten mano nakvynėlė,
 Šitos liepelės žali lapeliai
 Bus mano priegalvėlis.
 Už manęs linko liepos šakelės
 Ne močiūtės rankelės.
 Už manęs krito liepos lapeliai
 Ne močiūtės žodeliai.

(Nesselmann, 166–167)

(Стоит на горе зеленая липа, там мой ночлег; зеленые листья этой липы будут мне взголовьем; ко мне склонялись ветви липы, но не материны руки; на меня падали *листья* липы, но не материны *слова*).

Ar pavirsi, ažuolėli,
 Į mano tėvelį?
 O šios žalios šakužėlės
 Į baltas rankes?
 Ir šie žaii lapužėliai
 Į *meilius žodelius?*..
 Nepavirto ažuolėlis
 Į mano tėvelį.

(Nesselmann, 64)

(Оборотится ли зеленый дуб моим батюшкою, а эти зеленые ветви – белыми руками, а эти зеленые листья – ласковыми словами? Не оборотился дуб, то есть не стать дубу моим батюшкою и т.д.)

Это сравнение листа и слова предполагается, как увидим, и славянскими песнями. Здесь приведем только серб. пословицу: «Од речена до створена, ка' од листа до корена» (Караѿић, 18496, 347), то есть от *слова* так далеко до дела, как от *листа* до корня. Причины сопоставления корня с делом не ясны.

Лист, ставши символом слова, получает и некоторые из дальнейших значений, какие имеет слово. Таким образом происходят сравнения *листа* и *разума*, *листа* и *лжи*, которые будут непонятны, если упустим из виду, что среднее между листом и разумом, листом

и неправдою есть слово, которое служит признаком мысли и может стать ложью.

ЛИСТ и РАЗУМ. Как весной распускаются листья на дереве, так в человеке развивается мысль:

Не стій, вербино, *розкидайся*;
 Не сиди, Марусю, *розмишляйся*,
 Чим свою свекруху називать будеш?
 (Метлинский, 160)

Чем шире, тем шумнее лист; чем речистее, тем разумнее человек. Отсюда сравнение широты листа с умом:

Молодая явіриночка...
 Чи ти *листу ни широкого*,
 Молодая Марусечко...
 Чи ти *матки не разумної*?
 (Метлинский, 157)

У городі бузина, на їй *листу* нема;
 Ти поганий, ти мерзений, в тебе *хисту* нема.
 (Лавренко, 9)

Затем широта листа как символ разума противопоставляется неразумью:

Ой ти дубе кучерявий,
Широкий лист на тобі;
 Ти козаче молоденький,
Дурний разум у тобі.

ЛИСТ И ЛОЖЬ

Pūsk, pūsk, vējeli, pūsk šiaurinėli,
 Pūsk, nuo mano mergytės
 Daug neviernų žodelių.
 Kiek ant rūtelių žalių *lapelių*,
 Tiek ant mano mergytės
 Daug *neviernų žiodelių*.
 Krint nuo rūtelių žali lapeliai
 Krint nuo mano mergytės
 Daug *neviernų žodelių*.
 (Nesselmann, 253, 260)

(Вей, вей, ветер, вей, северный, свей с моей милой¹⁰) много неверных слов (то есть напраслины). Сколько на руте зеленых листьев,

¹⁰ «Nuo mano mergytės» собственно соответствует млр. «з моєї дівчи-

столько на моей милой неверных слов. Падают с руты зеленые листья, падают с моей милой неверные слова).

Tiek ant rūtu ne darže lapelių,
Kiek ant manęs neviernų lodelių
Krint nuo rūtų darželyj' lapeliai,
Kris ir mano graudžios ašarėlės.
(Nesselmann, 187)

(«Не столько на руте в саду листьев, сколько на мне неверных слов. Падают с руты в саду листья, будут падать и мои горькие слезы», то есть польются слезы от людской молвы.)

В следующем млр. месте густота ветвей сравнивается с прекрасным, но ложным словом:

Ой ти, дубе кучерявий, голя твоє рясне;
Ти казаче, молоденький, слова твої красні,
Слова твої прекрасніі, превражая думка.
(Метлинский, 187)

Здесь можно видеть и противопоставление листа как слова в его лучшем смысле [?]. Самый эпитет слова *neviernas žodis* предполагает и имеет при себе постоянный эпитет *viernas žodis*, млр. *вірне слово*¹¹. На этом основании в серб. песне опаданье листьев есть измена; как скоро опадают листья с ветки, которою ударят по земле, так скоро юнак изменяет своему слову:

Друге моје, не ходиле луде!
Не држите вјере у јунаку;

ноньки». Мы не заботимся о полной точности перевода; во многих случаях она и не достижима. Так, например, все существительные в приведенных стихах нужно бы перевести уменьшительными; для *šiaurinėlis* – уменьшительного от «северный ветер», нужно бы выдумать новое слово, потому что влр. *северик*, северный ветер, не есть уменьшительное.

¹¹ Например:

Та ні до кого мені промовити
Та *вірненького* словця.
(Метлинский, 243)

Та нема цвіту найсинішого над ту ожиньку;
Та нема слова *найвірнішого* над ту дружиньку,
(Там же)

то есть нет человека вернее мужа. Подобным образом в пол. и серб. слово *wiara*, *вјера* само по себе значит человека верного, на которого можно положиться.

Мушка глава ко шушната грана:

Удри граном по зеленој трави,

Лист опадне, а грана остане;

Онака је вјера у јунака.

(Караџић, 1841–1865, I, 388)

Заметим связь шума листьев и речи в серб. эпитете ветки. *Шушната грана* – собственно шумящая, потом – покрытая листьями ветка; ср. скр. *svač*, дышать, вздыхать, стонать, и чеш. *suseti (sausen)*, *šuškať*, серб. *шушкати*, *шушкетати*, о листьях: шелестеть; о человеке: шептать, тихо говорить. Вместо *шушната* говорится и *шумната грана*. При этом выражении, кроме слова *шум*, стоят еще: серб. *шума*, лес, потому что шумит, потому что «шум ходить по дїброви»; чеш. *ořutěti*, собственно лишиться листьев, а потом (так как лист на дереве то же, что волос на человеке) облысеть; влр. *шумиха*, осока, которая, как известно, шумит особым, металлическим шумом. В русском, как и в сербском, чувствуется близость корней *сус* и *шум*, вероятно, родственных: *сусальное золото* иначе называется *шумихою*.

ШУМ ДЕРЕВА И БРАНЬ, УГРОЗА

Сочетание этих представлений очень понятно даже независимо от сказанного выше о связи листа и слова; но примеров нашлось только два:

Ой яворе зелененький, не шуми ж на мене,

А ты милый, чернобривый, не сварись на мене.

(Гатцук, 100)

В влр. пословице «*береза не угроза*, где она стоит, там и шумит» потому только и возможно отрицание сходства между шумом березы и угрозой, что это сходство некогда признавалось. Даже это отрицание только мнимое: береза в самом деле грозит своим шумом, но ее угроза не страшна, потому что береза с места не двинется.

Переходим к ряду представлений, который имеет в основании другие чувственные восприятия, но в своем развитии сходится с вышеприведенным рядом (лист, слово и проч.).

ПЕРО, ЛИСТ, СЛОВО*. Слово *перо* в нескольких наречиях соединяет в себе значение пера и листа. Так, пол. *pióro*, *pierze* – и *sebuli*; влр. хлеб на третьем *перѣ*, то есть коленце; серб. *перо*, хорутан. *рего*, лист, серб. *перје*, листья капусты, лука, травы, лепестки розы. Караджич по поводу стиха «просу се бисер по перја» (то есть по траве) замечает, что в горном приморье всякий лист зовется пером (Караџић, 1841–1865, I, 42). Бопп относит слово *перо* к корню *пат*, падать, лететь (откуда слав. *пта* = *птица*), вероятно, предполагая

основную форму *птеро* и затем выпадение *т* для устранения чуждо-го ст.-славянскому сочетания *пт*. Миклошич сближает перо с *прати*, *перж*, лететь, что ни с какой стороны не встречает препятствий. По обоим производствам *перо* значит собственно нечто быстродвижущееся, летящее. Переход к значению листа может быть основан на сходстве движения пера – крыла летящей птицы и падающего или колеблемого ветром листа¹². То же основание сравнения листа и пера находим в лит. *lakštas*, лист, особенно капустный, лист бумаги, ср. с лит. *lėk-ti*, лететь, *lakstyti*, порхать. Если вместе с Миклошичем сближить лит. *lakštas* и слав. лист, то нужно, что он и делает, признать первоначальное тождество лит. *lėk-ti* и слав. *лет-ѣти*. От упомянутого выше корня *пат* происходят: скр. *пата-тра-м*, крыло (ср. греч. πτέρον, др.-нем. *fedara* – Бопп) и *патра-м* (из *паттрам*), крыло и лист (греч. πέταλον – Бопп). Скр. *парна-м* ветка, лист, по Бенфею – от того же корня *пат*, из *птарна-м*, лит. *spatas*, крыло, ср. с лит. *spurzdū, spursti, suspursti*, о полете вспугнутых птиц: вспорхнуть, и с скр. *снпар, снхур, снгал*, двигаться, дрожать, сверкать.

Представление слова и славы (дурной) пером встречаем только в песнях:

Parlek žyvaitė pavasarėlyj',
 Parneš meilės žodelius;
 Tiek nēr' žyvaitės raibų plunksnelių,
 Kiek man meilės žodelių.
 (Nesselmann, 242)

(Прилетела птичка¹³ весной, принесла любовные слова; не столько у птички рябых *перьев*, сколько у меня любовных *слов*)

Išauš vasarėlė, parbėgs gegužėlė,
 Parneš meilės žodelius nuo jaunojo bernelio¹⁴
 Kiek ant gegužėlės raibų plunksnužėlių,
 Tiek ant mudviejų, berneli, daug neviernų žodelių.
 (Nesselmann, 89)

(Расцветет весна, прилетит кукушка, принесет любовные слова от молодца. Сколько на кукушке *рябых перьев*, столько на нас двоих, молодец, *неверных слов*, то есть славы – «поговору».)

¹² Это не единственное принятое в языке основание сравнения: в скр. *чхада-м* (от корня *чхад*, покрывать), лист и крыло; общее между тем и другим то, что как лист *покрывает* дерево, так перо-крыло – птицу.

¹³ По Нессельману, трясогузка, *motacilla*, *Bachsteize*, по Шлейхеру, какая-то птичка *Wippenzägel*.

¹⁴ *Jaunas bėmelis* соответствует млр. *молодий хлопец, молодой казак*.

В первом четверостишии эпитет перьев (*рябые*) соответствует добрым свойствам слова (*милые*, любовные слова), во втором он имеет значение противоположное (*raiba plunksna = neveirnas žodis*). Первое значение непонятно. Может быть, оно предполагается млр. двустушишем:

На курочці *пiр'ячко рябое*;
Любiмся, серденько, *оное*.

Связь между первым и вторым стихом будет восстановлена, если допустим, что сравнение рябых перьев и любви основано на сравнении перьев и слов. В противном случае это будет умышленная бессмыслица, вроде известной: «В огороде бузина, а в Киеве дядько» и проч. Второе значение эпитета *рябой* находит объяснение в том, что *рябой* – переменчивый, непостоянный, лживый, как лжива молва. Ср. пол. «*łaska pańska na pstrzem koniu jeździ*», то есть панская милость непостоянна; серб. «не ваља шарати (*variegare*, делать серым, то есть лгать), јер ћемо умријети» (Караџић, 1849б, 276); серб. *ша-рен* – пестрый, двуязычный.

Мы видели в нескольких словах связь представлений пера и листа и потому считаем вероятным, что именно эта связь служит посредствующею ступенью в сравнении слова с *пером*: перо есть символ листа, а лист – символ слова; потому и перо становится символом слова. Понятно, как в первом ряду (шум, лист, слово) лист, представляемый шумящим, говорящим, мог стать образом слова; труднее объяснить, как лист, представляемый чем-то сходным с летящим пером, мог получить значение слова и сообщить это значение перу. Возможны два объяснения. 1) Было в языке такое сочетание представлений листа и пера, в котором перо, а стало быть, посредственно и лист, обозначались признаком, каким обозначалось и слово, например, шумом¹⁵; этот предполагаемый ряд (шум, перо, лист, слово), в котором последний член легко вытекал из предшествующих, своим влиянием пополнил трехчленный ряд (полет, перо, лист) еще четвертым членом, именно словом. 2) Могло вовсе не быть предполагаемого представления пера чем-то шумящим. Переход от пера к слову мог произойти в силу непосредственного влияния указанного выше ряда «шум, лист, слово». Формула этого процесса следующая: дана привычка мысли переходить от *ш* к *л*, от *л* к *с*; появляется ряд *ш*, *л*, в котором второй член тождествен или сходен со вторым членом первого ряда, и мысль переходит от *ш*, *л* к *с*, точно так, как переходила от *ш*, *л* к *с*. Не будь третьего члена в первом ряду *ш*, *л*, *с*, не мог бы появиться этот член и во втором ряду *ш*, *л*.

¹⁵ Ср. млр. «Орел летит, *перо дзвенить*» (Максимович, 1834, 149).

Хотя мы нашли переход от пера к слову только в лит. песнях, но вероятно, что переход этот принадлежит глубокой древности и был некогда более распространен. Сочетание представления *пера* и *листа* играет важную роль в одном индоевропейском мифе, в который, если не ошибаемся, вплетается и сочетание пера и слова. Миф этот в своей индийской форме состоит в том, что Индра в виде сокола похищает в пользу богов и людей напиток бессмертия (*амртам*), находящийся во власти одного из враждебных демонов (асуров) Сушны. Индра есть громовое божество, быстрая и потому представляемая птицею громовая стрела; *амрта*, иначе *сома*, божественный напиток, от которого происходит и земной *мед* у славян и германцев, есть живая вода, животворный дождь, как бы извлекаемый грозой из туч, скрывавших его. При дальнейшем развитии мифа Индра заменяется олицетворенною силою людской молитвы, божеством *Брâhmaнас-пати*, и, что для нас важно, даже одною из внешних форм молитвы, особенно чтимым ведическим размером *gâjatrî*. Заметим, что мпр. слово значит, между прочим, куплет песни, откуда недалеко до значения размера. *Gâjatrî* (собственно песня), оборотившись соколом, похищает для богов и мудрецов сому (олицетворение живой воды). Сторож сомы посылает соколу вдогонку стрелу и выбивает у него перо из крыла. *Перо* (*парна*), упавши на землю, становится *листом* и священным деревом (*парна*), которое сохраняет чудесные свойства сомы, между прочим, как и небесная влага, умножает молоко коров. Мы находим здесь, стало быть, только в другом порядке, сочетание пера, листа и слова.

Сокол-Индра (окрыленная громовая стрела) или Агни (огонь) вместе с сомою приносит на землю и небесный огонь. Он сам есть этот огонь, и от него ведет начало огонь земной. Его крыло или перо, упавши на землю, сохраняет его свойства, и потому растения, напоминающие видом листьев перо или пурпурным цветом цветов — огонь, представляются земными воплощениями небесного первообраза огня. Такое воплощение есть у славян и германцев, между прочим, папороть. Немецкое название этого растения *Farn* буква в букву соответствует санскритскому *парна*; слово *папрать*, *папороть* есть снабженное суффиксом *ть* удвоение того же корня, к которому относится слово *перо*. Сродством этого растения-пера с небесным огнем объясняются все его мифические свойства (Kuhn, 1859).

Слова корня *rap*, *lap* представляют те же значения, из которых слагаются вышепоказанные ряды, именно: шума вообще и трепета крыльев, листа и речи.

1) ШУМ. Псков., твер. *лопотать*, владимир. *лопотать*, о водяных птицах: плывя, бить крыльями по воде; серб. *лепетање*, трепе-

танье, *agitatio alarum avis vel piscis capti*. Судя по тавтологическому выражению в не объясненной Караджичем загадке «лепирица *лепеће* (мотылек трепещет или «улепетывает») кроз бијело плијешће, петиња је ћерају, а петиња чекају», мотылек в словах: серб. *лепер*, *лепир*, архангел. *ляпонька*, *липик* (и, может быть, из *л?* или непосредственное ослабление коренного а), назван так от трепетанья, лопота крыльев.

2) ЛИСТ. С лит. *lapas*, лист вообще (как нечто шумящее) сходны слова частью с таким же обширным значением, частью с более частным: *лапуха*, *лопух*, пол. *lorian*, чеш. *laraun*, *loraun*, *larauch*, *lorauch*: все равные по значению и происхождению латинскому *lappa*; чеш. *lupen*, лопух и лист зелья, лист древесный вообще; твер., псков. *лепилка*, *лепильник*, репейник, *лепушник*, шишка чертополоха, репейника, *лапушиться*, о цветке; распускаться (ср. серб. *листати*, о листьях: распускаться); *лепенек*, листок растения, цветка, *лепесток*, псков., твер. *лапасть*, листок, лепесток, олонец. *лепинька*, ветка, новгород. *лапняк*, сосновые сучья, нижегород. *лопник*, ветка ельника, которым кроют крыши. Везде основная форма корня – *лап*. Сюда же относят нем. *Laub*. Другая, более древняя форма, именно *рап*, видна в ст.-сл. *рѣвник*, чеш. *řepík*, пол. *rzer*, влр. *репейник*, млр. *репьях*, чертополох; ст.-сл. *рѣпина*, явор, может значить собственно нечто широколистое или ветвистое; *л?* здесь из *ā*, как и в сродном *рѣпа* = лит. *ropė* (о в лит. всегда длинно), лат. *gapa*, греч. *ροπίς*¹⁶.

¹⁶ Как нем. *Blatter*, пузырь на теле, оспа, относится к *Blatt*, лист, так к словам корня *лап* в значении листа – новгород., твер. *лаптуха*, детская болезнь вроде кори или оспы, яросл. *лопуха*, вероятно, оспа и снег большими хлопьями (как бы листьями?). Одно последнее значение в обл. *ляпуха*, мокрый снег.

Мы видели выше сравнение *широкого* листа с умом (то есть словом). Кажется, значение широты не может быть первоначальным в словах корня *лап*. Оно могло легко развиться из значения листа: *широкий* лист, как лист лопуха, называется листом по преимуществу (как в слове *лопух*), представляется чем-то особенно шумящим. Впрочем, возможно, что в других случаях значение широты, распространение есть основное; греч. *φύλλον*, которое относят к скр. *пһулл*, распускаться (о цветах), может значить собственно «нечто распутившееся, расширившееся». Как бы ни было, к корню *лап* относим ряд слов со значениями одежды, пространства и другими, предполагающими, по-видимому, значение широты. а) *Одежда*, *ткань*. Влр. обл. *лопоть*, одежда вообще, томское – только верхняя, перм. – имущество; *лопотина*, вообще платье, потом – самое дорогое, шелковый сарафан (архангел.), сибир. *лопоть*, рабочая, ненарядная одежда; псков., твер. *лопоть*, одежда в лохмотьях, *лапик*, заплатка, *лапоть*, латать, *лепень*, *лѣпень*, *лепеш*, *ленет*, лесист, платок. б) *Пространство*. Архангел. *лапта*, обширная равнина, урал. *лопятина*, низменный дол, куда стекает снеговая вода, камчат. *лопатка*, плоский мыс, выдавшийся в море, иркут. *лопатки*, песчаная от-

3) ШУМ и СЛОВО. *Лепетать*, воронеж. *лапатать*, о детях: неясно, неразборчиво говорить, твер. *лопать*, кричать, кур. *лапгѣть*, шуметь, кричать рассердившись. Твер. *лопати́ть*, говорить скоро, псков., твер. *лапушитъ*, бранить, наставлять, давать нотацию. Глубокая древность значения «говорить» видна из лит., лат., скр.; лит. *liepti*, приказать, велеть, предполагает значение «говорить», которое точно встречаем в сложном *at-si-liepti*, отвечать; лат. *loqui* прямо значит говорить (*q* в этом слове сродно с *n*, как и первое *q* в *quinque*); скр. *лап*, *лапáми*, говорить и жаловаться, плакаться. От формы *рап* имеем кроме *роптать*, влр. обл. *рептовать*, млр. *рептовать*, кричать, новгород. *ропот*, вологод. *ропотня*, деревянный колокол. Значение «жаловаться» в слове *роптать* мы видели и в скр. *лап*. Скр. *рап*, *рапáми* – говорить и хвалить.

Мы не думаем, чтобы такие слова со значением речи, как лит. *liepti*, предполагали значение листа, чтобы в них речь была обозначена именно шумом листьев. Может быть, только одно *лопушить* вместе с формой *лопух* предполагает и единственное известное нам значение этой формы, именно значение *листа*. Но важно уже то, что слова со значениями *листа* и *речи*, хотя не предполагают себя взаимно, а вытекают из значения *шума*, принадлежат к одному и тому же корню. Это могло быть причиной более тесного сопоставления *листа* и *слова*, какое мы видели выше в песнях.

Другие представления слова, отчасти сходные с вышеприведенными:

а) ГРОМ и РЕЧЬ.

Серб. Какву њему стару мајку кажу:

Кад говори, громови пуцају,

Кад погледа, муње сијевају,

А кад оди, сва се земља тресе.

(Караџић, 1841–1865, 552)

ГРОМ и ПОХВАЛЬБА сближаются уже в скр.:

Nicht prahle ich, wie die Wolke im Herbste,

Auf deren ruf kein Regen folgt;

Ich prahle, wie die Wolke im Sommer,

Die unter Donner die Erde netzt*.

(Holtzmann)

мель, нанос. в) *Широкое орудие. Лопата*, серб. *лопар*, род круглой лопаты, рязан. *лапта*, владимир. *лопта*, кожа, прикрепленная к палке для битья мух, тул. *лопта* = млр. *праник*, *лапта*, игра в мяч, серб. *лопта*, самый мяч. Эти последние значения предполагают предшествующие. г) *Плоский хлеб, лепешка*, влр. *лапуны*, лепешки, блины, серб. *лепнина*, *лепшва*, узкий и длинный хлеб.

Ср. серб. пословицу «кад највише грми, најмање кише пада» (Караџић, 1849б. 119).

ГРОМ и ЛОЖЬ сравниваются в следующем: «"Погоди ђевојко, шта се може најдаље чути?" Ђевојка одговори: "Честити царе, најдаље се може чути гром и лаж"» (Караџић, 1853, 134).

ГРОМ и «СЛАВА ПОГОВІР» (выражение, имеющее в млр. песнях преимущественно дурной смысл (Метлинский, 15, 32, 34, 53, 87)):

Ой не пійде дрібен дощик без тучи без *грому*.
 Ой не пійде дівка заміж та без *поговору*.
 Настучитця-нагрючится, дрібен дощик пійде;
 Набрешутця вражі люде, дівка заміж пійде*.

б) ЗВОН и РЕЧЬ:

Котилася, разбилася цинова тарілка;
 А в нашого пригіншого¹⁷ дзиндзівер, не дівка:
 Ой як вона *заговорить* – як у *дзвони дзвонить*,
 Ой як вона засміється – в Полтаві слинетця.**

В серб. загадках звонок (*звоно*) загадывается таким образом: «город иде – гору разговора, водом иде – воду разговора» (Пііć, 227), то есть развешляет, развлекает своею речью; «клембер (вымышленное название колокольчика) бије, клембер зја, клембер каже: нек се зна, тко сам ја» (Пііć, 228).

Свирель, как и струна, «говорит», а речь – признак ума; потому *звон* свирели – ум:

Звонко деревцо свирельное,
 Звончей его во лесу нет;
Умное дитяtko Машенька,
 Разумное дитяtko Ефимовна,
 Умней ее во роду нет.
 (Сахаров, I, кн. 3, 107)

ЗВОН – ПЕРЕСУДЫ, СЛАВА***. О сплетниках говорят: «Нехай звонюць, покуль охоту згонюць» (Носович, 59). На влр. свадьбе, когда жених дарит невесту или наоборот, поют:

По городу звоны пошли,
 По терему дары понесли,

¹⁷ Причастие прошедшего времени действительного залога – пригнавшего (на работу) хозяйна. *Дзиндзівер* – довольно высокое и *стройное* садовое растение с лиловым цветком.

то есть дары так богаты, что о них будут говорить (Сахаров, I, кн. 3, 157; Гуляев, 1848, 12). Серб. пословица «"не ваља своје звоно на туђег овна везати" – не ваља своје *име* или своју *славу* другоме давати»; «свега села овце, а кнежево (попово) звонце», то есть слава дел всей общины приписывается кнезу* или попу (Карацѣй, 1849б, 195, 279). В «Слове о полку Игореве»: «звенить слава въ Киевѣ»; «тѣй бо Олегъ мечемъ крамолу коваше и стрелы по земли сѣяше. Ступаетъ въ златъ стремянь въ градѣ Тьмутороканѣ, тоже звонъ слыша давный великий Ярославъ, сынъ Всеволожъ, а Владимірь по вся утра уши закладаше въ Черниговѣ», то есть не шум вообще, как полагает г. Буслаев, а слух, слава об этом доходила даже до давно умершего Ярослава Владимировича¹⁸. Слава подвигов обозначается звоном и в млр. песне:

По тим боці ліс рубають,
 А на сей бік тріски летять¹⁹;
 Козаченьки в Волощині
 Господарити хотять.
 По тим боці огонь горить,
 А на сей бік луна йде;
 Пан отаман що Серпяга
 В Волошину січ веде
 По тим боці дзвони дзвонять,
 А на сей бис гомін йде;
 Пан отаман що Серпяга
 В Волошину иде.

(Костомаров, 1859, 183)

Ср. еще:

Та не куй, Юрку, золотого ножика,
 Та підкуй, Юрку, вороного коника;
 Та будемо іхать бором зеленим,
 Бором зеленим, мостом комьяним,
 Бор буде шуміти, а камень звеніти,
 Та зачують люде, нам слава буде...
 (Метлинский, 181)

¹⁸ Конечно, шум вообще и звон в частности имеют одинаковое символическое значение: «Что ми шумить, что ми звенить давеча рано предъ зорями? Игорь плъкы заворочаетъ...» Что значит: (Всеслав) «отвори врата Новуграду, *разшибе славу* Ярославу»? Может быть то, что Всеслав колокола у Св. Софии снял? (Соловьев С., 13).

¹⁹ Ср. загадку о почте (то есть о вестях): «В городах дрова рубят, а в деревню щепки летят» (Сахаров, I, кн. 2, 97).

На сближении звона и речи основана общая славянским, германским и романским племенам примета, что если звенит в ухе, то говорят об нас, если в правом – друзья, если в левом – враги (Wolf, I, № 172–173). Отсюда прямой переход к причинной связи звона и речи, то есть можно умышленно произвести звон в ухе отсутствующего, заговоривши об нем. Слухи, сплетни (как звон) – суть симпатическое средство сделать колокол звучным: «Такий то, кажуть, був той Засорин (разбойник)... Як уже перестали об ёму чутки ходити, кажуть, було люде, що его й не було ніколи, що то певно десь дзвін великий лили, и пустили таку поголоску, щоб голоснійшій був» (Хата, 191).

б) ЛАЙ и РЕЧЬ. Как всякая тварь, так и собака, говорит языком, который при известных условиях может быть понятен человеку. Отсюда сближение в языке собачьего лая и речи в дурном ее значении, брани, лжи.

Пол. *szczekać*, лаять, серб. *штектати*, лаять отрывисто, предполагают значение более общее, судя по тому, что в «Слове о полку Игореве» *щекотъ*, пенье соловья. С этим ср. луж. *šokas*, бранить, ругать (*ne ścokaj, moterka*, не брани, мать; Haupt, Schmalzer, II, 25), влр. обл. *щекатить*, дерзко браниться, ссориться, *щекатый* = пол. *wyszczekany*, сварливый, бойкий на словах, что согласно с серб. по-словницей «не би га надлајало деветеро паса», не перелает его и девять собак (Караџић, 1849б, 196). С корнем *щек* ср. скр. *џач*, говорить, внятно говорить²⁰.

²⁰ Звук ч предполагает к, скр. *џ* = между прочим, слав *ск*, сродному с *щ* (*џач* = скакать), и самому *щ*, ср. *щуръ* в *пращуръ* и скр. *џура*, heros; слав. *щebetать* и скр. *џан*, имевшее, по Боппу, некогда значение говорить (ср. *џаб-да*, звук), но сохранившее только значение ругать, проклинать, клясться.

К этому корню *џан* можно бы отнести слова *соб-ака* и *коб-ель* (скр. *џ* = слав *с* и *к*), которые в таком разе значили бы: ругающий или лающий (ср. название собаки в млр. загадке (Сементовский, 1851, № 269, 270): *лепета*, *лепета*, собственно говорящая). Это производство, не встречающее препятствий со стороны звуковой, будет устранено, если докажется, что упомянутые слова сродны с *кобец**, *кобыла*, в коих трудно найти значение корня *џан*. Бопп (Ворр, 1840–1847; Ворр, 1857–1861, I, 40) думает, что *собака* – из *сбака* (невероятное сочетание *сб*), а это из предполагаемого скр. *свака*, сродного с действительным скр. *џван*, собака. Он основывает форму *свака* на сохраненном у Геродота мидийском *σλάκα*, собака. На этом последнем и на зенд. *џпа* (скр. именит. п. ед. ч *џвā*), в коих *п* из *в*, основана догадка, что и слав *б* из *в*. Но с какой стати столь обычное в слав. языках и удобное сочетание *св* перейдет в *сб*, которого и выговорить нельзя, если после *с* нет остатка *ъ*, как, например, в *с-бавить*?

Скр. *râti*, *râj-ati* (или, вернее, *râ*, *râ-jati*; Ворр, 1857–1861, I, 209) и влр. *лаять* значит не только *latrare*, но и бранить; в млр. и пол. – только бранить; так и лат. *latrare*, *convicia jaceret*.

Брехать, которое с давних пор значило *лаять* («лисицы брешут») – «Слово о полку Игореве»), в млр. значит, и врать, а в чеш. *brechovati*, осуждать. Это *брехать* может быть сродно с *врать* (собственно говорить) и с скр. *brû*, то же. Несомненно, относятся к корню *бру* обл. влр. *бру-с-нуть*, врать, *брусня*, враль, *брусить*, говорить вздор и бредить, *бруснѣться*, казаться во сне, сниться. Сон есть ложь (серб. «сан је лажа, а Бог је истина»; пол. «sen maга, Pan Bóg wiaga») и, как ложь, сближается с собачьим лаем: серб. «не вјеруј сну, колико ни псу», потому что сон врет, как собака.

Как в обл. влр. *облай*, кто лается, ругается, сварливый человек, сравнен с собакою, так в собачьей кличке *обругай* лай назван словом, приуроченным к человеческой брани. Собака представляется ругателем и в известной пословице: «wolno psu i na Pana Boga czekać», то есть ругать и Бога: «што пас на звезде лаје, то Бог не слуша». Та же мысль в обл. *собачливый*, склонный к брани, наглый, дерзкий (но другая – в чеш. *psauti*, *psovati*, серб. *псовати*, рус. *собачить*, бранить, то есть называть собакою).

Сближение лая и лжи, которое мы видели в слове *брехать*, встречается и во многих пословицах и т.п.: «врешь, как собака, как сукин сын», «собака бреше, вігер несе», «pies czeka, wiatr niesie», «што пас лаје, вјетар носи»; ср. серб. «тешко вуку за киме не лају, и јунаку за ким не говоре»; «не вјеруј, куме, пасјим устима», – говорила кума куму, который на приглашение есть отвечал, что он сыт; пол. выражение «odszczeкаć nieprawdę», говорят, относится к прежнему обычаю заставлять уличенных в клевете лезть под стол и лаять там по-собачьи в знак того, что они и прежде вралли, как собаки.

О ДОЛЕ И СРОДНЫХ С НЕЮ СУЩЕСТВАХ

I. НАЗВАНИЯ ДОЛИ

Часть, корень в скр. *чид*, *чинат-ти*, scindere; глагольный характер, явственный в скр., стал в славянском слове принадлежностью корня; *часть* значит собственно нечто отрезанное, часть, потом в ст.-сл., серб., рус. – счастье, доля в хорошем смысле: «сидень сидит, а часть его растет». Серб. *чест-ит* в силу суффикса, собственно имеющий часть, потом счастливый; то же самое, в силу предлога *съ*, значит *съ-частьнъ*, имеющий часть, счастливый, *съча-стик* – состояние имсющего часть и проч.; *не-счастье* – отсутствие части-счастья. *У-часть* значит почти то же, что *часть*, как *удел* почти то, что *дел*, предлог *у* во многих случаях сообщает корню только значение окончания действия. Серб. *злочест*, злой, вероятно, предполагает значение: имеющий злую долю (серб. *зла чест*), несчастный. С этим ср. следующее: уже в скр. от *бһадж* (*бһаг*) в значении делить – существительное *бһага*, часть, потом счастье, блаженство, божественное существо, прилагательное *бһа-га-ват*, наделенный счастьем, счастливый. Слав. *Богъ* (основная форма* *бһагас*) легко может быть выведено из того же значения корня *бһаг*, именно из значения делить, а не из *colere*, *venerare*. *Богъ* может собственно значить часть, доля, счастье, а потом – божество**. По крайней мере ясно, что производными от *Богъ* предполагаются значения части, счастья, а не Бога: *събожие*, аналогично со словом *съчаштик*, значит в в.-луж. *zbožo* – счастье, в других слав. наречиях – имение, богатство и, в частности, то, что составляет главное богатство земледельца, – хлеб; *бог-ат* – наделенный частью, имением, богатством; *у-бог*, *не-бог* с равнозначашими префиксами, собственно не имсющий части, счастья, потом – бедный.

Доля, то же, что *часть*. Корень в скр. *дал-ити*, колоться (ср. скр. *др*, *дар* и слово *драть*), откуда скр. *дала-м*, нечто оторванное, отколотое, кусок, часть. Само по себе слово *доля* не указывает ни на добро, ни на зло, из чего видна умсстность эпитетов в млр. *добра*, *лиха*, *гирка доля*, однако млр. *недоля*, *безділля* противопоставляются доле в значении счастья.

Пай, часть, обл. пора; в млр. странный по образованию глагол *пайдить*, пол. *szczęścić*, везти. Основное значение слова *пай* – темно; сближению с лит. *pjauti*, резать и т. д., мешает коренное у лит. глагола.

Серб. *срећа* (ст.-сл. *съ-рѣита*, от темы наст. вр. глагола *съ-рѣсти* (корень *рѣт*), *сърѣшати*), собственно то же, что *встреча*, которое, подобно серб. слову, от значения *occursus* переходит к значению счастья, почему и противопоставляется хула в пословице: «быть было хула, да подкрасила встреча» (Даль, 1862, 45). Счастье в слове *срећа* представляется зависимым от действительной встречи, как, например, в серб. песнях (Караѿић, 1841–1865, I, 55, 116) и во многих поверьях. Затем *срећа* и *несрећа*, как и доля и т. п., становятся названием мифических лиц, представляющих счастье и несчастье.

Серб. *намјера*, собственно то, на что человек намеряется (ср. серб. *намјерити се*, найти, набрести, наткнуться на что), на что человек натывается, потом случай: «намјера га намјерила била на...», случай его нанес.

Случай, собственно соединение (в смысле столкновения, встречи), потом чеш. *připadek*, пол. *przypadek* и, в частности, в влр. – счастье (чеш. *nápadné, případné štěstí*), в млр. – случай, рождение, смерть.

Притка, притча, собственно приткновение, столкновение, потом случай, несчастье. Приблизительно таким образом представляется и та пора, когда день стыкается с ночью. Ср. скр. *сандĥĵá* (от *сандĥи*, м. р., соединение, из *сам* = *съ* и *дĥá* = *дĥ*), сумерки утренние и вечерние, время между концом одного и началом другого мирового периода (*југа*), молитва или обряд, совершаемый в сумерки. Влр. *суточь*, наречие, соприкасаясь, один подле другого; *сутычки*: 1) передний угол, место под образами (где смыкаются бревна или стены); 2) место в избе, где у печи сомкнуты два столба; 3) сумерки; *сутки* – передний угол, сени, время от сумерек до сумерек; *сутники*, сумерки.

Я говорю здесь об этом затем, чтоб объяснить, почему в серб. песне сумерки названы временем, когда отделяется счастье от несчастья:

Кад се дјели срећа од несреће,
Тавна ноћца од бијела дана (т. е. на рассвете),
Удбинска се отворише врата,
Те изиде једна чета мала.

(Караѿић, 1841–1865, III, 278)

Ночь есть печаль и несчастье, день – счастье и радость, потому сумерки – время, когда стыкаются счастье и несчастье *.

В нескольких словах счастье, несчастье, случай представляются временем: *время*, счастье, *безвремяе*, несчастье: «Будешь во времени, и нас помяни»; «Время красит, безвремяе старит»; «Не гребень холит, а время»; «Доля во времени живет, бездолье в безвремяе» (Даль, 1862). Влр. обл. *безлетье*, неудачное течение дел, беда, невзгода, что предполагает *лето* в значении удачи и т. п. Серб. *догодиту се*, случиться, *догађај*, случай, чеш. *přihoda (-iti se)*, случай, событие (случиться), пол. *przygoda*, приключение. Влр. обл. *пригода*, случай (то, что при времени, во времени; *год* – время), в млр. выражении «у пригоди стати» (быть в помощь, быть на руку в нужде) получает значение несчастного случая. От того же корня – название погоды: млр. *година*, время, пора, погода вообще и, в частности, хорошая, *негода* – непогодь и проч. В связи с этим – сравнение счастья и несчастья с погодой: «То и счастье, что иному ведро, а иному ненастье» (Даль, 1862, 26); млр. *хуртовина*, вьюга, метель, ненастье:

Овдай мене безрідну та бездољну
 В чужій стороні, при лихій хуртовині...
 Поки у нас пивали та ідали...
 Тоді нас куми и побратими добре знали...
 А тепер пришибла мене лихая хуртовина,
 Одцуралися куми й побратими.
 (Метлинский, 356-357)

Ой хвортуно-хуртовино!
 Послужи нам хоть ще трохи,
 Служила в чумацтві, та служила в бурлацтві,
 Послужи ще й у хазяйстві.

Подобное значение имеет и млр. *завирюха*, метель.

Рок. Значение *fatum* могло образоваться из значения решение (пол. *wyrok*, чеш. *výrok*), в частности, решение верховного существа. Однако нет оснований предпочесть это объяснение следующему. Чеш. *rok*, разговор, то, что определено, условлено договором, между прочим, срок, определенное время, год; пол. *rok* – судебный срок и год; серб. *rok* – срок. Отсюда можно вывести, что судьба в слове *рок* представляется не непосредственно чем-то сказанным, решенным, как в слове *fatum*, а временем, сроком. Ср. «Без року смерти не будет», «без року не умрешь» (Даль, 1862, 27, 47), то есть безвременно, без сроку; хотя, с другой стороны, «ловит волк *роковую* овцу» (Даль, 1862, 27), то есть *обреченную* св. Юрьем.

Серб. «*добре часе* давати», желать счастья; млр. *злідні*, мелкие мифические существа, представляющие несчастье. Указаний на зависимость доли от времени, особенно от времени рождения, доволь-

но: «под злой час, под злую годину» (Даль, 1862, 28); млр. «щаслива, добра, лиха година».

...Марьечка... щасливої годиночки родилася...

(Метлинский, 175)

Зійшов місяць из зорею
Той обгородився (радужними кругами);
Щасливої годиноньки
Козак уродився:
Ой куди він подумає,
Той Бог допомагає.

(Метлинский, 329)

«У середу родилася – та то мое горе» (но четверг, кажется, легкий день: «не теперь, так в четверг»; во многих местах сватанье начинают в четверг или в субботу).

Породила мене мати у Святу неділю,
Дала мені гірку долю, нічого не вдію,

(Метлинский, 12, ср. 365)

причем неизвестно, потому ли должна была дать «гірку долю», что родила на Святой, или несмотря на это? Из влр. песни видно, что хорошо родиться на Святой:

Ты умел хорош родитися
И богато снарядитися!
Поносила тебя матушка
Во утробе девять месяцев,
Тяжелым-тяжелешенько,
Во десятый-то породила,
Во Христовскую заутреню,
Как во первый большой благовест.

(Гуляев, 1848, 30)

По словацкому поверью, если дитя родилось в новолуние, то будет красиво, а если на ветху, то нет (Němcová, 1862–1863).

В серб. *чаратан* (итал. *ciarlatano*?) – человек, родившийся «у марчаној свијећи» (при мартовской луне), через которого до крещения перешла кошка или другое «поганое» животное. Поэтому он становится несчастным, не может иметь никакого ремесла, ни постоянного дела, но шляется весь век, фокусами забавляет людей и выманивает у них деньги, которые ему, однако, не впрок и уходят, как пришли (Караџић, 1852). Родиться при восходе зори – хорошо:

Aj Nanyanko má milá
Jak jseš ty hezký děvče!
Musela se narodit

Spiš, než dennice vyšla.
 Ja sem se narodila,
 Dennice vycházela,
 Už mě moja maměnka
 Na rukách kolíbala.

(Sušil, 204)

Число подобных свидетельств можно было бы значительно умножить, но не предстоит особенной надобности. Зависимость участи от времени может быть легко примирена с верованием в долю как живое существо. Время рождения виною, почему человеку посылаются та или другая доля.

Лихо (в мвр., пол., чеш.), несчастье, беда. Корень в скр. *рич*, *ринакти*, *ринкте*, *речати*, *речажати*, разлучить, разделять, оставлять. Относительно слав. *х* = скр. *ч*, ср. скр. *чѣра*, долгий, и *широк*. В лит. *likti*, *liekti*, оставаться в излишке, оставлять, как и в лат. *linquo*, сохранилось основное *k*. В лит. и слав. нечетное число представляется оставшимся, излишним: лит. *liekas*, оставшийся, нечетный, *lyg' ar liek'*, чет или нечет; ст.-сл. *лихъ* (оставшийся), излишний, чересчур большой, лишенный (недостающий); серб. *тако или лихо* = чеш. *suda' neb lich* = *sudem čili lichou*, *sudo či licho* = пол. *setno – licho* = мвр. *чим чи лишка*. Поэтому можно бы думать, что несчастье в слове *лихо* представляется нечетным, несчастным числом. Однако так как тот же корень в лит. от значения оставить переходит к значению решить (лит. *tai dievo žadėta*, *teip likta*, это было изречено, так определено Богом, *tai prilikta buvo*, это было решено (судьбою), *likimas*, остаток, конец, судьба, смерть), то *лихо*, в смысле несчастья, скорее значит решенное, определенное, тем более, что и самое *рѣшити* относится к тому же корню.

Бѣда, в ст.-сл. – βνάυκτῆ, *necessitas*, в пол., чеш. – то же, что и в рус., в серб. то же и сверх этого – напраслина, *побѣда*, *calumnia*. Корень *бhid*, *бhinатти* = *findere*, откуда *бhêda*, м. р. раскалыванье, разделение, раздор, различие, различие. Как вывести из этого значение нужды, необходимости? Кстати, что значит *побѣдный* как эпитет круга?

...Князья-бояра собирались,
 Собирались, низко кланялись,
 Становились в *победный* круг,
 Речи слушали княженецкия.

(Соловьев Д., 257)

¹ Чеш. *suda*, пара, чет, ср. с скр. *сандха*, соединение.

Неужели то же, что в выражениях: «победная голова» (бедная), «победный голос» (жалкий)?

Нужа, кроме общественных значений, есть также название недоли как мифического лица. Корень скр. *нуд-ати*, толкать, гнать, так что *нужда* есть гонение, состояние гонимого, или то, что гонит. Во всяком случае значение необходимости раньше значения нищеты в пол. *nędza*. Оснований слав. ринезма* в этом слове в скр. не видно.

Горе, млр. *журба* (основное значение – огонь), влр. *кручина*, название печали, переходят и к значению недоли как мифического существа.

II. Под большею частью рассмотренных названий понимаются или разумелись человекообразные, реже зооморфические существа.

Доля приходит к человеку, встречает его: «Зла несреѣна Војину прискочи» (Караић, 1841–1865, I, 536); «Зла *Јемину* (дат. п.) Среѣна прискочила, Те Алила у Сватове зове» (Там же, 614); «Сусрела вас добра среѣна и господин Бог» (Там же, 32); «На муштулук, браћо наша, добро сте дошли! С вама дошла свака среѣна и сам господ Бог» (Там же, 45); «Нашла га биједа на суву путу»; «Щастя мае роги, беда мае ноги» (Номис, 1864, 36); «То не беда, коли на двор взошла, а то беда, коли со двора не йдет» (Даль, 1862, 25); «Пошла беда, растворяй ворота. Дома ль хозяин? Беда пришла» (Там же, 31); «Где беда ни была, а к нам пришла» (Там же, 33); «Беда не одна ходит, беда с победушками» (Там же, 31); «Беда не по лесу ходит, а по людям» (Там же, 30); «Де ти, лихо, ходило? Тебе, пане, шукало; лихо споткало, щастя споткало».

Недоля гоняется за человеком; от нее не уйти; «У притчи на коне не уйти**» (Даль, 1862, 27); «От беды не уйти»; «бойся, не бойся, а от части своей не уйдешь» (Там же); «Лиха не шукай: воно само тебе найде» (Номис, 1864, 40). Ср. сказку, как человек, не знавший лиха, пошел его искать и нашел в виде худой, высокой одноокой старухи или одноокого (слепого) великана*** (Афанасьев, 1855–1863, III, № 14). «Бывали люди у меня, горя... До смерти со мною боролся... Не могли у меня, горя, уехати»; «Песня о Горе-Злочастии»; Срезневский, 1856). Преследование человека горем, которое то является в человеческом образе («льком подпоясалось, мочалами ноги изопутаны»; Сахаров, I, кн. 3, 224), то оборачивается шукой, волком и т. п., смотря по тому, как ему удобнее гоняться за своею жертвою, составляет содержание ряда влр. песен (Там же; Рыбников, 1861–1867, I, № 83–86; Срезневский, 1856). От горя уйти или в монастырь (как в песне о Горе-Злочастии и у Рыбникова (Рыбников, 1861–1867, I, № 86)), или в сыру землю. И туда

За мной горе идет, и лопату несет,
И копает, и закапывает,

И ногами притаптывает,
И руками пришлепывает.

В млр. песнях на ту же тему соответствует *girka* и *нешасна доля*, *біда*, которая ни продается, ни в море не тонет, ни в лесу не заблудится (Метлинский, 12, 365. Последнюю ср. с: Рыбников, 1861–1867, I, № 84). Доля близка к человеку, хоть он об ней и не думает: «думы за морем, а беда (смерть) за плечами *» (Даль, 1862, 40); «вечеронька на столі, а смерть за плечима».

Несчастье мучит, бьет человека: «побила тебе лихая година!»; «най го злидні побьють» (Номис, 1864, 72); «не бий, бо и так злидні его побили» (Номис, 1864, 75). Счастье-несчастье нападает на человека, берет его, схватывает, как болезнь или сон: «щастя як трясця: кого схоче, на того и нападе» (Номис, 1864, 35); «хорошо тому беситься, кого притка берет» (Даль, 1862); «*żeby go lichy ciężkie porwał; niech się bieda weźmie*». Оно садится человеку на плечи, наваливается на него.

Да чомусь міні, милі братя,
Мед-вино не пьетця:
Гдєсь (должно быть) на мене молодого
Бідонька кладетця.

(Костомаров, 1859, 197)

Сюда же относится серб. желанье: «Срећнице се наносили» (Караџић, 1841–1865, I, 140) и более ясные свидетельства нескольких сказок (например, Эрленвейн, № 21): нужда сидит у человека на плечах и подпеваает ему тоненьким голоском; мужик схватывает ее, сажает в кобылью голову и забивает в тряси́ну. Так и нем. *Unglück, Unsälde* сидит у человека на ше́е (Grimm J., 1854, 832–833). В виде змеи *недоля* вьется около сердца:

– Чомусь мени, мила, горілка не пьетця,
Коло мого серденька як гадина вьетця.
– Ой то ж не гадина, то лиха година
Коло твого серденька собі гніздо звила.

(Метлинский, 250)

Та чомусь, мені, братці, горілка не пьетця,
Край мого серденька гадинонька вьетця.
Извила гніздечко, де моє сердечко,
Извила кубельце, там де моє серце...
А то не гадина, то лиха година.

Иссушила, извьялила невірна дружина.

(Метлинский, 251)

Серб. «тако ми се туга на срце не савила» (Караџић, 1849б, 305).

Человек страдает, когда беда не спит; ему становится легче, когда она засыпает: «бида не спить, а по людях ходить» (Номис, 1864, 43); «коли спить лихо, не буди ж ёго» (Номис, 1864, 40); «*nie budź licha, kiedy лихо śpi; drzymie? niech śpi лихо*»; «добре тому пить, кого доля (то есть лихо) спить» (Номис, 1864, 35). Наоборот, хорошо, когда счастье не спит: «чом ему не пить, коли его доля не спить» (Номис, 1864, 35). Так и нем. *Sælde* (fortuna) спит или бодрствует (Grimm J., 1854, 822).

Счастье, изредка несчастье, несет человека, наносит его на что: «Однесе ме Бог и Срећа Јову на дворе» (говорит невеста; Караџић, 1841–1865, I, 34); «Сва добра срећа изнијела Игумана Свегорца Васа» (Караџић, 1841–1865, II, 443); «Намјера је старца нанијела, Нађе старац сандук од олова» (Караџић, 1841–1865, II, 64); «Намјера га намјерила била на зелено у гори језеро»; «*Czy się лихо przypioślo?*» Согласно с этим счастье представляется конем: «Удача – кляча: садись да скачи» (Даль, 1862, 50). Ср. «в кобылью голову счастье» (?) (Даль, 1862, 51). Следующие отрицания предполагают положительное сравнение: «счастье не конь (кляча), хомута не наденешь (или: не взнуздаешь)»; «счастья в оглобли не впряжешь» (Даль, 1862, 45).

Счастье работает для человека: «Тобі твоя доля робе» (Номис, 1864, 34).

Ой я б, мамо, не тужила, я б Бога молила,

Щоб моёму миленькому доленька служила*.

(Метлинский, 20)

В серб. сказке (Караџић, 1853, № 13) Срећа одного пасет ему стадо овец, тогда как Срећа другого спит. В рус. сказке (Афанасьев, 1855–1863, V, № 51) счастье счастливого пашет за него, а счастье несчастного лежит под кустом в красной рубашке и спит день и ночь**. Как и в серб. сказке, несчастный, подкравшись, бьет свое счастье палкой. Оно (мужчина) обещает помогать ему в торговле: яде к вашей (мужицкой) работе не привычен, а купеческие дела знаю.

Счастье приносит человеку, дарит: «Срећа му донесе» (Караџић, 1841–1865, I, 71); «Бог и срећа дала» (Караџић, 1841–1865, II, 51–52). В сказках *горе* показывает человеку клад, *кручина* дарит утку, которая несет золотые яйца (Афанасьев, 1855–1863, III, № 9; V, № 34, 53). С этим ср. пол. *darzy się*, дарится, то есть везет; *zdarzyć się*, случиться.

Этим объясняется, почему несчастье как личное состояние представляется следствием того, что человека оставила его доля и, стало быть, перестала на него работать:

Из-за гори вітер віє,
 Моя доля в гості іде.
 – Де ти, доле, була,
 Що мене забула?
 Чи ти в лісі заблудилась,
 Чи ти в полі опізнилась,
 Чи в беседі була,
 Мед-горілку пила?
 – Ой я в лісі не блудилась,
 И у полі не пізнилась,
 Була на риночку,
 Пила горілочку*

Горе заманивает человека в кабак и заставляет его пропить все (Афанасьев, 1855–1863, V, № 34); оно шептывает ему сомнения в людях («О Горе-Злочастии») и утешает (Рыбников, 1861–1867, I, 482). Нужде, которая живет у хозяев, привольно, потому что хозяевам плохо (Афанасьев, 1855–1863, VIII, 408).

В основании всех приведенных представлений доли лежит мысль, что доля есть существо отличное от человека, которому она принадлежит, и что действия доли, производящие известные явления в человеческой жизни, не суть повторения таких же действий человека: счастливый вовсе не работает, но за него работает его счастье; несчастный страдает, но его доля наслаждается. Рядом с этим взглядом находим другой, по которому между человеком и его долей существует род предугавленной гармонии. Человек сам действует, радуется, печалится, и в то же время его доля действует, радуется, печалится. Доля является двойником человека, полным его отражением, но тем не менее она есть вместе и причина человеческих действий и состояний. Так, например, в следующей серб. песне (встречая юнаков, которые возвращаются с удачного набега, девицы говорят):

«Боже мили! Чуда великога!
 Ђс свезаше три добра јунака,
 Три јунака тридесет Турака
 И без ране, и без мртве главе!»
 Проговори Сењанин Тадија:
 – Не чуд'те се, сењанке ђевојке;
 То се срела срећа и несрећа,
 Моја срећа, њихова несрећа,
 Моја срећа несрећу свезала.

(Караић, 1841–1865, III, 292)

Он сам связан, но приписывает это тому, что его счастье (живое существо) встретилось со счастьем турок и связало это последнее.

Я так же мало сомневаюсь в том, что это говорилось вполне серьезно, без всяких фигур, как и в том, что в летописном рассказе о походе Мономаха на половцев (Ипатьевская летопись под 1111 г.) подвиги Мономахова полка не для красоты слога приписываются ангелам: «Падаху половци предъ полкомъ Володимеровымъ, невидимо бьими ангеломъ, яко се видяху мнози челоуѣци, и главы летяху невидимо стинаемы на землю... И въспросиша колодникъ, глаголюще: "Како васъ толика сила и многое множество не можете ся противити, но въскорѣ побѣдите?" Си же отвѣщаваху, глаголюще: "Како можемъ битися съ вами? А друзии ѣздяху верху васъ въ оружьи свѣтлѣ и страшни, иже помогаху вамъ". Токмо се суть ангели, от Бога посланы помогать хрестьяномъ» (Ипатьевская..., 2). Возможно, однако, что за этими ангелами скрываются языческие существа, подобные доле или воинственным вилам.

С приведенною песнею ср. еще следующую (припевка женщине):

Пресличица на полицу пуна бисера,
При њу сједи Станковица вазда весела,
Среѣа јој се веселила с Станком заједно.

(Карацић, 1841–1865, I, 165)

Замечательно, что здесь утверждается как факт, что Станковица весела, и высказывается желание, чтоб ее счастье и ее муж были веселы, тогда как можно было бы ожидать, что ее собственное веселье будет поставлено в зависимость от веселья доли. Разве понимать таким образом: *среѣа*, как и судьба, получает значение суженого, суженой, мужа и жены (Карацић, 1841–1865, I, 442, 444); «Среѣа са Станком» – может быть, в том смысле, что сам Станко есть *среѣа* своей жены, подобно тому как «кита и сватови» вместо «кићени сватови»*; смысл припевки был бы тот: она весела; пусть и ее муж, ее *Среѣа*, будет весел. «Моя-то доля на мосту с чашкой» (ср. «эко счастье: на мосту с чашкой»; Даль, 1862, 30); «моя доля та рубае дрова» (Номис, 1864, 36); «плаче твоя доля, та не зна чога» (Там же), то есть ты сам; «не я скачу, біда скаче» (Номис, 1864, 43); нужда скачет и проч.

Котилося з вітром листья від поля до поля.

«Скажи міні ти, листочку, яка моя доля?»

– Така твоя, як и моя: стоїт под водою,

Втрає си чорні очи хустков шовковою.

(Костомаров, 1859, 47)

Потопае моя доля край синёго моря,
Ой хоть вона потопае, ха ще й виринае,
Вона своего отца, неньку усе споминае,
(Метлинский, 461)

то есть, конечно, сам человек вспоминает в горе отца, мать.

Бывают случаи слияния такого взгляда на долю с другим, изложенным выше. Так, например, если в сказке горе, заставляя мужика пьянствовать, вместе с ним само напивается допьяна, спит, чувствует головную боль с похмелья, опохмеляется, потом показывает мужику яму, наполненную золотом, то в этом горе можно видеть двойника, представление душевных процессов и действий самого человека. Но такое объяснение уже неприложимо к тому, что мужик, заманивши горе в яму, заваливает его камнем (Афанасьев, 1855–1863, V, № 34). Положим, это похороненное горе есть не что иное, как прошедшее человека; но все же это не двойник, в котором поярется настоящее.

Образы, подобные доле и горю, могут пониматься двояко: или они кажутся олицетворениями, не имеющими объективного бытия, или существами, обладающими таким бытием. В первом случае оставим за ними название олицетворений, во втором назовем их мифическими лицами.

Существенный признак олицетворения тот, что оно всегда ниже серьезной мысли своего творца. Другими словами: та голова, которая создает олицетворение, способна при несколько других обстоятельствах к отвлеченному, научному мышлению о том же, что выражено олицетворением; так живописец, изображающий Венецию в виде прекрасной женщины, очень хорошо знает, что Венеция не женщина, и способен толком рассказать, что она такое. Прав ли художник, поступая таким образом наперекор своему лучшему пониманию, или нет, это вопрос другой. Обыкновенно, а может быть и всегда, он не прав, потому что олицетворение не дает ему средств ясно выразить свою мысль и без эмблем, похожих на надписи, выходящие изо рта, само по себе непонятно стороннему человеку. Пусть женщина – Венеция и привлекает зрителя своего красотой и искусством живописца, но она могла бы быть так же хороша, если б изображала просто женщину, а не Венецию. Олицетворение отбрасывается как негодная игрушка мыслью, направленною на объяснение явлений. Художник может иметь цену не потому, что создает олицетворения, а несмотря на это. Действительная его заслуга может со-

стоять только в образном объяснении сущего, в создании типов, то есть таких очищенных от случайностей образцов породы, по которым можно верно судить о других неделимых той же породы.

Наоборот, для мысли, создающей мифический образ, этот образ служит, безусловно, лучшим, единственно возможным в данное время ответом на важный вопрос. Каждый акт мифический и вообще действительно художественного творчества есть вместе акт познания. Самое выражение «творчество» могло бы не без пользы замениться другим, более точным, или должно бы стать обозначением и научных открытий. Ученый, открывающий новое, не творит, не выдумывает, а наблюдает и сообщает свои наблюдения как можно точнее. Подобно этому и мифический образ – не выдумка, не сознательно произвольная комбинация имевшихся в голове данных, а такое их сочетание, которое казалось наиболее верным действительности. Миф может быть усвоен народом только потому, что пополняет известный пробел в системе знаний.

Где есть научные сведения, там нет места мифам. Особенность мифического творчества сравнительно с поэтическим творчеством в тесном смысле состоит в том, что первое имеет своим предметом и такие явления, которые впоследствии становятся достоянием одной только научной мысли².

Мифический образ, доживши до более сильного развития мысли, легко может стать олицетворением; наоборот, олицетворение в глазах человека, стоящего на мифической точке развития, может превратиться в мифический образ. Тем не менее разница между тем и другим не исчезнет.

Г-н Буслаев решительно утверждает, что «Горе-Злочастье есть только поэтический образ, а не мифологическое существо», что Горе-Злочастье есть такое же олицетворение, как и изображение Венеции в виде роскошной женщины (Буслаев, 1861, I, 638). Однако далее он говорит: «Отрицая мифическое значение Горя-Злочастья, я вовсе не хочу этим отвергать того предположения, что наши предки, слушая о нем повесть, могли представлять себе этого демона как существо осязательное. Может быть, они верили в какого-то злого духа, который принял на себя образ и имя Горя-Злочастья. Но мало ли во что верила простодушная старина? На основании ее суеверных представлений следовало бы всю апокрифическую литературу целиком вставить в славянскую мифологию; между тем, критика строго отличает в апокрифах остатки народной мифологии от произволь-

² О некоторых отклонениях от такого взгляда у г. Афанасьева и других я предоставляю себе сказать при другом случае.

ных фантазий людей грамотных... Горе-Злочастье есть порождение именно... позднейшей демонологии... Несмотря на живое изображение действий и речей этого демона, фантазия уже имеет дело не с конкретными образами народных мифов, но с отвлеченными понятиями: с горем и злочастьем, и *олицетворяет* эти понятия в демоническом существе, взятом напрокат из средневековой демонологии» (Там же, 639).

Мыслы та, что хотя Горю и могло приписываться действительное существование и хотя оно в этом смысле, по принятой выше терминологии, и может назваться существом мифическим, однако эта мифичность позднейшая, не народная; ей предшествует понимание Горя как олицетворения. Понимание кем? Тем ли, в чьей голове окончательно сложилась песня о Горе-Злочасти? Современными ли певцами мнр. песен о Доле, с которою сам г. Буслаев сближает Горе? Если речь о позднейшем понимании, то и спору быть не может. В глазах более развитого современного простолюдина *Горе* и *Доля* могут быть похожи на смерть в гравюре Дюрера (Буслаев, 1861, I, 634). Но если спросим, принимались ли *доля* и *горе* за олицетворения отвлеченных понятий теми, в ком впервые складывались эти образы, то должны будем ответить отрицательно. Доля и сходное – происхождения не книжного; образы эти вполне туземны; они обнаруживают явственную связь с другими мифическими лицами, они очень древни, так что носят на себе следы зооморфизма. Миросозерцание, с которым они согласны, многим отличается от нашего, хотя отчасти и теперь свойственно простому народу.

До сих пор народу мало доступно понятие о счастье, о несчастье (и болезни) как о сплетениях личных ощущений, разложимых и зависимых от причин, доступных анализу и вполне подлежащих науке. Гораздо понятнее такой взгляд: как боль от удара предполагает бьющее существо и большею частью умысел (дитя бьет вещь, о которую ушиблось, потому что считает ее живую), так счастье и несчастье (и болезнь, о чем ниже) происходят от действия живого существа.

Как вообще явление тем труднее дается нашей мысли, чем ближе оно к нам самим, так и подчинение мысли *счастья* и *несчастья* должно было произойти относительно поздно. Сначала люди были счастливы или нет, не давая себе в этом никакого отчета, то есть даже никак не называя этих состояний. Первым шагом к научной мысли об них было соединение стихий мысли о счастье и несчастье в два комплекса. Без отделения предмета от других невозможно никакое исследование. Этот шаг мог быть сделан только вместе с другим, то есть с названием такого комплекса словом, которое до того

значило нечто другое. С этим другим было сравнено счастье; и таким сравнением было оно объяснено. Потом явился вопрос о причине счастья и проч., и ответом на него послужило соединение в мысли личного ощущения счастья и мифического существа как причины. Это существо было уже прежде готово, но значение его теперь расширилось вместе с расширением приписываемого ему круга действий. Счастье как причина личного состояния именно потому и представлялось мифическою личностью, что было еще неразложимо.

Положим, понятно, как можно видеть причину доли в существе, которое не есть человек и не похоже на человека; но какой смысл может иметь объяснение явления, состоящее в его разделении на два явления, равные в существенном и различные только в том, что одно, сверхчеловеческое, представляется причиной другого, человеческого: человек плачет или смеется, потому что его доля делает то же. Нас, может быть, не удовлетворяют такие объяснения, но многие аналогии убеждают, что они некогда успокаивали пытливость мысли. То же, например, в известном месте стиха о Голубиной книге*. Кто говорит, что солнце красное от лица Божия, тот не иначе представляет себе лицо Божие, как в виде солнца, так что, в сущности, он говорит: солнце – от другого, более небесного солнца.

По-видимому, в непосредственной связи с представлением доли (и болезни) живым лицом находится взгляд, что на свете есть определенное количество счастья и несчастья, болезни, добра и зла, и нет избытка ни в чем. Если один заболевает, то, значит, к нему перешла болезнь, оставивши или уморивши другого. Так и «щастя переходя живе» (Номис, 1864, 35), то есть покидает одного и переходит к другому. Счастье одного не может увеличиваться, если в то же время не уменьшается счастье другого: «Док се једноме не смркне, не може другоме да сване» (Караѿић, 1849б, 66). Люди как бы лежат «суточь», «покотом», так что пока один не сожмется, другому протянуться негде: «док се један не отегне, не може други да се протегне» (Там же); «не би једному добро, док другому не буде зло» (Там же, 193). Поэтому и Бог не умножает количеств блага, а только различно его распределяет: «Господь милосердный николи не спит: у того щастя одбирае, а тому дае» (Кулиш, I, 148).

Ох, Боже ж мій милосердний, ти-то всім кируеш,
В єдних людей щастье береш, а другим даруеш!
(Головацкий, 1864, I, 243)

Бог не гуляет, а добро перемеряет**.
(Даль, 1862, 4)

III. Высказанное выше мнение о связи доли и т. п. с несомненно мифическими лицами могут подтвердить несколькими доказательствами.

ДОЛЯ и ОГОНЬ. В Белой Руси молодая, оставляя отцовский дом, уже севши на воз с мужем, причитает:

Таткава нивка, да не улекайся:
 Радзила при мне, радзи и бяз мяне!
 Добрая доля да идзи за мной –
 С печи пламенем, з хаты каминóm!
 (Шпилевский, 18536, 18)

Она просит долю следовать за собою на новое жилье, просит идти из печи в виде пламени, из избы в трубу.

Но печной огонь есть *домовой*, что видно из довольно ясных свидетельств, например:

а) В Великокороссии при переходе на новоселье переносят из старой печи *жар* и при этом просят *дедушку домового* на новоселье (Сахаров, II, кн. 7, 54–55).

б) По млр. сказанью, раз встретились два огня и стали друг другу рассказывать про своих хозяек. «Моя хозяйка, – говорит один, – добрая: она мне каждый раз постелет и укроет меня» (а она имела обыкновение, вытопивши в печи, сгребать жар в кучку и загребать в печь). «А моя, – говорит другой, – не такая: она мне не стелет и не укрывает меня. Я ей когда-нибудь за это хату спалю». Дурная хозяйка случайно услышала эту угрозу и исправилась (Игнатий, 68). По другому варианту каждый день следует делать огню подарок, то есть на ночь ставить в печь горшочек с водою. Один огонь, не получая такого подарка, говорит другому, что в эту ночь решил сжечь избы. Другой, довольный своею хозяйкою, отвечает: «Там у вас на горшце есть наше жлукто. Смотри, не спали!» Действительно, дом сгорел, а чужое жлукто осталось цело (Siemieński, 117). В Германии таковы же обязанности хозяйки относительно домового (Kobold): каждый вечер она должна чисто вымести очаг и поставить на нем котел с чистой водою (Wolf, II, 334). В влр. поверье вода заменяется кашею: 28 января, чтоб добрый домовый не превратился в лихого, после ужина оставляют на загнетке горшок каши, обложивши его жаром. В полночь домовый выходит из-под печи и ужинает (Сахаров, II, кн. 7, 8)³. Немецкий кобольд, по общему мнению (Гримм, Вольф, Кун), есть огонь очага.

³ О поклонении печи см. (Буслаев, 1861, I, 100–101); на кормленье печи указывает следующее: «није пейки на што зја, већ што јој се да» (Караџић, 18496, 216). Печь *зьяет*, раскрывает зев; так и другие отверстия, например, печная труба (Піс, 225), пещера (Караџић, 18496, 223) представляются

в) По польскому рассказу, черт Искрицкий (фамилия указывает на огонь) нанимается к пану *экономом*, невидимкою живет в *печи*, нянчит хозяйских детей и оказывает хозяевам всевозможные услуги (Siemieński, 146, из Войцицкого). Очевидно, христианский черт несколько не заслоняет здесь добродушного языческого домового. Гримм, приводя этот рассказ, указывает на его сходство с немецким о *кобольде*, верном слуге.

Из сказанного, конечно, не следует, чтобы доля вполне совпадала с домовым, но следует, что в образ первого из этих лиц могли войти черты другого; действительно вошли или, по крайней мере, развились из общего для обоих лиц основания, следующие [черты]:

Место русского домового – за печью или под нею, немецкого кобольда – тоже у очага; но и *горе*, *кручина*, *нужа*, *бѣда* тоже живут за печью (Рыбников, I, 482; Афанасьев, 1855–1863, V, № 536; VIII, 408; Игнатій, 72).

Немецкого кобольда можно купить, продать, утопить. Два семейства, живущие по соседству, которым домовые не дают покоя, оставляют свои жилища. Когда уже все было вынесено, встречаются две служанки из этих домов. У каждой в руках веник. «Куда это ты?» – спрашивает одна. «Мы перебираемся», – отвечает ей множество тонких голосков с верхушек веников. Служанки догадались, кто отвечал, и затопили веники в пруду. С тех пор на новых жилищах все было смирно, но в пруду мерла рыба и по вечерам слышались из воды тонкие голоски: «Мы перебрались» (Wolf, II, 335). О продаже доли см. (Метлинский, 365):

Повезу гірку долю на торг продавати.

Люде знають гірку долю, не йдуть купувати...

В сказках мужик сажает нужду в кобылью голову или в пустой баклаг и *тонит* в болоте (Эрленвейн, № 20; Игнатій, 70), привязывает злыдни к жерновам и сталкивает их в реку (Афанасьев, 1855–1863, VIII, 407); в песнях:

Ой бодай ти, моя доле, на дні моря утонула...

Ой піди, нещасна доле, в морі утопись...

Лиха доле, лиха доле, піди утопись,

А за мною молодого тай не волочися.

–Та хоть я си в Дунай піду и там ся утóплю,

То як вийдеш по водоньку, я ся тебе вхоплю.

(Счастнѣй, 47)

зияющими; «Піч наша регоче, корова хоче, А припічок усміхаєтця, корова сподіваєтця» (Метлинский, 164).

Моя доля утонула, счастья ся не верне,
 Ох Боже ж мій милостивий, то житья мізерне.
 (Там же)

Гримм, приводя следующие рассказы о доле, находит в них сходство с другими о домовых вроде Искрицкого. Бедный рыцарь увидел на дереве чудовище, узнал от него, что оно его несчастье (Ungelücke), сманил с дерева и забил в дупло. С тех пор ему повезло. Какой-то завистник выпускает несчастье, думая, что оно воротится к тому рыцарю, но оно садится ему самому на шею. Другой рассказ – о Unsälde (лиха доля), которая, как наше горе, сидит у человека на шее, куда бы он ни пошел.

Домового считают также *душою* предка, между прочим, на следующих основаниях:

а) *Деды*, как известно, название предков; но и домового называется в влр. *дедушкою*, в млр. *дідьком* (обыкновенно – черт вообще). Сюда же подходит чеш. название домового хозяина (*hospadářička*) *šetek*, позднее *šotek*, при котором стоят слова: *šiet*, *šit*, старец, *šietnost*, *šitnost*, старость лет с 70, *šid*, *šad*, *stařec šedivý* (Jireček). *Hospodářiček* есть вместе название насекомого, которое в стенах домов цокает, как часы, и тем предвещает смерть одного из домашних; но известно очень распространенное представление души насекомым.

б) Говоря о первоначальном тождестве Диониса и Агни (как Дионис представляется, между прочим, новорожденным ребенком в колыбели, так и Агни, который поэтому уже в Ведах называется *јавиштлиһа*, младший), Кун замечает: и немецкие koboldy, несомненно, огненные божества (хотя обыкновенно не вообще, а в частности божества очага), нередко представляются новорожденными мальчиками в корытс (Kuhn, 1859, 246). Там же показано, что рождение Агни (огня) из дерева есть вместе рождение первого человека, что Агни есть вместе первый человек Ману. Это объясняет связь домашнего огня (= домового) с душою предка. Вышеприведенное ср. с млр. рассказом про ребенка, который, оборотившись дедом-карликом с длинною бородою, поедает всю страву, наготовленную на семью. Знахарка заставляет его признаться, что он живет уже не один век то рыбою, то птицею, то муравьем, то, наконец, человеком (Кулиш, II, 34). Такие дети-старика обыкновенно называются *обменами*, *обменьицами* (нем. *Wechselbälge*), то есть детьми разных мифических существ, эльбов воздушных и водяных, у славян – водяных, леших, оставленными взамен похищенных человеческих детей; но первоначально душа всякого человека могла представляться *человечком*, карликом, существом не отличным от душ, не облекшихся в человеческое тело и действующих как силы стихийные.

в) Домовой имеет сходство и с другим образом души – Марою (der Alp). Мара давит человека во сне. У чехов, когда появятся на теле черно-синие пятна, как бы от ушиба, но без боли, говорят: «umrlý na mne sáhnul v noci» (Houška, № 4, 536). Подобно этому домовой наваливается на спящих, так что ни одним членом двинуться нельзя, хотя память и есть, *щиплет* досиня, но боли на том месте не бывает (Чулков, 190–191). Как Мара замучивает лошадей и косматит им гриву, так и домовой, если не полюбит лошади, выдергивает у ней гриву, подбивает ее под ясли, отчего по ночам подымается в конюшне стук; по утрам находят такую лошадь в поту и в мыле (Там же).

Если, таким образом, доля отчасти тождественна с домовым, а домовая есть душа, то и доля может быть душою.

ДОЛЯ и ДУША. В одном из многочисленных вариантов сказки о счастье и несчастье или о богатом и бедном находим представление доли в виде *мышь*. Было два брата, богатый и бедный. Когда богатый справляет пир (комашню (?)), бедный пришел к нему попросить куска хлеба. Богатый отказал. «Ступай, – говорит, – лучше стереги свой хлеб, чтоб скот стогов не подьедал». Тот пошел, сел под своими двумя стожками и видит, что мышь все таскает колосья из его стогов да в богачевы носит. Поймал он эту мышь и давай ее сечь. «Так мне приказано, – оправдывается мышь, – я твоего брата счастье». У этой мыши бедняк узнает, что его собственное счастье не здесь, а аж в десятом селе. «Там сгорела корчма; выпроси у пана это корчмище; он тебе даст». Бедняк так и сделал, нашел на корчмище клад и разбогател (Игнатий, 71). Мышь есть также и образ души*. Она принадлежит к хозяйству Яги, служит у нее на посылках, приносит детям зубы, причиняет людям смерть: «Живем, пока мышь головы не откусит**»; «Смерть, как мышь, голову отъест» (Даль, 1862, 287. Ср. наст. изд., 161 и след.).

По взгляду германской мифологии, души до своего рождения наносятся у богини Гольды (слав. Яги) за облаком***. Каждый раз, когда душа сходит на землю, чтоб принять на себя человеческий образ, за нею следует одна, две, три другие души, как ее духи-хранители. В скандинавской мифологии, где это верование особенно развито, такой дух называется *fylgja* (weil er dem Menschen folgt (Grimm), se adjungens), *hamingja* (felicitas). Появление этих спутников на земле, одновременное с рождением человека, есть некоторым образом тоже рождение. Местопребывание их есть вначале сорочка, которою иногда бывает обвита голова новорожденного (Glückshaube), с чем, очевидно, связано русское поверье, что родиться в сорочке – счастье. По исл. поверью, если сжечь или выбросить эту сорочку, то новорожденный навсегда лишится своего ангела-

хранителя. Дух-хранитель часто принимает образ животного, нрав которого наиболее подходит к характеру охраняемого человека. Так, спутник храброго – волк или медведь, хитрого – лиса и т. д. С этим, по мнению некоторых, имеют связь изображения животных на щитах (гербы). Дух-спутник обыкновенно следует за человеком невидимкою; но иногда они видимы сторонним людям, а сам человек перед своею смертью видит гибель своего хранителя. Фильгья иногда имеет вид прекрасной женщины и здесь соприкасается с Валкириею; иногда это совершенный двойник человека, с чем ср. сказанное выше о доле-двойнике (Mannhardt, 306; Sinrock, 378). Есть основание думать, что такой взгляд свойствен и славянской мифологии, что доля до значительной степени совпадает с герм. духом-хранителем, существом однородным с душами и эльбами. На последнее указывает силезское поверье: «Когда ребенок смеется сквозь сон, то это с ним играет *das Jüdel* (его ангел-хранитель), но *Jüdel* есть *Gütel*, иначе *Gütchen*, обыкновенное название эльбов, из пруда коих (*Gütchenteich*) берутся души (Mannhardt, 308). Доля рождается и погибает.

Јунак ми коња јездеше,
 Предрагу срећу искаше;
 Виле ми њега виђеше,
 Јунака сташе дозиват:
 «Овамо свраћај, јуначе!
 Твоја се срећа родила,
 Сунчаном ждраком повила,
 Мјесецем сјајним гојила,
 Звездама сјајним росила».

(Караџић, 1841–1865, I, 191)

Неясно, хотят ли вилы сказать, что «встреча» юнака только что родилась (из чего бы следовало, что, по взгляду этой песни, «встреча» рождается не вместе с человеком), или же, что когда родилась его «встреча» (а это могло произойти одновременно с рождением юнака), то она повилась (спеленалась) солнечным лучом и т. д. Последнее могло случиться не с каждою долей, а с особенно счастливою. Как бы ни было, довольно, что «встреча» *рождается*.

Пословица «яка біда уродилась, така и згине» понимается в смысле: каков в колыбельку, таков и в могилку; но за этим значением видно другое собственное: Беда рождается и гибнет. Из слов млр. песни:

Ой вернись, бідо! чога ти вчепилась?
 – Не вернись, дівчино! я з тобою вродилась, –
 (Метлинский, 365–366)

видно, что беда рождается именно с человеком. Можно, пожалуй, это рождение понимать только в отвлеченном смысле, как появление вообще; подобным образом можно бы принять за правило, что в пословицах, как: «всякая беда по семи бед рождает», «беда не одна ходит, беда с победушками», – образ никогда не понимался в собственном смысле. Однако такое правило лишило бы возможности делать какие бы то ни было мифологические исследования, основываясь на данных, доживших в народной памяти до наших дней, расширивших и углубивших свое значение соответственно современному развитию народа. Доля представлялась действительно существующим лицом, а потому и хождение ее принималось за действительное событие. Пословицы «дитинка спить, а доля її росте*» (Номис, 1864, 35), «сидень сидит, а часть его растет» (Даль, 1862, 41), говорят, что доля растет вместе с человеком.

«Словаки и чехи верят, что где в доме уж (had), там и счастье, и кто убьет такого ужа, у того пропадет весь скот и исчезнет все счастье из дому. В одном месте мать каждый день давала девочке на завтрак жидкую молочную кашу. Девочка обыкновенно выходила со своею мисочкою за порог и в другом месте не хотела есть. Раз отец заметил, что из-под порога выползает белый уж и ест вместе с девочкою, и слышал, как дитя ему сказало: "Ешь же и кашу, а не одно молоко". На другой день отец подстерег и убил ужа; но вместе с ужом умерла и девочка. Это было в словацкой земле. О подобных случаях рассказывают и в Чехах. Бывает, говорят, и такой уж, что обовьется около ноги коровы и сосет ее молоко. Эта корова, несмотря ни на какие побои, не дает себя доить дома. В одном месте на р. Ваге у хозяина была корова, которую сосал уж. Хозяин об этом не знал. Думая, что она с норовом, он продал ее в другое село за Ваг. Когда пришла пора кормить ужа, корова убежала с пастбища, переплыла Ваг и стала ждать ужа на прежнем месте в лесу. Новый хозяин, который шел вслед за нею, увидевши, что к ней ползет белый толстый уж, убил его. Тут же издохла и корова» (Němcová, 1862–1863, VIII, 217). Во втором из этих рассказов можно бы видеть локализацию небесного события: уж – небесный змей, иссушающий небесные воды, представляемые коровами, хозяин – Индра, убивающий змея; но, сколько известно, со смертью змея не связывается смерть жен или коров; напротив, Индра освобождает небесные воды из заточения, а не уничтожает их. Поэтому смысл второго рассказа тот же, что и первого. Уж есть дух-хранитель и девочки, и коровы. Если и боги представлялись животными, то тем скорее человек мог быть поставлен на одну доску с животным. Поэтому не удивительно, что и у животного есть свой ангел-хранитель. Уж есть доля, которая

рождается и умирает вместе с земным существом, и с жизнью которой связана жизнь этого последнего. У Гримма (Grimm J., 1854, 1036) – рассказ (из Павла Диякона), как из уст спящего короля Гунтрама вышла змея, перешла по мечу, нарочно положенному слугою, через ручей и скрылась в горе, и как, вставши, Гунтрам рассказывал, что во сне он ходил по железному мосту в гору, наполненную золотом. Душа самого человека и его дух-спутник представляются одинаково, потому что это существа однородные. Вероятно, то же значение имеет и змея, лежащая на сердце богатыря.

Кад је јунак Туру распорио,
У Турчина три срца јуначка:
Једно му се истом уморило,
А друго се истом разиграло,
Али треће још за бој не знаде;
На трећем је гуја троглавкиња.
(Каџић, 17)

Маче Марко ноже из потаје,
Те распори Мусу кесеију...
...Ал'у Муси три срца јуначка,
Троја ребра једна по другијем;
Једно му се срце уморило,
А друго се јако разиграло,
На трећему љута гуја спава;
Када се је гуја пробудила,
Мртав Муса по ледини скаче,
Још је Марку гуја говорила:
«Моли Бога, краљевићу Марко,
Ђе се нисам пробудила била,
Док је Муса у животу био:
Од тебе би триста јада било».
(Караџић, 1841–1865, II, 409)

Если, как мы видели выше, *туга, лиха година* змеею вьется около сердца, то отчего же и духу-хранителю в виде змеи не лежать на сердце? Смерть богатыря произошла от того, что его доля спала, когда он был в опасности.

«Спутником» и некоторым образом двойником человека может быть и дерево, о чем нахожу у Немцовой рассказ, сильно прикрашенный, но, вероятно, основанный на народном поверье: у вдовы есть красавица дочь, а перед окном ее избы растет ветвистая верба, заслоняющая свет. Жизнь дочери связана с вербою. Во сне ей чудится, что эта верба – прекрасная женщина, царица манит ее в свое цар-

ство. (Этому мифологическим основанием может служить отождествление души-спутника с царицею душ.) Дочь вдовы выходит замуж. Мужа тревожат ее сны. Ему кажется, что, срубивши вербу, он уничтожит и причину сновидений; но как только срубил он вербу, умерла и его жена (Němcová, 1862–1863, III, 365 и след.). И жизнь собирательных личностей может быть связана с жизнью дерева. Францисканец, брат Петр Хыткович, живши в Заключинском монастыре, посадил в саду небольшую сосну, сказавши при этом: «Пока будет жить это дерево, до тех пор сохранится в монастыре и строгая жизнь по нашему уставу; засыханье дерева будет знаком падения устава. И, странное дело, замечает рассказчик, хотя этой сосне более ста лет, но она не слишком выросла и не сохнет, хотя в том же саду уже не раз посухали от мороза все деревья. Зовут ее сосною брата Петра» (Siemieński, 74).

В сочинении Попова нахожу следующее интересное известие: «О ведогонях мне удалось слышать два различных сказания. По одному из них ведогони суть *духи людей и животных*. Каждый человек имеет своего ведогоня, и особенно люди, родившиеся в рубашках. Этот ведогонь, когда спит человек или животное, выходит из него и бережет его имущество от воров и его самого от нападения других ведогоней и всякого колдовства. Часто эти ведогони дерутся между собою, и если кто из них будет убит, то человек или животное умирает во сне. Если воин умрет перед битвою во сне, то говорят, что ведогонь его дрался с врагами и убит. Прибрежные жители говорят, что ведогони прилетают с итальянского берега и дерутся с туземными. Другие рассказывали мне, что ведогони суть не иное что, как *домашние духи*, оберегающие жилища и имущество каждого от нападения воров и других ведогоней. Когда ветер срывает листья с дерев и колеблясь они несутся по воздуху, говорят: "Дерутся ведогони"» (Попов, 220–221). Это известие важное во многих отношениях. Во-первых, им вполне подтверждается замечание, сделанное выше по поводу рассказа об уже, сосущем корову. Животное имеет своего духа-хранителя, как и человек. С точки [зрения], на которой стоит славянская мифология, между человеком и животным существует только внешнее различие образа, тела, которое скидается, как платье. Как однородны духи-хранители человека и животных, так однородны и душа человеческая и животная. Этот взгляд, есть основание думать, до сей поры живет и в русском народе. Во-вторых, из сродства душ с их хранителями понятно, почему в одном рассказе ведогоня назван *духом* самого человека и животного, живущим в нем самом, а в другом – *домашним духом-хранителем*, то есть *домовым*. Оба сведения достоверны и подкрепляют тождество доли и

домового, которое я старался доказать выше. В-третьих, воинственность ведогоней ср. с приведенною выше серб. песнею и местом из Ипатьевской летописи (наст. изд., 366). Причина, по которой итальянские ведогони дерутся с бокскими, объяснена в «Словаре» Караджича: «Оваки духови (Једогоње, Вједогоње) по планини изваљују дрвета те се њима бију између себе, напр., бокеска с неаполитанским, па који надвладају, они *род од љетине привуку на своју земљу*; они и онако (и без этого, и без цели) ломе горе и ваљају велико камење» (Караџић, 1852).

Каждая воюющая сторона хочет перетянуть плодородие (то есть, вероятно, прежде всего перегнуть тучи) на свою землю и тем принести пользу охраняемым людям. Но этим не исчерпывается стихийная деятельность духов-хранителей: бесплодные или вредные для человека бури – тоже их дело. Подобно этому душа, не вошедшая в человеческое тело, но служащая спутником этой последней, светит на небе звездою: по хорутанскому поверью, «всякий человек, как только родится, получает на небе свою звезду, а на земле свою рожаницу, которая предсказывает его судьбу» (Срезневский, 1855, 107). Эта звезда не есть рожаница, но связана с существованием самого человека.

ДОЛЯ и БОЛЕЗНЬ, СМЕРТЬ. Пословица «Щастя як тряся: на кого схоче, того й нападе» совершенно справедлива в мифическом смысле. Если бы и не нашлось других доказательств сродства доли с мифическими образами болезни и смерти, то такое сродство могло бы быть выведено из того, что как духи-спутники, так и болезни суть существа однородные с человеческою душою.

Как душа, так и болезнь представляется существом материальным. Сказанное выше о том, как недоля нападает на человека, еще в большей мере применимо к болезни, которая *нападает* на человека, находит на него, прикидывается к нему, схватывает, берет, трясет, мнет, жжет его и т. д., причем все эти выражения следует понимать так, как если б они были употреблены о человеке, нападающем на другого, и проч. Ср. «ненáжир напав» (это болезнь, по герм. поверью, от живущей в желудке ящерицы; Grimm J., 1854, 1112); «напав не́жид: нігде й хліба кусок не влѣжить» (Номис, 1864, 239), в ироническом смысле о мнимо больном; странно, что в млр. *нежит* – насморк, скорее это название многих опасных болезней, происходящих, как бы сказал немец, von einem elbischen Wesen; архангел. *не́жить*, всякий дух в виде домового, лешего, русалки; «нехай на тебе каз найде» (Номис, 1864, 49); «жар мене ухопив; за живіт бере»; «взявся п'яний за тин, як за попа тряся» (Номис, 1864, 230); «и тряся не бере без причини» (Номис, 1864, 137); «а щоб на вас чума

насила» (Номис, 1864, 73); «мнеть, як гостець бабу» (Номис, 1864, 78); «щоб тебе родимець побив (взяв)» (Номис, 1864, 73); «взяло поперек живота» (Даль, 1862, 422); «подступило, подхватило, подвалило под сердце» (Даль, 1862, 426) и т. п.

Лихорадка и вообще болезнь наполняет собою известное пространство; как выше было упомянуто, она, подобно доле, не может быть разом во многих местах и, нападая на одного, оставляет другого. Если ей много дела, то она не вселяется в человека и не живет в нем или не держит его, а «одним мечтательным поцелуем причиняет трясавицу» (Чулков, 231), с чем ср. чеш. поверье, что кто ест после молитвы на сон грядущий, тому во сне смерть губы оближет (Houška, № 4, 535). Когда у лихорадок много дела, то они, перелетая от одного к другому, не так долго трясут и дают отдых болящим, а в самые недосуги приходят через день, через два и три (Там же). Другое объяснение перемежек в лихорадке дает млр. выражение «трясця невсипуща», из которого видно, что бывают лихорадки, которые засыпают и дают в это время отдыхать больным. Подобным образом и зараза в серб. «она болест прелази» (заразительна) представляется переходом болезни от одного к другому.

На таком представлении болезни основано множество заговоров и симпатических средств (от разных болезней), рассчитанных на то, что болезнь должна оставить человека, если она будет передана или перейдет к другому существу. В заговорах болезнь, частью угрозами, частью просто силою слова, отсылается к собаке, кошке, птице или (*вроки, бишиха*) – «на Чорне море, на мхи, на болотá (очереты), на гниле колоддя, де люде не ходять, де собаки не брешуть, де чоловічий голос не заходить». Многие симпатические средства состоят в том, чтоб вынести болезнь, в замкнутом ли сосуде, или платъе, или какой вещи больного, и бросить подальше, или передать дереву и проч.

По германским поверьям, многие болезни происходят от эльбов. Так, ревматические боли, переходящие с места на место, называются «die fliegenden Elbe, die gute Kinderen, die gute Holde». Они представляются мотыльками или червями, которые гложут человека и производят этим опухоли в суставах рук и ног (Grimm J., 1854, 1109). Так, о красных пятнах на лице у детей говорят: «das Jüdel hat das Kind verbrant» (Grimm J., 1854, 1112). *Jüdel* – название эльба, который может быть и духом-хранителем. И царица эльбов Гольда причиняет болезни. Как эльб и мара связывают в узлы и сбивают в космы волосы людей, гривы и хвосты лошадей, отчего колтун называется *Alp-zopf, Drutenzopf* и т. п.; так и Frau Holle клочет и косматит пряжу и волоса, почему колтун называется также *Hollenzopf* (Grimm J., 1854,

433). Род эпилептических припадков приписывали в средние века Диане, имя которой обыкновенно скрывает Гольду или Брхту.

По русским заговорам, лихорадки⁴ – это двенадцать дев, *дщерей Иродовых*. С этим ср. то, что и Гольда в христианские времена стала Иродиадой (Grimm J., 1854, 263). По чеш. поверью, лихорадок 99. Так как неизвестно, которая именно овладела человеком, то всеобщим лекарством от лихорадки служит то, которое совмещает в себе свойства 99-ти других лекарств, именно отвар растения *jitrocel* (*plantago*), у которого 99 корешков, по одному от каждой лихорадки. Было некогда сто лихорадок, но люди одну из них спровадили со света таким образом. Когда лихорадка, чтобы забраться в человека, опустилась на куски хлеба, накрошенные в молоко, люди, заметивши ее присутствие, собрали эти куски вместе с лихорадкою в пузырь, завязали и повесили на дереве. Лихорадка стала трясти пузырь, как она делала это с человеком, и трясла, пока не задохлась (Houška, № I). Тем, что лихорадка садится на не потонувший в молоке кусок хлеба, она обнаруживает свое сродство с марою (чеш. *můra*) Это сродство подтверждается нем. названием лихорадки *der Ritt* (от *reiten*), происшедшим от мнения, что лихорадка ездит верхом на человеке, как Мара и Альп («*der Alp zoumet dich, der Mar ritet dich*»; Grimm J., 1854, 1107). Лихорадка попадает в пузырь, как Мара в пустую бутылку, смерть в русской сказке в табачный рожок, как горе и нужда в яму, сундук или корчагу*.

По иному еще поверью, лихорадок десять сестер; они крылаты, что по общему правилу предполагает представление их птицами и их воздушное происхождение (Чулков, 230)⁵. Или: старшая лихорад-

⁴ Под лихорадкою разумеются многие болезни. Слово *лихорадка*, собственно дурно делающая; по второй половине ср. с скр. *radhñoti*, делать, совершать, *радити*. *Лихоманка*, собственно существо злодушное, по первой половине ср. с *дурман* (растение) = скр. *дур-манас*, *pravam mentem habens*. Чтоб не накликать и не рассердить лихорадки, называют ее, в противоположность ее настоящему имени, *добруха, тетка, кума, кумáха, комúха, комоха, камаха*. Последнее есть вместе название *червца* (красильного насекомого), с чем ср. представление эльбов насекомыми. Не основано ли на мифической связи червца с богиней, замененною в христианстве Богородицею, мнение, что в день Казанской *камаха* (червец) лежит в одном месте клубком или собирается под один куст (Даль, 1862, 989).

⁵ Там же сказано, что они содержатся в земных челюстях на цепях, пока их не спустят на людей. Я не знаю, что делать с этим известием. Сравнение с чудовищами германской мифологии, которые освободятся от цепей в конце мира, сюда нейдет.

ка с одиннадцатью сестрами живет в дремучем лесу (лес = облако), в непокрытой губе (губа = усадьба, изба) (Сахаров, II, кн. 7, 14).

Название старшей из лихорадок Невея (из *Навія, навья?*) роднит лихорадку со смертью.

Как лихорадка, так и чума, холера представляются постоянно существами женскими. По польскому или западно-русскому поверью, поветрие есть моровая девица. Она всовывает в дверь или окно руку и машет красным платком, отчего вымирают все живущие в доме. Один шляхтич посвященною саблею отрубил у нее эту руку с платком (Siemieński, 127, из Мицкевича). Чума – простоволосая женщина, вся в белом (Siemieński, 125). Холеру еще в 1848 г. в Киевской губ. представляли женщиной, как и лихорадку и оспу (Rulikowski, 168). Из серб. песни (Караџић, 1841–1865, III, 42) видно, что и серб. Мория есть молодая женщина. Напротив, *коровья смерть*, которая, в сущности, не отличается от человеческой, как и духи-хранители людей не отличаются от хранителей – животных, представляется старухой или коровой (Терещенко, VI, 42); в том и другом она сходна с Ягою.

От лихорадки – положить под изголовье больного лошадиную голову (Даль, 1862, 430). По правилу: чем ушибся, тем и лечись, это значит, что лихорадка, как Яга и мара, представлялась некогда кобыльею головою и кобылою. Гримм (Grimm J., 1854, 809) находит вероятным, что и символом смерти была, между прочим, кобылья голова. Из собранных им сведений приведу следующие: венды имели обычай для предохранения скота от падежа втыкать на шесты у хлевов и загонов конские и коровьи головы; конские головы клали под корм в ясли лошадей, на которых по ночам ездили мары; в Мекленбурге (в некогда славянском селении?) кладут конскую голову под подушку больного; в Мейсене и Тюрингии бросали конскую голову в пламя Ивановского костра (Grimm J., 1854, 626–627, 585). С последним ср. сжиганье или топленье Марены-смерти на Ивана Купала.

Как беду или нужду, так и заразу, смерть, люди носят на плечах или возят. По русской сказке, солдату, который не мог ужиться на том свете, приказано было воротиться на этот и носить смерть на плечах. Хитростью (как заманивают черта в бутылку) заманил он ее в табачный рожок и так десять лет носил в кармане. В эти десять лет никто не умирал. «Срби кажу, да је куга (мор) жива, као жена (то особито доказују они, који су лежали од ње). Многи кажу, да су је виђали гдје иде завјешена бијелом марамом; а гдје који приповиједају да су је и носили, т. ј. они нађе човјека у пољу, или спрете гдје на путу, а гдјеком дође и у кућу, па му каже: "ја сам куга, већ

кај – де, да ме носиш тамо и тамо". Онај је упрти на кркаче драго-вольно (јер већ њему и његовој кући неће ништа учинити) и однесе је без и каке муке (јер није тешка ни мало) куд му каже» (Жарадић, 1852, *куга*). Есть подобное хорватское поверье. Куга несколько раз спрашивает у человека, который ее несет на плечах, тяжело ли ему. Тот отвечает, что нет, но с каждым разом она становится тяжелее, так что, наконец, он насилу передвигает ноги. Замечая это, куга предлагает ему отдохнуть. Когда отдохнул, она опять навалилась на него и опять стала спрашивать. Человек не смел сказать, что ему тяжело, и с каждым его ответом куга становилась все легче и легче, так что под конец ему казалось, будто вовсе никого не несет (Valjavec, 243). Раз русин нес на плечах заразу (*powietrze*). Куда мах-нет она платком, там все вымирает. Дошедши до Прута, русин задумал ее утопить (ср. топленье лихой доли) и бросился с нею в воду. Сам он утонул, но зараза выплыла (Wójcicki, 1851, I, 51). Раз человек ехал из города порожним. Подходит какая-то белая женщина, садится на воз и говорит: «Вези меня к себе». Приехали поздно вечером. «Мне, – говорит она, – нечем тебе заплатить, но я за то покажу тебе знаменье. Наступи мне на ногу». Тот наступил и увидел много крови, отрубленные головы, мертвых людей. «Что ты видел, – сказала белая женщина, – то скоро сбудется. Потому беги из этого села с семьею по крайней мере за три дня хода». Так он и сделал. Пришла в то село куга, поморила людей, а многие друг с другом стали биться и резаться, так что было немало крови и мертвых голов (Valjavec, 243–244). Подобным образом ездит и коровья смерть. Ехал мужик с мельницы поздно порою. Плетется старуха и просит: «Подвези меня, дедушка! – А кто же ты, бабушка? – Лечейка, родимый, коров лечу. – Где ж ты лечила? – А вот лечила у Истоминой, да там все переколели. Что делать? Поздно привезли, и я захватить не успела». Мужик посадил ее на воз и поехал. Приехавши к росстаням (к перекрестку), он забыл свою дорогу, а уже было темно. Он снял шапку, сотворил молитву и перекрестился, глядь, а бабы как не бывало. Оборотившись черною собакою, она побежала в село, и назавтра в крайнем дворе пало три коровы. Мужик привез коровью смерть (Терещенко, VI, 42; Сахаров, II, кн. 7, 10–11). В следующем рассказе отъезд смерти напоминает торжественные объезды богинь (например: Grimm J., 1854, 230). «Говорят, что поветрие в виде женщины в белой одежде объезжало все села. Прибывши к какому дому, эта женщина спрашивала: "Что вы делаете?" Если отвечали: "Ничего не делаем, только Бога хвалим", – она мрачно прибавляла: "Хвалите же его вовеки", и в том доме небыло заразы. Если она прибывала куда вечером и если на ее вопрос: "Спите?" – отвечали: "Спим", – то она

говорила: "Спите ж навски", – и весь дом вымирал» (из Мицкевича; Siemieński, 127). Вероятно, насылаемая богиней смерть представлялась наказанием, хотя из приведенного и не видно, чем провинились те, которые отвечали: «Спим».

«Куге имају преко мора своју земљу, гдје самѝ они живе, па их Бог пошље амо, кад људи зло раде и много гријеше, и каже им, колико ће људи поморити» (Караџић, 1852, *куга*). Море и река во множестве сказаний есть замена воздушного моря, небесной реки. Следовательно, родина куг – небо. Чтобы достигнуть земли, куге приходится переплывать воздушное море, на чем основаны сказанья, что и на земле она переправляется через реку. «Раз куга пришла к Саве. Сава была тогда в разливе, броду не было, и куга просила перевезти ее на лодке. Она не заметила, что на дне лодки под гунею лежала собака. На середине переправы собака проснулась, бросилась на кугу, стала ее рвать и принудила броситься в воду. Куга насилу выбралась на тот берег, грозя, что она отомстит за свои раны, как только передохнут собаки. "Слава Богу, это будет не скоро, потому что с каждым днем становится больше собак"» (Valjavec, 243). Соответственно этому die *Mag, der Alp* переправляются через реку в раковине или в челноке (Mannhardt, 346 и др.), Берхту и Эльбов переправляет перевозчик на пароме, по бретонскому поверью, заразу вброд перевозят на коне (Grimm J., 1854, 1136–1137). В серб. заговоре от мары: «Ушла у *јајску љуску*, утопила се у морску пучину» (Караџић, 1852, *мора*), чему в млр. заговоре соответствует желание, чтоб болезнь ушла «на Чорне море». Известно, что и русалки плавают в яичных скорлупах, и что существа, доплывающие в таких скорлупах до блаженных Рахманов, передают этим последним земные вести.

«Лихорадки боятсѝ *собачьих удавок*» (?) (Чулков, 231); по серб. поверью, многие куги гибнут от злых собак (Караџић, 1852, *куга*). С этим, кроме вышеприведенного рассказа из Вальявца, кроме страха, который ведьмы питают к собакам-ярчукам, и сказки о Яге (наст. изд., 183), ср. следующее: «Во время мора петухи хрипнут, собаки хотя издали чувят приближение чумы, которая любит их дразнить, не могут лаять на нее и только ворчат. – Паробок спал на высоком стогу сена, к которому была прислонена лестница. Вдруг послышался шум, в котором явственно можно было различить ворчанье и визг собак. Паробок поднялся и видит, что прямо к нему несется высокая женщина вся в белом с (распушенными) всклокоченными волосами, а за нею – собаки. На пути стоял ей высокий и длинный плетень. Она перепрыгивает через него, вскакивает на лестницу и, находясь в безопасности, дразнит собак, выставляя им ногу и приговаривая: "На гога, нога! На гога, нога!" Паробок сразу узнал в ней чуму, подкрал-

ся и повалил лестницу. Женщина упала, и собаки ее схватили. Она погрозила отомстить и исчезла. Паробок тот не умер, но всю жизнь он выставял ногу, повторяя: "На гога, нога!"» (Siemieński, 125). Все эти поверья можно объяснить таким образом: собака одарена способностью видеть то, чего человек не замечает; она чует злого человека, чует привидение; притом она друг хозяина: естественно было сделать ее врагом существа, враждебного людям. Может быть, такой взгляд до некоторой степени и участвовал в создании приведенных поверий; но трудно допустить, чтобы таким полурациональным образом можно было вполне объяснить миф весьма распространенный и потому весьма древний. Тождество чумы-смерти с Ягою, соответствующей Гольде и Берхте, приводит к другому объяснению. Одно из представлений бури в виде охоты (wilde Jagd) состоит в следующем. *Frau Gauden* была некогда знатная госпожа. Она так страстно любила охоту, что говаривала: «Если б мне можно было постоянно охотиться, то не хотела бы и в рай». У нее было 24 дочери с такими же желаниями. Раз, когда мать с дочерьми скакала по полям и лесам, из уст ее вырвалось грешное слово: «Охота лучше раю!» Вдруг платья ее дочерей превратились в шерсть, сами они стали собаками. Четыре из них вместо лошадей стали тянуть колесницу матери, остальные с лаем окружили ее. Весь поезд поднялся к облакам, и с тех пор там, между небом и землей, вечно продолжается охота. *Frau Gaude* или *Gôde* из *Frau Wode*, а это – из названия Водана *Fro* (господин) *Woden*. Тем не менее, *Frau Gaude*, как видно из других поверий, есть самостоятельная личность, отличная от Водана, тождественная с Гольдою-Берхтою, представлениями тучи. Собаки в герм. и инд. мифологии – образы ветра. Таким образом, в основании приведенного сказания лежит образ тучи, гонимой ветрами. Душа по выходе из тела или до соединения с ним есть ветер и, стало быть, собака. Гольда – туча, в обители которой души находят приют, – представляется матерью этих душ. Поэтому собаки, сопровождающие *Frau Gauden*, названы ее дочерьми. Ветры разрывают гонимую ими тучу: отсюда легко могло произойти поверье, что собаки Гольды, будто бы в гневе на наказание, навлеченное на них матерью, стараются ее растерзать (Grimm J., 1854, 877 и след.; Mannhardt во многих местах). Славянские поверья, если сближение наше верно, удержали только вражду собак к лихорадке, чуме или ведьме, – вражду, которую не нужно было объяснять, потому что предметы ее казались человеку враждебными, а потому должны были казаться такими и собаке, спутнику человека.

Найдутся еще некоторые славянские поверья, изображающие то же, что нем. *wilde Jagd*, *wuthendes Heer*, именно гоньбу облаков и

свист ветра – в виде поезда или полета мифических существ. Таково, например, следующее млр., пересказываемое Войцицким, вероятно, не без прикрас. Русин, потерявши жену и детей во время чумы, чтоб спастись от смерти, бежал в лес из опустевшей избы. Там построил он себе шалаш из ветвей, развел огонь и заснул. После полуночи он просыпается и слышит громкое пение, звуки бубнов и сопелок. Звуки все ближе и ближе, и вот он видит, широкою дорогою тянется гомен (млр. *гомѳн*, *гомин*, укр. *гомін*), процессия странных привидений, окружавших черную высокую колесницу, на которой сидела чума. С каждым шагом увеличивался этот страшный поезд, почти все встречное становилось привидением. Костер чуть тлел. Когда приблизился гомен, большая дымящаяся головня встала на ноги, протянула руки, засверкала жаром, как глазами, и запела вместе с другими. Мужик в страхе схватывает секиру, чтоб ударить ближайшее привидение, но секира выскользнула из его рук, оборотилась высокою черноконосою женщиною и с пением повеялась у него перед глазами. Гомен шел дальше, и русин видел, как деревья и кусты, совы и филины вытягивались в длину и приставали к поезду. Он упал без чувств и когда утром очнулся, пригретый солнцем, то увидел, что утварь его поломана и побита, одежда порвана, съестное попорчено (Siemieński, 175). Очевидно, это – небесное событие, перенесенное на землю; туча-смерть стала чумою; завыванье ветра – пением и звуками инструментов. Весь рассказ согласен с названием заразы *поветрием*, тем, что несется по ветру.

С вышеприведенным представлением бури битвою ведогоней сравни верование моряков (из сев. влр. племени?), что, когда воеет ветер – воют и плачут души утопленников, в тихую погоду пребывающие на морском дне. Чтоб помирить это с христианством, говорят, что это души иноверцев (Морской сборник).

«Прийде, бувало, такі циганище або циганка в хату, то зараз щось приповість, що або *хата на перелеті*, або щось обійшло, то хтось урік, або нечисте місце, або щось, то зачне свое ворожінье та замовлюваньє» (Балагур, 262–263). Из сравненья с подобными немецкими поверьями, например, тем, что в одном месте *das wuthende Heer* каждый раз проходило сквозь три дома, в котором было по три двери в одном направлении, видно, что *хата на перелеті* – это такая, которая стоит на пути ветра, представляемого поездом мифических существ.

По серб. пословице «бура гони, враг се жени», полет бури есть женитьба существа, неопределенно называемого врагом или чертом. Это объясняется многочисленными немецкими сказаньями о погоне «*des wilden Jägers*» (Водан, ветер) за нагими женщинами, полногру-

дыми (как полногруда туча, дающая молоко-дождь), у которых, как и у других человеческих образов тучи, спина корытом.

Все отступление о болезни и смерти может служить к тому, чтобы сделать вероятным, что как болезни, так и женские образы доли (как однородные с болезнями) имеют связь с богиней, которая из образа тучи стала олицетворением смерти.

IV. Находилась ли личная человеческая доля в зависимости от верховного божественного существа? Если да, то какого рода это верховное существо? Был ли у индоевропейских племен единый Бог, понимаемый не как *primus inter pares* (каков Юпитер, Зевс, Водан, вероятно – Перун), не как старший в ряду стихийных божеств, подчиненный всем превратностям, каким подчинены прочие боги, а как вечная и всеобъемлющая конечная причина? (Речь здесь не о стремлении многобожия к единобожию, стремлении, результатом которого может быть и точно бывает понятие о конечной причине, а о единобожии как исходной точке мифологии.) Мифологи, которые склоняются к утвердительному ответу на упомянутый вопрос, обыкновенно гадательно высказывают свои личные мнения, подтверждая их очень шаткими доказательствами. Так, Гримм считает возможным разложением основного единого бога на трилогии и додекалогии богов, потому, между прочим, что хочет извинить и оправдать многобожие, предположивши, что в груди язычника никогда вполне не угасала вера в зависимость богов от одного верховного. Как христианину ему кажется, что монотеизм есть религиозная форма, наиболее достойная Божества, наиболее разумная и *естественная* (Grimm J., 1854, XLIV–XLV). Другие христиане могут думать иначе. Так, католик Зимрок смотрит на единобожие германцев как на гипотезу (Simrock, 168–169). И в самом деле, почему же ревностному последователю откровенной религии, убежденному в бесконечном ее превосходстве перед язычеством, не допустить, что мысль человеческая, предоставленная самой себе, может исходить только из чувственных впечатлений, частных по самой своей природе, и что если в основе языческой трилогии и лежит единое *божество*, то это есть всегда божество, представляющее известное явление природы, божество чувственное и ограниченное, весьма отличное от Бога еврейского или христианского? Бесполезно ссылаться в подтверждение мысли об основном единобожии на существование в индоевропейских языках названия *бога* вообще. Скр., лит., греч., лат. названия бога имеют в основании корень *div*, светить, что ясно указывает на чувственное происхождение мысли, связанной с этими названиями. Скр. *dēva*, *dēvi* есть эпитет многих (первоначально, конечно, только светлых) богов и богинь. О происхождении слав. *богъ* было

сказано выше. Оно первоначально вовсе не означало божества, а с течением времени стало эпитетом многих богов (Дажьбог, Стрибог).

Иные, как Маннгардт, толкуют о *чувстве* божественной единицы (Gefühl einer göttlichen Einheit) как о древнейшем состоянии всякого язычества. Под этим чувством разумеют страх и благоговение, внушаемые якобы всей *природою*. Но, во-первых, всякая мифология есть мирозерцание своего времени, своего рода научная система, в которую входит только сознанное, только результат мысли. Может быть речь о свойственном известной мифологии едином божестве как о сознанной и выраженной словом причине явлений, а не как о чувстве. По чему знает исследователь об этом чувстве, если оно ничем не выразилось или выразилось косвенно, но созданием многих *богов*? Во-вторых, понятно в первобытном человеке чувство страха перед известным, действующим на органы чувств явлением природы; но такое или подобное чувство, внушаемое всей природою, взятою вместе, предполагает (если оно возможно), что человек предварительно обнял мыслью космос. Спрашивается, какая это *вся природа* первобытного человека? Не одним уже замечено, как странно, следуя словам миссионеров, думать, что дикарь, который буквально не умеет считать далее десяти, может возвыситься до мысли о единой природе и великом духе как единой причине ее явлений. Первый камень, о который ушибся этот человек, есть для него конечная причина. Всякое положительное исследование, различающее сложные мифологические явления, находит в их основании фетишизм, который прямо противоречит предположению о единобожии как начале мифологии.

Возвращаясь к славянской мифологии, можем спросить: быть может, славяне, уже обособившись, выработали понятие о едином верховном Боге, отличном от Перуна и прочих? В пользу утвердительного ответа можно привести различие Бога и Перуна в договорах с греками: «...елико ихъ (Руси) крещенье прияли суть, да примуть мечь отъ Бога Вседержителя... и елико ихъ есть не крещено, да не имуть помощи *отъ Бога*, ни *отъ Перуна*...» (Лаврентьевская..., 20). Однако, по весьма вероятному мнению Иречка, здесь речь о Боге христианском. Иные из язычников, участвовавших в договоре, могли потом, принявши христианство, порушить этот договор, оправдываясь тем, что клялись соблюдать его только Перуном, в коего теперь не верят, а не Богом христианским. Предвидя этот случай, греки заставляли клясться не только Перуном, но и Богом. Объяснение это подтверждается другим местом, в котором под Богом может разумеаться только Бог христианский: «Аще ли же кто отъ князь или отъ людий рускихъ, ли *хрестянь или нехрестянь*

преступить се... да будетъ клять отъ Бога и отъ Перуна...» (Лаврентьевская., 22–23). В третьем месте из договора Святославова: «Да имѣемъ клятву отъ Бога, въ его же вѣруемъ, въ Перуна и въ Волоса, скотья Бога» (Лаврентьевская., 31), Бог может быть эпитетом Перуна.

В позднейших источниках, которыми почти исключительно приходится пользоваться при мифологических исследованиях, довольно часты сопоставления Бога и встречи, доли, частью как мифического существа, частью как состояния:

Подими се, првејенче, бријеме ти је,
Сусрела вас добра срећа и Господин Бог,
Ко ти шћео наудити, недао му Бог.
(Караџић, 1841–1865, I, 32)

Однесемо (невесту) Бог и срећа Јову (жениху) на дворе.
(Там же, 34)

На мушхулук, браћо наша, добро сте дошла!
С вама дошла свака срећа и сам Господ Бог.
(Там же, 45)

Ой йде Маруся на посад,
Зостріча її Господь сам
Из долею шасливою,
Из доброю годиною.
(Метлинский, 144)

«Ако би ти Бог и срећа дала...» (Караџић, 1841–1865, I, 37, 199, 398; II, 52 и др.); «што Бог даде и срећа јуначка» (Там же, II, 598); «што Бог да и срећа од Бога» (Там же, III, 316); «...оного, кода Бог ми у срећу дадне» (Там же, I, 426); «Бог му даде и срећа донесе» (Там же, II, 71); «Бог им даде и од Бога срећа» (Там же, II, 57); «да нас ми је (туркиню) Бог у срећи дадне» (Там же, III, 244); «Бог дасть долю и в чистім полі» (Номис, 1864, 35); «лежень лежитъ, а Бог для нѣго долю держитъ»; «лежухові Бог долю дае» (Номис, 1864, 35); «може Господь милосерный не все лихо роздасть, іще останетця».

Иногда отрицается мысль, что доля дается поделом, – мысль, очевидно, существовавшая до отрицания: «Што я, у Бога телят покрал?» (что на меня такая напасть).

Людскі діти долю мають, я єї не мала,
Так як би я у Богойка камінём метала.
(Счастнйй, 47)

Ой гаю мій зелененкий, ой гаю мій, гаю!
 Ни я перша, ни последна доленьки не маю.
 Найвисшому деревоньку вершок усихає;
 Найкрасшому дітятоньку Бог долі не дає.
 (Там же)

Ой, Боже мій милосерний, чи то твоя воля?
 Чи є в світі така друга, чи йно моя доля?
 Не нарікай, доню, на Божую волю,
 Тільки, доню, ти нарікай на лихую долю!
 (Головацкий, 1863, I, 240)

Некоторые из приведенных выражений могут быть соглашены с христианским взглядом: «Бог у срећу дадне», «Бог даст долю», то есть Бог пошлет счастье как состояние или как обстоятельства, окружающие человека. Но в других выражениях такое соглашение невозможно. Христианский Бог не должен сопоставляться с мифическим существом, от которого тоже зависит судьба человека. Выражения, как «сусрела вас *срећа* и Бог», понимаю буквально, то есть *срећа* (живое существо) и *Бог* пусть встретят вас. Бог в подобных случаях есть или христианская прибавка, которой и не старались примирить с языческим верованием, или языческое божество, посылающее долю. На последнее указывает представление этого бога обладателем скота, как бы скотым богом. Вероятно, в язычестве коренится и метанье камней в бога, о котором упоминает млр. песня.

По млр. песням доля дается и матерью, по крайней мере отчасти зависит от нее:

Уродила мене мати в зеленій діброві,
 Та не дала мені мати ні щастя ні долі,
 Тільки дала стан тоненький, та чорні брови.
 (Метлинский, 108)

Десь (должно быть) ти мене, мати, в барвінку купала,
 Купаючи примовляла (за – *проклинала**),
 щоб долі не мала.

«Проклинала, доню, тогді твою долю:
 На гору йшла, тебе несла, ще й води набрала».
 (Там же, 275)

Или:

В церкву я ходила. Богу молилася (и, несмотря на то),
 Така тобі, моя доню, доля судилася.
 (Там же)

Сама не знаю, чом доленьки не маю:
 Прокляла мене мати малою дитиною.
 (Там же, 278)

Это не противоречит вере в зависимость личной доли от Бога, как молитва и чары, склоняющие волю богов, не отрицают их власти над миром. Пословица «доля лучшая Божия, ніж матчиная» (Номис, 1864, 35), отдавая преимущество одной доле пред другою, предполагает, что обе существуют рядом.

Очень распространено верование, что все случаи жизни, особенно брак и смерть, заранее определены решением Суда. Жених и невеста, как известно, называются сужеными друг для друга: «сужено-ряжено не объедешь в кузове»; «сужена-ряжена не обойдешь и на коне не объедешь»; «суженое ряженому, ряженое суженому» (Даль, 1862, 27); «тим я ёго полюбила, що судився мій» (Метлинский, 136).

Хотяй же він заручений, як говорять люде,
А коли він сужений, то він моім буде.
(Там же, 28).

...Не розлучить ні батько, ні мати,
Ні чужая чужина,
Коли судилася дружина.
(Там же, 53)

Люблю я дівчину, треба її взяти:
Хоч я б її любив не любив,
Може ж мені її Бог судив.
(Там же, 47).

«Итти к суду Божию» – под венец. Смерть – тоже суд: «ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду суда Божіа не минути» («Слово о полку Игореве»); «Бориса же Вячеславлича слава на судъ приведе» (Там же); «до віку, до суду» (до смерти, например, не буду делать того-то); «нема смрти без суђена дана; суђен данак нађе смрт». «Жеребей – Божий суд» (Даль, 50). Не всегда судит Бог; иногда святые:

Свята Пречиста Христа вродила...
Та розіслала по усіх святых,
По усіх святых, по монастирех,
Служби служити, *имья судити*

(то есть судить, какое дать имя) (Головацкий, 1864, кн. 1, 27). Роженицы *судят дитя* (došle Rojenice sudit děteta; Valjavec, 82 и др.), то есть присуждают, какою ему смертью умереть и т. п., откуда могло произойти название их Судицами (чеш., слов.); что же до хорутан. *sojenica, sujenica*, то в образовании этих слов участвует окончание причастия прош. стр., так что слова эти могут значить не судящая, а сужденная, определенная высшим существом. Под словами *судьба*,

суд, серб. *судиште*, *судња*, *суђење*, сколько известно, никогда не разумеется мифическое лицо; но оно разумеется под серб. *усуд*, *fatum*. Последнее слово имеет в мдр. (у бойков) и у чехов форму *osud* – со значением отвлеченным: *judicium*, *fatum*.

Серб. сказка «Усуд» (Караџић, 1853, 89) утвердительно отвечает на вопрос, зависит ли личная доля от верховного мифического существа. «Срећа» (девица) посылается Усудом. Замечательно, что Усуд находится под властью необходимости, с которою его царский дворец периодически изменяется в бедную избушку. Эта последняя необходимость остается безо всяких определений.

Сказку об Усуде можно разделить на три части:

1) Бесчастный брат идет навестить счастливого. Сначала находит он долю своего брата, прекрасную девушку, которая прядет золотую нить и пасет овец своего господина. Потом, погостивши у брата и добывши у него на дорогу постолы и денег, отправляется искать своей доли. Видит, в лесу под дубом спит седая матерая девка. От палочного удара она насилу двинулась, чуть раскрыла глаза, заплывшие раною, и говорит: «Благодари Бога, что я спала, а то не добыть бы тебе и этих постолов». Это его «срећа», по ее словам, *данная ему Усудом*. Бесчастный идет к Усуду спросить о причине своей бедности.

2) На пути зажиточный хозяин поручает ему узнать у Усуда, почему ему никак не удастся накормить досыта своей челяди; другой – почему у него не ведется скот; вода, которая переносит бесчастного на другой берег, просит выведать, почему в ней не водится ничто живое. Пустынник показывает ему путь к Усуду и научает делать, не говоря ни слова, все, что будет делать Усуд.

3) Бесчастный застаёт Усуда в царских палатах, окруженного толпою слуг. Усуд ужинает, ужинает и он, Усуд ложится спать, ложится и он. О полночи слышатся страшный гул и чей-то голос: «О Усуд, Усуд, родилось сегодня столько-то душ: дай им, что хочешь». Усуд встал, открыл сундук с деньгами и стал рассыпать по комнате одни дукаты, говоря: «Как мне сегодня, так им и до века». В следующие дни дом Усуда все уменьшался, и все окружающее его изменялось к худшему. Наконец, он с гостем очутился в бедной избушке. С утра взял он заступ и стал копать землю; по его примеру гость – тоже. Только вечером Усуд достал кусок хлеба, отломил половину и дал гостю. Ночью послышался голос, как и в те дни. Усуд вместо ответа отворил сундук и стал рассыпать по полу одни черепки, между коими изредка попадалась мелкая поденщицкая денежка. При этом, как и в те разы, он говорил: «Как мне сегодня, так им до века». Тут завершился круг: наутро хижина стала опять царским

дворцом. Тогда Усуд, узнавши, что привело гостя, сказал: «Ты родился в бедную ночь и век останешься бедняком, а брат твой и его дочь Милица – в счастливую. Ты возьми к себе эту Милицу и обо всем, что ни добудешь, говори, что это не твое, а ее». На другие вопросы Усуд отвечал: хозяин не насытит челяди, потому что не чтит старых родителей, бросает им кости за печь, а не сажает их в переднем конце стола; другому не ведется скот, потому что на «красно име» он режет, что похуже, а не что получше; в воде нет плода, потому что еще никого не утопила. «Но, смотри, – говорит, – не сказывай ей этого, пока не перенесет тебя на тот берег».

Третьей части сербской сказки соответствует малорусская (Афанасьев, 1855, 136–137): вместо Усуда – старуха судьба (как помалорусски?), которая живет попеременно то как нищая, то в богатстве. Каждую ночь под окном ее слышится голос: «Столько-то родилось мальчиков, а столько девочек. Какая их судьба?» – «Та, что у меня сегодня», – отвечает старуха. Сказка эта не разъясняет, кто такой Усуд, то есть какое мифическое лицо, какое явление природы лежит в основании этого образа. По мнению г. Афанасьева, это разъясняется чеш. сказкой «*Tři zlaté vlasy děda Vševěda*» (Erben, 1865, I).

1) Царь, заблудившись, заночевал у угольщика, которому в ту ночь жена родила сына. К новорожденному пришло три старухи-судички в белом платье, со свечами в руках. Одна судила ему быть в опасности, другая – миновать беду, третья – жениться на родившейся сегодня дочери того царя, что лежит здесь на сене. Царь слышал это. Он выпросил у угольщика сына и приказал его утопить. Ребенок спасен и воспитан рыбаком. Через много лет царь узнает в воспитаннике рыбака того, кому суждено быть его зятем. Он посылает его к царице с запискою: «Этого молодца – немедля убить: он мне враг». На пути Судичка подменяет записку другою: «Этого молодца – немедленно обвенчать с нашею дочерью; он мой суженый зять». Воротившись домой, царь отправляет нелюбого зятя на верную погибель, за тремя золотыми волосами Деда-Всеведа.

2) На пути перевозчик просит узнать у Деда, когда будет конец его работе; царь – почему его яблоня уже 20 лет не родит молодых яблок; другой царь – почему уже 20 лет, как высох его ключ живой воды.

3) В золотом замке Деда-Всеведа молодец застает только старую пряжу, ту самую, которая присудила ему быть царским зятем и подменила записку. «*Дед-Всевед*, – говорит она, – мой сын, ясное солнце: утром он дитя, в полдень – муж, а вечером – старый дед». Она прячет молодца под пустую бочку. Вечером влетает в западное окно золотоволосый дед – солнце, ужинает и ложится спать, положивши

голову на колени матери. Она три раза будит его, выдергивая по волоску, и за каждым разом передает ему по вопросу в виде своего сновидения. «Снилось мне, что в одном городе был ключ живой воды, и вот 20 лет, как он высох, как сделать, чтоб потекла вода?» – «Легко, – отвечает дед, – на источнике сидит жаба и не дает воде течь; убить жабу, вычистить колодезь и вода потечет». На другие вопросы ответ: под яблонею лежит гад; убить его, яблоню пересадить, и она станет расти; перевозчик пусть первому седоку передаст весло, а сам пусть выскочит на берег.

Конец сказки не представляет ничего замечательного.

Г-н Афанасьев заключает так: Дед-Всевед есть солнце и соответствует Усуду сербской сказки; следовательно, Усуд-Судьба есть солнце. В подкрепление этому приводится еще несколько соображений: лучи солнечные и сверкающие в тучах молнии уподоблялись золотым волосам, так как солнце называется золотокудрым, борода Индры золотая, а Тора – красная. Солнечные лучи представлялись также нитями*. «Так как, с одной стороны, течение человеческой жизни уподоблялось тянущейся нитке (нить жизни), а с другой – признавалось, что участь людей зависит от воли верховного божества, то понятно, почему под Судьбою первоначально разумели солнце» (Афанасьев, 1855–1863, VIII, 522). Судица – мать солнца в чеш. сказке подходит к пословице: «Дождись солнечевой матери, Божие суда». «славяне, – говорит г. Афанасьев, – называли судьбу судом Божиим и матерью солнца, потому что ее приговором создалось и самое солнце, источник всякой жизни» (Афанасьев, 1855, 138).

О второстепенных доказательствах можно было поговорить, если б главное было убедительно. Но есть основание думать, что чешская сказка есть сшивка: рубцы знать. Многие очень древние сказки составлены из нескольких самостоятельных мотивов, но здесь, по видимому, сшивка поздняя и неумелая. Две черты чеш. сказки, именно тождество Судицы 1-й части с женщиною, живущею у главного лица 3-й части (у Деда), и тождество этого главного лица с солнцем, стоят уединенно и не подтверждаются ни одною из сказок этого семейства. Чеш. сказка заключает в себе не только мифы, но и их толкования, что внушает к ней недоверие. В других соответствующих слав. и герм. сказках место деда занимает существо совершенно другого рода, но, по некоторым вариантам, – с несколькими золотыми волосами. Составитель сказки легко, но ошибочно сообразил, что всякое золотоволосое существо есть солнце; кстати из другой сказки он вспомнил, что солнце представляется ребенком, мужем и стариком, что у него есть мать-пряха; но так как и Парка – пряха, то солнцеву мать без особенной натяжки можно было соеди-

нить в одно лицо с Судицею. Само собою, что почтенный издатель этой сказки может отвечать только за верность передачи того, что ему было сообщено, но никак не за древность и цельность самой сказки.

Варианты: А. «Марко Богатый и Василий Бессчастный» (Афанасьев, 1855–1863, I, 61); Б. (Афанасьев, 1855–1863, II, 121); В. (Афанасьев, 1855–1863, II, 124); Г. Словац. «Tři pera z draka» (Škultéty, 125).

1) В А долю новорожденному дают два старика нищие*. Один из них говорит другому: «Там-то родился сын; как ему велим нареши имя и каким наделим счастьем?» – «Имя нареши ему Василий, прозвание – Бессчастный, а богатством наградим его Марка Богатого, у которого ночуем». В Б. вместо нищих – Ангел небесный, в В. – Господь Бог в виде нищего, в Г. нет ничего, соответствующего первой части сказки о Деде-Всеведе.

Марко напрасно старается извести своего нареченного зятя и наследника. Ребенком бросает его в снежный сугроб, пускает на воду в засмоленном бочонке. Узнавши его потом в молодом монастырском служке, он посылает его к себе домой с запиской, в которой приказывает его убить. Один из стариков, давших Василию долю, переменяет записку. Наконец, Марко посылает зятя к царю змию, якобы получить с него дань за 12 лет и узнать у него о 12-ти Марковых кораблях, которые пропадают уже три года. В В. – к вещуну-людоеду справиться, как велико Марково богатство. В Г. богач посылает юношу искать зла и добра и в доказательство, что нашел, принести три пера с хвоста змея.

2) Относительно задач, задаваемых герою сказки на пути к змею, пока замечу только, что во всех русских вариантах перевозчик просит узнать, когда конец его работе, а в Г. босорка (ведьма) – как бы ей можно и в бурю перевозить людей (черта, по-видимому, испорченная, равно как и то, что Янко не раз, а два раза переправляется через море). Во всяком случае, вода есть небо, и герой сказки идет к существу небесному, в чем, впрочем, никто не сомневался.

3) Благодаря прекрасной девице, *похищенной змеем* (А), или *же-не людоеда* (В.) Василий получает ответ на свои вопросы. В Г. одна из задач Янка состоит в том, чтоб возратить отцу царевну, похищенную змеем. Он находит ее за морем у змея, которого записыватель или рассказчик, достойный благодарности за догадливость, в тексте называет богом^б ветров. Царевна выведывает, что нужно, у змея, вырывает три пера из его хвоста и бежит с Янком.

^б Сказочник из народа, сколько мне известно, не назовет действующего лица сказки богом. Тут слышна книга.

Многочисленные германские варианты этой сказки объясняются следующим образом. Юноша, который идет за море за тремя золотыми волосами или перьями змея, великана или черта, есть Тор, на что, между прочим, указывает и его название Торкиллем (Thorkill) в соответствующем рассказе Саксона Грамматика. Змей и его замены – одно лицо с индийским Агни; у Саксона он назван Ugartilocus, то есть Utgardaloki, именем Локи, того из Асов, который по всему близок к их врагам, Гигантам. Вторая и третья части сказки первоначально тождественны. Задачи, получаемые и исполняемые юношей, тождественны с самой важной, именно с задачей убить *спящего* змея и освободить похищенную им девицу. Так, *жаба*, которая заткнула собою источник живой воды (чеш. сказка), есть тот же змей Вритра, замыкающий дождевые источники (Mannhardt, 203–204; Grimm J., 1854, 223). В словац. варианте Г. две огненные скалы, которые постоянно сталкиваются между собою, далеко вокруг рассыпая искры, спрашивают, когда они перестанут биться. Это известный образ туч. Момент их покоя или исчезновения изображает то же явление, что и поражение змея. Однако сказка говорит, что скалы стонут, когда убьют первого прохожего, что непонятно. Сухая груша (вариант Г.) зазеленеет и даст золотые плоды, когда убьют червя, подтачивающего ей корень. Но червь есть тот же змей. Царевна больна (Там же), ни жива ни мертва, потому что в ее постели лежит ядовитый гад. Это тоже небесная жена во власти змея.

Маннгардт не понимает одной черты, именно перьев или волос змея. Как бы ни объяснялась эта черта, но объяснение ее не поведет к отождествлению Вритры с солнцем. В славянских сказках непонятна личность перевозчика или перевозчицы.

Итак, повторяю, вторая часть этой сказки должна заключать в себе мотивы, первоначально тождественные с мотивами третьей. Это один из многих примеров соединения нескольких представлений того же события или (что менее точно) разложения одного и того же события на несколько, различных по форме. Если во второй части говорится об иссякшем источнике, о дереве, переставшем приносить плоды, о больной или похищенной девице, то в третьей части следует ожидать речи о змее или его замене и об освобождении от него девицы. Наоборот, от змея третьей части можно заключать к поименованным выше задачам второй части. Связь эта сохранилась в варианте Г. и в немецких сказках, но она нарушена в сказке о Деде-Всеводе, в которой две последние задачи второй части противоречат появлению в третьей Солнечного Божества вместо змея. В А. и В. в третьей части – речь о змее или людоеде; хотя связь этой части со второю несколько затемнилась, однако две задачи (именно: узнать,

долго ли еще стоять дубу, который стоит уже триста лет, и долго ли терпеть мужичку, который, стоя одной ногой на колышке, мотается, куда ветер повеет) принадлежат к одному кругу с содержанием третьей части. Василий толкнул дуб ногою, ударил палкою мужичка, и они рассыпались золотом, серебром и камнями самоцветными. Известно, что добывание сокровищ (то есть солнечного света, скрытого за тучами) посредством удара есть дело Громоваго Божества.

Пока божественность героя сказки была ясна, не нужно было объяснять, зачем оно, Громовое Божество, идет к своему врагу змею. Но когда герой стал обыкновенным смертным, то понадобились объяснения, заключенные в первой части рассматриваемой сказки. Судьба (как бы она ни представлялась, в виде ли судиц, Бога в образе нищего или в виде течения звездного, объясняемого звездочетами, как в народной сказке; Афанасьев, 1855–1863, I, 122) назначила герою быть мужем девицы (лица, тождественного первоначально с тою, которая в третьей части освобождена героем от змея) и наследником богатства существа, представляемого отцом этой девицы, но первоначально тождественного со змеем – хранителем сокровищ.

Положим, Усуда нельзя сравнивать с Дедом-Всеведом чешской сказки; но нельзя ли его сравнить со змеем сказки о Марке Богатом и других подобных? Конечно, для этого сравнения имеется больше данных, чем для первого, но все-таки слишком мало. Первая часть сказки об Усуде есть вариант самостоятельной сказки о доле или о богатом и бедном, вторая и третья части этой сказки только в самых общих чертах сходны с соответствующими частями сказки о Марке. Задачи второй части вовсе не указывают на основной миф о борьбе змея и грома; согласно с этим и в третьей части появляется не змей или его замена, а Усуд, обставленный чертами, вовсе не указывающими на его сходство со змеем. Сказка эта, хотя, может быть, сравнительно и нова, но замечательно цельна в том смысле, что все в ней имеет прямое отношение к судьбе.

Кто же такой Усуд? Может быть, он есть солнце, хотя это и ничем не доказано. Может, он месяц, на что, пожалуй, указывает периодичность, с которою дворец Усуда изменяется в избушку, периодичность, которую легче заметить в месяце, чем в солнце. У месяца тоже есть дома (Mondhäuser, Mondsäle) или по крайней мере огороженные дворы («місяц обгородився»); он имеет влияние на участь людей. А может быть, Усуд – ни солнце, ни месяц.

О КУПАЛЬСКИХ ОГНЯХ И СРОДНЫХ С НИМИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

Значение, придаваемое народом купальским кострам, видно из следующего.

Около Пожеги* в Славонии, кто выше скачет через огонь, у того будет лучше урожай пшеницы и всего прочего и лен будет выше (Шіć, 164). В Белоруссии накануне Ивана, по заходе солнца, вбивают кол в землю, обкладывают его соломой и коноплями, а на самый верх кладут пук соломы, называемый *купало*. Потом зажигают этот костер и бегают вокруг него, бросая в него березовые сучья и приговаривая: «Коб мой лен так великий був, як етая фарастина!» (Терещенко, V, 75–76). Так и в Чехах скачут как можно выше через огонь, чтоб родились конопля (Hapuš, 187). По Драве головни из ивановского костра и остатки факелов разносят и бросают по полям и огородам, чтоб насекомые не портили капустной рассады и посевов (Шіć, 164). Из этих и подобных свидетельств видно, что купальские огни имеют отношение к урожаю.

В разных местах по сей бок Днепра соблюдается следующий обычай. Под Ивана девки, срубивши дерево *черноклен*, вбивают его в землю на игрище. Потом делают из соломы чучело (ляльку), одевают его по-женски в юбку, корсетку и проч., навешивают на него свои кресты и наместа и сажают под деревом. Кукла эта, как мне положительно известно, в Харьков губ. называется *Маренюю*** (скр. *маранам* (ср. р.), смерть), между тем как, по словам Терещенка (Терещенко, V, 79) и Маркевича (Маркевич, 10), *Маренюю* называется черноклен, а кукла – *Купалом*. Не сомневаясь в верности этих последних известий, можно, однако, видеть в них позднейшее искажение обряда. У Терещенки на следующей странице (Терещенко, V, 80) говорится, что чучело, называемое Купалюю, одевают как женщину, в очипок, ленты, наместо. Из этого следовало бы, что Купало есть женщина, чему противоречат некоторые известия.

В Харьков. губ. перед вечером девчата под чернокленом накрывают стол, наготовят яичниц и млинцов, хлопцы принесут водки, едят и пьют. Потом девчата снимают все свое с Марены и несут ее

топить *вместе с чернокленом*¹. Это делается перед вечером, а костры зажигаются по заходе солнца. В других местах втыкают в землю черноклен, обвешанный венками и лентами, ставят возле него Купала (то есть куклу) и недалеко разводят огонь (Маркевич, 10). В третьих — чучело обкладывают кучей соломы с крапивой и зажигают. Через этот огонь скачут и поют:

Ходили дівочки коло Мареночки,
Коло моє водила Купала,
Гратиме сонечко на Івана
Та купався Іван, та в воду упав,
Купала під Івана!

(Герещенко, V, 80)

В Волчанском у. Харьковской губ., когда водят танок около Марены, сидящей под деревом, эту песню таким поют образом:

Ходили дівочки коло Мареночки,
Коло Володимеря Купала,
Играло сонечко на Івана...²

¹ При этом поют:

Як пішла Ганна до броду по воду,
Ганно моя, панно моя!
Ягодо моя червоная!
Та стала Ганна на всхитки кладки,
Ганно моя и проч.
Кладка схитнулася, Ганна втонула,
Ганнина мати громаду збирала,
Громаду збирала, усім заказала,

«Не беріте, люде, у броду води,
Що й у броду вода, то Ганнина врода,
Не ловіте, люде, у Дунаї риби
Що в Дунаї риба, то Ганнине тіло.
Не косіте люде, по луках трави,
Що по луках трава, то Ганнина коса.
Не ломліте, люде, по лугах калини,
По лугах калина, то Ганнина краса»*.

Отношение этой песни к топленью Марены совершенно не ясно. Можно сказать только, что попытка найти в Ганне царевну Анну, основанная на том, что в другой купальской песне упоминается о Володимере, не ведет ни к чему**.

² Тот же припев после каждого стиха в следующей песне:

Ишли дівочки в ліс по ягідочки
Коло Володимеря и проч.
Та припало дівкам та Дунай пливсти,
Та Дунай-море пливсти, річеньки брести.
Та всі дівочки в плахтах-шовківках,
Дівка Оленка (имя присутствующей здесь сироты)
в плахті-черніті.

Та всі дівочки Дунай перепливли.
Дунай перепливли, річки перебрели;
Дівка Оленка в Дунаї втонула.

Этой песни нельзя понимать так, что танок ходит около Марены и около Купала, потому что «коло Володимеря» и проч. есть припев, не имеющий грамматической связи с первым стихом, точно так, как и в приведенной в выноске песне «Ишли дівочки». Самый припев можно понимать различно. «Коло Володимеря» может быть обозначением местности, где совершается обряд Купала; подобно этому в другой купальской песне припевают:

...В чистім полі роса пала,
На улиці – Купала на Йвана!

Во-вторых, так как в Украине основное русское твердое *p* может неорганически смягчаться*, то «Володимеря» (то есть Володимера) может быть не притяжательным, обозначающим местность, а эпитетом Купала. Купало может быть назван Володимиром, то есть володеющим миром, князем, подобно тому, как в заговоре, приводимом г. Максимовичем, месяц (*князь, księżyc*) назван Володимером.

Очень недостаточны сведения о болгарском обряде, подобном выносу Марены: на *Еньовден*** «делают куклу из разных старых платьев или из соломы, девушки и парни носят ее, как покойника, а другие идут за ними, что-то говорят и поют песни» (Каравелов, 234). Может быть, эта кукла изображает мужчину, и в таком случае ср. похороны Ярилы (Терещенко, V, 100 и след.) и смерть Кострубоньки – Костромы (Pauli, 1839–1840, I, 21–22; Свидницкий, 51).

Як прийшли слихи та до мачухи:
«Ой, не жаль мені дівки Оленки,
Ой, та жаль мені плахти-чернитки!»

Потом повторяется то же, но вместо 5-го стиха «Дівка Явдошка (у которой есть родная мать) в плахти шовкивці», а вместо 3-х последних стихов:

Як прийшли слихи та до матінки:
«Ой не жаль мені плахти-шовківки,
Ой та жаль мені дочки Явдошки!»***

Смысл песни тот, что лучше родная мать, чем мачеха, подобно этому в нескольких других купальских песнях лучше отец, мать, чем свекор, свекровь и весь мужнин род.

Заметим выражение «Дунай-море». Общеизвестно, что слово *море* имело некогда более широкое значение, чем теперь, но не знаю, было ли кем указано, что и у нас сохранились следы такого значения; о ратных Игоря Святославича и братья: «пошахуть (сказывали) Русь (то есть Руси) с 15 мужь утекши, а Ковуем мнѣ, а прочіи в морѣ† истопоша» (Ипатьевская., 132), но моря там не было, а были речки. В этом, более широком смысле следует, кажется, понимать слово *море* и в некоторых местах «Слова о полку Игореве»****.

Как бы то ни было, но народ связывает топление или сожиганье Марены – Смерти и купальские костры. Зажиганье костров и прыганье через них имеет целью освобождение от враждебной силы болезни, смерти и связанных с последнею мифических существ. В Крайне* малых детей, которые сами прыгать не могут, матери переносят через огонь для здоровья. На границе между Штириею и Каринтиною** утром 24 июня собирают золу купальских костров и ею лечатся от всяких болезней. Около Пожеги говорят, что самые огни в ночь на 24 июня прогоняют разные болезни, особенно головную боль и моровую язву. Во время заразы одна женщина зажгла костер и в отчаянии бросилась в него. Ее спасли, и вместе с тем Кута, испугавшись горящего костра, ушла из села (Pić, 165–167). У литовцев, чехов (Hanuš, 187) и великорусов (Терещенко, V, 78) на Купала не только скачут через огонь (или его замены: кучи крапивы, шиповника); но и перегоняют через него скот. Это сближает купальские костры с нем. «Notfeuer» во время падежа (Grimm J., 1854, 570 и след.) и сожиганьем *коровьей смерти* у великорусов (Терещенко, VI, 42) – личности, тождественной с Мареною или Марою, которую сожигают или топят в начале весны (Терещенко, V, 8–9, 10) или на Купала.

У хорватов и сербов вештицы боятся остатков купальских огней, и потому, чтобы преградить им вход в село, люди втыкают огарки ивановских факелов в плетни (Pić, 164). В Малороссии на Купала раскладывают по окнам, порогам и стойлам крапиву (замену огня) и папоротник, чтоб ведьмы и вовкулаки не ходили по хатам и скотным дворам (Терещенко, V, 87).

Давно уже предполагают, что купальские и другие им подобные огни имеют силу давать урожай и прогонять смерть не сами по себе, а потому, что изображают солнце. Исследования Куна, почти целиком применимые и к славянской мифологии, дают прочные основания этому предположению.

Для восстановления древней формы мифа, лежащего в основании купальских обрядов и поверий, обратим внимание на следующее.

Во-первых, все солнечные праздники (по русскому поверью, Рождество, Богоявление, Благовещение, светлое воскресенье, Иваново Рождение; Даль, 1003) ознаменованы *игрою Солнца****. У болгар на *Еньовден* солнце *пляшет, кружится*, вертит двумя саблями, которые держит в руках (Каравелов, 234), у великорусов на Иванов день солнце, проезжая по небу в колеснице, *пляшет* и рассыпает по небу искры, что, впрочем, можно заметить только при его восходе (Терещенко, V, 75). В Силезии солнце *играет* в день Sobótek. Девушки пекут к этому дню пирожки, называемые *słończęta*, выходят с ними на заре в поле и, положивши их на чистый белый платок, пля-

шут вокруг и приговаривают: «Graj słońce, graj, tutaj są twoje słończeta». Потом, встретя солнце и поклонившись ему, делятся пирожками так, чтобы подарить ими всех близких своих (Срезневский, 18466, 40)³. В Тульской губ. накануне Петрова дня «поселяне всех возрастов собираются на пригорки, раскладывают огонь и в ожидании солнца проводят ночь в играх и песнях». При восходе солнца все начинают испускать радостные крики. «Старики наблюдают, как солнце *играет* по небу: оно то покажется, то спрячется, то взойдет вверх, то опустится вниз, то заблещет разными цветами: голубым, розовым и белым, то засияет ясно» (Сахаров, II, кн. 7, 41–42). Едва появится солнце, его приветствуют хором:

Ой ладо, ладо!* и проч.

(Терещенко, VI, 48)

Одна малорусская купальская или петровочная песня начинается так: «Из-за гори Сонечно йде и грае», на Светлое воскресенье *играет* солнце, и это обнаруживается через сотрясение его лучей. Многие, чтоб видеть, как оно играет, влезают на самые высокие здания (Терещенко, VI, 103). Точно так солнце играет, то есть вертится, катается по небу, раскидывает лучи и собирает их вновь, и на Благовещенье (Терещенко, VI, 23). Во всех этих описаниях *играть* значит: 1) плясать, кружиться, 2) ярко светить, как и в следующей сербской песне, в коей *играјући* противопоставляется слову *потмоло* (пасмурно):

Синоћ сунце играјући зађе,
А јутроске потмоло изађе.
Што по синоћ играјући зађе,
Оно Јово мајци с војске дође,
А што јутрос потмоло изађе,
Оно Јово мајци разболео.

(Караџић, 1841–1865, I, 486)

Основное *a, ja* ослабляется в *и***: скр. *агра-м*, верхушка, конец, острие = во всем кроме рода слав. *игла*; ст.-сл. *изокъ*, кузнечик (потом – месяц июнь) ср. с скр. *аджа-с*, *аджа̇*, козел, коза, откуда уменьшительное *аджакá*, маленькая коза (корень *адж-ати* = агеге, идти, гнать); местоимение *инъ* по корню = скр. *анја*; ст.-сл., серб. *имела* (омела) = скр. *а-малá*, то есть без пятен, белая (ср. *viscum albitum*). Слав. *истъ*, *ис-товъ*, истина (то, что *есть*) – корень *ас*; по

³ Другое значение придается особенным движениям солнца на Иванов день у сербов и хорватов: «Приповиѣдају да је Ивањ дан тако велики светац, да на њега сунце на небу трипут *од страха* стане» (Караџић, 1852; Илић, 167).

аналогии с чеш. *obydli*, жилье, и *буда* (корень *bhu*, быть), к тому же *ист* от *ас* можно отнести и слово *ист-ьба*, *ист-ьба*, которое Миклошич считает заимствованным с нем. *stupa, stoba (stube)*, а другие, совершенно неправильно ссылаясь на уменьшительное *истобка*, *истопка*, производят от *топить*; слав. *им-ж*, лит. *imi*, корень *jam*; *укра*, лит. *ikrai*, -*û* (м. р., мн. ч.), то же, *jeknos*, -*û* (ж. р., мн. ч.), печь = скр. *jakpm* (в другой форме *jakan*) = *jesur*; *сивый* = скр. *çjâva*, *fuscus*. Согласно с этими примерами слово *из-ра* предполагает корень *jaç*, который находим в скр. в форме *jadж* (*jadжати*, пр. вр., сов. в. *u-jâджа* с *и* из *ja*, как и в некоторых других формах) со значением: приносить жертву, жертвою чтить богов. Отсюда легко могло образоваться значение петь (влр. «играть песню») и плясать (первоначально об обрядных песнях и плясках). Значение блистать могло появиться только от применения слова *играть* к пляске солнца*.

Солнце пляшет, именно вертясь как жернов или колесо: в Страстную пятницу восходящее солнце «*jako běhoun mlynařský (svrchni kameň) kolem sebe točí*» (Houška, № 3, 332).

V poledne, s poledne slunecko kolem jde.
(Sušil, 444)

Jož to slonyčko kolem jde,
Jož se nám bližji poledně.
(Sušil, 557)

Солнце колесом у гору идзець.
(Терещенко, II, 470)

Как у других индоевропейских племен, так и у славян солнце не только сравнивалось с колесом, но и действительно представлялось им**. Ср. скр. *çýpjasja çакрам*, греч. ἥλιου κύκλος, сканд. *fagrahvél* (прекрасное, светлое колесо), *sunnhvél* (колесо солнца) с малорусским названием солнца *кроковым колесом* (то есть цветцу оранжевого, «жовтогарячаго» цветку крокоса, довольно обыкновенного в малорусских садах, или цветцу шафрана):

Кроковее колесо
Вище тину стояло,
Много дива видало.
Чи бачило, колесо,
Куди нелюб поіхав?*** и проч.

Отсюда понятно, почему в разных местах Германии ивановские костры, по предположению изображающие солнце, заменяются сожиганьем *колеса*, обвитого соломой. Колесо это местами втыкается на

шест и так сожигается, местами зажженное скатывается с горы (так и у хорутан; Hanuš, 186) или подбрасывается вверх. По этому колесу, как по изображению солнца, гадают об урожае: в Лотарингии, если зажженное колесо не потухло на середине горы и горя скатилось в реку, то это служит предвестием хорошего сбора винограда (Grimm J., 1854, 586).

Во-вторых, в [Старой] Ладогe огонь для купальского костра (*живой огонь, лесной огонь, царь-огонь, лекарственный*) добывался или теперь добывается посредством трения (Сахаров, II, кн. 7, 39). Хотя известия о таком добывании ивановского огня довольно редки сравнительно с такими же известиями об огнях во время мора и падежа (Даль, 1862, 1055; Grimm J., 1854; см. *Notfeuer*), но можно считать несомненным, что не иначе добывались все огни, имеющие отношение к солнцу. Самый способ трения определяется сербским названием живого огня: *извити огањ*, то есть, как кажется, добытый посредством витья, кручения, а не простым трением одного куска дерева о другой. Так как солнце есть колесо, то немецкие свидетельства, что живой огонь (*Notfeuer*) получали, *вертя колесо вокруг оси* (Grimm J., 1854, 571), не оставляют сомнения в том, что этот огонь, подобно всем праздничным, особенно купальскому, изображал, как зажигается небесное колесо, солнце. Этим объясняется происхождение поверья о том, что солнце пляшет, то есть кружится подобно колесу или жернову.

Из вышеприведенных известий о том, что солнце вертится колесом именно при самом восходе, можно заключить: во-первых, что по первоначальному представлению солнце вновь зажигалось каждое утро и что только впоследствии это воспламенение и пляска солнца были приурочены к известным дням в году; во-вторых, что солнце каждый день потухало при закате. Кроме этого, есть основание думать, что и у славян, как у индийцев, солнце гасло и днем, когда скрывалось за темною, бурною тучею; оно вновь зажигалось огнем молнии. Купальский костер, изображающий солнце, имеет в то же время отношение к грозе. Как по правилу *similia similibus curantur* держат в доме громовую стрелу (чертов палец) для предохранения себя от громового удара (Houška, № 2, 182), как с тою же целью во время грозы зажигают *громницу*, страстную или богоявленную свечу, изображающую огонь молнии (Шейковский, I, вып. 2, 22). Пол. *gromnica*, чеш. *hromnice*, свеча, освященная 2 февраля (Hanus), так в Чехах во время грозы жгут частицы купальских венков, головни и уголья из купальского костра выносят на засеянные поля, на луга и в сады и втыкают под крыши строений, чтоб гром не повредил урожаю и не ударил в жильe (Sumlork, II, 325). Как громницею в Мало-

россии выжигают в Чистый четверг кресты на воротах и дверях, чтоб удалить дьявольскую силу, враждебную людям и громовому божеству (Терещенко, VI, 99), так и остатками купальских факелов и костров прогоняют вештиц, ведьм, вовкулак.

Объяснение такой связи костра (то есть солнечного колеса) и грозы служит следующее. У индийцев Индра во время битвы с демоном *тучи* (то есть во время грозы) сталкивает солнечное колесо в облачную гору. Хотя в Ригведе нет прямых свидетельств того, что при этом солнечное колесо гаснет, но это само собою разумеется, потому что гора, в которой исчезает солнце, содержит в себе воду. Затем Индра, убивши демона при помощи Кутсы (другая форма самого Индры, то есть громовой стрелы), возвратил смертным небесное светило, то есть, по всей вероятности, зажигал его вновь. Это происходило таким образом. Индра или Кутса вертел кусок (скр. *прамантһа*, тот кусок дерева, которым вертят другой для получения огня) в ступице солнечного колеса. Сначала все усилия напрасны: загорается только *прамантһа* и вылетает из ступицы (это и есть перун); но, наконец, воспламеняется и само колесо, и буря проходит. Явственный след связи громовой стрелы (вернее в этом случае – громового ствола или клина) и солнечного колеса виден в том, что Агни, снаряжая Вишну (в Ведах это, несомненно, солнечное божество) в бой, дарит ему *ваджранáбһань чакрам*, то есть колесо, в ступице которого – перун, колесо, от обращения коего вылетает из ступицы громовая стрела (Kuhn, 1859, 65–66, 68).

Итак, из всего сказанного видно, что человек, объясняя отдаленное близким, неизвестное известным, считал солнце за горящее колесо, зажженное таким же самым образом, каким зажигается оно на земле. Такое объяснение принадлежит относительно позднему времени. Оно доказывает, что арийцы до разделения на племена обладали запасом механических сведений, достаточным для того, чтобы сделать колесо, что им был известен воз, хотя бы и самой грубой формы, что, стало быть, были у них и животные, тянущие воз. Все это, впрочем, известно из других источников. Притом зажиганье небесного колеса предполагает уже человекообразное существо, вертящее колесо или праманту в колесе; но антропоморфизм есть, как известно, явление позднейшее. Как же объяснялся небесный огонь тогда, когда не было известно колесо и когда мысль еще не созрела до создания человекообразных божеств?

Кун думает, что первоначальный способ добывания огня был указан самою природою. Предком арийских племен совершалось это откровение в девственных лесах. Человек видел, как ветер, качая деревья, обвитые ползучими и чужездными растениями, тер твердый

сук об высохшую лиану, как от трения рождался огонь, и стал рабски подражать этому. Следы такого подражания сохранялись весьма долго. Между тем как в позднейшее время, например у славян, для добывания огня считались пригодными два куса любого мягкого дерева, например липы (Карацѣй, 1852, *живи огаъ, извити огаъ*), – у индийцев, греков и римлян один из этих кусков делался непременно или преимущественно из ползучего или чужеядного растения: у индийцев из *асваттһа самигарбһа*, то есть из священной смоковницы (*ficus religiosa*), выросшей на *сами* (*асасіа сама*); у греков – из ползучего или чужеядного растение *ἀβραχῦνῆ*, что, по догадке Куна, значит: рождающая огонь (зенд. *âtap*, огонь); у римлян, по словам Плиния, «*nihil edera praestantius, quae teritur... probatur et vitis silvestris... ederae modo arborem scandens*»*. Климатическое различие стран, заселенных этими племенами, заставило употреблять различные растения; но общее сходство при этом сохранилось.

Самый способ трения мог быть указан природою. У индийцев, греков и германцев твердый кусок дерева (греч. *τρύλαον*), подобно бураву, вертелся в другом. Судя по этому и при рождении лесного огня, вероятно, был замечен именно тот случай, когда сук одного дерева попадал в отверстие другого. Позднейший способ добывания огня посредством колеса сохраняет то общее с более древним, что как в первом ось вертится в маточине или, наоборот, колесо вращается вокруг оси, так во втором бурав (*τρύλαον*) вертится в нижнем куске дерева (*ἑσχαρά*).

По верованию восточных и западных азиатских арийцев и германцев, на небе тоже есть дерево**. Первоначально это есть представление облаков, расположенных подобно ветвям огромного дерева. Без сомнения, и у славян было дерево, соответствующее священному ясеню германцев (сканд. *Yggdrasill*), коего ветви превышали небо, коренья спускались к жилищам Гримтурсов, смерти (*Hel*) и людей. Для нас важны три черты германского мифа: на вершине священного ясеня сидит орел, роса, падающая с его ветвей, питает пчел, змеи подъедают его коренья. Последнюю черту ср. с упоминаемым в слав. сказках деревом, которое перестает приносить золотые, дающие молодость плоды, потому что змей или червь гложет его коренья; первые две находим в следующих колыдках.

*Хозяину. Стоїт соснойка серед дворойка***,
Ей в тій соснойці троякий хосен⁴:
Ей от кореня – жовти лишойки⁵,*

⁴ Польза, корысть.

⁵ Лисицы.

А в середині – яри пчілойки,
 А під вершейком сиви соколи.
 Поносяться⁶ жовти лишейки,
 Же їх доходят панські хортойки.
 Поносяться яри пчілойки,
 Же их доходят буйни ручейки.
 Поносяться сиви соколи,
 Же їх доходят дуйни вітрове,
 Дуйни вітрове, дрібни дожджове.
 (Головацкий, 1864, кн. 1, 3)

Хозяйке: Ой там за двором, за чистоколом*
 Стоїт мі стоїт зелений явір,
 А в тим яворі три користоньки:
 Єдна мі користь в верху гніздонько,
 В верху гніздонько, сив соколонько;
 Друга мі користь а в середині,
 А в середині, в борти пчолоньки;
 Третя мі користь у корінька,
 У корінька чорні бобри.
 Сив соколонько – пану на славу,
 Ярі пчолоньки – Богу на хвалу,
 Чорні бобри – та на шубоньку,
 Та на шубоньку господиноньці.
 (Там же, 51–52)

Здесь прославляется богатство и величие хозяев, изображенное тем, что все, что есть на всемирном дереве и у его кореньев, все служит им на пользу и гордится этим. По скандинавскому сказанью, под всемирным деревом пасется коза и несколько оленей; о лисицах и бобрах в нем не упоминается. В следующей колядке дерево, очевидно, то самое, о котором говорят две первые, названо *райским*:

Ой долів, долів, долів луженьки**,
 Идут долів ними бистрі річеньки.
 Ой плине ж, плине райскоє древце,
 Райскоє древце з трома вершечки:
 В однім вершечку – сив соколонько,
 В другім вершечку – сива кунонька,
 В третім вершечку – сив ластовлята.
 Ой не є ж тото сив соколонько,
 Але є ж тото господаренько;
 Ой не є ж тото сива кунонька,

⁶ Гордятся. Ср. серб. *поносити се* с тем же значением.

Але є ж тото ба й газдиненька;
 Ой не є ж тото сив ластовлята,
 Але є ж тото єї дитята.

(Там же, 30–31)

Не ясно, почему это дерево представляется плывущим. Замечательно, что и свадебное «деревце» называется *раем*; когда «обирают деревце» (укр. «вільце вьють»), поют:

Колесом, колесом в гору солнце йде;
 В нашій (род. п.) Маруніх *рай* ся вьє.
 «Марусенько, дівонько!
 Хто ж тобі той рай дав?»
 «Дав мені Біг и батенько мій».

(Там же, 102)

Предположивши, что первое значение слова *рай* есть дерево, можно отнести это слово к скр. корню *ар*, со значением возвышаться, стремиться вверх⁷. Значение *paradisus* могло, конечно, войти в язык вместе с переводом Священного Писания, но может быть, и до христианства слово *рай*, в частности, обозначало небесное дерево*.

Во 2-й из приведенных колядок небесное дерево названо явором. С этим ср. польскую колядку:

Na śród dworu jawor stoi,
 Na jaworze złota rzęsa.
 Przylecieli rajskie ptaszęta
 I obrzęśli złote rzęsy,

а величаемая девица собрала это золото (Pauli, 1838, 5). По следующему поверью, явор оказывается священным деревом, имеющим какое-то отношение к солнечному празднику, дню Петра и Павла: «На Буковине видали, что черт, одетый по-немецки, рубил явор в день св. Петра и Павла. Каждый, кто после него решался рубить то же дерево, непременно калечился и оставлял работу. В горах есть

⁷ Хотя этот корень легко мог принять форму *ир*, однако, может быть, другое, несомненно языческое, название *рая*, *ирья* («и сему ся подивуемы, како птица небесные изъ ирья идуть»; Лаврентьевская..., 101), млр. *вирій*, род. п. *вирья*, относится, может быть, и не к нему, а если и к нему, то не непосредственно. Можно, например, независимо от окончания, сблизить это слово с скр. *ирá*, жидкость, питье, вода, причем *ирей* значил бы: небесная вода, потом небо вообще. Со стороны значения такое сближение не лишено вероятности, между прочим, потому, что по влр. песням птичье царство (*ирей*) – на море, то есть на небе, в *вирье***.

много так намеченных яворов, и горцы боятся их рубить, особенно в первые дни после Петра и Павла» (Siemieński, 114). И так, на небе тоже есть дерево. От трения его ветвей и сучьев происходит небесный огонь. Молния, падающая на землю, есть зажженная ветка этого дерева. Возможно, что таким же образом объяснялся и солнечный огонь, но на это Кун не находит прямых указаний.

Когда небесные явления объяснены земными, то может начаться обратный первому процесс объяснения земных явлений как более слабых, менее поражающих человека – небесными как более сильными. Оттого, что человеку много раз случалось самому добывать огонь из дерева, появление огня не потеряло своей таинственности. Огонь заключен в дереве до своего появления⁸. Откуда же он взялся там? Ответом на этот вопрос служило верование, что известные растения суть воплощение небесного огня, который представлялся последнею причиною земного. Мысль, не привычная к напряжениям, устает, дошедши до такого объяснения, и не спрашивает далее: откуда взялся огонь в самом небесном дереве?

Рядом с вышеупомянутым объяснением молнии существует и другое. Молния падает быстро. Из живых существ человеку известно только одно, способное к такой быстроте, именно птица, особенно орел, сокол. Поэтому молния есть орел или сокол. Такое представление соединяется с предыдущим: сокол гнездится на небесном дереве и, когда оно загорится, уносит горящую ветку на землю. Эти представления сплетаются с третьим: гроза есть борьба силы благотворной и [силы] враждебной. Когда сокол сносит на землю огонь⁹, то враждебное существо стрелою отбивает у него коготь или вышибает перо из крыла. Человеку известны растения, своим существованием обязанные птице, то есть выросшие из занесенного ею зерна. Частью те же растения, частью другие формою листьев напоминают перо или крыло, цветом сока или яркими красками цветов – кровь, пушенную раненою птицею, шипами – коготь хищной птицы. Все вместе взятое заставляло думать, что известные растения произошли из небесного огня, объявшего ветку небесного дерева, и из пера, крыла, крови, когтя птицы, принесшей этот огонь на землю. Так, по индийскому верованию, дерево *парна* (собственно лист и крыло) родилось из сокольего крыла или пера, упавшего на землю и ставшего листом. Цветы и сок этого растения красны, потому что красно мясо (Kuhn, 1859, 192). Так, растения, из коих добывался огонь,

⁸ Так и в кремне. По выражению загадки – огонь «спит» в камне* (Даль, 1862, 1065).

⁹ И небесный напиток, о котором теперь говорить не будем.

Ѕами (асасiа sumа – дерево с *перистыми* листьями) и выросшее на нем *асватмһа* (*ficus religiosa*) произошли: первое, служащее как бы сосудом второму, – из сосуда, в коем *гандһарвы* принесли на землю небесный огонь, а второе – из самого этого огня (Kuhn, 1859, 193). Более подробные подтверждения вышеизложенных положений можно найти у Куна. Я приведу только доказательства того, что явственные следы мифов и связи известных растений с небесным огнем остались и у славян.

ОМЕЛА, пол. *jemiola*, чеш. *jmeli, jmel*, серб. *имела, мела, viscum album* (= скр. *а-мала*, без пятен, чистый, светлый*). «На kojoj би се лијесци нашла мела, под оном лијеском има гуја с драгим каменом на глави, или још Бог зна каквово друго благо поред ње. Тако приповиједају: јер се мела ријетко налази на лијесци» (Караџић, 1852, *мела*). Есть подобное немецкое поверье: под лещиною, на которой растет омела (*asaгum europaeum*), лежит белая змея, стерегущая клад. Змею эту, полагает Кун, можно сблизить со змеем, лежащим под одним из корней всемирного ясеня (Kuhn, 1859, 228). В таком случае орешник с выросшею на нем омелою будет изображением всемирного дерева, которое, следует думать, представлялось обвитым чужездными растениями. Сверх того, клад под лещиною с омелою указывает на то, что оба растения были воплощением небесного огня, громовой стрелы. Клад, как известно, есть огонь, потому что горит пламенем белым, красным, желтым, смотря по металлу. По польскому рассказу, каждая попытка одной пани взять горсть золота из клада ведет за собой пожар в одном из ее сел (Siemieński, 69). Клад есть именно небесный огонь. Как клады появляются на поверхности земли только в известные сроки, например, раз в семь лет, так и громовая стрела (*strzala piorunowa, kulička hromová*), убивши черта, уходит в землю и остается там три года (рус.) или семь лет (пол., чеш.). Ее можно найти только тогда, когда она выйдет на поверхность земли по истечении этого времени (Чулков, 161–162; Houška, № 2, 182; Golębiowski, 151). Сама по себе омела есть воплощение громовой стрелы, по крайней мере по германским поверьям. В Швейцарии омела называется *donner-besen*. В Швеции ее держат по домам как предохранительное средство от всяких бед, особенно от пожара, как в Чехах – громовую стрелу. У разных германских племен и у древних римлян омеле приписывались и приписываются целебные свойства, подобно тому как у славян – громовой стреле, воде, которою она обмыта, дождю, выпавшему при громе или в праздник громового божества (на Ильин день) (Чулков, 162; Houška, № 3, 332; Сахаров, II, кн. 7, 45; Терещенко, V, 14). Что германцы

приписывали омеле и разрушительную силу громовой стрелы, видно из мифа о смерти Бальдера от ветки омелы (Kuhn, 1859, 231 и след.).

ЛЕЩИНА (орешник. См. Kuhn, 1859: *Hasel* и *Wünschelruthe*). Чеш. поверье: в первое воскресенье по рождении месяца (*o novou neděli*), до восхода солнца, во имя Отца и Сына и Святого Духа с трех раз отрезать новым ножом ветку лещины (*bíle lísky*), причем братья за нее рукою, обернутою белым платком. Если такую ветку окрестить, давши ей имя первого из трех царей (волхвов) Каспара, то она служит для копания золота; другая, с именем Бальтазара, — для серебра; третья, с именем Мелихара — для отыскивания скрытых водяных источников (Houška, № 4, 533). Волшебная ветка указывает на клад, наклоняясь в ту сторону, где он лежит (Пііć, 125). (Илич знал в Пожеге искателя кладов, у коего были две такие ветки.) Объясняется это следующим. У германских племен волшебная ветка (*Wünschelruthe*) делается из растений, в коих воплотился небесный огонь: из рябины, выросшей на другом дереве из занесенного птицею зерна, из омелы, терновника, орешника. Она не только указывает на клады и исполняет все желания обладателя, но, что особенно важно, подобно разрыв-траве (см. ниже), ломает двери и запоры, разрывает скалы, в коих скрыт клад. Последний признак отождествляет ее с громовою стрелою. Из индоевропейского представления тучи — горою и скалою, а солнечного света — золотом возникло верование, что ветка как воплощение и замена Перуна, рассекающего тучу, ломает скалы и отрывает сокровища. Из другого представления тучи — колдцом или источником произошло поверье, что волшебная ветка, как Перун, освобождая заключенные небесные воды, показывает скрытые источники. По немецкому поверью, орешник (*Hasel*) прогоняет змей, потому что туча, с кою борется громовое божество, есть змей, а земные мелкие змеи произошли от великого небесного. С этим сродно то, что у хорватов — в среду, четверг и пятницу на Страстной неделе дети ходят к вечерне с ветками лещины «Ируда туђи» или «коризму ћерати», то есть прогонять пост (Пііć, 121). Баба коризма (*Quadragesima*) есть существо, тождественное с мареною и враждебное грому, подобно змею. Как все замены Перуна, ветка орешника (по немецкому поверью) предохраняет от громового удара. В малорусском рассказе (*Siemieński*, 118. Ср. Кулиш, II, 40) ветка лещины является в руках знахаря символом его власти над градом, град заменил здесь грозу (Kuhn, 1859, 215), на что указывает как то, что лещина первоначально имеет отношение к небесному огню, а не к граду, так и то, что в упомянутом рассказе знахарь упрекает всадника на сером коне — представление грозного божества, посылающего град: «Почему ты не пришел ко мне в гости на Купала?» Конечно,

он не стал бы приглашать к себе в гости *града*, но посещение людей огнем (Агни, Индра) – черта очень обыкновенная. Крещение волшебной ветки в чеш. поверье свидетельствует, что и у славян, как у германцев, божеству, воплощенному в ней, приписывалась человекообразная форма. Так, в Ведах тождественные с волшебной веткой по происхождению куски дерева, из коих добывался огонь, представляются мужем и женой, от совокупления коих рождается огонь.

Основания сближения лещины с небесным огнем заключаются не только в том, что на ней растет омела, но и в ее плодах, орехах, напоминающих громовой камень (чеш. *hromovou kuličku*) и в слав., герм. поверьях, имеющих явственное отношение к грому.

ДУБ считался воплощением Перуна и у греков, римлян, германцев употреблялся для добывания огня по тем же причинам: и на нем растет омела; желуди напоминают громовой камень и поверьями приводятся в связь с громом; сверх того, мог приниматься в соображение и красный цвет дубовой коры (Kuhn, 1859, 47). Славянских свидетельств об отношении дуба к грому мало. По Сахарову, в Тульской губ. на Ильин день искали старых дубов, при которых вытекали бы ключи. С таких дубов сдирали кору, вымачивали ее в ключевой воде, потом привешивали себе на ладонки, в предохранение от зубной боли (Сахаров, II, кн. 7, 45). Возможно, что серб. *гpm*, род дуба и кустарник, одного происхождения с *гром*. Миклошич сближает ст.-сл. *грьмь*, куст, с лит. *krūmas*, куст, кустарник, заросль; но это последнее слово = пол. *krzew*, чеш. *křov* (где *v* вместо *m*, как в *червь* = лит. *kirmis*), которых нельзя отделить от пол. *kierz*, куст, рус. *корь*, корень; между тем, согласные звуки слова *гром* остаются неизменными и в лит. *grumėti*, *grumentī*, греметь. Вероятно, что серб. *гpm* и лит. *krūmas* не имеют ничего общего. По великорусской загадке, всемирное дерево есть именно дуб, а на нем солнце сидит птицею: «Стоит дуб-стародуб, на том дубе-стародубе сидит птица-веретеница, никто ее не поймает: ни царь, ни царица, ни красна девица» (Даль, 1862, 1060).

ПАПОРОТЬ (см. Kuhn, 1859: *Farnkraut*, *Farnsamēn*). Наиболее близко к основной форме слав. слова – литов. *papartis* (м. р.), с тем же значением; слово *папороть* заключает в себе удвоение того же корня, от которого *перо*, и значит собственно перо, крыло, судя по влр. обл. *папороток*, птичье крыло. То же основное значение в словац. *peráčina*, папороть, мадьяр, (заимствованное от славян) *perje*, id., нем. *Farn*, id. (= скр. *парна*, перо, крыло и название вышеупомянутого дерева), греч. *πτέρυξ*, id. (по Куну, это старинная женская форма при *πτέρων*, крыло). «По очень распространенному поверью, – говорит Кун, – в горизонтальном разрезе стебля одной из пород па-

поротника (*pteris aquilina*, Adlerfarnkraut) видна фигура орла. Это и на самом деле не лишено некоторого основания. Вид всего этого растения с двух больших перистых листьях должен был напоминать птицу, тем более что ростки этого растения, только что вышедшие из земли, покрыты пухом, подобно недавно вылупившимся птенцам». Таковы реальные основания верования, что папороть есть воплощение птицы, принесшей огонь, а тем самым и самого небесного огня, верованья, которым объясняются все мифические свойства папороти.

В некоторых, так сказать, огненных или громовых растениях цветок цветом напоминал огонь; того же ожидали и от папороти. Человек не мог помириться с мыслью, что это растение не цветет, подобно тому, как он, под влиянием предвзятой мысли, не верил тому, что у змеи нет ног. У змеи, думал он, есть ноги, но она их прячет¹⁰; у папороти есть роскошный цветок, но трудно его увидеть. Так следует понимать мдр. «папороть цвіте без усякого цвіту» и др. подобные выражения песен и загадок. Папороть цветет в полночь под Иванов день. Из широколистого папоротника подымается светлая цветочная почка; она движется и прыгает, как по нем. поверью желтый цвет разрыв-травы, растущий между папоротником и цветущий в ту же ночь (Kuhn, 1859, 218). Иные слышат при этом щебетанье, что объясняется родством папороти с птицею. В полночь почка с треском разрывается и распускается огненный цветок; невыносимый блеск его освещает все далеко вокруг (Терещенко, V, 88–89). По Войцицкому, цветение папороти сопровождается землетрясением, громовыми ударами, ослепительными молниями. Все это, равно как и треск, с которым распускается цветок папороти, объясняется тождеством папороти с Перуном. В силу этого тождества папороть предохраняет от громового удара (Kuhn, 1859, 222), подобно тому, как по чеш. поверью растение *netřesk* = *hromotřes* (без *k* на конце) (Hauslaub) и *hromové kořeni* (Houška, № 4, 547). Наоборот, это тождество может давать растению силу наводить грозу. На лугах есть

¹⁰ Серб. «Крије као гуја ноге». «Приповиједа се, да гуја има ноге, које само онда покаже, кад се у процијену (*forseps liguens*, расколота на конце палка) припече к ватри; али ко их год види, онај мора одмах умријети» (Карашић, 1849б, 161). Замечательно сходство начала серб. сказки «Немушти језик» с следующим приключением Нала*: он находит царя змей, по имени *Карко така-с* (ср. это имя с скр. *каркайла*, рак, и замену змея раком в сказках: наст. изд., 250–251), окруженного огнем. Змей этот, вследствие проклятия пустынного Нарады (*Нарада-с*), лишен употребления *ног* и принужден оставаться в огне, пока не выручит его Нал. Нал выносит его из огня, и змей отслуживает ему за это.

такие растения, что если скосить их, то неминуемо следует дождь и буря (Wójcicki, 1836–1837, II, 217).

Нечистая сила в разных видах и разными голосами старается испугать смельчака, добывающего цветок папороти. Если он испугается, цветок для него потерян. Черти здесь заменяют врагов громового божества – змеев. В одной сказке черт говорит: я напустил семьдесят чертенят на царскую дочь. Они сосут у нее груди. А вылечит ее тот, кто сорвет жар-цвет (= цвет папороти). Это такой цвет, что, когда цветет, море колыхается и ночь бывает яснее дня. *Черти его боятся** (Афанасьев, 1855–1863, V, 55–56). Сосанье груди приписывается змеям, а обладатель *жар-цвета*, обыкновенного и у германцев представления громовой стрелы, есть громовое божество. О свойстве папороти прогонять земных змей см. Kuhn, 1859, 220. На то же свойство указывают два русских названия растений: *зверобой* (имя это носят многие растения, между прочим, из более известных – желтоголовник), млр. *goriucvit* (кажется, *caltha palustris*), коровяк или царский скипетр, царская свеча (*verbascum thapsus*), и особенно купальское растение *hyrpicum perforatum* (пол. *świętojańskie ziele*, собираемое в полдень на Ивана Купала, нем. *Johanniskraut*). Оно напоминает огонь не только желтыми цветами (как и два первые растения), но и темно-оранжевым цветом сока цветочных лепестков, от которых растение это получило название чеш. *krevniček* (flores *hyrpicí*), млр. *заяча кривця* (почему *заяча*?). *Зверобой* значит бьющий волка, а волк (зверь по преимуществу) в мифическом отношении есть синоним змея. *Чертополох* (пугающий чертей) отнесен к тому же разряду растений, вероятно, за широкие листья (как инд. *парна*) и за красные цветы. Сила его такова, что человек спасается от преследования чертей, ставши на месте, поросшем чертополохом и бросая в чертей шишками этого растения. По другому поверью, вилочками прищипливают чертополох к земле, говоря: если сгонишь червей с моей скотины, то отпущу тебя (Терещенко, V, 93). Черви – тоже враждебная сила, так как болезни вообще сродни темным силам и так как можно предположить, что большинство купальских растений имеют одно и то же мифическое значение, то понятно, почему зельям, собранным на Купала, приписываются целебные свойства.

Цвет папоротника показывает своему обладателю, как цветут в земле клады. После сказанного выше о волшебной ветке это не требует объяснения. Прибавлю еще чешское поверье: кто достанет цветок мочерака (*květ byliny močeraка*), который цветет синим цветом раз в семь лет (как громовая стрела и клад выходит на поверхность земли через семь лет), тот может превращать простые металлы в золото (Houška, № 3, 331). Вероятно, такова же чудесная сила ми-

фической золотой метлицы (*zlatá metlice*), которая вырастает раз в году, но неизвестно, когда именно, на многих горах, например, у Доможлиц, у Пльзни, и вскоре потом исчезает (Там же, 328).

Цвету папоротника приписываются свойства разрыв-травы (Терещенко, V, 88). По немецкому поверью, эта последняя (*Springwurzeln, Johanniswurzeln*) есть не что иное, как корень папоротника (*filix mas*). Тождественность папоротника и разрыв-травы видна, между прочим, из великорусского поверья, что разрыв-трава достается только тому, у кого уже есть цвет папоротника и корень плакуна (Сахаров, I, кн. 2, 43–44). Разрыв-трава разрывает запоры, почему ее ищут воры и искатели кладов. Коса, напавши на нее, ломается (Терещенко, V, 92); если лошадь в железных путах набредет на нее, то пута отпадут (Чулков, 274), то же говорят у сербов о траве *расковник*. Один земунский купец* надел на бабу железные пута (вероятно, предполагая, что она знахарка) и пустил ее по полю: где отпадут пута, там расковник (Караčić, 1852). По поверью, очень распространенному в Западной Европе, у дятла, одной из птиц, поджигающих дома, то есть сносящих с неба огонь, есть камень, имеющий свойства разрыв-травы (Kuhn, 1859, 219). По чешскому поверью *Sojka* (кедровка, серо-красноватые перья на теле и голубые на крыльях), увидевши человека, кричит и ведет его к своему гнезду, где у нее есть камешек (*sojčí kamínek*), при помощи коего можно находить скрытые в земле клады. Иначе: кто найдет гнездо сойки с яйцами или птенцами, тому следует молча обвязать это гнездо новым белым платком, так, чтоб оба узла приходились против отверстия. Сойка, прилетевши, выпустит изо рта свой камень, чтоб развязать узлы (Sumlork, I, 111–112). Следовало бы ожидать, что камень (то есть громовой, приносимый птицею и тождественный по значению с разрыв-травой) своим прикосновением разрывает узлы.

Название разрыв-травы *скакун* и *прыгун* (Чулков, 273, 274) объясняются немецким поверьем, что огненный цветок разрыв-травы, расцветающий в ночь на Купала, не стоит на месте, а прыгает.

Другая трава, необходимая для обладания разрыв-травой, – плакун. Корень ее копают утреннею зарею на Иванов день, без железа (то же у германцев об омеле и рябине); он прогоняет нечистую силу, как и папороть, и т. п. По названию, происходящему от того, что он *плачет* и воет (когда его вырывают из земли, как мандрагора (Grimm J., 1854, 1053 и след.; Kuhn, 1859: *Mandragora*), или в другое время?), плакун тождествен с растением, называемым *ревенька*. Оно растет подле воды и в воде, вышиною от полу- до трех четвертей аршина, цветет красновато; *стонет* и *ревет* по ночам**. Кто хочет хорошо плавать и никогда не утонуть, тот держи при себе корень

ревеньки (Терещенко, V, 91). С этим последним ср. следующее: когда сломится коса, попавши на разрыв-траву, то, чтоб узнать, какая именно трава есть разрыв, следует бросить все скошенное за последним взмахом в воду: какая трава всплывет, та и есть разрыв-трава (Там же, 92–93). Мифические основания этого могут быть те самые, по которым ведьма не тонет.

По малорусскому поверью, *вех*, болотная ядовитая трава (кажется, *sicuta*) «як сонце пригріє, то й застогне». Стон этих растений есть, конечно, гром, тем более, что стон мандрагоры убивает человека. Гроза *стонет*: «Ночь *стонуци* ему грозою птичь убуди» («Слово о полку Игореве»); самый корень слова *стонать* имеет и значение грома: скр. *стан-ати*, стенать, греч. *στένω*, id., *стан-ажа-ти*, греметь, лат. *tonare*; отсюда же *tonitra* и *thunar*. Относительно связи плакуна с другими громовыми растениями ср. то замечательное обстоятельство, что луговой зверобой (*hypericum argyron*) иначе называется также *плакуном*.

Цвет (Сахаров; Терещенко), а у немцев семя папоротника делает невидимкою*, что Кун объясняет таким образом: как в шапке-невидимке (*Nebelkappe*) можно явственно распознать облако, скрывающее Бога и его спутников, так и растению, происходящему из облака, приписывается свойство этого последнего (Kuhn, 1859, 222). К сказанному выше о сходстве папороти и чертополоха в свойстве прогонять чертей здесь прибавим, что породам чертополоха приписываются и свойства шапки-невидимки: кто хочет воровать ночью, чтоб даже собаки не лаяли, тот должен носить с собою *лопушок* (Терещенко, V, 93). Как выше разрыв-траве соответствовал *sojčī kamínek*, так здесь цветцу, делающему невидимкой, — камень-невидимка. Чиж вьет гнездо под водою. Кто хочет найти это гнездо, пусть смотрит в воду: иначе его не увидит, потому что в нем есть камень (*čížkův kamínek*), делающий его невидимым. И кто носит этот камень при себе, тот становится невидимкой (Sumlork, I, 112).

Есть хорватское поверье, встречаемое и у малорусов и других славян, что у кого есть семя папороти, тот знает все и разумеет язык всякой твари (Plíc, 167–168). Объяснение можно искать в том, что первоначальный обладатель папороти, то есть Перуна, есть божество, или в связи представлений грома, речи и мудрости.

Так как огонь молнии зажигается, по вышесказанному, таким же образом, как и огонь солнца, то а *ргіогі* можно ожидать связи между громовыми растениями и солнцем. И действительно, есть ясные, хотя и довольно скудные указания на эту связь. У лужичан папороть цветет в *полдень* на Купала (Нануш, 183). У хорутан папороть называется *Sunčec* и расцветает, когда солнце победит черного волка

(Срезневский, 1846б, 45). По немецкому поверью, если в солоноворот в самый полдень выстрелить в солнце, то канут три капли крови, и они-то и есть папоротное семя (Farnsamen) (Kuhn, 1859, 221).

ВЕРБА. Что верба принадлежит к одному разряду с папоротью и т. п., видно из того, что у хорватов зеленые ветки (вербовые), освященные в Вербное воскресенье, сохраняются в домах для предохранения от громового удара (Ilić, 121), а у чехов *kočičku* (млр. *бруньки*) и ветки свяченой вербы бросают в огонь во время грозы (Hanuš, 106). То же основное значение (Перуна) имеет верба и в следующих обрядах: В Малороссии, кто проспит заутреню в Вербное воскресенье, того бьют свяченою вербою, приговаривая: «Не я бью, верба бье, за тиждень Великдень, будь висок, як верба, а здоров, як вода, а богат, як земля».

В Белоруссии вместо трех последних стихов говорят: «Хира (= болезнь) в лес, здоровье в косци» (Терещенко, VI, 85). Нет никакого основания желать всякого добра особенно тем, которые проспали заутреню; это позднейшая прибавка, которая стала возможна только тогда, когда на стеганье вербою стали смотреть как на наказание. В Чехах тот же обычай имел место на второй и третий день светлого праздника, когда парни и девочки ходят по домам «s pomlázkou». *Pomlázka* есть вербовая ветка или хлыст, сплетенный из нескольких вербовых или ивовых прутьев, винных лоз (откуда *vinovačka*), местами даже из ремней или жил и украшенный пестрыми лентами и т. п. Помлазкою бьют друг друга – на счастье, парни девиц – в знак любви; ходящие по домам «s pomlázkou» – хозяев, чтоб у них велся скот*. Хозяевам при этом обещают: «Budete mit co vyhánět ze dvora: z maštale – hřibátka, a z chlívu – telátka, a z toho nejmeňšího chlívka jehňátka» (Sumlork, II, 12; Erben, 1842–1843, 61 и след.; Hanuš, 123).

В Великороссии день Св. Георгия (23 апреля) считается обычным временем, когда в первый раз выгоняют скот в поле, именно свяченою вербою, сохраненною от Вербного воскресенья. Иногда выгоняют скот и раньше, но в этот день служат молебны св. Георгию (известной замене громового божества) и просят его пасти скот и оберегать его от зверя (Терещенко, VI, 38; Диев). Обычай выгонять на Юрья скот свяченою вербою есть и в Малороссии. Там же местами в этот день втыкают в хлевах ветки свяченой вербы и страстные свечи, чтоб отогнать нечистую силу и ведьм (Терещенко, VI, 29–30). Во всей южной и западной Руси угощают в этот день пастухов (Там же). У сербов и хорватов на Юрьев день многие хозяйки стараются ударить метлою по вымени сначала соседних коров, потом своих, с тем чтоб молоко перешло от первых к последним. Хорошая хозяйка в этот день сама выгоняет своих коров за село, чтобы соседка не отобрала у них молока (Ilić, 127). У чехов пастуший праздник

(*Kravské hody*, коровий праздник) прежде справлялся повсеместно 1 мая, а теперь местами перенесен на после Троицы. Сравнивают навоз на гноище и утыкают его зелеными ветками; рога и шеи коров украшают зеленью. На рассвете кормят коров разными травами, в числе коих есть *netřesk*, окуривают их и выгоняют в стадо метлою (помелом), свяченою вербою или зеленою веткою из тех, которыми было убрано гноище. Уже около 9-ти часов девки гонят коров домой, причем поют те же песни и так же бьют веткою встречных мужчин, особенно своих милых, как и на светлый праздник (о *romlázce velkonocní*). Пополудни коровницы и дети, выгоняющие скот, устраивают угощение из припасов, собранных от хозяек накануне. На этом пиру коровницы играют главную роль; на этот раз они выбирают себе танцоров, а не наоборот (*Sumlork*, II, 393).

История этих обрядов состоит в следующем. Слово *pomlázka* (ср. серб. *млз*, струя молока, выдаиваемая за раз, от корня *млз*, скр. *мрдж* со значением доить) значит, вероятно: то, что делает коров молочными. Во всяком случае, это слово показывает, что веткою били первоначально коров. Первообразом этого служило верованье, что громовое божество (у индийцев Индра, называемый от этого *gohan*, доящий*) своим оружием доит небесных коров, отчего на земле дождь. Дождь представлялся и небесным напитком, а потому о помлазке поют: «*Proutek se otoči, korběl piva natoči*», с чем сравни слова из песни «*na smrnou neděli*»: «*Svatý Petr hřímá, natocí nám vína*». Весьма вероятно, что вслед за тем ветка как воплощение Перуна стала средством давать «богатство» земле, которая, как и туча, представляется коровою (ср. скр. *го*, *млá*). Отсюда мысль легко перешла к плодородию жен, чем объясняется любовное значение стеганья веткою, и к довольству, счастью вообще. Индийский обряд, соответствующий помлазке и, косвенно, малорусскому обычаю бить вербою, состоит в том, что жрец, чтобы получить молоко, годное для жертвы, отлучает от коров телят, выгоняя их на пашу веткою *сами* или *парна* (см. выше), срезанною с известными обрядами. Тою же веткою бьет он одну из коров вместо всех, говоря при этом, между прочим: «Умножайте долю» (то есть долю молока, приносимого Индре). По традиционному объяснению, ветка эта есть само божество, так как она есть воплощение того священного стихотворного размера *gâjatrî*, который в виде сокола снес на землю божественный напиток. В Германии и Швеции, давая имя коровам, бьют их веткою рябины или других огненных растений, что имеет место тогда, когда начинают доить коров трижды в день. Этот обряд в Вестфалии называется *quiken*, то есть делать (коров) сильными, свежими, давать им новую жизнь (*Kuhn*, 1859, 181).

ПЕРЕПРАВА ЧЕРЕЗ ВОДУ КАК ПРЕДСТАВЛЕНИЕ БРАКА

Земной брак перенесен древним человеком на небо, приписан богам и послужил, таким образом, объяснением известных отношений между явлениями природы; в свою очередь, брак небесный стал объяснением таинства земного брака. По арийскому верованию, довольно явственные следы коего сохранились и у славян, конечная причина людского брака и рождения есть брак и рождение небесных существ, так как земная невеста есть воплощение небесной, земной жених – воплощение божественного жениха (см.: наст. изд., 268 и след.), зачатие и рождение есть земное повторение небесного события. Позднее уже отрицается тождество небесного брака с земным, и первый становится только освящающим первообразом последнего. Так, в Ригведе, хотя невеста, бывшая по очереди собственностью нескольких богов, еще, по-видимому, тождественна с богиней, но один из богов (*Гандхарва*) передает свои права на невесту жениху, из чего видно, что жених уже не есть сам *Гандхарва* (Böhtling, Roth). Кажется, и у славян было верование в большую божественность невесты и вообще девицы, чем мужчины, но, по более древнему представлению, они в этом отношении равны. Жених и невеста оставляют свои небесные жилища, чтобы воплотиться на земле. Путь на землю лежит им по небу, но небо есть море или река¹ с перекинутым через нее мостом или и без него, поэтому жених и невеста бредут или переезжают через реку, переходят через мост и т. п. Таков, если не ошибаюсь, первоначальный образ, с некоторыми изменениями доживший до нашего времени в приводимых ниже песнях и поверьях. Мифическое его оправдание давно забыто, и он держится только силою косности, служа для наблюдателя одним из доказательств того, что многое в современной народной поэзии необъяснимо внешними условиями и особенностями быта.

Один из богов, по индийскому мифу, обладающих невестой до ее выхода замуж, Агни, представляется соколом. В таком же образе представляется и земной жених в следующей, без сомнения, вели-

¹ См. в конце статьи примечание 1-е.

чальной песне, в которой и сравнение невесты с бурей имеет мифическое основание (наст. изд., 246–248).

...Бурю Наталья-свет все леса прошла,
 Бурю Павловна все темные леса.
 Крыла леса, крыла леса алым бархатом,
 Катила она, катила она золотым перстнем,
 Прикатила, прикатила ко круту берегу,
 Кличет она, кличет она громким голосом:
 «Есть ли здесь, есть ли здесь перевозчики,
 Кто б перевез, кто б перевез на ту сторону?»
 Что взговорит, что взговорит да Степан-судурь:
 «Я за тобой, Наталья-свет, я корабль пришлю,
 Я за тобой, свет Павловна, раззолоченный».
 – Не присылай, не присылай корабля за мной,
 Не присылай, не присылай раззолоченного:
 Корабль – судно качливое,
 А я дитя у батюшки пугливое.
 «Я за тобой, Наталья-свет, я коней пришлю,
 Я за тобой, свет Павловна, со боярами».
 – Не присылай, не присылай ты коней за мной,
 Не присылай, не присылай со боярами:
 Бояре – люди смешливые,
 Я ж дитя у матушки стыдливое.
 «Я за тобой, Наталья-свет, соколом прилечу,
 Я тебя, свет Павловна, под крылом унесу».
 (Кохановская, 18606, 141–142).

(Более бледный вариант у Сахарова: Сахаров, I, кн. 3, 115–120). Сокол – очень обыкновенный образ жениха (Диев, 75), причем невеста представляется или человекообразно (Карацић, 1841–1865, I, 61, 318–320), или другою птицею: галкою (Метлинский, 177, 178), уткою (Сахаров, I, кн. 3, 138), голубкою (Там же, 128), соколихою (Карацић, 1841–1865, I, 46). Быть может, образ, заключенный в последних двух стихах вышеприведенной песни (сокол, уносящий под крылом девицу), предполагает другой, вроде следующего:

Полетио соко тица сива
 ...И он носи тицу ластавицу.
 То не бно соко тица сива,
Веће био светитељ Илја!
 Он не носн тице ластавице,
 Веће книгу од Богородице.

(Карацић, 1841–1865, II, 295)

Как, с одной стороны, представление Громовника (Ильи) соколом-черта, принадлежащая глубочайшей древности, так, с другой, кажется новым представлением письма ласточкой. Может быть, первоначально эта ласточка – невеста Сокола.

В трех следующих песнях сокол уже не есть жених; он только оказывает ему услугу, перенося для него невесту или его самого с невестой и свахами через реку.

Колядка (величанье) паробку

Ей в полі, в полі в чистейкім полі*,
Там же мі стоїт зелений явір,
На яворойці сив соколойко,
Сив соколойко віє гніздойко,
Ей віє, віє, перевиває,
Барвіничейком го подкладає,
А в середину кладе тисину,
А завершує сухим золотом.
Тамтади лежить давна стежейка,
Стежейков іде молодий паничъ,
Молодий паничъ на сивим коні,
Ей мірят, стрілят до сив сокола.
«Не стріляй мене, молодий пане!
Ой як ти підеш за тихій Дунай,
За тихій Дунай по красну панну,
То я їй тобі перепроваджу,
Перепроваджу и перенесу,
Своїма хорти я пересвищу (?),
Ї чижсмки я не замочу.

(Головацкий, 1864, кн. 1, 60)

...Сив сокіл каже: «Не стріляй мене,
Не стріляй мене, не рубай мене!
Коли ти будеш ой женитися,
Я тобі стану та в пригодоньці...
Тебе молодого сам перепроваджу,
Твою княгиню на крильці возьму,
А твои гроші возьму на ноші».

(Там же, 68)

Свадебная. Долеће сиви соколе,
Долеће Петру на дворе;
Излази Петро (жених) делија,
Сокола стаде плашити
Говори сиви соколе:

«Немој ме, Петро, плашити;
 Дођи, ће бр'јеме – година,
 Мене ћеш, Петро, молити,
 И стаће (преградят путь) воде Дунави
 И друга бистра језера,
 Онда ћеш мене молити,
 Да твоје свате преведем
 И тебе с Аном пренесем».

(Караџић, 1841–1865, I, 11)

Без сделанного выше предположения, что сокол есть мифическое лицо, первоначально тождественное с женихом, что он переносит невесту через небесную реку на его сторону, то есть на землю, было бы непонятно, почему невесте нужно непременно переправляться через воду и с какой стати славильщикам пришло в голову величать жениха тем, что ему при женитьбе поможет сокол? Но понятно, что это действительное величание, когда говорят хозяину, что боги посещают его дом (наст. изд., 104, 107–108, и след.), или жениху – что боги устроят его свадьбу (наст. изд., 121, песня о золоторогом олене, подобная вышеприведенным о соколе).

В следующей свадебной песне невеста перевозит через море сватов на венке, жениха – на ветке розмарина. Эти странные суда – символы девства («Кад долазе муштулу-гуиције», вестовщики):

...«Наш војвода, камо ти сватови?»

– Остали се на мору возећи.

«Наш војвода, ко возар бијаше?»

– Возар беше госпођа девојка:

Све сватове на венцу превезе,

Младожењу на струк' рузмарина.

(Караџић, 1841–1865, I, 44)

Согласно с этим, смысл следующей колядки тот, что у величаемой девицы много женихов, но что ей теперь не до них за семейною радостью:

Дівка Ориночка перевіз держала*;

Перевозила царів, та панів, та отецьких синів.

Наіхало до неї сімсот молодців:

«Перевези ж нас, дівко Оришечко!»

– Коли ж мені вас та перевозить?

Приїхав до мене братик з війська-дороги.

Він привіз мені та три радости:

Первая радість – зелена сукня²,
 Другая радість – золотий перстень,
 Третя радість – перлова камка...
 ...Та бувай здорова, дівко Оринко и проч.
 (Метлинский, 333)

На девичнике невеста говорит:

...Кто бы меня за реку перевез?
 Много бы дала тому золота,
 Больше бы того скатна жемчугу.
 Не откуль взялся Агафон-господин (жених)...
 Он лодочку спускает во быстру реку...
 «Уж чем тебя дарить (за перевоз), добрый молодец?
 Есть у меня золота казна,
 Жемчуг дорогой, платье цветное».
 – Мне не надо твоя золота казна,
 Жемчуг дорогой, платье цветное:
 Подари собой, мое сужено,
 Мое сужено, мое ряжено!
 (Гуляев, 1848, 10)

Эта песня есть вариант вышеприведенной «Бурею Наталья-свет все леса прошла».

Невеста или жених бредут через речку:

Teče voda Lidečkem
 Tým fojtoým dvorečkem.
 Kdo tu vodu poběde,
 Ten panenku povede

(то есть возьмет за себя дочь войта);

Kdo tu vodu pit' bude,
 Hezku ženu mět' bude.
 (Sušil, 423)

Пить – значит любить (наст. изд., 11 и след.).

Тече річка невеличка, схочу – перескочу;
 Віддай мене, моя мати, за кого я схочу.
 Ой сама я не знаю, що робити маю:
 Чи плісті, чи брести, сама не згадаю,

² Свадебное платье? И невеста-земля «у зеленой сукні з білими басанами». Ср.: «Та не кажіт мої мамі, що так марне загинув. Але кажіт мої мамі, що (его невеста) три барві на рік бере: На весну зеленую, в осене чорненькую, а в зимі біленькую» (Pauli, 1839–1840, I, 158).

то есть она не знает, выходить ли ей замуж или нет.

Переходом к следующему пусть служит свидетельство слов лат. *pons* и лит. *tiltas* о связи представлений перехода, брода и моста.

Лат. *pons*, мост, греч. *πόντος*, море, первоначально значит то же, что скр. *panthân* – *panhun* – *panh* (три темы в одном склонении), дорога, *nāthac* (из *panthac*), стезя, слав. *пѣть* (тема *панти*), нем. *Pfad*, стезя, и *pad*, *pat* (нижненем.), тропа через ручей (следовательно, брод). Относительно связи пути и моря ср. выражение грамоты «море – путь Божий, всемирный, неразградимый». Тот же эпитет в малорусской песне: «Иди ж ти у Богу путь» (Метлинский, 15). Эпитет этот подкрепляет мнение Куна, что *πόντος*, *pons* не непосредственно от основного значения перешли к значению моря и моста. Как скр. *nāthac* означает в Ведах небесный путь, путь облаков, путь, по которому жертвы восходят к богам, так *πόντος* значило сначала небесный путь, а потом и морской. Что *pons* (тема *ponti*) прежде могло относиться к небесному пути и мосту, видно из *ponti-fex*, соответствующего по значению скр. *panhu-kr̥m*, собственно делающий путь, то есть пролагающий путь к богам. Эпитет *panhukr̥m* носит бог *Br̥haspati* или *Br̥hmaṇaspati*, господин (умственного) возвышения, то есть молитвы, этот, как выражается Кун, *pontifex maximus* индийцев периода Вед; *panhukr̥m чаруḥ* (*чару*, род жертвенной каши с молоком, поминальная кутья) есть примирительная жертва, «пролагающая путь» (то есть другим жертвам или мольбам), потому что она назначалась жрецам в случае неправильности задушной (поминальной) жертвы, необходимой для блаженства усопших (Kuhn, 1855a, 73 и след.).

Лит. *tiltas*, мост, по звукам тождественно с скр. *tīr̥tha* (м. и ср. р. корня *tap*, переходить), путь, улица, стезя, особенно к воде; отсюда – водопой, место для купанья, особенно для очистительных обрядных омовений, брод. Последнее значение можно предположить и в литовском слове; брод по времени предшествует мосту. В самом до сих пор не объясненном слове *мост* можно искать значенные пути на следующих основаниях: *с* перед *т* может быть из зубных звуков *d*, *t*, *th*; слав. *м* в нескольких случаях соответствует скр. *n*, например, в пол. *klamać*, чеш. *klamati*, врать, = скр. *klān-ajati* (= *hlānajati*), шуметь, неразборчиво говорить, *джалп-ати*, говорить, славить (с чем ср. лит. *kalba*, речь, и сродное); в *мы-ть* = скр. *nū*, очищать; быть может, в *мрѣжа*, если оно от скр. корня *pr̥d̥j*, вязать³. Таким образом, вероятно, что *мост* относится к корню *pad* (скр. идти и падать) или *panh* (идти).

³ Все три сближения Гильфердинга.

Есть довольно ясные славянские свидетельства о представлении небесного пути и вообще неба мостом.

Небо есть твердый покров⁴ или помост, который в известных случаях может и проломиться: «Тако се нада мною небо не ломило! Тако се небо нада ме не проломило!» (Караџић, 18496, 309). Сестра отвечает брату на предложение выйти за него замуж:

О чу ли ме, мој брате Стефане!
Пређе би се небо проломило,
А на небу сунце погинуло,
Но узела тебе господаря.

(Караџић, 1841–1865, II, 125)

Не може ми закон поднијети,
Да каурин Турске буле љуби:
Небо би се ведро растворило,
А из неба паднуло камење,
Убило би и мене и тебе.

(Караџић, 1841–1865, II, 615)

Не смијсмо цркви ударити (напасть на...):
Ведро би се небо проломило,
А пануло студено камење.

(Караџић, 1841–1865, III, 67)

Санак снила Иванова мајка...
Ђе се ведро небо проломило,
Сјајан мјесец пао на земљицу.

(Караџић, 1841–1865, III, 223)

Небо есть *ток* (от *теку*; ср. лит. *takas*, стезя, тропа, и дрѳоѳ, ристалище), именно металлический, по связи света и металлов. Так, Ягабаба бьется с царевичем на медном току, а богатырь со змеем – на чугунном и медном, серебряном или золотом (Кулиш, II, 52; Афанасьев, 1855–1863, V, 120 и проч.). Разумеется, эти поединки происходят первоначально на небе.

Такие представления в соединении с представлением неба рекою легко могли дать представление неба мостом, которое тоже встречается в сказках, например (Афанасьев, 1855–1863, II, 101), где богатырь бьется со змеем, пожравшим солнце, на мосту и (Афанасьев, 1855–1863, VIII, 58 и след.), где змей для битвы с богатырем делает по морю ледяной мост. Г-н Афанасьев думает, что здесь змею при-

⁴ «Покрышка» в мдр. «щоб тобі ни дна, ни покышки!»), то есть ни земли под ногами, ни неба над тобою.

дан «зимний характер», что деланье ледяного моста означает: «Цепенящее дыхание холодного ветра леденит воду» (Там же, 367). При этом упущено из виду, что лед по своему сходству со светом и металлами (см. Grimm J., 1852–1863) может быть заменой вышеупомянутых металлических токов и что согласно с этим ледяной мост есть светлая небесная твердь. Не думаю, чтоб небесный мост был всегда радуга. Так, например, в загадке: «Катилися каточки (звезды) по ягнову (ясному?) мосточку, увидели зорю, попадали в воду» (Даль, 1862, 1061), – мост есть, очевидно, не небо (см. примеч. 2 в конце статьи). Впрочем, и радуга сама по себе могла представляться мостом, например, в сказках, где жениху задают построить за ночь мост – *золотая* мостина – *серебряная* мостина. По всей вероятности, и «калиновый мост», через который переезжает Илья Муромец (Киреевский, I, 5), есть первоначально – небесный. Через калиновый мост лежит путь в рай:

Ой через воду тай через Дунай*
 Стоят мостоньки калинові,
 Калинові, покощениі,
 Покощениі жуковинами.
 Ой ишов ними господаренько,
 Тай зострічає два, три ангели:
 «Най Біг, помай Біг, господареньку!»
 – Бодай здорові, два, три ангели!
 «Ой де ж ти идеш, господареньку?»
 – Ой я ж бо иду в рай дороженьки.
 «Верни ж ся з нами а з ангелами,
 Право ж ти буде в рай дороженька».
 Ой взяли ж его по під плеченька,
 Та й понесли го в рай дороженьки...
 (Головацкий, 1864, кн. 1, 27–28)

В этой колядке славится благочестие хозяина, изображенное тем, что он ищет дороги в рай. Лета молодые, счастливая доля уходят от человека (на небо) по калиновому мосту:

Ой з-за гори из-за кручі орли вилітають⁵;
 Не зазнаю я роскóші, вже й літа минають.
 Запрягайте коні в шори, коні вороніі,
 Догоняйте літа моі, літа молодіі!
 Чи догнали, не догнали в калиновім мості:
 «Вернітеся, літа моі, хоч до мене в гості?»

⁵ Между первым и вторым стихом противоположение (наст. изд., 7–8).

– Не вёрнемось, не вёрнемся, не маєм до ко́го:
 Не вмiли нас шанувати, як здоров'я свого.
 (Метлинский, 106)

Ой запряжу сірі воли, воронні коні,
 Да поїду догоняти щасливої долі.
 Як нагнала щастя й долю на калиновім мості:
 «Вернись, вернись, щастя й доле, та до мене в гості!»
 – Не вернуся я до тебе, була я у тебе.
 Було тобі (тоді?) шанувати, було поважати...
 (Метлинский, 253)

Ср. O aš grinzdinčiau tiltelin vieno sidabrėlio,
 Kad pargrinščiau pas močiūžen in jaunas dieneles:
 Žalios, žaiios dar ruteles. Žalios dar roželės,
 Ale savo jaunas dienas daugiau ne matysiu.
 (Nesselmann, 197)

(Заставила б я помостить мост из одного серебра, если б могла (по нем) воротиться к матери в молодые дни. Зазеленеет, зазеленеет еще рута, зазеленеет и роза (символы девичьей жизни), но своих молодых дней больше не увижу.)

Калина, по своим постоянным эпитетам и как символ девства, красоты, любви (наст. изд., 29–30)⁶, предполагает связь со светом, и этим объясняется, почему небесный мост калиновый.

Через такой калиновый мост или просто через мост, кладку переходят жених и невеста. После сказанного выше это не требует объяснения.

Свадебная. Ах ты Дымка, Дымка-река,
 Промежду Дымка гор протекла,
 Через Дымку – быструю реку –
 Мощены мосты калиновые,
 Перекладинки-то валежные.
 Что никто по мостам нейдет,
 По калиновым не перейдет
 Как Иван (жених) по мостам пройдет.
 Как Михайлович-то перейдет.
 За собою он Аксинью ведет,
 Николаевну переведет,
 Сам он девушке наказывает:

⁶ Принятое там сближение слов *калина* с *калить*, кажется, ложно, потому что *калить* = лит *kalti*, бить, ковать, и значение жара, огня и красного цвета может быть разве позднейшее.

«Ты, Аксиньюшка, не упали,
 Николаевна, не утони».
 – Я хоша, сударь, упаду,
 Хоша упаду, не утону:
 Не схватаюсь я за батюшка,
 За родиму свою матушку, –
 За тебя, сударь, схватаюся,
 За твои-то руки белые.
 За твои перстни злаченные...
 (Гуляев, 1848, 31)

Свадебная. Ты заря ль моя, зорюшка,
 Зорюшка вечерняя.
 Зорюшка вечерняя,
 Солнышко восхожес!
 Высоко восходило,
 Далеко осветило
 Через чистое поле,
 Через синее море,
 Через быструю реку.
 Как на той на реченьке
 Да лежала дощечка
 И тонкая, и гибкая,
 И дощечка дубовая.
 Как по той по дощечке
 Никто не хаживал,
 Никого не важивал.
 Перешел Михаил-сударь,
 Перешел Гаврилович,
 Перевел Анфисычку,
 Перевел Гавриловну.
 Переведши он: ее
 И целует, и милует,
 Крепко к сердцу прижимает.
 (Сахаров, I, кн. 3, 115)

Свадебная. Через реченьку черемуха лежала,
 Да никто по черемухе не ходит,
 Лишь один Иван переходит,
 Свет-Федорович переходит,
 Душу-Дарьюшку переводит,
 Переводит он ее, целует
 Через низаное ожерелье,
 Через пуговики золотые.
 (Там же, ср. 130; Терещенко, II,
 200; IV, 149–150)

Ой ночка, ты ночка осененькая!
 Головка, головка победненькая!
 Мне ночка не спится без миленького.
 Без мила дружка нападёт тоска.
 Без любезного грусть великая.
 Я пойду с горя в сад разгуляюся.
 Я на речку сойду прогуляюся.
 А там за рекой ходит мой милой,
 Машет мне рукой, рукой правою,
 Шляпой черною.
 «Сударушка, перейди! Красавица, перейди!»
 – Ах я рада б перешла, переходу не нашла.
 Переходец нашла – жердочка тонка,
 Речка глыбока, водица мутна,
 Улица грязна, матушка грозна:
 Ходить не велит, с тобой говорить.
 (Кохановская, 1860а, 66–67)

Если эту песню рассматривать в ряду с предыдущими и следующими, то можно бы все ее подробности принять за изображение действительных обстоятельств. Впрочем, надо и то заметить, что символ приводится на память не только личным состоянием певца, но и внешними обстоятельствами.

Пішла би я на кладоньку, кобим не упала;
Пішла бил я за нелюба, кобим не пропала.
 (Счастный, 43)

Веснянка. Ой снодо, снодо тонкая,
 Ой яка ти, снодо, тонкая!
 Була в мене невіхна така,
 Та мостила мости из трости,
 Та гатила гати из м'яти,
 Становила стовпи золоті,
 Вішала шнури шовкові,
 Та чіпляла дзвони спижові,
 Слала китайку по морю.
 Ой туди їхав нелюб мій.
 Та не бряжчїть, мости из трости!
 Та не пахнїть, гати из м'яти!
 Та не сяйте, стовпи золоті!
 Та не майте, шнури шовкові!
 Та не дзвонїть, дзвони спижові!
 Та не май, китайко, на морі!

Потом повторяются первые 9 стихов с вариантами: во 2-м стихе *сноди* (?) вместо *снодо*, *трсневі* вместо *из трости* в 4-м. Затем:

Ой туди іхав милий мій,
 Та забряжчїть, мости трсневі!
 Та запахнїть, гати из мьяти!
 Та засяйте, стовпи золотї!
 Та замайте, шнури шовковї!
 Та задзвонїть дзвони спишовї!
 Та замай, китайко, по морю!*

В своем сочинении «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий», приводя песню «Ой мостите мости з зеленої брости» (наст. изд., 108), я сказал, что мощенье мостов есть символ ожидания. Вслед за тем я прибавил, что мощенье мостов по весне может быть воспоминанием о небесном мосте, по которому боги сходили на землю. Теперь я думаю, что и в песне «Ой мостите мости», в которой по этим мостам переходит не отец, не мать, а милый, и в вышеприведенной веснянке мощенье моста выражает ожиданье именно брака и, следовательно, имеет связь с представлением неба мостом. Подобным образом в свадебной песне невеста для бояр

Помостила мости з калиновой троци,
 Та погатила гатки то з рутки, то з мьятки.
 (Метлинский, 219)

В то же время, то есть когда молодой собирается домой и когда расходятся гости, в Польше (и *kurpiów*) поют:

Narządzajcie belki w kalinowym moście,
 Bo tędy pojadą Jaśieńkome goście.
 (Wójcicki, 1836–1837, II, 105)

Одинаково с малорусскою песнею, в которой девица мостит мосты «з зеленой брости» (ожидая к себе то отца, то мать, то брата и сестру и дождавшись только того, что приехал по тем мостам милый), построена следующая великорусская круговая:

...По той ли реченьке калиновый мостик,
 На том на мосточке лежит мостовина,
 На той мостовине сидит голубина (и воркует):
 «Завтра поутру радость будет,
 Веселья прибудет, батюшка будет!»

(Девица отвечает:)

– Не воркуй. не воркуй, сиза голубина:
 Это мне не радость, это не веселье.

С этого веселья не могу вставати,
 Головы поднята, огонь высекати,
 Ворот отворяти, батюшку встречати.

Не радость и то, что матушка будет. В третий раз голубь воркует,
 что миленький будет. Тогда девица отвечает:

Вот это мне радость, это веселье,
 С этого веселья я могу вставати и проч.
 (Гуляев, 1848, 93–94)

На изложенном значении моста основано следующее гаданье о женихе: «Делают из прутиков мостик и кладут его под подушку во время сна, загадывая: "Кто мой суженый, кто мой ряженный, тот переведет меня через мост". Сие разумеется, что должно ей во сне то присниться» (Чулков, 151–152); «Налить воды в тарелку, положить на нее несколько соломинок в виде мостика и поставить себе под кровать. Суженый придет перевести невесту через мост» (Маркевич, 21). Татьяна Пушкина – «русская душой», и ей снится русский сон: Ей снится...

Поток, не скованный зимой;
 Две жердочки склеены льдиной,
 Дрожащий, гибельный мосток,
 Положены через поток...
 Как на досадную разлуку,
 Татьяна ропщет на ручей;
 Не видит никого, кто руку
 С той стороны подал бы ей...

И вот

...Большой взъерошенный медведь...
 ...лапу с острыми когтями
 Ей протянул; она скрепясь
 Дрожащей ручкой оперлась
 И боязливymi шагами
 Перебралась через ручей;
 Пошла – и что ж? медведь за ней.

(«Евгений Онегин», глава V, строфы XI–XII).

Этот сон предвещает выход замуж, хоть и не за милого.

* * *

Примечание 1. Из многих доказательств этого известного положения приведу здесь одно. В сербской песне св. Илья будит спящего среди рая св. Николая, которому, по разделу власти между свя-

тыми, достались «воде и бродове» (Карацић, 1841–1865, II, 3), и говорит ему:

Та устани, Никола!
Да идемо у гору (в лес).
Да правимо корабе,
Да возимо душице
С овог света (т. е. из рая) на онај.
(Карацић, 1841–1865, I, 134)

Примечание 2. Великий пост представляли или существом, идущим по мосту, или, что чаще, самим мостом: «Посреди Великого поста пекут кресты, и с этими крестами сажают кого-либо на ночь на печь, чтобы он подслушивал, как перейдет половина поста. Когда что-нибудь треснет в переднем углу избы, тогда означает, что пост перешел свою середину» (Терещенко, VI, 19–20). Накануне 40 мучеников матери не дают спать детям, заставляя их слушать, как переломится пост пополам; для этой же цели накрывают их решетом и бьют сверху палкой (Там же, ср. Маркевич, 3). Загадки, означающие пост: «Стоит (мостится) мост на семь верст, на мосту дуб (куст), на дубу (на кусту) цвет во весь белый свет»; «Стоит мост на семь верст, на конец моста золота верста» ([Великий пост и] Светлый праздник) (Даль, 1862, 21). Как и в других случаях, время представляется пространством (см. наст. изд., 334–335), так и здесь семинедельный пост – мостом (небесным) на семь верст.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ. ЦИТИРУЕМЫХ А. А. ПОТЕБНЕЙ

Сокращения

АИЮС – Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, изд. Н. Калачевым. М.

ВОИДР – Временник имп. Московского общества истории и древностей российских. М.

ВРГО – Вестник имп. Русского географического общества. СПб.

ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения. СПб.

ОЗ – Отечественные записки. СПб.

ПОНЯС – Памятники и образцы народного языка и словесности. Прибавление к Известиям имп. Академии наук по Отделению русского языка и словесности. СПб.

ЧОИДР – Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М.

ЭС – Этнографический сборник. СПб.

ZDM – Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde. Göttingen.

ZSG – Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet des Deutschen, Griechischen und Lateinischen. Berlin.

ZVS – Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, herausg. von Dr. M. Lazarus und Dr. H. Steinthal. Berlin.

Азбуковник // Сказания русского народа, собр. И. Сахаровым. СПб., 1849. Т. 2. Кн. 5. С. 135–191.

[Анимелле Н. и др.] Быт белорусских крестьян // ЭС. 1854. Вып. 2. С. 111–268.

Афанасьев А. Н. Дополнения и прибавления к собранию "Русских народных пословиц и притчей", изданному И. Снегиревым // АИЮС. 1850. Кн. 1. Отд. IV. С. 54–76.

Афанасьев А. Н. Ведун и ведьма // Комета: Учено-литературный альманах, изданный Н. Щепкиным. М., 1851. С. 87–164. (Переиздано в кн.: Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. М., 1996. С. 45–85.)

Афанасьев А. Н. Зооморфические божества у славян: птица, конь, бык, корова, змея и волк // ОЗ. 1852. Т. 80. № 1. Отд. 2. С. 1–24; Т. 80. № 2. Отд. 2. С. 95–118; Т. 81. № 3. Отд. 2. С. 1–18. (Переиздано в кн.: Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. М., 1996. С. 144–194.)

Афанасьев А. Н. О значении Рода и Рожаниц // АИЮС. 1855. Кн. 2. Полов. 1. Отд. I. С. 123–142. (Переиздано в кн.: Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. М., 1996. С. 253–263.)

Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. М., 1855–1863. Вып. 1–8. (Последнее полное издание: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. М., 1984–1985. Т. 1–3.)

[*Афанасьев А. Н.*] Народные русские легенды, собранные А. Н. Афанасьевым. М., 1859. (Переиздания: Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990; Звездочет: Русская фантастика XVII века. М., 1990. С. 397–467 (Биб-ка рус. фантастики; Т. 2)).

Балагур Я. Вороженье у русинів // Венок русинам на обжинки / Выд. И. Головацкого. Веды, 1847. Ч. 2. С. 262–272.

Беринда Памва. Лексіконъ славеноросскій и именъ тлькованіе. Киев, 1627. (Фототипическое издание: Лексикон словеноросский Памви Беринди / Підг. тексту В. В. Німчука. Київ, 1961).

Бессонов П. А. Болгарские песни из сборников Ю. И. Венелина, Н. Д. Катранова и других болгар // ВОИДР. 1855. Кн. 21. Отд. II. С. 1–268 (4-й паг.); Кн. 22. Отд. II. С. 1–148 (2-й паг.).

Бессонов П. Калеки переходные: Собрание стихов и исследование. М., 1861–1864. Т. 1–2. Вып. 1–6.

Бодянский О. Славянорусские сочинения в пергаменном сборнике И. Н. Царского // ЧОИДР. 1848. Кн. 7. № 11. Отд. I. С. I–XXV, 1–61.

[*Боричевский И.*] Повести и предания народов славянского племени, изданные И. Боричевским. СПб., 1840–1842. Т. 1–2.

Боровиковский Л. Шесть малороссийских простонародных баллад // ОЗ. 1840. Т. 8. № 2. Отд. VII. С. 44–51.

[*Бронницын Б.*] Русские народные сказки, собранные Богданом Бронницыным. СПб., 1838. Кн. 1. (Переиздано в кн.: Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX века. М.; Л., 1961. С. 137–156.)

Буслаев Ф. И. О влиянии христианства на славянский язык: Опыт истории языка по Остромирову Евангелию. М., 1848.

Буслаев Ф. И. Дополнения и прибавления ко 2-му тому "Сказаний русского народа", собранных И. Сахаровым // АИЮС. 1850. Кн. 1. Отд. IV. С. 1–53.

Буслаев Ф. И. Эпическая поэзия. Статья первая // ОЗ. 1851. № 7. Отд. II. С. 1–44.

Буслаев Ф. И. Русские пословицы и поговорки // АИЮС. 1854. Кн. 2. Полов. 2. Отд. IV. С. 1–176. (а)

Буслаев Ф. И. Сибирские наговоры // АИЮС. 1854. Кн. 2. Полов. 2. Отд. VI. С. 53–56. (б)

Буслаев Ф. И. О народной поэзии в древнерусской литературе // Речи и отчет, произнесенные в торжественном собрании имп. Московского университета 12-го января 1859 года. М., 1859. С. 1–51. Прилож. С. 1–32. (Переиздано в кн.: *Буслаев Ф. И.* О литературе. М., 1990. С. 30–91.)

Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 1–2.

Буслаев Ф. И. Русский богатырский эпос // Рус. вестник. 1862. Т. 38. № 3. С. 5–64; Т. 39. № 9. С. 5–102; № 10. С. 523–571. (Переиздано в кн.: *Бусла-*

ев Ф. И. Русский богатырский эпос. Русский народный эпос. Воронеж, 1987.)

[Варенцов В. Г.] Сборник песен Самарского края, составленный В. Варенцовым. СПб., 1862.

Верещагин А. Былины или побывальщины, называемые также "старинами" // ПОНЯС. 1855. Тетр. 4. Стб. 353–389.

Воронов П. Вельские свадебные обряды и причеты // ЭС. 1862. Вып. 5. С. 1–50 (7-й паг.).

[Татцук] М. Ужинок рідного пола. Москва, 1857.

Гильфердинг А. Ф. Об отношении языка славянского к языкам родственным. М., 1853.

Гильфердинг А. Ф. Остатки славян на южном берегу Балтийского моря // ЭС. 1862. Вып. 5. Отд. I. С. 1–191 (3-й паг.).

Головацкий И. Загадки рускии и сербскии // Венок русинам на обжинки / Выд. И. Головацкого. Веды, 1847. Ч. 2. С. 273–314. (а)

Головацкий Я. Подел часу у русинів // Венок русинам на обжинки. Веды, 1847. Ч. 2. С. 240–254. (б)

Головацкий Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Ч. 1. Думы и думки // ЧОИДР. 1863. Кн. 3. Отд. III. С. I–XII, 1–130; Кн. 4. Отд. III. С. 131–388;

Головацкий Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Ч. 2. Обрядные песни // ЧОИДР. 1864. Кн. 1. Отд. III. С. 1–176; Кн. 3. Отд. III. С. 177–320; Кн. 4. Отд. III. С. 321–468 (отд. паг.).

Гребенка Е. Ластівка. Сочинения на малороссийском языке. Повести и рассказы, некоторые народные малороссийские песни, поговорки, пословицы, стихотворения и сказки. Собрал... СПб., 1841.

Григорьев А. Русские народные песни с их поэтической и музыкальной стороны // ОЗ. 1860. № 3/4. С. 445–478. (Переиздано в кн.: Григорьев А. Эстетика и критика. М., 1980. С. 312–358.)

Гуляев С. И. Этнографические очерки Южной Сибири // Биб-ка для чтения. 1848. Т. 90. Отд. III. С. 1–142.

Гуляев С. И. Песни, сообщенные из Локтевского завода // ПОНЯС. 1853. Тетр. 2. Стб. 169–174.

Гундобин П. И. Черты религиозности // ЭС. 1862. Вып. 5. Смесь. С. 44–48.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1861–1867. Т. 1–4. Вып. 1–21.

Даль В. Пословицы русского народа. М., 1862.

Диев М. Некоторые черты нравов и обычаев жителей Нерехотского уезда // ЧОИДР. 1846. Кн. 2. Отд. IV. С. 19–26.

Древлянский П. Белорусские народные предания // Прибавление к ЖМНП. 1846. Кн. 1. Отд-ние лит. С. 3–25; Кн. 4. Отд-ние лит. С. 85–125 (псевдоним П. М. Шпилевского).

Древние русские стихотворения. М., 1804.

Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е изд. М., 1818. (Последнее переиздание – М., 1977.)

Железнов И. И. Сказания уральских казаков. VII. Проклятые // Биб-ка для чтения. 1861. Т. 164. № 4. С. 1–29 (2-й паг.).

Забелин И. Е. Сыскные дела о ворожеях и колдуньях при царе Михаиле Федоровиче // Комета: Учено-лит. альманах, изд. Н. Щепкиным. М., 1851. С. 469–492.

Закревский Н. Старосветский бандуриста. М., 1860–1861. Кн. 1–2.

Зизаний Л. Литовско-русский словарь, составленный в 1596 году... // Сказания русского народа, собр. И. Сахаровым. СПб., 1849. Т. 2. Кн. 5. С. 119–134.

Иваница А. Домашний быт малоросса Полтавской губернии Хорольского уезда // ЭС. 1853. Вып. 1. С. 337–371.

Ивановский А. Онежская заплачка // ПОНЯС. 1856. Тетр. 5. Стб. 414–416.

Игнатій з Никлович. Казки. Львів, 1861.

Ипатьевская летопись // Полн. собр. рус. летописей. СПб., 1843. Т. 2.

Кавелин К. Д. Несколько слов о приметах // АИЮС. 1850. Кн. 1. Отд. VI. С. 3–13.

Каравелов Л. Памятники народного быта болгар. М., 1861. Кн. 1.

Караџић В. С. Српске народне пјесме. Беч, 1841–1865. Књ. 1–5.

Караџић В. С. Ковчежић за историју, језик и обичаје срба сва три закона. Беч, 1849. (а)

Караџић В. С. Српске народне пословице и друге различне, као оне у обичај узете рјечи. Беч, 1849. (б)

Караџић В. С. Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем рјечима. Беч, 1852.

Караџић В. С. Српске народне приповијетке. Беч, 1853.

Квітка Г. (Основьяненка). Повісті. СПб., 1858. Т. 1–2.

[*Киреевский П. В.*] Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1860–1874. Вып. 1–10.

Княжеский В. Обычаи болгар при свадьбе, рождении и крещении детей и погребении // Прибавление к ЖМНП. 1846. Кн. 1. № 3. С. 65–84. (а)

Княжеский В. Болгарские поверья // ЖМНП. 1846. Т. 52. № 12. Отд. II. С. 204–210. (б)

Костомаров Н. И. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843. (Переиздано в кн.: *Костомаров М. И.* Слов'янська міфологія. Київ, 1994. С. 44–200.)

Костомаров Н. И. Народные песни, собранные в западной части Волынской губернии в 1844 году // Малорусский литературный сборник / Издал В. Мордовцев. Саратов, 1859. С. 179–353.

Кохановская Н. Несколько русских песен // Рус. беседа. 1860. Кн. 19. № 1. 1-я паг. С. 41–132. (а)

Кохановская Н. Остатки боярских песен // Рус. беседа. 1860. Кн. 20. № 2. 2-я паг. С. 71–142. (б)

Кулиш П. Записки о Южной Руси. СПб., 1856–1857. Т. 1–2.

Лавренко Д. Пісні про кохання. Київ, 1864.

Лаврентьевская летопись // Полн. собр. рус. летописей. СПб., 1846. Т. 1.

[Лукашевич П. А.] Малороссийские и червонорусские народные думы и песни. СПб., 1836.

Максимович М. А. Украинские народные песни. М., 1834. Ч. 1.

Максимович М. А. Дни и месяцы украинского селянина // Рус. беседа. 1856. Кн. 1. Отд. V. С. 61–83; Кн. 3. Отд. V. С. 73–108.

Малыхин П. Быт крестьян Воронежской губернии Нижнедсвицкого уезда // ЭС. 1853. Вып. 1. С. 203–234.

Малыхин П. Город Нижнедевицк и его уезд // Воронеж. лит. сб. Воронеж, 1861. Вып. 1. С. 265–319.

Маркевич Н. Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860. (Переиздано в кн.: Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 52–169.)

[Махневич.] Колядки горцев карпатских с верховий Днестра // ПОНЯС. 1852. Тетр. 1. Стб. 29–32.

Машкин А. С. Быт курских крестьян // ЭС. 1862. Вып. 5. Отд. I. С. 1–119 (6-й паг.).

Медаковић М. Г. Живот и обичаји Црногораца. Нови Сад, 1861.

Метлинский А. Народные южнорусские песни. Киев, 1854.

Микуцкий С. П. Сравнение корней и слов санскритских со славянскими. СПб., 1852.

Микуцкий С. П. Белорусские песни и загадки // ПОНЯС. 1853. Тетр. 2. С. 235–242.

Мордовцев Д. Л. Четыре варианта малорусских сказок // Малорусский литературный сборник / Издал Д. Мордовцев. Саратов, 1859. С. 355–376.

Морской сборник. 1848–1864. Т. 1–69.

Новгородская первая летопись // Полн. собр. рус. летописей. СПб., 1841. Т. 3.

Новгородский словарь XV века // Сказания русского народа, собр. И. Сахаровым. СПб., 1849. Т. 2. Кн. 5. С. 194.

Номис М. Різдвяні святки // Основа. 1861. № 5. С. 49–72.

Номис М. Українські приказки, прислів'я и таке инше. СПб., 1864. (Переиздание – Київ, 1993.)

Носович Н. Н. Белорусские пословицы и поговорки // ПОНЯС. 1852. Тетр. 1. Стб. 33–80.

Опыт областного великорусского словаря, изданный Вторым отделением имп. Академии наук. СПб., 1852.

Осокин С. М. Народный быт в северо-восточной России: Записки о Малмыжском уезде (в Вятской губернии) // Современник. 1856. № 11. Смесь. С. 1–40; № 12. Смесь. С. 179–214.

Осокин С. М. Сельская свадьба в Малмыжском уезде // Современник. 1857. № 1. С. 54–87 (5-й паг.).

Павлов М. Слобода Трехъизбянская // ВРГО. 1855. Ч. 14. Кн. 3/4. Отд. II. С. 191–216.

Повесть о Варлааме и Иоасафе (Отрывок) // Пыпин А. Н. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб., 1857. С. 332–333.

Попко И. Д. Черноморские козаки в их гражданском и военном быту. СПб., 1858.

Попов А. Путешествие в Черногорию. СПб., 1847.

Пословицы сербов горно-лужицких // ПОНЯС. 1854. Тетр. 3. Стб. 285-288.

Преображенский А. Приход Станиловский на Сити, Ярославской губернии // ЭС. 1853. Вып. 1. С. 125-173.

[*Рыбников П. Н.*] Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М.; Петрозаводск; СПб., 1861-1867. Ч. 1-4.

[*Сахаров И. П.*] Сказания русского народа, собранные И. Сахаровым. Изд. 3-е. СПб., 1841. Т. 1. Кн. 1-4; 1849. Т. 2. Кн. 5-8.

Свидницкий А. Великдень у подолян // Основа. 1861. № 10. С. 43-64 (3-й паг.); № 11/12. С. 26-71 (6-й паг.).

Сементовский А. М. Малорусские и галицкие загадки. Киев, 1851.

Сементовский К. Очерк малороссийских поверий и обычаев, относящихся к праздникам // Молодик на 1844 год: Украинский литературный сборник, издаваемый И. Бецким. Харьков, 1843. С. 86-107.

Снегирев И. М. Русские престонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837-1839. Вып. 1-4.

Соловьев Д. П. Былины, записанные в Сузунском заводе // ПОНЯС. 1854. Тетр. 3. Стб. 257-336.

Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1852. Т. 2.

Срезневский И. И. Святителища и обряды языческого богослужения древних славян, по свидетельствам современным и преданиям. Харьков, 1846. (а)

Срезневский И. И. Об обожании солнца у древних славян // ЖМНП. 1846. Ч. 51. № 7. С. 36-60. (б)

Срезневский И. И. Роженицы у славян и других языческих народов // АИЮС. 1855. Кн. 2. Полов. 1. Отд. 1. С. 97-122.

Срезневский И. И. Старческая песнь о Горе-Злосчастии // ПОНЯС. 1856. Тетр. 5. С. 401-412.

[*Сухомлинов М. И.*] О сочинениях Кирилла Туровского // Рукописи графа А. С. Уварова. СПб., 1858. Т. 2. С. VII-LXXII.

Счастный С. Коломыйки и шумки. Львов, 1864.

Тереженко А. В. Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. 1-7.

Хата / Издав П. А. Куліш. СПб., 1860.

Худяков И. А. Великорусские сказки. М., 1860-1862. Вып. 1-3. (Переиздание: Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М.; Л., 1964.)

Худяков И. А. Материалы для изучения народной словесности. СПб., 1863.

[*Чулков М.*] Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений и свадебных престонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч., сочиненная М. Ч. М., 1786.

Шейковский К. Быт подолян. Киев, 1859-1860. Т. 1, вып. 1-2.

Шейн П. В. Русские народные былины и песни // ЧОИДР. 1859. Кн. 3. Отд. V. С. 121-170.

Щ[ерепер]я С. Купала на Ивана. Малороссийская опера в трех действиях. Харьков, 1840.

Шпилевский П. Белорусские пословицы // ПОНЯС. 1853. Тетр. 2. Стб. 173–193. (а)

Шпилевский П. Белоруссия в характеристических описаниях и фантастических сказках. 4. Свадебные обряды у поселян Могилевской и Минской губерний // Пантеон. 1853. № 5. Смесь. С. 1–20. (б)

Эрленвейн А. А. Народные сказки, собранные сельскими учителями. М., 1863.

Böhtlingk O., Roth R. Sanscrit – Wörterbuch. St.-Petersburg, 1855–1875. Bd. 1–7.

Bopp Fr. Glossarium sanscritum in quo omnes radices et vocabula usitatissima explicantur et cum vocabulis graecis, latinis, germanicis, lithuanicis, slavicis, celticis comparantur. Berolini, 1840–1847. Fasc. 1–3.

Bopp Fr. Vergleichende Grammatik des Sanscrit, Send, Armenischen, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Altslavischen, Göthischen und Deutschen. Berlin. 1857–1861. Bd. 1–3.

Erben K. Písň národní v Čechách. Praha, 1842–1843. Sv. 1–2.

Erben K. Sto prstonarodních pohádek a pověstí slovanských v nářecích původních. Čítanka slovancká s vysvětlením slov. Praha, 1865.

Fejfalik J. Peratha bei den Slaven // ZDM. 1859 Bd. 4. S. 387–389.

Golebiowski Ł. Lud polski, jego zwyczaje, zabobony. Warszawa, 1830.

Grimm J. Reinhart Fuchs. Berlin, 1834.

Grimm J. Deutsche Grammatik. Göttingen, 1822–1837. Bd. 1–4.

Grimm J. Über schenken und geben // Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1848. Berlin, 1850. 3. Abt. S. 121–151.

Grimm J. Deutsche Mythologie. 3. Ausg. Göttingen, 1854. Bd. 1–2.

Grimm J., Grimm W. Deutsches Wörterbuch. Leipzig, 1852–1863. Bd. 1–4.

[*Grimm, Brüder.*] Kinder und Hausmärchen, gesammelt durch die Brüder Grimm. Grosse Ausgabe. 7. Aufl. Göttingen, 1856–1857. Bd. 1–3.

Haas V. Die Heirathgebraucht der alten Inder // Indische Studien: Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums. Herausg. von dr. A. Weber. 1861. Bd. 5.

Hanuš I. J. Bájėslovní kalendář slovanský, čili pozůstatky pohansko-svátečných obřadů slovanských. Praha, 1860.

Haupt L., Schmalzer J. E. Pjesnički hornych a delnych lužiskich Serbow. Gzými, 1841–1843. T. 1–2.

Holtzmann A. Die Kuruinge, ein indisches Heldengedicht. Karlsruhe, 1846.

Houška J. F. Sbirka národních pověr v Čechách // Časopis Musea Království Českého. Praha, 1854. Sv. 4. S. 525–551; 1855. Sv. 1. S. 45–56; Sv. 2. S. 178–185; Sv. 3. S. 327–332.

[*Ilić L.*] Narodni slavonski običaji, sabrani i popisani po L. Iliću. Zagreb, 1846.

Jungmann J. Slovník česko-neměcky. Praha, 1835–1839. D. 1–5.

Jireček J. Studia z oboru mythologie české // Časopis Musea Království Českého. Praha, 1863. Sv. 3. S. 262–269.

Kačić-Miošić A. Vienac. Zadr, 1861.

- Kollár J.* Narodní zpiewanky, čili pjesně světské slowáků w Uhrách. Budjn, 1834–1835. Sv. 1–2.
- Kolo, članci zu literaturu, umetnost i narodni život. Zagreb, 1842–1847. Knj. 1–8.
- [*Konopka J.*] Pieśni ludu Krakowskiego, zebrał J. K. Kraków, 1840.
- Kuhn A.* Markische Sagen und Märchen. Berlin, 1843.
- Kuhn A.* Zur ältesten Geschichte der Indogermanischen Völker // Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums. Herausg. von dr. A. Weber. Berlin, 1849. Bd. 1.
- Kuhn A.* Saranyu – Ἐρινύς // ZSG. 1852. Bd. 1. S. 439–470.
- Kuhn A.* Pfad, πάτος, πόντος, pons, pontifex // ZSG. 1855. Bd. 4. S. 73–77. (a)
- Kuhn A.* Die Sprachvergleichung und die Urgeschichte der indogermanischen Völker // ZSG. 1855. Bd. 4. S. 81–124. (b)
- Kuhn A.* Die Sagen von der weissen Frau // ZDM. 1855. Bd. 3. S. 368–392. (b)
- Kuhn A.* Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks: Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen. Berlin, 1859.
- Kuhn A., Schwarz W.* Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche. Leipzig, 1848.
- [*Kukuljević Sakcinski J.*] Bajoslovje i crkva // Arkiv za pověstnicu jugoslavensku. Zagreb, 1851. Knj. 1. S. 86–104. Подписано: J. K. S.
- Kulda B. M.* Pohádky a pověsti národu Moravského. Brno, 1854. D. 1–4.
- Linde S. B.* Słownik języka polskiego. Wyd. 2, poprawne i pomnożone. Lwów, 1854–1860. T. 1–6.
- Maciejowski W. A.* Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830. Warszawa, 1853. T. 3. Dodatki.
- Mannhardt W.* Germanische Mythen: Forschungen. Berlin, 1858.
- Miklosich F.* Radices linguae slovenicae veteris dialecti. Lipsiae, 1845.
- Miklosich F.* Lexicon palaeoslovenico-graecolatinum emendatum auctum. Vindobonae, 1862–1865.
- Milkowski St.* Klechdy podlaskie // Biblioteka Warszawska. Warszawa, 1858. T. 1.
- Němcová B.* Sebrané spisy. Litomyšl; Praha, 1862–1863. D. 1–8.
- Němcová B.* Obrazy ze života Slovenskeho. Litomyšl; Praha. 1862 (Sebrané spisy. D. 2.)
- Němcová B.* Slovenské pohádky a pověsti. Litomyšl, Praha, 1863 (Sebrané spisy. D. 7.)
- Nesselmann G.* Litauische Volkslieder. Berlin, 1853.
- Nowoselski A.* Lud Ukraiński, jego pieśni, bajki... Wilno, 1857. T. 1–2.
- Orient und Occident, insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen, Forschungen und Mittheilungen. Eine vierteljahrsschrift, herausg. von T. Benfey. Göttingen, 1860–1862.
- Pasek J.* Pamętniki. Warszawa, 1836.
- Pauli Ž.* Pieśni ludu polskiego w Galicji. Lwów, 1838.
- Pauli Ž.* Pieśni ludu ruskiego w Galicji. Lwów, 1839–1840. T. 1–2.
- Der Pentamerone, oder das Märchen aller Märchen, von Giambattista Basile / Übers. von F. Liebrecht. Breslau, 1846. Bd. 1–2.

- Pisně svetské lidu slovenského v Vhřích / Sebr. a vyd. od P. J. Šafařika. J. Blahoslava a giných. Pests, 1823–1827. Sv. 1–2.
- Pohádky národní od J. K. z Radostova. Praha, 1856–1858. Sv. 1–12.
- Pott A. Bellerophon, Vrtrahán // ZSG. 1855. Bd. 4. S. 416–441.
- Preller L. Griechische Mythologie. Leipzig, 1854. Bd. 1–2.
- Rukopis Kralodvorský: Sebrání lyricko-epických národních zpěvů, věrně v původním starem jazyku... / Vydan od V. Hanky. Praha, 1819.
- Rulikowski E. Opis powiatu Wasylkowskiego pod względem historycznym, obyczajowym i statystycznym. Warszawa, 1853.
- Schleicher A. Handbuch der litauischen Sprache. Prag, 1856–1857. Bd. 1–2.
- Schleicher A. Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen. Weimar, 1861.
- Schott Arthur, Schott Albert. Walachische Märchen. Stuttgart und Tübingen, 1845.
- Schwartz F. L. W. Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum. 2. Aufl. Berlin, 1862.
- Siemiński L. Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie. Poznań, 1845.
- Simrock K. Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluß der nordischen. 2. Aufl. Bonn, 1864.
- Sumlork (Krolmus) V. S. Staročeské pověsti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy, ohledem na bájeslovi českoslovanské. Praha, 1845–1851. T. 1–2.
- Sušil F. Morawské národní písně s napěvy do textů vřadenými. Brno, 1860.
- Škultéty A. H., Dobšinský P. Slovenské povesti. Št'ávnice, 1861.
- Temme J. D. H. Die Volkssagen von Pommern und Rügen. Berlin, 1840.
- Valjavec M. Narodne pripovjedke. Varaždin, 1858.
- Valvasor J. W. von. Des hochloeblichen Herzogthums Crain topographisch-historischer Beschreibung. [In reines Teutsch gebracht durch E. Francisci.] Laybach, 1689. T. 1–4.
- Wahylewič D. J. O upjrech a widmách // Časopis Českeho Museum. Praha, 1840. Roč. 8. Sw. 3. S. 232–261.
- Weber A. Vedische Hochzeitsprüche // Indische Studien: Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums. Herausg. von dr. A. Weber. 1861. Bd. 5.
- Wójcicki K. Pieśni ludu Białochrobotów, Mazurów i Rusi z nad Bugu, z dołączeniem odpowiednich pieśni ruskich, serbskich, czeskich i słowiańskich. Warszawa, 1836–1837. T. 1–2.
- Wójcicki K. Stare gawędy i obrazy. Warszawa, 1840. T. 1–4.
- Wójcicki K. Klechdy, starożytne podania i powieści ludowe. Wyd. 2-gie. Warszawa, 1851. T. 1–2.
- Wolf J. W. Beiträge zur deutschen Mythologie. Göttingen und Leipzig, 1852–1857, Bd. 1–2.
- Zejszner L. Pieśni ludu Podhalan czyli górali tatrowych polskich. Warszawa, 1845.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ. ИСПОЛЬЗУЕМЫХ В ТРУДАХ А. А. ПОТЕБНИ

аглс. – англосаксонский
англ. – английский
арх. – архангельский
блр. – белорусский
болг. – болгарский
вар. – вариант
вин. п. – винительный падеж
влр. – великорусский
в.-луж. – верхнелужицкий
волог. – вологодский
вост. – восточный
врн. – верхненемецкий
вят. – вятский
герм. – германский
греч. – греческий
губ. – губерния
дат. п. – дательный падеж
двн. – древневерхненемецкий
др.-нем. – древненемецкий
др.-рус. – древнерусский
ед. ч. – единственное число
ж. р. – женский род
зап. – западный
зват. п. – звательный падеж
им. п. – именительный падеж
инд. – индийский
исл. – исландский
кор. – корень
костр. – костромской
лат. – латинский
лит. – литовский
литер. – литературный
луж. – лужицкий
млр. – малорусский
мн. ч. – множественное число
м. р. – мужской род

нар. – народ
наст. вр. – настоящее время
нем. – немецкий
обл. – областной
олон. – олонекский
перм. – пермский
пр. вр. – прошедшее время
пск. – псковский
род п. – родительный падеж
ряз. – рязанский
св. – святой
сев. – северный
сиб. – сибирский
сканд. – скандинавский
скр. – санскритский
слав. – славянский
след. – следующий
слов. – словацкий
сов. в. – совершенный вид
стар. – старинный
срб. – сербский
ср. р. – средний род
ст.-рус. – старорусский
ст.-сл. – старославянский
ст.-чеш. – старочешский
стр. – страдательное
сущ. – существительное
тамб. – тамбовский
тв. – тверской
твор. п. – творительный падеж
у. – уезд
укр. – украинский
франц. – французский
хорв. – хорватский
яроsl. – ярославский

РАБОТЫ А. А. ПОТЕБНИ О НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ

Исследования А. А. Потебни в области славянского фольклора – важная и неотъемлемая часть его научного наследия. Они имели в свое время такой же новаторский характер, как и труды Потебни по теоретическому языкознанию и исторической грамматике. От последующих разысканий фольклористов второй половины XIX–XX вв. их выгодно отличает широта взгляда, универсальность, стремление рассматривать русские и украинские песни, сказки, пословицы, поверья, обряды в самом широком контексте – в соотношении с народной поэзией других славянских и германских народов, с языком человека и его эмоционально-чувственным миром. Преимущественное внимание харьковский ученый всегда уделял не вопросам формы, интересным лишь специалистам, а содержательной стороне фольклора, тем тонким семантическим отношениям, которые связывают переживание и слово, слово и образ, внутреннюю образность языка и сюжетно-мотивное строение народно-поэтического текста.

Лингвистические и фольклористические труды Потебни органически связаны друг с другом. Опираясь на лексику славянских языков и образы народной поэзии, Потебня решает вопросы о происхождении языка, о путях словесного оформления психической деятельности человека, об осмыслении человеком своего "я" и его отношений с внешним миром.

Привлечение народно-поэтических произведений для исследования типологически ранних форм языкового развития имеет для Потебни принципиальный характер. Оно позволяет присутствовать как бы при самом зарождении языка, ибо, как полагает ученый, "аналогия поэтического народного творчества с созданием языка во многих случаях поразительна"¹. Сколь бы утопической ни казалась эта попытка проследить "самое зарождение мифа и народно-поэтического произведения"², она придает неповторимый колорит исследованиям Потебни.

Первая книга ученого "О некоторых символах в славянской народной поэзии" (1858; опубл. в 1860) посвящена главным образом украинским и сербским песням, а также лексике славянских языков, описывающей эмоционально-чувственные состояния человека. И фольклорный, и языковой материал не

¹ Потебня А. А. Мысль и язык. М., 1999. С. 40.

² Там же.

только аналитически осмыслен автором, но глубоко прочувствован и "прожит" им изнутри. Потебня мастерски выявляет эстетическую красоту самого языка и осмысляет его как активную творческую силу, определяющую мировосприятие человека. Сыграло свою роль, несомненно, и то, что Потебня с юности записывал украинские песни и был их талантливым исполнителем³.

Особое внимание Потебня уделил символическому значению природных стихий и объектов, которые занимали его в первую очередь как образы внутренних состояний человека. В книге "О некоторых символах" Потебня последовательно рассматривает природные символы голода, жажды, любви, печали, радости, гнева. Ему удалось описать специфические символические значения, приписываемые в народной поэзии росе, дождю, облаку, воде (холодной, быстрой, светлой), совершаемым с нею действиям – литью, обланванию, разливанию и др. Потебня пронизательно исследовал то, каким образом символизируются визуальные впечатления от света, цвета (красного, белого, зеленого, черного), мрака, дыма, а также вкусовые ощущения горечи и сладости и т. д.

Среди ученых, которые оказали влияние на Потебню, следует отметить его старшего современника, знаменитого языковеда, фольклориста и историка древнерусской литературы, профессора Московского университета Ф. И. Буслаева (1818–1897). И Буслаев, и Потебня занимались параллельно исторической грамматикой славянских языков и лексикологией, с одной стороны, и фольклором и мифологией – с другой. В их работах исследование народно-поэтических символов сочеталось с семасиологическим и этимологическим анализом ограниченных групп лексики, описывающей культурные концепты. Они уделяли много внимания истории слов и выражений славянских языков и их внутреннему образному содержанию, причем оба полагали, что образность в слове первична, а безобразное состояние вторично.

Вслед за Буслаевым Потебня обращается к языку как основному источнику сведений о доисторической эпохе и уделяет первостепенное значение образному компоненту лексического значения. По существу, в своей первой книге Потебня решал ту же задачу, которую Буслаев ставил перед собой в статье "Эпическая поэзия", хорошо известной Потебне, – объяснить "начало эпической поэзии в связи с историею языка и жизни народной"⁴.

Во время пребывания за границей в 1863 г. Потебня пишет книгу "О мифическом значении некоторых обрядов и поверий", включающую три относительно самостоятельные части: "Рождественские обряды", "Баба-Яга" и "Змей. Волк. Ведьма". По первоначальному замыслу исследование должно было начинаться главкой о языческих богах (на основе "Слова о полку Игореве" и других письменных источников), однако Потебня отказался от ее публикации и она увидела свет лишь недавно, в 1989 г.⁵

³ См.: Українські народні пісні в записах Олександра Потебні. Київ, 1988.

⁴ Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 1. С. 76.

⁵ Потебня А. А. О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств / Подг. текста В. Ю. Франчук; Примеч. Н. Е. Афанасьевой и В. Ю. Франчук // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 254–267.

В этой книге Потебни отразились его занятия санскритом, штудирование исследований Я. Гримма, А. Куна и В. Маннгардта по индоевропейской и германской мифологии, изучение сборников чешской и словацкой народной поэзии. В отличие от сочинения "О некоторых символах", посвященного в основном славянским песням, здесь Потебня опирается главным образом на сказки и записи обрядов и поверий; активно использовал он, в частности, первое издание классического сборника русских сказок А. Н. Афанасьева (1856–1863). Особую занимательность придают книге мифологические интерпретации детских игр (жмурки, сорока-ворона), а также различных закличек, обращенных к божьей коровке или радуге.

В исследовании имеется множество интересных наблюдений и гипотез, которые были позднее разработаны в науке о фольклоре и славянской мифологии (образы мифических кузнецов Кузьмы и Демьяна, сказочный сюжет о происхождении Змиевых валов, наблюдения о мифопоэтической семантике "овсеня" и др.). В главе о Бабе-Яге Потебня приводит в своем переводе или пересказе со вкусом подобранные сказки русских, украинцев, сербов, хорватов, словаков, немцев и других народов. Несколько обособленное положение занимает в книге глава о рождественских обрядах, лишь внешним образом связанная с двумя последующими. Потебня предлагает здесь ценные подборки материалов о правилах повседневного и ритуального обращения с хлебом и кашей, верно отмечает многочисленные перекачки между святочными и поминальными обрядами и т. д.

Впрочем, эта книга Потебни не лишена и существенных недостатков. Особенно много вопросов вызывает глава, посвященная образу Бабы-Яги. При чтении немецких авторов Потебня сделал наблюдение о том, что некоторые детали сказок о Бабе-Яге напоминают мотивы, связанные с персонажем германской низшей мифологии, известным под именами Хольда, фрау Холле, Перхта, Берта. Основываясь на этих реальных перекачках, Потебня попытался отождествить Бабу-Ягу с германской языческой богиней.

Дело даже не в сомнительности этого отождествления, а в самом методе, которым пользуется Потебня при сравнении сказок друг с другом и поиске их мифологической праосновы. В соответствии с идеями, которые казались в 1860-х гг. последним словом науки, Потебня стремился в персонажах фольклорных произведений разных жанров и особенно сказок открыть древних языческих богов, а в этих богах – воплощение природных явлений, таких как гроза или смена ночи и дня. Сегодня для нас очевидно, что мифология имеет гораздо более сложный характер и отнюдь не сводится только к мифологии природной. Понятно нам и то, что сказки хотя и связаны с мифологией, все же соотносятся с ней не так прямолинейно, как это представлялось современникам Потебни.

В главе о Бабе-Яге Потебня отождествляет разных сказочных персонажей друг с другом и с персонажами языческих мифов на том основании, что им приписываются сходные функции (например, функция похищения детей). При ограниченном количестве ситуаций сказки и однообразии функций ее персонажей такая методика приводит к тому, что уравниваются друг с другом самые разные персонажи, а сказка предстает как бесконечное варьирование одних и тех же мифов. Сказочный мир осмысливается как бесконечный лабиринт, в ко-

тором за каждым новым поворотом путник снова и снова встречает одного и того же давно опостылевшего ему персонажа. Если суммировать наблюдения Потебни, то получится, что с Бабой-Ягой тождественны баба, гвоздензуба, Смерть, Масленица, Марена, Баба Руга, Баба Коризма, Лиса, Стрига, Морана, змей, ступа-туча и, кроме того, Баба-Яга является Матерью Солнца. Казалось бы, пол сказочных персонажей и их количество должны послужить ограничением, однако Потебня находит возможным даже двух персонажей – деда и бабу – считать производными от одной Бабы-Яги. Легко переходя от русской сказки к сербской песне, от чешского поверья XIX в. к древнеиндийскому мифу, Потебня создает достаточно фантастическую и все же завораживающую своей стройностью систему.

Книга Потебни не стала его удачей ни по существу, ни по той роли, которую она сыграла в его научной биографии. Исследование было написано в качестве докторской диссертации, однако после отрицательной рецензии П. А. Лавровского (в недавнем прошлом – университетского преподавателя Потебни) ученый совет Историко-филологического факультета Харьковского университета дал о ней негативный отзыв и диссертация была отклонена. Вторично Потебня защищал докторскую диссертацию лишь в 1874 г.; в качестве текста он представил на этот раз 1-й том своего знаменитого труда "Из записок по русской грамматике".

В 1864–1866 гг. Потебня создает серию небольших, но чрезвычайно значительных по содержанию статей: "О связи некоторых представлений в языке" (1864), "О доле и сродных с нею существах" (1865; опубл. в 1867), "О купальских огнях и сродных с ними представлениях" (1866; опубл. в 1867), "Переправа через воду как представление брака" (1866; опубл. в 1868). По сравнению с книгой "О мифическом значении" интересы Потебни явственно переместились с реконструкции германо-славянской мифологии на исследование мифо-ритуальных и фольклорных образов и символов, а также внутренних механизмов мифопоэтического мышления. В определенном отношении это было возвращением к проблематике первой книги ученого – "О некоторых символах".

Значительное место среди разысканий середины 1860-х гг. занимает статья "О доле и сродных с нею существах". За исходную точку для своего исследования Потебня выбрал славянские названия счастья, доли, горя и других понятий того же семантического поля. Он предложил свою интерпретацию этимологии и внутренней формы слов *счастье*, *доля*, *пай*, *притча*, *рок*, *лихо*, *беда*, *нужа*, серб. *сређа*, *намјера* и др. От рассмотрения лексики Потебня естественно переходит к пословицам и песням, а потом и сказок.

Идеи Потебни о славянских народных воззрениях на судьбу-долю были его подлинным открытием. Они многократно уточнялись позднее и самим Потебней, и его последователями, однако в своей основе и поныне остаются непоколебимыми⁶. Особенно существенно то, что Потебне удалось выявить связь двух фундаментальных концептов славянской языковой картины мира – Бога (верховного существа) и судьбы, счастья.

⁶ См. специальный сборник, посвященный этой проблеме: Понятие судьбы в контексте разных культур / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова. М., 1994.

В статье о доле Потебня дал также краткую, но весьма емкую характеристику "мифического мировоззрения", высказал принципиальные идеи о соотношении мифа, поэтического творчества и интеллектуально-познавательной деятельности, о происхождении монотензма и др.

Во второй половине 1860-х Потебня временно отошел от фольклористической проблематики и сосредоточил свое внимание исключительно на языковедческих темах. Центральное его сочинение этого периода – первые два тома фундаментального труда "Из записок по русской грамматике" (1873 и 1874; переизданы вместе в дополненном и переработанном виде в 1888).

Вновь Потебня обращается к фольклору во второй половине 1870-х – 1880-х гг. в работах: "Малорусская народная песня по списку XVI века: Текст и примечания" (1877), "„Слово о полку Игореве“: Текст и примечания" (1878), "Объяснения малорусских и сродных народных песен" (т. 1–2, 1883–1887), рецензия на сборник песен Я. Ф. Головацкого (1881).

На рубеже XX и XXI вв. классические исследования харьковского ученого по фольклору сохраняют не только академический интерес, но и как бы переживают свое новое рождение. Соотношение слова и мифа, языка и мирозидения, проблемы антропоцентрической установки в языке, языковой картины мира, поэтического языка, культурного и народно-поэтического символизма – словом, весь спектр проблем, занимавших Потебню, снова оказался в центре внимания гуманитарной науки. От междисциплинарной раздробленности и специализации мы вновь стремимся к синтезу и универсальности. И находим высокие образцы в классических сочинениях Потебни.

А. Л. Топорков

Литература о трудах А. А. Потебни, посвященных фольклору и мифологии

- А. Н. Пытин. История русской этнографии. СПб., 1891. Т. 3. С. 177–179.
- В. И. Ламанский. Отзыв об этнографических и лингвистических трудах профессора Харьковского университета А. А. Потебни // Отчет имп. Русского географического общества за 1890 г. СПб., 1891. С. 19–27 (2-й паг.).
- Н. Ф. Сумцов. Современная малорусская этнография. (Посвящается памяти А. А. Потебни) // Киевская старина. 1892. № 1. С. 1–10; № 2. С. 206–225; № 3. С. 409–423; № 4. С. 22–36; № 5. С. 176–192; № 7. С. 85–94; № 8. С. 141–159; № 9. С. 333–349; № 10. С. 35–50; № 11. С. 176–187; № 12. С. 379–390 (№ 1–5 – обзор трудов А. А. Потебни, посвященных фольклору). (То же. Отд. изд. – Киев, 1893. Ч. 1.)
- Н. И. Коробка. К изучению малорусских колядок // Изв. Отд-ния рус. яз. и словесности имп. Академии наук. 1902. Т. 7. Кн. 3. С. 235–276.
- Н. Ф. Сумцов. Выступление А. А. Потебни на ученом поприще и участие в этом деле М. С. Дрннова // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1908. Т. 15. С. 129–141 (на с. 132–134 опубликован отзыв П. А. Лавровского на магистерскую диссертацию А. А. Потебни "О некоторых символах в славянской народной поэзии").
- О. В. Ветухов. Етнологічно-етнографічні роботи Потебні // Записки Харківського інституту народної освіти ім. О. О. Потебні, 1928. Т. 3. С. 7–13.
- Ф. Филин. Методология лингвистических исследований А. А. Потебни // Язык и мышление. М.; Л., 1935. Вып. 3/4. С. 121–160.
- В. С. Бобкова. А. А. Потебня как фольклорист. Автореф. ... канд. дис. Киев, 1949.
- І. Франко. Вибрані статті про народну творчість / Упор. О. І. Дей. Київ, 1955. С. 67–72, 227–230.
- В. С. Бобкова. О. О. Потебня при художню символіку народної поезії // Народна творчість та етнографія. 1960. № 4. С. 61–67.
- В. С. Бобкова. О. О. Потебня – дослідник народної поетичної творчості // Олександр Опанасович Потебня. Ювілейний збірник до 125-річчя з дня народження. Київ, 1962. С. 25–39.
- М. К. Азадовский. История русской фольклористики. М., 1963. Т. 2. С. 205–208.
- М. Я. Гольберг. Проблемы народно-песенной стилистики в работах А. А. Потебни // Рус. фольклор. М.; Л., 1963. Т. 8. С. 336–356.
- В. Гутякулова. Проблема художественной образности в теоретическом наследии А. А. Потебни. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1971. Машинопись (с. 79–83 – о проблеме мифологического мышления).
- А. І. Колодна, А. М. Колодний. Проблема походження та генезису релігійних вірувань у науковій спадщині О. О. Потебні // Питання атеїзму. Соціологія релігії. Київ, 1972. Вип. 8. С. 137–145.

А. П. Чудаков. Психологическое направление в русском литературоведении // Академические школы в русском литературоведении. М., 1975 (с. 337–340 – о теории мифа).

О. П. Пресняков. А. А. Потебня и русское литературоведение конца XIX – начала XX века. Саратов, 1978.

О. П. Пресняков. Поэтика познания и творчества: Теория словесности А. А. Потебни. М., 1980 (с. 144–217 – глава "Искусство слова в историческом развитии").

Н. К. Дмитренко. Теория народной словесности как направление отечественной филологической науки 60–80-х годов XIX века (Фольклористические труды А. А. Потебни). Дис. ... канд. филол. наук. Киев, 1983. Машинопись. (Разделы: "Фольклористическое наследие А. А. Потебни (общая характеристика)"; "Концепция народной словесности А. А. Потебни и фольклористические теории 60–80-х годов XIX века"; "Исследование поэтики фольклора".)

Н. К. Дмитренко. Язык фольклора в концепции А. А. Потебни // Язык жанров русского фольклора. Петрозаводск, 1983. С. 157–164.

М. К. Дмитренко. Монографічне дослідження О. О. Потебні про народні пісні // Народна творчість та етиографія. 1983. № 6. С. 53–56.

О. П. Пресняков. А. А. Потебня и проблемы сравнительного изучения поэтического творчества разных народов // Вопросы литературы народов СССР. Киев, 1984. Вып. 10. С. 83–90.

Н. К. Дмитренко. А. А. Потебня – собиратель и исследователь фольклора. К 150-летию со дня рождения. Киев, 1985.

Т. Б. Лукинова. О. О. Потебня як дослідник слов'янського язичництва // Наукова спадщина О. О. Потебні і сучасна філологія. Зб. наук. праць. Київ, 1985. С. 54–65.

Н. Н. Журавлева. А. А. Потебня как исследователь поэтического украинского песенного фольклора // Творча спадщина О. О. Потебні й сучасні філологічні науки: (До 150-річчя з дня народження О. О. Потебні). Тез. респ. наук. конф. Харків, 1985. С. 253–254.

Ф. Т. Евсеев. Наследие А. А. Потебни и некоторые особенности мифопоэтического мышления // Там же. С. 254–256.

Р. Н. Поддубная. Суждения А. А. Потебни о «мифическом мышлении» и их значение для осмысления мифологических тенденций в современной литературе // Там же. С. 258–261.

А. Д. Панченко. Вопросы мифотворчества в концепции А. А. Потебни // Там же. С. 289–290.

В. Ю. Франчук. Олександр Опанасович Потебня. Київ, 1985.

В. Ю. Франчук. А. А. Потебня. М., 1986.

В. М. Гацак. Наследие А. А. Потебни и историческое изучение фольклора // Изв. АН СССР. Сер. лит-ры и яз. 1986. Т. 45. № 1. С. 5–11.

Н. Петкович. Сербская народная песня в исследованиях А. А. Потебни // Художественные связи народов России и Югославии. М., 1987. С. 42–52.

М. К. Дмитренко. Олександр Потебня і народна пісня // Українські народні пісні в записках Олександра Потебні. Київ, 1988. С. 3–18.

В. М. Гацак. Наследие А. А. Потебни и вопросы историко-поэтического изучения фольклора // *Фольклор: Проблемы историзма*. М., 1988. С. 8–18.

Слов'янська фольклористика: Нариси розвитку. Матеріали. Київ, 1988 (по указ.).

А. К. Байбурин. А. А. Потебня: философия языка и мифа // *А. А. Потебня. Слово и миф*. М., 1989. С. 3–14.

Э. С. Прутовых. Дialeктика мифологического мышления и язык // *А. А. Потебня – исследователь славянских взаимосвязей*. Тез. Всесоюз. науч. конф. Харьков, 1991. Ч. 1. С. 50–52.

М. Ф. Амфіренко. Міфічні джерела сло'янської ідіоматики // Там же. С. 121–123.

Т. В. Иванова. Символика трех цветов в теоретическом наследии А. А. Потебни // Там же. Ч. 2. С. 17–19.

О. Я. Коплицкая. К вопросу об эволюции синонимического ряда судьбы (лингво-культурологический аспект) // Там же. С. 42–44.

Т. А. Космеда. А. А. Потебня и современная этнолингвистика // Там же. С. 47–48.

М. В. Никончук, О. М. Никончук. Идея О. О. Потебни про дерево як внутрішню форму здоров'я // Там же. С. 48–50.

Р. П. Трофимова. Философия культуры русского академизма. Дис. ... докт. философ. наук. М., 1994. Машинопись. (Т. 206–233 – глава "Миф, искусство и наука").

Р. П. Трофимова. Мифология и религия в культурологических теориях России (вторая половина XIX в.) // *Культура и религия: линии сопряжения*. М., 1994. С. 43–47.

Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа. М., 1995. С. 121–123.

Н. И. Толстой. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 24, 34, 39, 73 и др.

Н. Познанский. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995. С. 26–30. (Репринт издания 1917 года.)

В. Хлудов. Потебня А. А. // *Русская философия: Малый энциклопедический словарь*. М., 1995. С. 420–421 (с лит.).

О. М. Фрейденберг. Поэтика сюжета и жанра / Подг. текста и общая ред. Е. В. Брагинской. М., 1997. С. 24, 29 и др. (1-е изд. – М., 1936)

А. Л. Топорков. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997 (с. 236–314: глава "А. А. Потебня: лингвистическая теория мифа").

А. Л. Топорков. Вклад славянских филологов XIX века в разработку теории мифа // *Славянские литературы, культура и фольклор славянских народов: XII Международный съезд славистов (Краков, 1998). Доклады российской делегации*. М., 1998. С. 382–395.

Н. И. Толстой. Избранные труды. Т. III. Очерки по славянскому языкознанию. М., 1999. С. 302–315 ("О некоторых этнолингвистических наблюдениях А. А. Потебни"; впервые опублик. в сб.: *Потебнянські читання*. Київ, 1981. С. 68–81).

КОММЕНТАРИИ

Во 2-й том «Собрания трудов» А. А. Потебни (1835–1891) включены его исследования, посвященные славянскому фольклору, верованиям и обрядам. Написанные в период с 1858 по 1866 гг., они относятся к раннему периоду научного творчества А. А. Потебни. Работы «О некоторых символах в славянской народной поэзии», «О связи некоторых представлений в языке», «О доле и сродных с нею существах», «О купальских огнях и сродных с ними представлениях» и «Переправа через воду как представление брака» печатаются по тексту последнего издания в книге: *Потебня А. А. Слово и миф / Отв. ред. А. К. Байбурин; Сост., подг. текста и примеч. А. Л. Топоркова. М.: Правда, 1989.*

Исследование А. А. Потебни «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» печатается в полном виде (впервые после 1865 г.). В издании 1989 г. из данной работы была помещена только 1-я часть – «Рождественские обряды», причем в ней были сделаны отдельные купюры. В нашем издании 1-я часть исследования публикуется без купюр, а также воспроизведены 2-я и 3-я части – «Баба-Яга» и «Змей, волк, ведьма».

При подготовке издания была проведена следующая текстологическая работа. Раскрыты сокращения отдельных слов, орфография и пунктуация текстов приближены к современным нормам. В то же время в тексте сохраняются устаревшие лексические формы (*генварь, стклянка, волосá* вместо *волосы* и т. п.), а также непоследовательности в написании отдельных слов, отражающие украинское происхождение Потебни или неустановившуюся орфографическую традицию того времени: *кутя* наряду с *кутъя*, *казак* наряду с *козак*, *зоря* наряду с *заря* и др. Без изменения оставлены и лексические украинизмы: *зоря* в значении *звезда*, *покуть* и *покуття* в значении *красный угол* в доме и др.

Унифицированы географические пометы; они даются одним из трех способов: или полностью, или сокращенно до суффикса *-ск-*, или в соответствии со Списанием сокращений. Таким образом, возможны следующие написания: *сербский, серб., сrb., великорусский, великорус., влр.* и т. п. В общем случае географические пометы воспроизводятся в соответствии с оригиналом, причем сохраняются и устаревшие формы: *великорусский* (современное *русский*), *волошский* (румынский), *кашебский* (кашубский), *мадярский* (венгерский), *малорусский* (украинский), *скандинавский* (древнеисландский), *хорутанский* (словенский). Исключение сделано для форм, которые получили ныне иное значение и могли бы ввести в заблуждение читателя: *словенский* заменено на современное *словацкий*, а *индейский* – на *индийский*.

Терминология Потебни последовательно сохраняется даже в тех случаях, когда она устарела. В частности, нужно помнить, что под «русским языком» Потебня понимает совокупность восточнославянских языков, т. е. русский, украинский и белорусский языки. «Малорусское наречие» обозначает у Потебни украинский язык, «белорусское наречие» – белорусский язык, «великорусское наречие» – русский язык.

Источники, на которые ссылается Потебня, сведены в библиографию в алфавитном порядке. В тексте в круглых скобках указываются фамилия автора (или фамилия автора и год издания, если это необходимо) и страница арабскими цифрами. Для многотомных изданий приводится также римскими цифрами номер тома или выпуска. К сожалению, в ряде случаев библиографические ссылки А. А. Потебни страдают неточностью: не указаны страницы изданий или номера томов в многотомных изданиях.

Примечания Потебни даются под строкой с единой сквозной нумерацией внутри каждой работы. Комментарии составителя вынесены в конец тома; отсылки к ним даются с помощью звездочки.

Конъектуры от составителя даются в тексте в квадратных скобках. Опечатки, указанные Потебней в специальных списках опечаток, приложенных к его работам, а также мелкие опечатки, исправленные по смыслу, специально не оговариваются. При подготовке издания была проведена частичная сверка цитат, главным образом на славянских языках, однако исправления в текст вносились только в тех случаях, когда налицо имелись явные опечатки, поскольку не всегда можно с точностью судить о том, не имеет ли отступление от первоисточника характера осознанной правки.

Специфична ситуация с многочисленными цитатами из произведений украинского фольклора. Поскольку Потебня сам был его собирателем и в определенном отношении носителем традиции, он широко использовал в своих работах собственные записи украинского фольклора, а также вносил некоторые конъектуры в тексты украинских песен, цитируемые по опубликованным источникам.

Особые трудности при воспроизведении текстов на украинском языке обусловлены также тем, что издания середины XIX в., которыми пользовался ученый, отличались правописанием друг от друга. Потебня, как правило, переводил орфографию источника на свою собственную, довольно близкую современной, но все же не вполне совпадающую с ней. В связи с этим в общем случае тексты на украинском языке печатаются с сохранением правописания Потебни.

При подготовке к переизданию работы Потебни «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий», опубликованной первоначально в «Чтениях в имп. Обществе истории и древностей российских», выяснилось, что О. М. Бодянский, редактор «Чтений», печатал украинские и сербские тексты в специфической орфографии, которая вызвала негативное отношение Потебни. В письме к чешскому лингвисту А. Патере от 15 апреля 1866 г. Потебня сообщает: «Посланные мною вам книжки печатаны без моей корректуры, а потому грубейшие опечатки в иностранных и даже русских словах должны быть приписаны не мне. Бодянский не поленился переделать по-своему сербское и

малорусское правописание, а не захотел верить по рукописи при корректуре» (Лешка О. Материалы для биографии А. А. Потебни // *Slavia*. 1976. № 1. С. 55). О том же 3 января 1866 г. ученый писал А. А. Котляревскому: «...статьи мои по мифологии, помещенные в "Чтениях в Обществе истории и древностей"... напечатаны с грубыми ошибками, за которые мне, может быть, придется краснеть, если я еще сохранил эту драгоценную способность» (Айзеншток I. З листування О. О. Потебні // Україна. 1927. № 1/2. С. 165). В связи с этим украинские и сербские тексты, цитируемые в работе «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий», в виде исключения приводятся не по тексту «Чтений», а по первоисточнику или же в орфографии, приближенной к обычному написанию Потебни.

Написание иноязычных слов и текстов частично унифицировано и приближено к современным нормам. Исключение сделано для некоторых слов на немецком языке, в которых сохранена традиционная орфография, а также для примеров на санскрите, в которых сохранялось принятое в 1860-е гг. кириллическое написание.

Выражаем глубокую благодарность специалистам, которые взяли на себя труд просмотреть иноязычные тексты при подготовке издания 1989 г.: Т. П. Агапкиной (польский язык), М. А. Бершадской (сербский язык), Ю. А. Лаучюте (литовский язык), А. В. Парибоку (санскрит), Т. Б. Путловой и Н. А. Чистяковой (дрезнегреческий и латинский языки), Л. М. Рязановскому (немецкий язык), Р. Г. Тугушевой (чешский язык).

Выражаем также признательность за помощь в подготовке иноязычных текстов работы «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» для настоящего издания Е. В. Вельмезовой (чешский язык), Е. Е. Левкиевской (украинский язык), А. А. Плотниковой (сербский язык), М. Ю. Реутину (немецкий язык).

Комментарии призваны приблизить тексты Потебни к современному читателю: в них сообщаются общие сведения о публикуемых произведениях, поясняются диалектные слова, редкие географические названия, специальные термины, приводятся переводы иноязычных текстов. Цитаты на славянских языках переводятся выборочно, так как смысл их в большинстве случаев ясен из контекста.

Публикуемые работы Потебни относятся к раннему периоду его научной деятельности; впоследствии ученый неоднократно возвращался к затронутым в них темам, делал отдельные уточнения, приводил новые примеры. Такие случаи мы старались отмечать в комментариях.

В то же время мы не ставили задачи критически оценивать языковые сближения и этимологии, предлагаемые Потебней. Неудовлетворительность многих из них очевидна для читателя-лингвиста. Неспециалисту можно порекомендовать для проверки заинтересовавших его сведений обращаться к современным этимологическим словарям (словарь М. Фасмера, «Этимологический словарь славянских языков» под ред. О. Н. Трубачева и др.).

Многие темы, к которым обращался Потебня, получили разработку в последующей научной традиции. Ограниченный объем комментария не позволил

нам приводить эту литературу. Основные библиографические указания читатель может найти в соответствующих статьях энциклопедии «Мифы народов мира», этнолингвистического словаря «Славянские древности» (М., 1995. Т. 1; М., 1999. Т. 2). Нам пришлось отказаться также и от комментирования многочисленных имен мифологических персонажей, упоминаемых Потебней. Отсылаем читателя к той же энциклопедии «Мифы народов мира» и другим справочным изданиям.

Список принятых сокращений

Афанасьев, 1865–1869 – *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов. М., 1865–1869. Т. 1–3. (Репринт 1994 г.)

Афанасьев, 1984–1985 – Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. М., 1984–1985. Т. 1–3.

Лавровский, 1866 – *Лавровский П. А.* Разбор исследования «О мифическом значении некоторых поверий и обрядов»; соч. А. Потебни // ЧОИДР. 1866. Кн. 2. Отд. V. С. 1–102.

ПВЛ – Повесть временных лет / Подг. текста, пер., статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1996.

Потебня, 1876–1883 – *Потебня А. А.* К истории звуков русского языка. Воронеж; Варшава, 1876–1883. Ч. 1–4.

Потебня, 1881 – *Потебня А. А.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. М., 1878. 3 части в 4-х томах. [Рецензия.] // Зап. имп. Академии наук. 1881. Т. 37. Прилож. № 4. С. 64–152.

Потебня, 1883–1887 – *Потебня А. А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883–1887. Т. 1–2.

Потебня, 1905 – *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности: (Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое). Харьков, 1905.

Потебня, 1914 – *Потебня А. А.* «Слово о полку Игореве». Текст и примечания. С дополнением из черновых рукописей о «Задонщине». Объяснение малорусской песни XVI века. 2-е изд. Харьков, 1914.

Потебня, 1958 – *Потебня А. А.* Из записок по русской грамматике. 3-е изд. М., 1958. Т. 1/2.

Потебня, 1968 – *Потебня А. А.* Из записок по русской грамматике. 2-е изд. М., 1968. Т. 3.

Потебня, 1988 – *Українські народні пісні в записях Олександра Потебні.* Київ, 1988.

Потебня, 1990 – *Потебня А. А.* Теоретическая поэтика / Сост., вступ. ст., коммент. А. Б. Муратова. М., 1990.

О НЕКОТОРЫХ СИМВОЛАХ В СЛАВЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ

Впервые: О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1860. 155 с.

Книга представляет собой магистерскую диссертацию Потебни (представлена до декабря 1858 г., защищена 28 февраля 1860 г.). Она вызвала краткий благожелательный отклик И. И. Срезневского (Известия имп. Академии наук по Отделению русского языка и словесности. 1859—1860. Т. 8. Стб. 381—382). Сохранился также отзыв П. А. Лавровского, который был оппонентом на магистерском диспуте (Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1908. Т. 15. С. 132—134).

Диссертация написана в значительной степени под влиянием книги Н. И. Костомарова «Об историческом значении русской народной поэзии» (Харьков, 1843) и ряда работ Ф. И. Буслаева (Потебня, 1968, 61). Впоследствии Потебня неоднократно возвращался к своему первому сочинению, уточняя, исправляя и дополняя отдельные положения (см. особенно: Потебня, 1883—1887, II, 635—646, где в обширном подстрочном примечании в переработанном и расширенном виде даны главы «Горы», «Гори рівно», «Раздолье», «Поле-воля», «Рівно-вільно», «Берег»).

Свой метод Потебня охарактеризовал позднее в книге «Объяснения мало-русских и сродных народных песен»: «...считаю нужным высказать общее положение, без признания коего, мне кажется, невозможно понимание языка народной (да и всякой) поэзии. В этом языке, как и в слове, связью образа со значением служит *представление*, т. е. взятый из образа признак. Отсюда следует: а) что образы, различные по совокупности своих признаков, могут быть почти тождественны по представлениям (или точкам, с конх рассматриваются) и значениям...; б) что один и тот же образ может иметь различные, иногда противоположные значения, так как из него могут быть выделены различные представления, или, иначе говоря: он может рассматриваться и применяться со стольких точек зрения, сколько в нем признаков... Из сказанного вытекает методологическое правило: для изучения *распределять символы* не только по образам (как почти исключительно у Н. И. Костомарова, прожившего у нас начало исследования этого рода своим сочинением «Об историческом значении русского народного творчества» (Харьков, 1843), под влиянием которого было написано мое... сочинение... но и по *представлениям* в их связи, т. е. по параллельным рядам представлений» (Потебня 1883—1887, I, 41—42).

С. 6. * В первой книге Потебни наряду с подлинными памятниками славянской народной поэзии используется ряд поддельных текстов: так называемая Краледворская рукопись (подделка под древнечешскую эпическую поэзию, созданная В. Ганкой и Й. Линдой в 1810-х гг.), «Суд Либуше» (или «Суд Любуши», часть так называемой Зеленогородской рукописи) и глоссы Вацерада (чешские глоссы в латинском словаре «Mater verborum», вписанные туда В. Ганкой). В конце 1850-х — начале 1860-х гг. эти памятники считали подлинными такие крупные слависты, как И. И. Срезневский, П. А. Лавров-

ский, А. Н. Пыпин. В более поздних работах Потебня отказался от использования подобных текстов. Об истории этих подделок и их разоблачении см.: Лаптева Л. П. 1. Краледворская и Зеленогорская рукописи и их оценка в России XIX и начала XX вв. // *Studia Slavica*. 1975. Т. 21. № 1–2. С. 67–94; 2. Письменные источники по истории Чехии периода феодализма (до 1848 года). М., 1985. С. 170–185.

С. 7. * О типах песенных сравнений Потебня писал позднее в статье «Объяснение малорусской песни XVI века» (Потебня, 1914, 198), а также в книге «Из записок по теории словесности» (Потебня, 1905, 273–299).

** Эта песня интерпретировалась по-иному Н. И. Костомаровым, что вызвало полемический отклик Потебни (Потебня 1881, 148).

*** Позднее Потебня привел новые материалы, подтверждающие, что «в млр. народных песнях высокий полет птиц как символ свободы, счастья, роскоши, раздолья нередко противопоставляется горю, стесненному положению человека» (Потебня, 1914, 113).

С. 8. * О символизме в его отношении к разным фольклорным жанрам Потебня писал подробнее в книге «Объяснения малорусских и сродных народных песен» (Потебня, 1883–1887, II, 61–65).

** Коломыйки – короткие украинские песенки бытового или лирического содержания, сопоставимые с частушками.

С. 10. * Позднее Потебня дал более глубокое объяснение этой игры (Потебня, 1883–1887, II, 176–177).

С. 11. * К метафоре пить = любить Потебня возвращался неоднократно (наст. изд., с. 301–303; Потебня, 1881, 149; Потебня, 1883–1887, II, 176–177, 497–502; Потебня, 1914, 63–64).

С. 12. * О метафорах суда и суда Божьего Потебня подробнее писал в комментариях к «Слову о полку Игореве» (Потебня, 1914, 125–126).

** Об этой метафоре см. также: (Потебня, 1914, 63–64).

С. 13. * Азбуковники – памятники древнерусской лексикографии. Потебня пользовался первым изданием Азбуковника, подготовленным И. П. Сахаровым. Это издание вызвало негативную оценку Ф. И. Буслаева и И. И. Срезневского. «В публикации Азбуковника И. П. Сахаровым слиты два случайно оказавшихся в его коллекции списка разных памятников, причем тексты того и другого искажены в числе статей, их содержании и написаниях слов» (Ковтун Л. С. Азбуковники // *Словарь книжников и книжности Древней Руси: Вторая половина XIV–XVI в. Л.*, 1988. Ч. 1. С. 19).

** «Руси есть веселье питье, не можемъ бес того быти», – согласно летописи, слова князя Владимира (ПВЛ, 39).

С. 14. * Подробнее об этом см.: (Потебня, 1914, 6–9).

С. 15. * Дополнительные материалы, иллюстрирующие метафору есть = любить, Потебня приводит в кн.: (Потебня, 1883–1887, II, 730–731).

** *Наміпка* – женский головной убор: покрывало из простой самодельной кисеи, которым повязываются замужние женщины поверх «очіпка» (укр.).

*** Ссылка на чешские глоссы, вписанные в копию латинской рукописи «*Mater verborum*» (буквально: мать слов), автором которой считается епископ Соломон (ум. 920 г.). В. Ганка приписывал эти глоссы некоему Вацераду н

относил их к XII в., однако было доказано, что «гlossы Вацерада» являются подделкой (подробнее см.: Чешские гlossы в «Mater verborum» / Разбор А. О. Патеры и доп. замеч. И. И. Срезневского. СПб., 1878 (Сб. ОРЯС; Т. 19, № 2). См. также комментарий к с. 6.

С. 16. * О метафоре сеяния горя Потебня писал подробнее в комментариях к «Слову о полку Игореве» (Потебня, 1914, 55–59), о сеянии доли – в «Объяснениях» (Потебня, 1883–1887, II, 116–117).

С. 18. * «Крсно име» – локальное название южнославянского праздника «слава».

С. 19. * Песня записана Потебней, см.: (Потебня 1988, 65).

С. 20. * Позднее Потебня рассматривал такие выражения как пример метонимии (Потебня, 1905, 254)

С. 22. * О ритуальном использовании крапивы подробнее см. наст. изд., с. 325–326.

** Позднее Потебня уточнил свое определение заговоров: «Оставаясь при мнении, что заговоры вообще суть обломки языческих молитв (Афанасьев 1865–1869, I, 43, 414), что чем более заговор подходит к молитве, тем он первобытнее, мы впадаем в ошибку. Мне кажется, основную форму заговора лучше определить так: это – "словесное изображение сравнения данного или нарочно произведенного явления с желанным, имеющее целью произвести это последнее"» (Потебня, 1914, 200–201).

*** О чарах над изображением см.: (Потебня, 1905, 446).

С. 23. * Подлясье, Подлясье – историческая область на юго-востоке Польши со смешанным польским и восточнославянским населением.

** Название цветка «мать-и-мачеха» Потебня объясняет также в лекциях по теории словесности (Потебня 1990, 107–109).

С. 24. * Позднее Потебня отмечал, что его попытка объяснить слово *химорода* сближением со словом *зима* неудачна, и предложил другую этимологию (Потебня 1876–1883, III, 30–31).

С. 25. * Впоследствии Потебня пересмотрел свой взгляд на происхождение слова *хороший* (Потебня 1876–1883, III, 14).

** Позднее Потебня пришел к выводу о том, что *гарный* не связано с *гореть* (Потебня, 1876–1883, III, 2).

С. 26. * О метафорическом переходе от света к красоте и любви см. в комментариях к «Слову о полку Игореве» (Потебня, 1914, 24–25, 42–45), а также (Потебня, 1883–1887, I, 14–15).

С. 27. * О связи веселья и света подробнее см.: (Потебня, 1883–1887, I, 48–53).

С. 28. * Эти наблюдения развиваются Потебней в комментарии к «Слову о полку Игореве» (Потебня, 1914, 45–46).

С. 29. * Имеется в виду предание из ранней истории чехов, сообщаемое в «Чешской хронике» Козьмы Пражского: «В то время девушки этой страны достигали зрелости быстро: подобно амазонкам, они жаждали военного оружия и избирали себе предводительниц, они занимались военным делом так же, как и молодые люди, и охотились в лесах, как мужчины; и поэтому не мужчины избирали себе девушек в жены, а сами девушки, когда желали, вы-

бирали себе мужей... Так как девушки нередко превосходили юношей в хитрости и умении обманывать, а юноши часто были более храбрыми, чем девушки, потому между ними то возникала война, то наступал мир» (*Козьма Пражский*. Чешская хроника. М., 1962. С. 46).

** Позднее Потебня признал, что «сближение слов *калина* с *калить*, кажется, ложно» (наст. изд., с. 427, примеч. 6).

С. 30. * Эта песня записана самим Потебней. Опубликовано по рукописи в кн.: (Потебня 1988, 56).

** Возможно, имеется в виду русское диалектное *быть на кресу* – быть наготове.

С. 31. * О мифологическом образе Мары и этимологии ее имени Потебня писал позднее в работе «О мифическом значении» (наст. изд., с. 318–321).

С. 33. * О происхождении слова *синий* Потебня писал позднее в связи с объяснением выражения *синии мълнии* в «Слове о полку Игореве» (Потебня, 1914, 45–46).

С. 34. * Игра была записана Потебней в 1850-х гг. в Роменском у. Полтавской губ. Воспроизведена по рукописи в кн.: (Потебня 1988, 22–23).

С. 35. * Потебня имеет в виду выражение, услышанное им в Роменском у. Полтавской губ.: «веселка, красна пані, воду з криниці бере» (Потебня, 1914, 144). См. также наст. изд., с. 58.

С. 36. * Потебня цитирует былинку «Три года Добрынюшка стольничел» по первому изданию сборника Кириши Данилова (*Древние русские стихотворения*. М., 1804. С. 46). Во втором издании второй стих читается: «...А три года Никитичъ приворотничал...» (*Древние российские стихотворения, собранные Киришею Даниловым*. М., 1818. С. 61) В современных изданиях принято такое же чтение, как во 2-м издании.

С. 37. * Позднее Потебня по-иному объяснил сближение слов *дымно* и *дивно* (Потебня, 1883–1887, II, 621–622).

** О словах *прах* и *пыль* подробнее см. наст. изд., с. 139.

С. 39. * В книге «Объяснения малорусских и сродных народных песен» Потебня вновь исследовал эту метафору (Потебня, 1883–1887, II, 345–349).

С. 40. * Позднее Потебня вновь рассмотрел этимологию слова *хитрый*, причем отметил, что в книге «О некоторых символах в славянской народной поэзии» им были «допущены некоторые ошибки» (Потебня, 1883–1887, II, 346).

С. 41. * Имеется в виду следующее место «Слова о полку Игореве»: «Тому вѣщей Боянь и прѣвое пригѣвку, смысленый, рече: "Ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду, суда Божіа не минути!"».

С. 42. * Символическое значение куницы рассмотрено подробнее в «Объяснениях» (Потебня, 1883–1887, II, 340–345, 349–357).

** О глаголе *сочить* см. также в кн.: (Потебня, 1883–1887, II, 346–349).

С. 43 * О символическом значении воды (дождя, реки) Потебня писал в рецензии на сборник песен Я. Ф. Головацкого (Потебня 1881, 127–133, 136–137).

** Впоследствии, рассматривая те же фольклорные материалы, Потебня отмечал, что эта «песня – Нижнедевицкого у. Воронежской губ., внутри пределов малорусского влияния» (Потебня 1881, 131).

*** Бока Которская – черногорский город на берегу Адриатического моря.

**** Потебня имеет в виду песню, которую пели перед отправлением невесты в баню:

Поведут меня, девицу,
В нову баню мыгтися.
Там я смою девью красоту
Ключевой водой студеную.

(Гуляев, 1848, 26)

С. 44. * Посад – центральный эпизод украинского свадебного обряда; невесту сажали на сакрально отмеченное место (например, на лавку в красном углу) и меняли девичью прическу и головной убор на женские.

С. 45. ** Имеется в виду следующее сообщение «Повести временных лет»: «А древляне живяху звѣриньскимъ образомъ, живуще скотьски: убиваху другъ друга, ядыху вся нечисто, и брака у нихъ не бываше, но умыкиваху у воды дѣвиця» (ПВЛ, 10–11).

С. 46. * Потебня уточнил и развил толкование слова *буйный* в комментарии к «Слову о полку Игореве» (Потебня, 1914, 111–113).

С. 48. * В рецензии на сборник Я. Ф. Головацкого Потебня привел материалы, подтверждающие, что «ветер не только переносит весть... но и сам есть молва, слух... напраслина» (Потебня 1881, 133).

С. 49. * В источнике: «...А на мене молодую напрасная слава» (Метлинский, 87).

** Материалы о ритуальном использовании слюны, собранные Потебней, опубликованы в кн.: (Потебня, 1905, 436–438).

С. 50. * Современный перевод сказки на русский язык см. в кн.: Сербские народные песни и сказки из собрания В. С. Караджича. М., 1987. С. 407–411.

С. 52. * Детальнее метафорические сближения вода = беда, море = горе рассмотрены в комментарии Потебни к «Слову о полку Игореве» (Потебня, 1914, 73–76).

С. 53. * У восточных славян широко распространено представление о том, что роса – это слезы Богородицы или матери-земли. См., например: *Сер-жпутьойскі А. Прыміх і забабоны беларусаў-паляшукіу*. Минск, 1930. С. 11).

С. 54. * В рецензии на сборник Я. Ф. Головацкого Потебня отмечал: «Дождь значит не только слезы или, как причина разлива рек, печаль... но и слухи. Отсюда для выражения мысли: "идет слава, что..." или "доходят к нам слухи, что..." получается такой образ: "там-то дожди идут, а к нам (или туда, где происходит действие песни) речки текут"» (Потебня 1881, 128–129).

** Глагол *лелять* рассматривался Потебней неоднократно (Потебня, 1883–1887, I, 22–23, 153; Потебня, 1914, 95–97).

С. 55. * См. комментарий к с. 6.

** Эти наблюдения развиваются Потебней в комментарии к «Слову о полку Игореве» (Потебня, 1914, 84–86) и в статье «Объяснение малорусской песни XVI века» (Там же, с. 212).

С. 58. * Позднее Потебня детально исследовал сближение тучи и эмен как пьющих, вбирающих в себя воду (наст. изд., с. 301–303).

С. 59. * О перстне см. также: (Потебня, 1883–1887, II, 543–546).

С. 60. * О ритуальной символике посыпания и каши Потебня писал подробнее в работе «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» (наст. изд., с. 135–146).

С. 61. * *Котейный* – искаженный вариант прилагательного *кутийный*, образованного от слова *кутья* (кушанье из крупы с медом, употребляемое на похоронах и поминках, а также в рождественский сочельник и некоторые другие предпраздничные дни) (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1981. Вып. 8. С. 149).

С. 62. * Рассыпание мелких предметов (жемчуга, ягод) как символ горя рассмотрено Потебней в комментариях к «Слову о полку Игореве» (Потебня, 1914, 87–89).

С. 64. * Позднее Потебня посвятил растительным символам статью «О связи некоторых представлений в языке» (наст. изд., с. 329–356).

С. 65. * Впоследствии Потебня рассмотрел и другие метафоры, связанные с пчелами (Потебня, 1883–1887, II, 219–220).

С. 69. * Имеется в виду песня, приуроченная ко дню Петра и Павла (29 июня по ст. ст.) или связанная с этой датой тематически.

С. 70. * Потебня приводит песню, записанную им в Роменском у. Полтавской губ. См.: (Потебня 1988, 30).

** К метафоре свиваться = любить Потебня возвращался неоднократно (Потебня, 1883–1887, I, 3–7; Потебня, 1914, 49–50).

С. 71. * Песня записана Потебней. Напечатана по рукописи в кн.: (Потебня 1988, 40).

** В книге «Объяснения малорусских и сродных народных песен» Потебня пишет о хмеле как символе молодца, казака (Потебня, 1883–1887, II, 579–581).

С. 72. * Подробнее о символике причесывания, завивания кудрей см.: (Потебня, 1876–1883, II, 16–18).

С. 73. * *Наузъ* – «узелок, талисман, который носят на шее, привязывают к руке и т. п. и которому приписывается свойство отгонять злых духов и тем самым предохранять от болезни и несчастья» (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1983. Вып. 10. С. 290–291).

** Позднее Потебня предложил другую этимологию слова *вила* (Потебня, 1876–1883, II, 25).

С. 80. * О символике ключей, отмыкания и замыкания см. также: (Потебня, 1883–1887, I, 123–127).

** В источнике:

Не одни я позабыла ключи,
Позабыла я, матушка,
Волю батюшкину,
Да и негу матушкину...
Я еще позабыла красу свою девичью,
Я косу свою русую.

(Сахаров, I, кн. 3, с. 192)

С. 81. * Песня записана Потебней в Валковском у. Харьковской губ. в 1852 г. Воспроизведена по рукописи в кн.: (Потебня 1988, 210). Дополнительный комментарий к песне см.: (Потебня, 1883—1887, I, 95).

С. 82. * Имеются в виду действия, основанные на магии подобия (так называемая «симпатическая магия» в более поздней терминологии).

** Подлясская Русь — то же, что Подлясье. См. комментарий к с. 23.

С. 84. * Потебня разъясняет приведенные им выражения в другом месте (Потебня 1876—1883, III, 63).

С. 87. * Подгалье — местность в Польше между Краковской возвышенностью и Татрами.

** Песня записана Потебней в городке Валки Харьковской губ. Напечатана по рукописи в кн.: (Потебня 1988, 26—27).

С. 89. * Позднее Потебня уточнил и конкретизировал эти наблюдения, см.: (Потебня, 1881, 141—143; Потебня, 1883—1887, I, 42).

О МИФИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ НЕКОТОРЫХ ОБРЯДОВ И ПОВЕРИЙ

Впервые: I. Рождественские обряды // Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1865. Кн. 2. С. 1—84; II. Баба-Яга // Там же. Кн. 3. С. 85—232; III. Змей. Волк. Ведьма // Там же. Кн. 4. С. 233—310. То же (оттиск): М., 1865. 310 с. Под текстом дата — 1863 г.

Первоначально книга начиналась с рассмотрения мифологических образов, упомянутых в «Слове о полку Игореве». Этот текст не был опубликован А. А. Потебней при его жизни; он был извлечен из архива ученого и подготовлен к печати В. Ю. Франчук (Потебня А. А. О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств / Подг. текста В. Ю. Франчук; Примеч. Н. Е. Афанасьевой и В. Ю. Франчук // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 254—267).

Книга была написана в 1863 г. во время заграничной командировки Потебни. В письме в Министерство народного просвещения от 3/15 мая 1863 г. он сообщал: «...с 2/14 апреля я нахожусь в Праге. Время пребывания здесь я употребил частью на знакомство с некоторыми сборниками произведений славянской народной поэзии, которых до сих пор у меня не было под рукой, частью на приготовление к печати статьи «О мифическом значении некоторых рождественских обрядов» (96 страниц in 4^o majori)... Статья эта только на днях препровождена мною в редакцию "Чтений Общества истории и древностей"...» (Франчук В. Ю. А. А. Потебня. М., 1986. С. 55).

Работа Потебни подверглась обстоятельному критическому разбору П. А. Лавровского: Лавровский П. А. Разбор исследования «О мифическом значении некоторых поверий и обрядов»; соч. А. Потебни // ЧОИДР. 1866. Кн. 2. Отд. V. С. 1—102. Потебня написал ответ на этот разбор, который, однако, остался в рукописи; текст частично опубликован В. Ю. Франчук, см.

Потебня А. А. Ответ П. А. Лавровскому / Подг. публ. В. Ю. Франчук // *Философская и социологическая мысль*. 1991. № 12. С. 90–99.

Книга была написана в качестве докторской диссертации, однако после отзыва П. А. Лавровского Историко-филологический факультет Харьковского университета дал о ней негативный отзыв и диссертация была отклонена.

Несмотря на то, что многие конкретные замечания П. А. Лавровского в целом справедливы, работа Потебни все же была выдающимся явлением для своего времени. Особенно это относится к первой части исследования, посвященной рождественским обрядам. Обилие конкретного материала, привлекаемого Потебней, множество плодотворных наблюдений и идей позволяют снисходительно отнестись к общей мифологической концепции, надуманность которой верно отметил П. А. Лавровский, и к отдельным натяжкам и неточностям. Имея в виду критику П. А. Лавровского, И. И. Срезневский писал позднее:

«Увлечение заставляло (Потебню. – А. Т.) приходить к выводам, показавшимся другим слишком смелыми или и неверными, хотя и таким же, какие были защищаемы исследователями, достойными полного уважения, и, между прочими, такими даровитыми, как Яков Гримм и Буслаев. Самые увлечения таких людей важны для успехов науки, для выработки приемов работы и приемов критики, для оценки важности данных, нужных для выводов, и выводов из них» (Срезневский И. И. Записка о трудах профессора А. А. Потебни // *Сборник Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук*. 1878. Т. 18. С. XC–XC1).

К исследованию славянских рождественских обрядов Потебня вернулся позднее во втором томе «Объяснений малорусских и сродных народных песен». См. особенно: (Потебня, 1883–1887, II, 33–47).

С. 92. * Славония – историческая область на северо-востоке Хорватии.

С. 94. * Потебня приводит текст на провансальском языке и его не вполне точный перевод на французский язык. «О, радость, Бог посылает нам радость, Рождественское полено приходит, и приходит все благо» (пер. с провансала.).

** Перигор – бывшее графство в юго-западной Франции

*** Виенна-город во Франции, на левом берегу Роны.

**** Подобное излечивается подобным (лат.).

***** В книге «Объяснения малорусских и сродных народных песен» Потебня приводит осетинские обычаи, типологически сходные с сербским бадняком (Потебня, 1883–1887, II, 113–114).

С. 96. * О ритуальном использовании плуга Потебня писал позднее более подробно в кн.: (Потебня, 1883–1887, II, 45–46). Здесь отмечается, в частности, что выражение «кликали плугу» объяснено ранее как «славили плуг» «слишком поспешно» (Там же, с. 45).

** Червоная Русь – то же, что Галицкая Русь, Галиция – историческое название территории западноукраинских земель.

С. 97. * Позднее Потебня скорректировал эти наблюдения (Потебня, 1876–1883, II, 8).

** Происхождение ряда славянских слов, обозначающих мыслительную деятельность, исследовано Потебней в более поздних работах (Потебня 1876—1883, II, 345—349; Потебня, 1914, 109—110).

С. 98. * Кужелка — кудель, чесаный лен, приготовленный для прядения.

С. 99. * Потебня пересказывает сказку «Иван Попялов» из сборника А. Н. Афанасьева. См. современное издание: (Афанасьев, 1984—1985, I, 214—216, № 135).

** Перун — в данном случае удар молнии.

С. 100. * Тор — в германо-скандинавской мифологии бог грома, бури и плодородия; вооружен молотом, которым он защищает богов и людей от великанов и чудовищ (Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 519—520).

** Об образе кузнеца в фольклоре Потебня писал позднее в кн.: (Потебня, 1883—1887, II, 468—471), отмечая, в частности: «Пока кажется вероятным, что образ небесного кузнеца есть старинное достояние славянской и латышской поэзии. Сомнительны попытки отождествления этого кузнеца с громовым божеством...» (Там же, 471).

С. 101. * В источнике «Слава!» повторяется после каждого стиха.

** В источнике «Слава!» после каждого стиха.

С. 102. * Роля — вспаханное поле, нива, пашня (рус. диал.). См. также наст. изд., с. 89.

С. 103. * Имеется в виду следующее сообщение «Повести временных лет» под 1114 г. (по Ипатьевской летописи): «И бысть по потопѣ и по раздѣленьи языкъ, поча царьствовати первое Местромъ от рода Хамова, по немь Еремия, по немь Феоста, иже и Соварога нарекоша егуптяне. Царствующю сему Феостѣ въ Егуптѣ, во время царства его, спадоша клѣщѣ съ небесѣ, нача ковати оружие, прѣже бо того палицами и каменнемъ бяхуся. Тъ же Феоста законъ устави женамъ за единъ мужь посагати и ходити говеющи, а иже прелюбы дѣющи казнити повелѣваше. Сего ради прозваше и богъ Сварогъ... И по семь царствова сынъ его, именемъ Солнце, его же наричють Дажьбогъ... Солнце царь, сынъ Свароговъ, еже есть Дажьбогъ, бѣ бо мужь силенъ...» (ПВЛ, 127).

Данный фрагмент, представляющий собой рассказ о египетских царях, восходит к Хронике Иоанна Малалы, причем «славянский переводчик по собственной инициативе связал имена античных божеств, которые у Малалы выступают как легендарные цари, с персонажами славянского языческого пантеона, вернув Гесту и Гелиосу статус небожителей» (Творогов О. В. Античные мифы в древнерусской литературе XI—XVI вв. // Тр. Отдела древнерус. лит.-ры. 1979. Т. 33. С. 10). Реконструкция «генеалогических» отношений между Сварогом и Дажьбогом имеет гипотетический характер (см.: Зубов Н. И. Научные фантомы славянского Олимпа // Живая старина. 1995. № 3. С. 47—48).

С. 105. * Выражения типа «Бог и ты» были обстоятельно рассмотрены Потебней в кн.: (Потебня, 1968, 238—243).

С. 107. * Впоследствии Потебня уточнил и расширил свою интерпретацию фольклорной символики ворот (Потебня, 1883—1887, I, 93).

С. 108. * Позднее Потебня развил и уточнил предложенную им этимологию слова *усень* (Потебня, 1883–1887, II, 35–45).

** Песня записана Потебней (Потебня, 1988, 112). По объяснению Потебни, укр. слово *брость* значит почка, лист, «з зеленої брості» — из молодых побегов (Потебня, 1876–1883, III, 116).

С. 111. * В источнике «Hej Leiuja!» повторяется после каждого стиха.

С. 114. * «Дитрих с кабаном» (нем.). Немецкое соответствие не вполне точно передает смысл голландского выражения: гол. *beer* значит медведь, а не кабан.

С. 118. * Об этом поверье см. : Энциклопедия суеверий / Сост. Э. и М. А. Рэдфорд, Е. Миненок. М., 1995. С. 311.

С. 119. * Подробнее об этом Потебня писал в кн. : (Потебня, 1883–1887, II, 319–339).

С. 123. * Потебня цитирует «Моление Даниила Заточника». См. современное издание: Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 390.

С. 126. * «Черт убегает, и наш дорогой Бог ловит его» (нем.).

** См. комментарий ** к с. 99.

С. 127. * «Дорогой Господь ударил (?) горбушкой хлеба» (нем.).

** К ритуалу, описанному Саксоном Грамматиком, Потебня вновь вернулась в кн.: (Потебня, 1883–1887, II, 139), где привел дополнительный сравнительный материал.

С. 130. * Об изображениях пастухов в источнике не упоминается.

** Семьяк — в народном календаре четверг перед Троицей.

С. 134. * В источнике речь идет об украинском, а не о чешском обычае.

С. 135. * Это место вызвало критический отклик П. А. Лавровского: «Но варица никогда и нигде у юго-славян не значила и не значит каши; варица сербо-хорватская есть то же самое кушанье, которое известно на юге России под именем *взвара*, *узвара*, готовится точно так же и имеет то же обрядовое значение; и в варице составные части точно так же плоды; в большей части Сербии не примешивают в нее и хлебных зерен. Каша у сербов и хорватов есть настолько же особенное кушанье, с своим названием *каша*, как отлична каша у малороссиян от узвара. Отсюда уже само собою ясно, что и название *варица* происходит не от имени *Варвара*, а от славянского слова *варить*, *варь...*» (Лавровский, 1866, 37).

С. 137. * Белая Русь — Белоруссия.

С. 140. * О словах с корнем *пу-* Потебня писал подробнее в кн.: (Потебня 1876–1883, III, 86–90).

** Цитата из «Слова о полку Игореве». О метафоре «дождь стрел» Потебня пишет в своем комментарии к «Слову» (Потебня, 1914, 34, 46).

*** В источнике: «...По камышнички размирялися» (Шейн, 1859, 127).

С. 144. * Ольгополь — уездный город Подольской губ.

** Верейя — столб, на который навешивается створка ворот.

С. 148. * Зап.-укр. *дід*, *дідух* — название специального снопа, который вносится в дом под Рождество. Об этом Потебня обстоятельно рассказывает в кн.: (Потебня, 1883–1887, II, 165–168).

** Позднее Потебня предложил иную интерпретацию этого обычая (Там же, 162).

С. 150. * См. комментарий *** к с. 15.

** Веко дежи – крышка квашни.

С. 151. * Неточность автора: цитируемая песня записана в Южной Сибири.

** «Скрепляют мир тем, что обрезают волосы и [дают победителю] зелень и дары» (лат.).

С. 154. * В источнике: «Бел снег землю прикрывает, не меня ли молоду замуж снаряжают?» П. А. Лавровский возражал против такой конъектуры (Лавровский, 1866, 51).

С. 159. * «Он поехал с госпожой Холле» (нем.). Здесь и далее переводы с немецкого языка выполнены М. Реутиным.

** «Добросердечная Берхта» (нем.).

*** «Дикая железная Берхта, госпожа Перхь с длинным носом, Перхьт с железным носом» (нем.).

С. 160. * «На святках» (нем.).

С. 161. * «Мышь, мышь, выходи наружу, вынеси мне новый зуб» (нем.).

С. 162. * «Слепая баба, игра в слепую бабу, куцая баба» (чеш.). На переводе чешского слова *kucý* русским 'куцый' настаивает сам Потебня. Вместе с тем возможно рассматривать чешское *kucibába* (*kucabába*) и как производное от *kučati* 'быть сгорбленным' (*Machek V. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1997. S. 303*). – Примеч. Е. В. Вельмезовой. Здесь и далее переводы с чешского языка выполнены Е. В. Вельмезовой.

С. 163. * «Любишь кашку? (Тогда) иди за ложкой!» (чеш.).

С. 165. * «В Среме гвоздензубой пугают детей, особенно молодых прях, говоря, что она носит в горшке угли и обожжет пальцы тем, кто плохо прядет» (серб.-хорв.). Переводы с сербскохорватского языка сделаны А. А. Плотниковой.

С. 166. * «В Болеславско иворорожденных опускают вниз через дымовую трубу. Стоя внизу, повитуха хватает их к себе на колени. В селеньях на берегу Лабы существует также поверье, что детей приносит коршун (сокол, ворона). В Крконошских горах аисты приносят в дома через окна мальчиков, а вороны – девочек. И все же чаще всего в Чехии считается, что детей приносят вороны, поэтому когда ворона появляется возле дома, это, как говорят, означает, что скоро в этом доме забеременеет какая-нибудь девица. Поэтому чешские девушки с гневом отгоняют метлами ворон от своих домов» (*Sumlork, I, 170*). «Существует поверье, что сорока, кукушка и ворона, прилетая летом в сад возле дома, несут новость о предстоящей беременности какой-нибудь живущей там девушки. Поэтому девицы с гневом прогоняют их веником из садов перед своими домами» (Там же, 122). «Когда сорока слетает на навоз к конским конюшням, и хозяева, и конюхи радуются: это означает, что у жеребых кобыл скоро будут жеребята, о чем и сообщает прилетающая сорока» (Там же, 124) (чеш.).

** «...которую здесь зовут коршуном, соколом...»:

Ворона (вар.: коршун) летит, у нее нет детей,

У нас дети есть, мы их не продадим,

В могилку (вар.: в золу) закопаем,
Господу Богу задаром отдадим (чеш.).

С. 167. * «Ворон – это девица необычайно прекрасной и привлекательной наружности. Ходит она, окруженная облаком, от села к селу под вечер и там разными способами и лакомствами старается приманить ж себе встреченных ею детей так, что они льнут к ней, как к матери. Схватив их, она одевается густым облаком, и, унесенная на нем, улетает вместе в дикие леса и степи, откуда похищенные дети никогда уже не возвращаются. Местные жители этим преданием объясняют сами себе одну поговорку, при помощи которой они предостерегают детей: "Дети, ворон летит!"».

С. 170.

* Смертная неделя,
Куда ты ключи дела? –
Дала я их, дала
Святому Иржи.

Святой Иржи встает,
Землю отмыкает,
Чтобы трава росла.

** Смертная неделя,
Куда ты дела ключи? –
Дала я их, дала
Святому Яну,
Чтобы он отворил
В небеса ворота.
Дала я их, дала
Святому Иржи,
Чтобы он отворил

В небеса двери,
Всевозможные цветы
Там, где он соизволил пройти.
Ключница в небе,
Мы тебя просим:
Пока мы будем жить,
Отвори нам небо!
Одни ворота отвори,
Другие мечом подопри... (чеш.)

С. 171. * «Святого Яна Непомуцкого» (чеш.).

** Марена, Марена,
За кого ты умерла? или:
Я несу бабу в корзине.
Смерть нас о ней просит,
Уже Марена лежит,
А зубами скрежещет (чеш.).

*** «Где пани Ружова?» – «Рядом...» – «Что ты от нее хочешь? Это я». Ходачка: «Я хочу золотой ключ от неба». Пани Ружова: «Мои ключи упали в колодец, достань себе один!» Ходачка: «Какой я должна достать?» Пани Ружова: «Этот, с краю». Ходачка: «За что я должна его взять?» Пани Ружова: «За руку» (чеш.).

Веду, веду ангелочка
До Божьего костеличка:
Ангелочек, встань на колени,
Руки, ноги свяжи,
Но зубы не показывай! (чеш.)

***** «Куда ты шла? – Через улочку. – Кого ты встретила? – Старую бабушку» (чеш.).

***** «Куда пойдешь? – К Солнышку или к Месяцу» (чеш.).

С. 172 * Прядильницы (чеш.).

** Мать: «Куда ты дела ключи господина?» Роза: «На печь». Мать: «Возьми его с печи». Роза: «Он расплавился». Мать: «Подожди, я только скажу господину». Роза: «Я дам тебе бутерброд». Мать: «Не делай этого». Роза: «Я дам тебе четверть небесного царства». Мать: «Не делай этого». Роза: «Я дам тебе половину небесного царства». Мать: «Не делай этого». Роза: «Я дам тебе все небесное царство и все мои платья» (нем.).

С. 173.

* Смерть, смерть жестокая,

Киселица невкусная,

Киселицу мы съедим,

А Смерть утопим (чеш.).

** Наша Смерть бледная,

Она бы ела;

Когда она наестся,

Нас уже не удавит (чеш.).

Стр. 174. * «Когда у младенца закачается первый молочный зуб, мать ребенка сама его вырывает... и бросает под открытым небом назад, через голову, говоря при этом: "У тебя, лиса, костяной зуб, дай мне за него железный!"» (чеш.)

** «В Плазеньско и некоторых чешских деревнях, где многие говорят по-немецки... распространено поверье о лисице: не только ворона, но и лисица делает женщинам детей и приносит их к ним домой – так же, как, говорят, принесла она когда-то младенца Христа Деве Марии» (чеш.)

*** «В Горжовицко (Бероуинско), в Кршивокладско (Раковницко) и в юго-восточных областях люди называют первую неделю Великого поста *лисейей неделей*. Раз в год – в ночь на первую неделю Поста – хозяйки пекут бублики с солью и маком так, чтобы об этом не знали их дети. После этого каждая мама запасается столькими вербовыми прутиками, сколько у нее детей. На каждый прутик она нанизывает по нескольку бубликов и вешает прутики на деревья, растущие в саду. Перед восходом солнца она будит детей, говоря им: "Милые дети, здесь пробежала лисица и оставила вам (то есть потеряла) бублики, в саду на дереве"» (чеш.)

С. 175. * «В Рисне в Чистый понедельник (на первой неделе Великого поста) какой-нибудь парень одевается в женскую одежду – обряжается как *дедова баба* (см. ниже) и, неся на плече семь палок и волоча за собой цепи, идет по городу, прыгает перед домами и кричит: "Бу! Бу! Бу!", и это называется *баба Коризма*, которой женщины пугают детей, чтобы они не просили скоромного, говоря им и после этого дня (когда кто-нибудь попросит скоромного): "Вон, баба Коризма с палками под крышей (на чердаке)!" Семь палок бабы Коризмы означают семь недель Великого поста, поэтому, когда одна неделя пройдет, говорят детям: "Бросила баба Коризма одну палку" или: "Выпал у бабы зуб". Так же и по прошествии второй недели и т. д. Бабой Коризмой пугают и маленьких прях, как в Земуне – гвоздензубой» (серб.-хорв.).

** «Черной Горой» Потегня называет Черногорию или ее горную часть.

** «В Паштровичах (между морем и Черногорией) ею (бабой Ругой) пугают детей, если они часто просят хлеба: "Нельзя просить хлеба, убьет тебя баба Руга"» (серб.-хорв.).

*** «В воскресенье перед Великим постом одеваются несколько парней в кожаные одежды, вывернув мех наружу (в вывороченные тулупы), украшают себя разными хвостами и тряпками и повесят колокольчики; одного обряжают в женскую одежду и дают ему в руки что-либо, похожее на ребенка в пеленках; эти парни называются *деды*, а тот, что в женской одежде, — *дедова баба*. Они ходят по городу весь этот день, прыгая, обнимая "бабу" и целуя ее "ребенка", вызывая таким образом смех; их сопровождает толпа детей, которые кричат: "Бу, дед! Бу, баба!"» (серб.-хорв.).

С. 176. * «Масленичная баба делается следующим образом. Женскую одежду полностью набивают соломой, чтобы достичь сходства с человеком. Вместо головы сажают тыкву, выдалбливают глаза и зуб; и вот так закутывают в эту старую женскую одежду. По центру вставляют толстый ствол дерева, который также представляет и ноги. Этот ствол вставляют в ступицу колеса или просто привязывают к нему. В ступицу (а колесо опрокинута) вставляют снизу полено, вокруг которого теперь то в одну, то в другую сторону вращается колесо. К этому же полону припрягают самого тощего в селе коня. Чтобы баба была еще смешнее, ей в руку дают большую кухонную ложку, а вокруг приделают несколько "детей"... Возница едет верхом на коне и дует в рог, другой парень его ведет, а двое или трое — гонят кнутами, при этом, вместо коня, хлестая по бабе. Так ряженные, одетые как можно смешнее, обходят село. В среду на первой неделе Великого поста (Чистую среду) утром ее вывозят за село и закапывают, оплакивая и голося. Возвращаясь после "похорон" домой, зажигают фонарь, даже днем, заглядывая в каждый угол и разыскивая масленицу» (серб.-хорв.).

** «Дедка наш, дедка, Всё [они] у нас съедят, Ничего нам не оставят, Так и хорошо живут» (чеш.).

С. 180.

* Смоличек, мальчик,

Открой нам свою горничку,

Мы только два пальчика туда просунем,

Только лишь согреемся,

Тут же снова уйдем (чеш.)

** За горы, за доли, где мон

Золотые рога пасутся!

Смоличка, мальчика

Ескиньки несут (чеш.)

С. 182. * «Точно так и демон, который под видом женщины вместе с другими посещает дома и кладовые, а зовут ее Сатия от *satietae* — сытость, а еще Госпожа Абундия из-за изобилия — *abundantia*, каковую считают хранительницей домов, куда она наведальась... Говорят, эти хозяйки едят и пьют пищу и питье, какие найдут в доме <в тексте ошибка-опечатка, слова *rolibus* не существует, скорее всего *rotionibus* или что-то еще>, но они не уничтожают и не уменьшают [запасов] еды и питья, особенно если оставить им ночью открытый сосуд с пищей и не запечатанный сосуд с питьем. Но если найдут

открытый <явная печатка: должно быть *coperta* — закрытый>, или запертый, или заткнутый, то не едят и не пьют из них, отчего оставляют их без счастья и удачи и ни сытости, ни изобилия для них не хранят» (пер. с лат. Н. В. Брагинской).

** «Когда свирепствует чума, то ее не называют "куга", а говорят: "кума" (чтобы ее умиловить), а также не оставляют на ночь грязную посуду, так как она приходит ночью в дом и смотрит, чисто ли вымыта посуда: если — нет, то она выгребает все ложки и миски и отравляет их» (серб.-хорв.).

С. 183. * «Холодно мне, холодно!» (чеш.).

** «Ты жарить сало, я жарю лягушку, мне будет сало, а тебе лягушка» (чеш.).

*** «Мне жарится сало, а тебе — лягушка, ты хочешь идти в ад, я Ежибаба» (чеш.).

С. 187.

* Уточка, уточка,

Вот стоит Греттель и Хензель,

Нет ни тропы, ни моста,

Возьмн нас на твою белую спину (нем.).

С. 192. * Материалы Древлянского (псевдоним П. М. Шпилевского) действительно не заслуживают доверия. Как отмечает И. К. Тищенко, многие мифологические сюжеты, приведенные П. М. Шпилевским, придуманы им самим, как придуманы им же и многие языческие боги, которых белорусский народ никогда не знал. Все публикации белорусских мифов в П. М. Шпилевского — это не аутентичные данные, а литературные обработки, которые часто до неузнаваемости меняли и форму, и содержание оригинала. Впрочем, рядовой читатель, не знакомый с подлинным устнопоэтическим творчеством белорусов, мог и не распознать мистификаций, выполненных П. М. Шпилевским не без таланта (*Цишчанка І. К. Да народных вытокаў: Збіранне і вывучэнне беларускага фальклору ў 50-60-я гады XIX ст. Мінск, 1986. С. 63–64*). А. Н. Пыпин иронически замечал по поводу «Белорусских народных преданий»: «Собирая народные предания, Шпилевский уверен, что находит в них самое прямое продолжение языческой древности, и насчитывает у белорусов целые десятки языческих "богов" и "богинь", которых описывает иногда с большими подробностями — их вида, одеяния, их добрых и злых действий...» (*Пыпин А. Н. История русской этнографии. Т. 4. Белоруссия и Сибирь. СПб., 1892. С. 73*). См. также: *Каханойскі Г. А., Малаш Л. А., Цвірка К. А. Беларуская фалькларыстыка: Эпоха феадалізму. Мінск, 1989. С. 267; Топорков А. Л. Об источниках "Поэтических воззрений славян на природу" // "А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу": Справочно-библиографические материалы. М., 2000. С. 20, 41–42.*

С. 194. * «Да, это люди!» (нем.).

С. 196. * «Железная куница — обруч (или кандалы) для преступников» (пол.); «куница, то же: сидеть в кунице — в неволе, кол, на котором укрепляется доска или что-то другое» (чеш.).

С. 199. * «Прядильщица» (чеш.).

С. 200. * «Ку-ка-ре-ку! Наша золотая девица снова здесь» (нем.).

** «Ку-ка-ре-ку! Наша грязная девица снова здесь» (нем.).

С. 205. * «В окрестностях Хлуомека» (чеш.).

С. 208. * Буквально: «Утренний час имеет золото в устах» (нем.). Соответствует русскому: «Кто рано встает, тому Бог подает».

С. 225. * «Святой Петр гремит, налей нам вина» (чеш.).

С. 228. * «Серый человечек» (нем.).

** «На пядь мужик, на локоть борода» (чеш.).

С. 238. * В сочинении Тацита "О происхождении германцев и местоположении Германии" сообщается: "Часть свебов совершает жертвоприношения и Изиде..." (*Корнелий Тацит. Соч. в 2-х томах. Л., 1969. Т. 1. С. 357*). Впрочем, "считают невероятным, чтобы культ египетской Изиды мог проникнуть к свебам. Высказывают предположение, что Изидой Тацит называет германскую богиню плодородия Нерту... или... Изиды появилась у него в тексте вследствие созвучия с именем германского божества Изы, иначе Цизы..." (Там же. С. 435. Примеч. А. С. Бобовича).

С. 245. * «Тот насылает жаб в дом» (нем.).

С. 254. * См.: *Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида / Пер. с лат. М., 1979. С. 127-128.*

С. 256. * «Она слышит, что ее мать в Англин... манит свиней» (нем.).

С. 261. * «Как в пятницу, так и в праздник» (чеш.).

С. 263. * «Божья коровка, куда ты полетишь,

В небо или в ад?

Божья коровка, божья коровка,

Лети на небушко,

Принеси мне золотую корону!» Или:

«Покажи мне золотое солнышко!» (чеш.)

** Веселись, солнышко, веселись,

Горы, доли грей!

Веселись, солнышко, в том краю,

Куда я (к тебе) приду,

Там, где мой милый!

Или: «Божья коровка, божья коровка, лети в тот край, куда я приду!»

Или: «Моя божья коровка, куда ты мне перинки повезешь?» (чеш.).

*** «Ай ты солнце, ай солнышко, ты ли жалостно»; «О, имей жалость, солнце» (чеш.).

С. 264. * Я не могу ждать,

Мне – все освещать:

Все долинки и пригорки,

А также всех моих сироток (серб.-хорв.).

С. 267. * В источнике: «Не подоба зірці із вечора та зиходити...» (Метлинский, 81).

С. 272. * «Даже солнце трепещет [вар.: дрожит, сверкает], когда кто-нибудь змею убивает, и радуется, говоря: "Как мой муравьишко дракона убивает!"» (серб.-хорв.).

С. 274. * «Многие кузнецы, особенно те, кто много путешествовал и многому научился, вечером в субботу в Сочельник, закончив работу, трижды ударяют молотом по наковальне. Тем самым, как говорят, они снова приковы-

вают духа ада еще на неделю. Иначе бы адский дух разорвал сдерживающие его оковы и целый свет с корнем вырвал» (чеш.)

С. 278. * Слышал ли, как говорят люди,

Что Милоша кобыла родила,
Какая-то серая арабская кобыла,
Арабская кобыла, что жеребится,
Нашли его утром в табуне,
Кобыла его соском кормила,

Оттого он сильный, оттого он высокий (серб.-хорв.).

С. 281. * Современный перевод (Ригведа, I, 32, 14; <К Индре>):

Какого мстителя за змея увидел ты, о Индра,
Что в сердце к тебе, убийце, проник страх,
Когда девяносто и девять потоков

Ты пересекал, как испутанный орел – пространства?

(Ригведа. Мандалы I–IV / Изд. подг. Т. Я. Елизаренкова. М., 1989.

С. 41.)

С. 282. * Буквально: «Грошовый король» или «Черный муравей» (чеш.)

С. 283. * «Горячий камушек величиной с грецким орех» (чеш.)

С. 302. * «Огненный змей, который якобы приносит богатство» (чеш.).

С. 303 * «Если молоко надо было нести через воду, то крестьянка бросала в него немного соли, чтобы не повредить коровам» (чеш.)

** «Тот, у кого насморк или чахотка, не должен переходить через воду: вода способствует усилению этих болезней» (чеш.).

С. 304. * «"Пойду пищу петуху кровь", – говорит в шутку ребенок, когда хочет помочиться» (серб.-хорв.).

** «"Пусти, баба, коню кровь, а теленку – молоко", – говорят дети, подсунув под нос "траву куницы" и ударяя снизу одним кулаком по другому, в котором держат траву под носом; и так делают до тех пор, пока кровь не пойдет из носа» (серб.-хорв.).

С. 305. * Кормчие книги (от церк.-слав. *кормчий* – рулевой) – сборники церковных и светских законов, являвшихся руководством в церковном суде. Восходят к византийскому Номоканону, составленному в VI в. константинопольским патриархом Иоанном схоластиком. Во второй половине IX в. Номоканон был переведен для болгарской церкви и позднее распространен на Руси. С конца XIII в. Номоканоны в русской переработке получили название "Кормчих книг", они дополнялись нормами светского права. Ф. Миклошич приводит цитату из Кормчей книги сербской редакции 1262 г.

С. 307. * «Вытягивает себе соки их жизни» (нем.).

С. 308. * Потехня цитирует статью «О книгах истинных и ложных», опубликованную К. Ф. Калайдовичем по списку XVII в. в книге «Иоанн, ексарх Болгарский» (М., 1824).

С. 314. «Ведьмы перед восходом солнца ходят на луг и собирают с травы росу в плахту. Тем самым они приобретают силу "выдоить" из нее молоко тех коров, которые паслись на этом лугу» (чеш.)

** Пер. с лат. С. Шервинского: «Силой влеку и тебя, луна, хоть медью темесской Твой сокращаю ущерб. От заклятий моих колесница Деда бледнее;

мой яд бледнеть заставляет Аврору» (Овидий. *Метаморфозы*. М., 1977. С. 174). Слова из заклятия Медеи (*Метаморфозы*, кн. VII, ст. 207–209).

С. 315. * «Подойв вечером коров, возьми дежку и переверни ее вверх дном. Подои коров трижды "крестом", чтобы из каждого соска упала только одна капелька молока. Это молоко пусть створаживается на этом дне, прикрой его тарелкой и оставь на столе. Туда добавь девять булавок, три куска неиспользованного стекла, которое отрежет стекольщик, и девять зерен перца, мелко растолченных. Потом возьми колышек с куста боярышника, подойди к рябине и сделай в дереве дыру, в которую помести всю эту смесь, забив ее колышком. Та ведьма, которая взяла у твоих коров молоко и передала его своим, почувствует страшные боли в животе, и мучиться будет до тех пор, пока смесь остается в рябиновом дереве» (чеш.).

** «Нужно взять прутик боярышника или шиповника, разрезать его в полдень на три части, которыми накрест стегать молоко, надоенное на дно перевернутой дойницы или лоханочки до тех пор, пока от него ничего не останется. При этом говорить: "Шиповник (или боярышник)! Ты короновал Спасителя, помоги мне узнать моего врага!"» (чеш.).

С. 316. * См.: ПВЛ, 76.

С. 317. * «Дочери могущественного семейства Пилецких, умершие до замужества, оборачивались в голубей, а замужние – в ночную тьму, и, кусая своих домашних, пророчили смерть каждому из членов своей семьи» (пол.).

С. 318. * Осыпано небо звездами,

А чистое поле овцами;

У овец нет чабана,

Только одно дитя Радое,

И он, глупый, заснул.

Будит его Яня-сестрица:

"Поднимись, Радое!

Овцы твои за луг зашли".

"Пусть, сестренка, не могу;

Ведьмы меня изгрызли:

Мать мне сердце вынула,

А тетка ей лучиной светила" (серб.-хорв.).

** «Ведьму, мару и поджигателя сжигают на костре» (чеш.).

*** «Когда вечером видят, как мотылек летает по дому, чаще всего думают, что это ведьма, и, если удастся, ловят его и немного подпаливают над свечой или огнем, затем отпускают со словами: "Приходи завтра, дам тебе соли!" Если случается, что на другой день приходит женщина попросить соли или по какому-нибудь другому делу; да еще если у нее и ожог где-либо, то уже не сомневаются, что это она была прошлой ночью» (серб.-хорв.).

**** «Тот, кто хочет избавиться от мучающей его мары, должен пообещать ей буханочку хлеба в тот момент, когда она на нем лежит и давит своей тяжестью. Одна женщина рассказывала, что однажды сделала так, и на другой день утром к ней и в самом деле пришла другая женщина (которая и была марой) и просила у нее обещанный хлебец» (чеш.).

***** «Мара марящая, ад горящий, приходи утром за огнем!» (чеш.).

С. 319. * «Альб, приходи завтра, и я тебе дам в долг» или «Приходи утром и пей со мной» (нем.).

** «Если в молоко крошить хлеба и какой-нибудь кусочек не пойдет ко дну, [значит] на него сядет мара – и будет мучить того, кто этот кусок хлеба съест» (чеш.).

*** «"Лятавец" – болезнь, во время которой человеку кажется, будто его что-то душит» (пол.).

**** «Объезженный конь не может быть таким же, как необъезженный»; «Женщина и лицом не может быть такой же, как девушка» (серб.-хорв.).

С. 321. * «Кто вечером съест что-нибудь после молитвы, тому во сне смерть губы оближет» (чеш.).

С. 322 * «Бегает, как с волчьей шкурой на коляды» (пол.).

** «Мнимого волколака привели к священнику, и он рассказал, что привок превратиться в волка два раза в году: один раз в день Рождества Христова и второй – в день Иоанна Крестителя» (пол.).

С. 323. * «Тот, кто на св. Луцию начнет делать стульчик и каждый день будет над ним понемногу работать, так чтобы вечером в Сочельник закончить, если в полночь будет на нем в церкви сидеть или стоять, узнает всех женщин, которые являются ведьмами или морами... При этом он должен быть осторожным, чтобы не заплатить за свою храбрость жизнью, поскольку ведьмы, как только закончится служба, спешат наружу, чтобы его растерзать. Лучше, если человек, отважившийся увидеть ведьм, возьмет с собой пшеницу, и, когда выйдет из церкви (а он должен стоять у дверей), пусть вслед за собой сыплет зерна пшеницы. Ведьмы, собирая пшеницу, отстанут, и так он от их зла избавится и скроется в доме» (серб.-хорв.).

** «Тот, кто в рождественскую заутреню сидит или стоит на коленях на скамеечке, сделанной (выгесанной) из девяти разных деревьев, сумеет распознать всех ведьм, которые находятся в костеле, стоя спиной к алтарю» (чеш.).

*** «В Рождество, перед восходом солнца скоту – раньше другой еды – дают съесть немного каши (обрядного рождественского кушанья), специального зелья (erigeron аге), немного руты и три ячменных колоска» (чеш.).

С. 324. * «Вечером в Сочельник прежде всего съедают дольку чеснока, обмакнув ее в мед... Мед едят для того, чтобы человек в течение года сладко говорил, а чеснок – чтобы ему не могли навредить ведьмы» (серб.-хорв.).

С. 325. * «В Сочельник под скатерть на стол, покрытый сеном, перед каждым членом семьи кладут несколько головок чеснока, для того чтобы отогнать все болезни» (пол.).

** «После рождественского ужина хозяин собаке, а хозяйка – гусаку, утке и петуху дают проглотить кусочек хлеба и зубчик чеснока, оставшиеся от ужина. После этого каждому на шею вешается шнурок с терновой веточкой» (чеш.).

*** «Чтобы никто не испортил молока, берут корень крапивы, кладут его в рождественский Сочельник в сычужную закваску (используемую для молока) и хранят в течение всего года – чтобы не портился изготавливаемый с ее добавлением из молока сыр» (чеш.).

С. 326. * «Если имеют о ком-либо предубеждение и случится, что его [могила] раскапывают, тогда собираются все жители села с колами боярышника (поскольку он только кола боярышника боится; поэтому при упоминании вампира в доме говорят: "На пути у него марена (*tubia tinctorum*) и колючки боярышника", так как и марена покрыта шипами; раскапывают могилу и, если находят в ней не истлевшее тело, искалывают его этими колями и бросают в огонь, чтобы он сгорел» (серб. -хорв.).

** «В эту ночь, на 1-е мая (или день святых Филиппа и Якуба), ведьмы ворожат над скотом. Поэтому каждая осмотрительная хозяйка утыкивает навоз в коровьем хлеву ветками крыжовника или других колючих кустарников — особенно боярышника, шиповника и терновника. Это делается для того, чтобы ведьма "попалась" на колючие ветки» (чеш.).

*** «Если ведьма желает улететь из дома, то она мажется какой-то мазью под мышками и говорит: "Не на колючки, не на кусты, а на пустое гумно!" Рассказывают, что одна женщина, которая не была ведьмой, намазавшись той же мазью, вместо "не на колючки, не на кусты", случайно сказала: "И на колючки, и на кусты", а когда полетела, вся искололась обо что-то» (серб.-хорв.).

С. 327. * «Возьми эту одежду и заверни ее в кусок рубашки, в которой человек умер, добавив три верхушки прутиков, взятых с однолетнего куста боярышника, три верхушки — с шиповника, девять булавок, три куска неиспользованного стекла от стекольника, сверни все это в шар и повесь в дымовую трубу. Вор будет испытывать страшные мучения от колик во всех частях тела и сам себя выдаст» (чеш.).

** «"Как увидел я зеленый кизил, так передал ему всю свою дремоту и лень", — говорит тот (в Боке Которской), кто в первый раз весной видит цветущий кизил, желая, чтобы в течение лета его не одолевала дремота» (серб.-хорв.).

*** «На шиповнике вырастает "сон", или порченная шиповниковая роза, в "яблочке" которой — свернувшийся червячок. "Сон" срывают влюбленные юноши и девушки — тайно, чаще всего весной перед восходом солнца, и кладут его (опять-таки, тайно) друг другу в постели (как и мамы и бабушки кладут его в детские колыбельки), чтобы их возлюбленные хорошо спали и видели добрые сны, оставались верными и любили друг друга» (чеш.).

О СВЯЗИ НЕКОТОРЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ЯЗЫКЕ

Впервые: Филологические записки. 1864. Вып. 3. С. 137—168. То же (оттиск): Воронеж, 1864. 32 с.

К фольклорным образам, связанным с растительностью, в частности с образом мирового дерева, Потебня вернулся позднее в книге «Объяснения малорусских и родных народных песен»; см. особенно: (Потебня, 1883—1887, II, 226—227).

С. 333. * По-видимому, имеется в виду монофтонгизация сочетания плавного с согласными (например, сочетание *trv* дало *lva*).

С. 334. * Об этом явлении Потебня писал подробнее в кн.: (Потебня, 1883–1887, II, 295 и др.). По-видимому, он первым в отечественной науке занялся исследованием художественного пространства фольклорных текстов.

С. 336. * Об этих корнях Потебня размышлял впоследствии в работе: (Потебня 1876–1883, III, 100–102).

С. 337. * К образам, отражающим сочувствие природы человеку, Потебня возвращался неоднократно (Потебня, 1883–1887, II, 207–210; Потебня, 1914, с. 64–65; Потебня, 1968 с. 395). Подробнее об этой проблеме см.: Салмина М. А. Природа в «Слове» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 4. С. 179–181 (с лит.).

С. 340. * Дополнительные материалы, свидетельствующие о существовании метафорической связи: «лес (бор) – отец, род и косвенно отцовский дом, девичий терем» Потебня привел в кн.: (Потебня, 1883–1887, II, 534).

С. 341. * Классическое описание гостеприимства в Сербии дает В. С. Карджич в своем «Словаре» (Караић, 1852) под словами *крчма* и *крвнина*.

С. 343. * Пословицу «не выноси сор из избы» Потебня анализирует также в курсе «Из лекций по теории словесности» (Потебня, 1990, 103–104).

С. 347. * Об ассоциации «лист (как шумящий = говорящий), слово, разум, мысль» Потебня писал позднее в (Потебня, 1883–1887, I, 159).

С. 352. * Потебня приводит древнеиндийский текст в немецком переводе. Выяснить источник цитаты не удалось Пер. с нем.: «Я не хвастаюсь, как облака осенью, На зов которых не идет дождь; А я хвастаюсь, как облака летом, Которые опутывают землю под громом». О метафорической связи грозы и похвалы см. в кн.: (Потебня, 1914, 28).

С. 353. * Об образной связи грома и дурной славы Потебня подробнее говорит в рецензии на сборник Я. Ф. Головацкого (Потебня 1881, 127–128)

** Песня записана Потебней. См.: (Потебня 1988, 42).

*** Об ассоциации между звоном и славой Потебня писал неоднократно (Потебня, 1914, 51–54, 104; Потебня, 1905, 494).

С. 354. * Кнез – в данном контексте председатель управления сельской общины, сельский староста.

С. 355. * *Кобец* – диалектное название небольшой хищной птицы семейства соколиных (литературное название – *кобчик*).

О ДОЛЕ И СРОДНЫХ С НЕЮ СУЩЕСТВАХ

Впервые: Древности. Труды Московского археологического общества. М., 1867. Т. 1. Вып. 2. С. 153–196. То же (оттиск): М., 1867. 44 с. Под текстом дата – ноябрь 1865 г.

К наблюдениям, впервые сформулированным в данной работе, Потебня неоднократно возвращался позднее – в связи с олицетворенными образами Тоски, Нужды, Обиды, Горя в «Слове о полку Игореве» (Потебня, 1914, 29–30, 36, 69–72, 79–80, 97–100), в связи с образами двойников человека (Потебня, 1905, 485–486), а также – специфическими грамматическими конструкциями, отражающими представления о доле человека и его сверхъестественных покровителях и двойниках (Потебня, 1968, 234–247).

После статьи «О доле» появилась обширная литература, посвященная тем же проблемам, однако по широте привлекаемого сравнительного материала, глубине исторического анализа, умелому сочетанию лингвистического и общепилологического подходов статья осталась непревзойденной и сохранила значение поныие.

О современном взгляде на проблему дают представление статьи А. Ф. Журавлева и Е. Е. Левкиевской, посвященные доле, в кн.: Славянские древности: Этнолингвистический словарь под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 113–116 (с лит.).

С. 357. * В современной терминологии праформа, исходная форма.

** Позднее Потебня уточнил свою этимологию слова *Богъ* – «Самое *Богъ* может этимологически значить подателя доли...» (Потебня, 1883–1887, II, 156). См. также: (Потебня, 1968, 241–242).

С. 358. * В книге «Объяснения малорусских и сродных народных песен» Потебня исследовал мотив «заря дает долю» и в связи с этим предложил иную интерпретацию той же сербской песни (Потебня, 1883–1887, I, 101).

С. 362. * Имеется в виду назальность, носовой призывок.

** Потебня обстоятельно анализирует эту пословицу в курсе «Из лекций по теории словесности» (Потебня, 1990, 120).

*** См.: (Афанасьев, 1984–1985, II, 340–341; III, 275).

С. 363. * В источнике: «Думы за горами, а беда (или: а смерть) за плечами» (Даль, 1862, 40).

С. 364. * В источнике: «Ой я б, мамо, не тужила, а Бога молила, Щоб моему казаченьку хвортуна служила» (Метлинский, с. 20).

** Потебня передает содержание сказки «Две доли» из сборника А. Н. Афанасьева. См.: (Афанасьев, 1984–1985, II, 344–345).

С. 365. * Потебня приводит начало песни, записанной им в Роменском у. Полтавской губ. Опубликовано целиком по рукописи в кн.: (Потебня 1988, 57–58).

С. 366. * Происхождение и смысл этих оборотов Потебня разъясняет в кн.: (Потебня, 1968, 233).

С. 370. * Потебня имеет в виду вопросы космологического характера из духовного стиха о Голубиной книге, например: «...Отчего зачался наш белый свет, Отчего восняло солнце красное?.. Оттого зачался наш белый свет – От святого Духа Сагаофова; Солнце красное от лица божья, Самого Христа Царя небесного...» (Стихи духовные / Сост., вступ. ст., подг. текста и коммент. Ф. М. Селиванова. М., 1991. С. 32).

** У В. И. Даля помета: «Говорится при перемене счастья» (Даль, 1862, 4).

С. 374. * Подробнее об этом см. в наст. изд., с. 161–165.

** В источнике: «Живем, пока мышь головы не отъела» (Даль, 1862, 287).

*** Потебня сблизил образы Гольды и бабы-Яги в работе «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. II. Баба-Яга» (наст. изд., с. 157–268).

С. 376. * Развернутый комментарий к этой пословице Потебня дает в работе: (Потебня 1876–1883, III, 34).

С. 381. * Мотив заключения и последующего освобождения Горя Потевня исследовал в комментарии к «Слову о полку Игореве» (Потевня, 1914, 97–100).

С. 390. * Потевня заменяет слово «проклинала» в тексте источника на «примовляла».

С. 394. * Привожу соответствующий текст Афанасьева: «В древнейшую эпоху создания языка лучи солнечные и сверкающие в тучах молнии уподоблялись золотым нитям и золотым волосам. Потому солнце обыкновенно называется златокудрым, борода Индры – золотою, а борода Тора – красною, огненною» (Афанасьев, 1855–1863, VIII, 520).

С. 395. * Потевня пересказывает (с рядом неточностей) варианты русской сказки, опубликованной в сборнике Афанасьева. См.: (Афанасьев, 1984–1985, II, 346–352).

О КУПАЛЬСКИХ ОГНЯХ И СРОДНЫХ С НИМИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

Впервые: Древности. Археологический вестник, издаваемый Московским археологическим обществом. 1867–1868 М., 1868 Т. 1. С. 97–106, 145–153. То же (оттиск): М., 1867. 19 с. Под текстом дата – 2 января 1866 г.

Статья посвящена не столько самой обрядности, связанной с народным праздником Ивана Купалы (24 июня по ст. ст.), сколько тем символам, которые так или иначе соотношены с этим праздником и имеют параллели у других индоевропейских народов.

С. 398. * Пожега – город в Славонии, при впадении реки Орлявы в Саву.

** Позднее Потевня высказал предположение о том, что в образе Марены соединились два мифологических представления – о смерти и о «небесной ключнице» наподобие зари или солнца, отпирающей ворота на небе. Соответственно корень *мар* может быть сближен не только со словами, обозначающими смерть, но и со словами, обозначающими свет (Потевня, 1883–1887, II, 203–205).

С. 399. * Потевня приводит песню, записанную им в Волчанском у. Харьковской губ. См.: (Потевня 1988, 37–38).

** Имеются в виду высказывания В. Пассека: «Неизвестно также, как привились к празднику Купалы песни о какой-то Ганне. Порою мне приходило на ум: нет ли между этой Ганной и близостью ее к Дунаю и ее несчастной долей чего-нибудь общего с царственною Анною, женою Владимира, свидетельницей разрушения идолопоклонства и введения христианской религии» (Пассек В. Очерки России. СПб., 1838. Кн. 1. С. 115).

С. 400. * Неорганическое смягчение – смягчение согласных, позиционно не обусловленное.

** Болгарское название дня Рождества Иоанна Крестителя (народный праздник Ивана Купалы).

*** Песня записана Потевней в Волчанском у. Харьковской губ. См.: (Потевня 1988, 36–37).

**** Подробнее см. в комментариях Потебни к «Слову» (Потебня, 1914, с. 93–94). См. также: Яценко Б. И. Море // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 3. С. 270–273 (с лит.).

С. 401. * Крайна – историческая область в западной части Балканского полуострова. Ныне – территория Словении.

** Штирия и Каринтия – исторические области в Словении со смешанным населением.

*** Об игре солнца см. также: (Потебня, 1883–1887, II, 787).

С. 402. * Позднее Потебня отмечал, что эта «песня не имеет прямого отношения к встрече солнца. Припев связан с нею, как и с другими весенними, и не может считаться приветствием солнцу» (Потебня, 1883–1887, I, 28).

** Позже Потебня скорректировал эти наблюдения (Потебня, 1876–1883, IV, 57).

С. 403. * Впоследствии Потебня специально исследовал этимологию слова *игра* (Потебня, 1876–1883, IV, 58–61).

** Возникновение метафоры *солнце = колесо* описано Потебней в поздних заметках (Потебня, 1905, 428–429).

*** Полный текст песни Потебня приводит в книге «Мысль и язык» (Потебня А. А. Мысль и язык. М., 1999. С. 160–161).

С. 406. * «Ничто не превосходит плюща, которым трут... хвалят и лесную лозу... поднимающуюся по дереву наподобие плюща» (лат.).

** Об образе мирового дерева подробнее Потебня писал в кн.: (Потебня, 1883–1887, I, 157–158; II, 211–227).

*** В источнике после каждого стиха повторяется: «Алилуй, гей алилуй! Господи Боже, помилуй!»

407. * В источнике после каждого стиха рефрен: «Ой дай, Боже!»

** Как и в предыдущей песне, после каждого стиха поется: «Ой дай, Боже!»

С. 408. * Эти наблюдения Потебня развил в кн.: (Потебня, 1883–1887, II, 168–172, 232–237).

** К этимологии слова *вырей/ирей* Потебня вернулся в работе: (Потебня 1876–1883, IV, 54–66).

С. 409. * Имеется в виду загадка: «В камне спал, по железу встал, по дереву пошел, как сокол полетел (огонь)» (Даль, 1862, 1065).

С. 410. * О названии *омелы* подробнее см.: (Потебня 1876–1883, I, 21–22).

С. 413. * Нал и Дамаянти – персонажи древнеиндийского эпоса «Махабхарата».

С. 414. * Потебня пересказывает вариант сказки «Правда и Кривда» из собрания А. Н. Афанасьева. См.: (Афанасьев, 1984–1985, I, 155–156).

С. 415. * *Земун* – городок близ Белграда, ныне – его пригород.

** В источнике: «Она (ревенька. – А. Т.) стонет и ревет по зорям, от чего получила свое название» (Терещенко, V, 91).

С. 416. * Поскольку Потебня не дает точной ссылки, трудно проверить его утверждение. Во всяком случае, обычным является иное представление, например: «В Белоруссии есть народное предание о мужике, которому цвет папоротника попал в лапоть. Этот счастливцев знал, где закопаны были клады,

где лежали деньги, но он его как-то под хмельком потерял, а с ним исчезло и все знание о кладах» (Сахаров, II, кн. 7, 41).

С. 417. * Впоследствии Потебня дал более широкую интерпретацию того же обряда (Потебня 1876–1883, III, 6–7).

С. 418. * Ошибка Потебни: слово *gohan* значит «убивающий коров».

ПЕРЕПРАВА ЧЕРЕЗ ВОДУ КАК ПРЕДСТАВЛЕНИЕ БРАКА

Впервые: Древности. Археологический вестник, издаваемый Московским археологическим обществом. 1867–1868. М., 1868. Т. 1. С. 254–266. То же (оттиск): М., 1868. 12 с. Под текстом дата – 1866 г.

К символике моста или мощения мостов Потебня обращался неоднократно (см. наст. изд., с. 108, а также: Потебня, 1883–1887, I, 127–151). Последующие исследования показали, что образ переправы (моста, брода) занимает одно из ключевых мест в мифопоэтической картине мира. См., например, статьи «Мост» и «Переправа» в кн.: Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 267–268, 304–350 (с лит.).

С. 421. * В источнике после каждого стиха рефрен: «В неделю, гей, в неделю, ранейко в неделю!»

С. 422. * В источнике после каждого стиха повторяется: «Святой вечер!»

С. 426. * В источнике после каждого стиха: «Ой дай, Боже!»

С. 430. * Веснянка, приведенная Потебней, была записана им в с. Рубижня Волчанского у. Харьковской губ. Обширный комментарий к этой песне Потебня дает в кн.: (Потебня, 1883–1887, I, 138–144). Опубликовано по рукописи в кн.: (Потебня 1988, 28–29).

А. Л. Топорков

О НЕКОТОРЫХ СИМВОЛАХ В СЛАВЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ	5
О МИФИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ НЕКОТОРЫХ ОБРЯДОВ И ПОВЕРИЙ	92
I. Рождественские обряды.....	92
II. Баба-Яга	157
III. Змей. Волк. Ведьма.....	270
О СВЯЗИ НЕКОТОРЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ЯЗЫКЕ.....	329
О ДОЛЕ И СРОДНЫХ С НЕЮ СУЩЕСТВАХ	357
О КУПАЛЬСКИХ ОГНЯХ И СРОДНЫХ С НИМИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ	398
ПЕРЕПРАВА ЧЕРЕЗ ВОДУ КАК ПРЕДСТАВЛЕНИЕ БРАКА.....	419
Список источников, цитируемых А. А. Потебней	433
Список сокращений, используемых в трудах А. А. Потебни	442
<i>А. Л. Топорков</i> . Работы А. А. Потебни о народной поэзии	443
Литература о трудах А. А. Потебни, посвященных фольклору и мифологии	448
Комментарии (<i>А. Л. Топорков</i>).....	451

