

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
(ПУШКИНСКИЙ ДОМ)

ЛИТЕРАТУРА ДРЕВНЕЙ РУСИ

Источниковедение

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Ответственный
редактор
Д. С. ЛИХАЧЕВ



ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1988

Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков

МАТЕРИАЛЫ ПО СЛАВЯНСКОМУ ЯЗЫЧЕСТВУ (ДРЕВНЕРУССКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА О ПОЧИТАНИИ ДЕРЕВЬЕВ)

Мифологические представления и обряды, связанные с деревьями, давно привлекли внимание исследователей. В разной связи писали о мифологии деревьев классики отечественной науки: И. И. Срезневский, А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня, Е. В. Аничков, Д. К. Зеленин.¹ Более ста лет назад появились обобщающие труды, в которых славянские данные рассматривались на широком индоевропейском фоне, главным образом в сопоставлении с немецкими.²

Ранняя разработка этой проблематики имела и свои отрицательные последствия. Одно из них заключалось в том, что привлечение старых памятников учеными мифологической школы не могло опереться на фундамент филологической критики источников. Сведения из поздних памятников относились к XI—XII вв., давались подчас без должной документации, важные утверждения обосновывались ссылками на Краледворскую рукопись (подделка под древнечешскую эпическую поэзию, созданная литераторами В. Ганкой и И. Линдой в 1810-х гг.). В перспективе это привело к тому, что если количество этнографических данных о славянских обрядах, связанных с деревьями, в XX в. неизмеримо возросло, то круг средневековых материалов, привлекаемых исследователями, скорее сузился. В настоящее время было бы полезно заново систематизировать сведения о древнерусском язычестве и его следах в XI—XVII вв. Наша статья преследует более скромную цель — дать обзор ранних известий об обрядах и верованиях, связанных с деревьями.

Почитание природных объектов, в частности и деревьев, представляло собой характерную черту дохристианской обрядности. В качестве пережитка оно удержалось и в период двоеверия.³ Косвен-

¹ Срезневский И. И. Исследования о языческом богослужении древних славян. СПб., 1848. С. 28—32; Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. 2. С. 277—508; Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. 2-е изд. Харьков, 1914. С. 125—158 и др.; Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903. Ч. 1. С. 158—168 и др.; Зеленин Д. К. 1) Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Изв. АН, 7-я сер., Отд-ние обществ. наук. 1933. № 6. С. 591—629; 2) Тотемия-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.

² Mannhardt W. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme: Mythologische Untersuchungen. Berlin. 1875; Sobotka P. Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřádech a pověrách slovanských. Praha, 1879; Мандельштам И. Опыт объяснения обычаев (индоевропейских народов), созданных под влиянием мифа. СПб., 1882. Ч. 1.

³ Азбукин М. Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI—XIV века) // Рус. филол. вестн., 1896. Т. 35, № 2. С. 223—231; Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб.,

ные указания на это имеются в «Повести временных лет». Так, в легендарном рассказе об основании Киева братьями Кием, Щеком и Хоривом, помещенном в Новгородской первой летописи младшего извода под 854 (6362) г., сообщается: «И быше около их лес и бор велик, и бяху ловища зверие. И беша мужи мудри и смыслене, наречахуся поляне, и до сего дне от них же суть кыяне; бяху же погане, жруще озером и кладязем и рощением, якоже прочии погани».⁴ По мнению Г. Ловмянского, слова «якоже прочии погани» указывают на то, что автор черпал сведения из текста, относящегося к язычникам в целом, возможно, из Речи философа,⁵ помещенной в «Повести временных лет» под 986 (6494) г.⁶ В Речи философа (по списку Лаврентьевской летописи) говорилось о том, что после разделения языков «кождо своя норовы прияша», — и далее: «По дьяволу научению ови рощением, кладезем и рекам жряху, и не познаша бога».⁷ Эти слова А. С. Львов считает русской интерполяцией в текст старославянского памятника и видит в них, вслед за Д. С. Лихачевым, выпад против древнерусского язычества.⁸]

Изображение языческого культа в «Повести временных лет» имеет в значительной степени условный характер.⁹ Согласно летописи, смысл язычества заключается в том, что почитание Творца подменяется обожествлением «твари». Вместо того чтобы обращаться к Богу и ждать от него помощи, язычники приносят жертвы лесам,

1914. С. 295—296 и др. (Зап. Ист.-филол. фак-та имп. С.-Петербур. ун-та. Ч. 117); *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1. С. 49—56.

⁴ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 105. Как предполагал А. А. Шахматов, приведенный текст восходит к Начальному своду (*Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 539, примеч. 4). См. также: Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 2. С. 221 (коммент. Д. С. Лихачева).

⁵ Как показал А. С. Львов, Речь философа, включенная в «Повесть временных лет», представляет собой старославянский памятник, причем есть основания полагать, что он уже был в употреблении на Руси в начале XI в. (*Львов А. С.* Исследование Речи философа // Памятники древнерусской письменности: Язык и текстология. М., 1968. С. 392—396).

⁶ *Łowmiański H.* Religia słowian i jej upadek (w. VI—XI). Warszawa, 1979. S. 136 (примеч. 307). См. также: *Шахматов А. А.* Толковая Палея и Русская летопись // Статьи по славяноведению. СПб., 1904. Вып. 1. С. 259.

⁷ Повесть временных лет. Ч. 1. С. 64.

⁸ *Львов А. С.* Исследование. . . С. 387—388; Повесть временных лет. Ч. 2. С. 333. Соответствующая вставка читается также в так называемой сокращенной Палее русской редакции (Софийское собр., № 1448, XVI в.): «Фара (отец Авраама. — Т. А., А. Т.) же також кумиры творил древяны, маморены и медныя, и серебряны и поклонялис им, яки и отец его Нахор, а преже кланялис ови рощением, а иные кладязем, ови рекам, а Бога не познаша» (*Попов А.* Книга бытия небеси и земли (Палея историческая) с приложением сокращенной Палеи русской редакции. М., 1881. Приложение. С. 17).

⁹ *Mansikka V. J.* Die Religion der Ostslaven. Helsinki, 1922. S. 42. Сходным образом описывает Козьма Пражский чешские суеверия начала XII в.: «До сих пор многие крестьяне подобны язычникам: один почитает огонь и воду, другой поклоняется рощам, деревьям и камням, а третий приносит жертвы горам и холмам и просит глухих и безмолвных идолов, которых он сам же создал, защитить его и его дом» (*Козьма Пражский.* Чешская хроника. М., 1962. С. 36—37).

колодцам и рекам.¹⁰ Аналогичным образом обмыслиется язычество в «Слове на Фомину неделю» Кирилла Туровского: «В минувшую неделю святых пасхи удивление бе небеси и устрашение преисподним, обновление твари, избавление миру, раздрущение адаво и погнание смерти. . . Обновися тварь; уже бо не дарекуться богомь стухия: ни солнце, ни огонь, ни источници, ни дресеа. Отселе бо не приемлет ад закалаемых отци младенци. . . преста бо идолослужение, и погубися бесовское насилье крестным таинством. . .».¹¹ Соответственно в более позднем «Слове о силах небесных» говорится, что «велми завидит диавол роду человеческому, и не останет прельщая человеки, и в тварь прельсти веровати: в солнце, и в месяц, и в звезды, а инья в реки, и в источники, и в древа польская, и в огонь, и в звери, и в инья вещи многоразличныя, яже не възможно изрещи; и всех их враги Богу сотвориша, и да яко сам испаде из рая от Бога, тако и нас отвращает от Бога мечты своими».¹²

Как показал Е. В. Аничков, взгляд древнерусских книжников на язычество имел два аспекта: с одной стороны, в язычестве видели обожествление «твари» (см. выше), с другой, — языческие боги приравнивались к бесам, а идолы и другие святыни рассматривались как место обитания бса.¹³ Вторую точку зрения наглядно иллюстрирует летописное описание того, как был низвергнут идол Перуна в Киеве: «Перуна же повеле привязати коневи к хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, 12 мужа пристави тети жезлем.¹⁴ Се же не яко древу чююще, но на поруганье бесу, иже прельщаше симь образом человеки, да възмездье приметь от человек».¹⁵ В более позднее время подобное отношение к языческим святыням встречаем в житийной литературе.¹⁶ Так, в Житии Трифона Вятского (умер в 1612 г.) рассказывается о гигантской ели, которой поклонялись остяки: «Обычай бо бе им, нечестивым, по своей их поганской вере, идольския жертвы творити под дровом, ту стоящим, и всякой злобе начальник враг-диавол вселися ту и обладаше дровом тем, мечты творя всяким злокозньством. И аще кто от христиан, не утверждайся верою совершенною и о благочестии неискусен, древу тому

¹⁰ Аничков Е. В. Язычество. . . С. 296—299.

¹¹ Еремий И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13. С. 415.

¹² Рукописи гр. А. С. Уварова / [Изд. подгот. М. И. Сухомлинов]. СПб., 1858. Т. 2. С. 122—123 (собр. А. С. Уварова, № 316, XVI в.). В издании М. И. Сухомлинова «Слово о силах небесных» ошибочно приписано Кириллу Туровскому, см.: Вилинский С. Г. Житие св. Василия Нового в русской литературе. Одесса, 1913. Ч. 1. С. 307—309. С. Г. Вилинский приводил аргументы в пользу того, что «Слово» было составлено в XIII в. (Там же. С. 311—312).

¹³ Аничков Е. В. Язычество. . . С. 105—126.

¹⁴ Смысл этих действий интересно объясняет Д. А. Мачинский: он считает, что уничтожение идола Перуна в 988 г. представляло собой сложный ритуал (см.: Мачинский Д. А. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 131—132).

¹⁵ Повесть временных лет. Ч. 1. С. 80.

¹⁶ См. об этом: Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915. С. 36—37.

посмеется, или что от приношения их нечестивого возмет, или того древа ветвь уломит, таковым многим пагуба бываше, инии же смертию умираху».¹⁷ Когда святой рубит это дерево, он надевает на себя икону и призывает на помощь Христа и Богородицу.

В Синодальный извод Устава князя Владимира, составленный в Новгороде во второй половине XIII в., включено правило, подвергающее церковному суду тех, «кто молится под овиномъ, или в рощеньи, или у воды».¹⁸ Значит, в Новгороде еще была необходимость бороться с языческими молениями в этих местах.¹⁹ На сохранение языческих пережитков указывает и «Слово святого отца нашего Иоанна Златоустаго, архиепископа Костянтина града, о томъ, како первое погани веровали в идолы и гробы им клали и имена им нарекали, яже и ныне мнози тако творять и в крестьянстве суще, а не ведают, что есть крестьянство» (Софийское собр., № 1262, XIV—XV вв.): «А друзии, к кладязем приходяще, молятъ и в воду мечють, Велеару жертву приносяще. А друзии огневи и камению, и рекам, и источником, и берегням, и в дрова. Не токмо же преже в поганьстве, но мнози и ныне то творять».²⁰ В зонах смешанного русского и финно-угорского населения природные объекты сохраняли культовую роль и в XVI в. Об этом свидетельствует грамота новгородского архиепископа Макария в Водскую пятину (1534 г.), где, в частности, отмечалось: «. . . многие христиане. . . молятца. . . по скверным своим молбищом древесом и камению, по действу диаволу. . .». И далее: «. . . по всем тем чудцким и ижерским местом, в селех, и в деревнях, и в лесах, те скверныя молбища, камение и древесна, везде разоряти и истребляти в конец, и огнем жещи. . .».²¹

Древнерусские источники оставляют неясным вопрос, следует ли понимать языческий культ природных объектов буквально, как их обожествление, или только как освящение отдельных культовых мест, в которых якобы обитали некие сверхъестественные существа. Наиболее осторожные исследователи, например Л. Нидерле, К. Мошинский и Г. Ловмянский, склонялись ко второй точке зрения.²²

¹⁷ Житие преподобного отца нашего Трифона, Вятского чудотворца: Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань, 1868. С. 41.

¹⁸ Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. / Изд. подгот. Я. Н. Щапов. М., 1976. С. 23.

¹⁹ Я. Н. Щапов высказал предположение, что здесь имеются в виду христианизированные формы культа (Щапов Я. Н. Княжеские уставы и церкви в Древней Руси XI—XIV вв. М., 1972. С. 48), однако имеются свидетельства, что под овином приносились языческие молитвы к огню (*Łowmiański H. Religia. . . S. 137 (примеч. 312)*).

²⁰ Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. М., 1913. С. 59—60. «Слово» является русским сочинением (см.: Гранстрем Е. Э. Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. 35. С. 347—348; анализ «Слова» дается в кн.: Гальковский Н. Борьба. . . Т. 2. С. 55—56; Амичков Е. В. Язычество. . . С. 87—90).

²¹ Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археологической комиссией. СПб., 1846. Т. 1. С. 27.

²² *Moszyński K. Kultura ludowa słowian. Wyd. 2. T. 2. Kultura duchowa. Warszawa, 1967. Cz. 1. S. 518; Łowmiański H. Religia. . . S. 136 (примеч. 308).*

Ясно, что человек христианской культуры, которому были доступны только внешние проявления языческой обрядности, должен был принять за моления и жертвоприношения рощам ритуальные действия, которые в них совершались и были обращены к какому-нибудь божеству или к природным стихиям. Поэтому точка зрения древнерусских книжников, согласно которой природные объекты являются местами обитания бесов, представляется более близкой к истине, чем другой взгляд на язычество — как на обожествление «твари».

Кажется, можно назвать только одну породу деревьев, с которой достоверно связывалась славянская мифология, — дуб.²³ Наиболее раннее свидетельство о связи языческих жертвоприношений с дубом видят в сообщении Константина Багрянородного о том, что на острове св. Георгия (Хортице) русы «совершают свои жертвоприношения, так как там растет огромный дуб. Они приносят в жертву живых петухов, кругом втыкают стрелы, а иные (приносят) куски хлеба, мясо и что имеет каждый, как требует их обычай».²⁴ В грамоте Льва Даниловича Галицкого (1302 г.) упоминается микротопоним «Перунов Дуб».²⁵ Это сочетание имеет точные соответствия у балтов и подтверждается другими данными о связи дуба и культа бога грозы.²⁶ На культовую роль дуба указывают и археологические находки: в 1975 г. со дна Днепра подняли древний дуб, в ствол которого было вставлено 9 кабаньих челюстей; в 1910 г. подобный дуб извлекли со дна Десны. По всей вероятности, эти деревья использовались для совершения жертвоприношений.²⁷

Приведем еще два сообщения о почитании дуба у славян. В «Жизнеописании» Оттона, епископа Бамбергского, составленном Гербордом,²⁸ рассказывается о том, что в 1124 г. Оттон возглавлял католическую миссию, проводившую христианизацию поморян (предков современных кашубов), и разрушал языческие святыни. В городе Штетине был «огромный густолиственный дуб, под ним протекал приятный источник; простой народ почитал дерево священным и оказывал ему большое чествование, полагая, что здесь обитает какое-то божество».²⁹ Местные жители просили Оттона не рубить священный дуб.

Второе свидетельство относится к XIX в. и показывает, насколько устойчивы языческие представления. Исследователь белорусской

²³ *Иванов В. В.* К этимологии балтийского и славянского названий бога грома // *Вопр. славян. языковедения*. М., 1958. Вып. 3. С. 101—111.

²⁴ *Константин Багрянородный*. Об управлении государством // *Изв. ГАИМК*. М.; Л., 1934. Вып. 91. С. 9—10 (трактат написан между 948 и 952 гг.).

²⁵ Грамоты XIV ст. Київ, 1974. С. 19.

²⁶ *Иванов В. В.* К этимологии. . . С. 101, 106.

²⁷ *Ивакин Г. Ю.* Священный дуб языческих славян // *Сов. этнография*. 1979. № 2. С. 106. Статья Г. Ю. Ивакина содержит публикацию ценного археологического материала и комментарий к нему. Однако сведения, почерпнутые из сочинений ученых XIX в., автором не проверены, что привело его к ряду неточных суждений.

²⁸ Обстоятельную характеристику этого труда см. в кн.: *Котляревский А. А.* Сочинения. СПб., 1891. Т. 3. С. 314—319 (СОРЯС. Т. 49).

²⁹ Там же. С. 357.

культуры А. Е. Богданович записал в Борисовском у. Минской губ. легенду о том, что «давным-давно. . . рос на одной полянке „стародавний дуб“ очень больших размеров. Если кто, бывало, рубнет его топором, то непременно с тем случалось несчастье. А когда, по приказанию владельца, срубили этот дуб, то, падая, он раздавил всех рубивших его, и, кроме того, целую неделю свирепствовала страшная буря, с громом и молнией, причинившая много бед».³⁰

О том, были ли в Древней Руси священные рощи, прямых свидетельств не сохранилось. Некоторые предположения по этому поводу позволяет сделать сопоставление древнерусских сведений о молитвах «в рощеньки» или «в дрова» с инославянскими и с поздними восточнославянскими материалами.

В «Славянской хронике» Гельмольда находим наиболее полное описание священной рощи. Она принадлежала ваграм, одному из племен полабских славян (в 1155 г. Гельмольд принял участие в ее уничтожении): «И случилось, что по дороге пришли мы в рощу, единственную в этом краю, которая целиком расположена на равнине. Здесь среди очень старых деревьев мы увидели священные дубы, посвященные богу этой земли, Прове. Их окружал дворик, обнесенный деревянной, искусно сделанной оградой, имевшей двое ворот. . . Здесь был и жрец, и свои празднества, и разные обряды жертвоприношений. Сюда каждый второй день недели³¹ имел обыкновение собираться весь народ с князем и с жрецом на суд. Вход во дворик разрешался только жрецу и желающим принести жертву или тем, кому угрожала смертельная опасность, ибо таким здесь никогда не отказывалось в приюте».³² Описание Гельмольда особенно важно тем, что оно выявляет широкий круг социальных и культовых функций священной рощи.

Другие свидетельства, к сожалению, не столь подробны. Так, например, Козьма Пражский упоминает о том, что чешский князь Бржетислав II (правил в 1092—1100 гг.) «изгнал из своего королевства всех вещунов, волшебников и прорицателей, а также во многих местах выкорчевал и предал огню рощи, почитавшиеся священными простым народом».³³ Еще в начале XX в. священные рощи существовали у болгар. Они состояли преимущественно из дубов и считались неприкосновенными: в них запрещалось рубить деревья, ломать ветки

³⁰ Богданович А. Е. Пережитки древнего мировоззрения у белорусов: Этнографический очерк. Гродна, 1895. С. 29.

³¹ Т. е. по понедельникам, точнее было бы — «второй день каждой недели». В оригинале *secunda feria*, что может быть понято и как «понедельник» (второй день после воскресенья), и как «второй день праздника» (*feria* — праздничный день). Интересно, что в исследовании А. Ф. Гильфердинга приведены оба перевода (см.: Гильфердинг А. История балтийских славян // Собр. соч. СПб., 1874. Т. 4. С. 126, 220).

³² Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963. С. 185—186; см. также с. 121. Сообщая о христианизации славян, Гельмольд отмечает: «И с этого времени славяне воздерживались приносить клятвы у деревьев, источников и камней. . .» (Там же. С. 191).

³³ Козьма Пражский. Чешская хроника. С. 172.

и выносить оттуда бурелом и валежник; по поверьям, всякого, кто посягнул на такую дубраву, ожидало несчастье.³⁴

Сведения о заповедных рощах у восточных славян, собранные в новейшее время, относятся преимущественно к Русскому Северу. В конце XIX в. они еще существовали в Череповецком у. Новгородской губ.: «Такие рощи состоят большею частью из сосновых больших деревьев величественного вида и служат в настоящее время даже некоторым украшением местности; при многих из них выстроены часовни. . . Признаками почитания этих рощ служат, во-первых, их неприкосновенность. . ., во-вторых, около многих рощ. . . выстроены в новейшее время часовни, причем не нужно думать, что рощи насажены после устройства селения и получили свою святость от часовни, так как эти рощи состоят из вековых великанов, в сравнении с которыми настоящие леса кажутся молодцами; в-третьих, существует много рассказов о том, что кто покушался срубить хоть одно дерево из этих рощ, то с ним вскоре же случалось какое-нибудь несчастье: либо ослепнет, либо захворает и умрет; в-четвертых, молодежь, из уважения к этим рощам, никогда не собирается под ними веселиться и водить хоробы в весеннее время».³⁵

В 1930 г. было предпринято обследование заповедных рощ на территории бывшего Тотемского у. Вологодской губ., так называемых «кустов»: «Это участки девственного леса, в значительной мере вокруг уже сведенного, обнесенные оградой или изгородью, с находящейся внутри какой-нибудь „святыней“ — обычно почитаемым деревом и. . . часовней. В двух из обследованных. . . пяти кустов наличие в прошлом почитаемого дерева можно было констатировать с несомненностью. Дерево, конечно, было освящено „явлением“ на нем иконы. . . Кусты — заповедники: никто из верующих не решается воспользоваться из них ни сучком. Рассказывают фантастические небылицы о несчастьях, „постигших“ тех, кто захотел взять из куста упавшее дерево, сделать там порубку и т. д. Чистить кусты нельзя: валежник и бурелом должны сгнить на месте, внутри этих заповедных участков. Поэтому середина кустов носит характер девственной лесной чащи. . . Основные породы деревьев в кустах — сосна и ель, по опушке — береза, рябина, черемуха и др.».³⁶ «Кусты» сохраняли определенное ритуальное значение: в дни часовенных праздников в них совершался крестный ход, в одном из «кустов» в купальскую ночь бывало большое гулянье. По мнению А. А. Невского, «характер летних часовенных праздников, связанных с древними днями культа растительности, гулянье в Иванову ночь в одном из кустов — говорят об архаичности самих кустов как священных языческих рощ в прошлом. Население, вероятно, сходило в эти

³⁴ *Илиев А. Т.* Растенията от българско фолклорно гледище // Списание на Българската академия на науките. Кн. 18. София, 1919. С. 161.

³⁵ *Герасимов М. К.* Некоторые обычаи и верования крестьян Череповецкого уезда Новгородской губ. // Этнограф. обозрение. 1895. №. 4. С. 124 (в издании ошибка — Череповского уезда).

³⁶ *Невский А. А.* Заповедные рощи Вологодского края // Собщ. ГАИМК. 1931. № 11—12. С. 61.

рощи на игрища в таком же большом количестве, в каком оно теперь собирается во время крестных ходов».³⁷

Почитание природных объектов в XIX в. сохранялось и в Белоруссии (так называемые «прощи»³⁸). Особой архаичностью отличались «прощи» Белорусского Полесья. Известный этнограф и филолог М. В. Довнар-Запольский описывал их следующим образом: «Теперь на месте прощи находится икона, крест или „капличка“, часовня. Эти предметы стоят над колодцем, ручьем, источником, а иногда прямо в глухом лесу, в роще. Водные источники считаются священными: больные сходятся их пить, омыть больные глаза, части тела. Прощи всегда в глухом месте, в лесу, среди болота. Прощи теперь носят имена христианских святых, праздников, во время которых туда и сходятся окрестное крестьянство помолиться, приглашают священника и т. д.»³⁹ Вот как выглядела одна из «прощ» Пинского у.: «Среди обширного болота. . . стоит недалеко от дороги колодец, покрытый навесом; под навесом старинная икона св. Николая. Кругом — знаки усердного поклонения: куски холста, кисеи, навешанные на икону и столбы, почерневшие от времени. Через дорогу — обширный отлогий курган, почти несомненно искусственного происхождения. На кургане старинная дубовая церковь (простой сруб, покрытый соломой, таких церквей еще не мало в Пинщине), а кругом старинное кладбище. На большинстве могил стоят прямо плохо обделанные камни и только на немногих каменные кресты. . .»⁴⁰ Расположение среди болота, неподалеку от кургана (могильного?) сближает топографию «прощи» с топографией языческих святилищ.⁴¹ Навес над колодцем с иконой напоминает те «простейшие покрытия над почитаемым объектом», какие представляли собой, по мнению Л. А. Динцес, языческие капища.⁴² Не будет смелым предположение, что «проща» Пинского у. — место языческого культа, сохранившееся до XIX в.

И в севернорусских «кустах», и в белорусских «прощах» почитание деревьев имело христианскую окраску: в них устанавливали

³⁷ Там же. С. 62.

³⁸ «Проща — собственно моление о прощении грехов с приношением жертвований в каком-нибудь святом или чудесном месте. Но в обыденной речи прощью называется самое это место, прославшее почему-нибудь в народе, который в определенные дни стекается туда в большом числе на богомолье. . . Такими прощами бывают ключи, источники, особенные камни, горки, наконец, старинные кресты и т. п. С каждою из таких прощ связано предание о каком-нибудь необыкновенном событии или совершившемся здесь чуде. . .» (Янчук Н. По Минской губ. (заметки из поездки в 1886 г.) // Сб. сведений для изучения крестьянского населения России. М., 1889. Вып. 1. С. 189).

³⁹ Довнар-Запольский М. Заметки по белорусской этнографии // Живая старина. 1893. Вып. 2. С. 288.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Седов В. В. Языческие святилища смоленских кривичей // КСИА. 1962. Вып. 87. С. 63. О древнерусских святилищах см.: Седов В. В. Восточные славяно в VI—XIII вв. М., 1982. С. 261—264.

⁴² Динцес Л. А. Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства // Сов. этнография, 1947. № 2. С. 69.

часовни, устраивали богослужение.⁴³ На пути сближения христианского культа и языческой обрядности указывает эпизод из Жития Адриана Пошехонского.⁴⁴ После мученической кончины святого (1550 г.) его тело закопали на пустоши, где когда-то стояла церковь Ильи Пророка, под церковным помостом. «А на том месте церковном посадили древцо невелико для признаки в приходящие годы, зовома я ребина. И ныне то древо выросло велми красно и велико. И прежде сего у того древа на цуе месте было многое исцеление болящих, толко за просто вменяли, того исцеления писати некому [было], потому что было место пусто. А съезжались издавна розных градов всякие торговые и земские люди, ярославцы и костромичи, воложжана и романовцы, и пошехонцы для своих торговых промыслов в году на един день, в Ильинскую Пятницу. И в той день приходили многие болящие мужеск пол и женеск и з сущими младенцы. И у того древа священники окрестных * весей в те дни молебны служили, и многие болящие народы молебны слушав и образу великомученицы Парасковии нареченныя Пятницы прикладывались, и сквозе то древо промеж сучие рябину проимались, и в те времена неведомо было и никим же наповедано, что под тем древом погребено тело преподобномученика игумена Адриана. Не от древа бысть исцеление, но от его многострадалных мощей».⁴⁵ Впоследствии возле рябины была построена церковь, а еще позднее создан монастырь — Рябинина пустынь.

Замечательно, что молебны у священных деревьев и пронимание больных через расщепленный ствол сохранялись в Пошехонье и значительно позднее. В конце XIX в. из Пошехонского у. сообщали: «Еще недавно при святых березах и рощах, в некоторых местах, служили молебны и были к ним крестные ходы. Некоторые из деревьев избавляют от болезни, другие подают исцеления испорченным и т. п. Святые деревья большею частью с отверстиями, через которые пролезают больные».⁴⁶

Несмотря на то что почитание деревьев подверглось значительной христианизации, с хождением в леса и поля продолжали ассоциироваться языческие обряды. Так, в рукописном требнике XVII в., опубликованном А. И. Алмазовым, приводятся такие вопросы «по-

⁴³ См. сведения о том, что в Боснии служили мессу у священной липы (XVII в.): *Ламанский В.* Поклонение дереву // Живая старина. 1893. Вып. 1. С. 134. Богослужение у дерева осуждалось Духовным регламентом: «...попы с народом молебствуют пред дубом, и ветви онаго дуба поп народу роздает на благословение. . . Аще бо сия и сим подобныя обретаются, ведут людеи въ явное и постыдное идолослужение» (Духовный регламент. СПб., 1721. С. 8).

⁴⁴ См.: *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. с. 209—211; *Тульцева Л. А.* Рябина в народных поверьях // Сов. этнография. 1976. № 5. С. 95—96.

* В рукописи *юкрестныя*.

⁴⁵ Житие Адриана Пошехонского // РО ИГПБ, собр. ОЛДП, Q. 100, л. 35—36 (рукопись XVII—XVIII вв.).

⁴⁶ *Дерунов С. Я.* Из русской народной медицины // Сб. сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1839. Вып. 1. С. 325.

селянам»: «В великий четверг не ходил ли еси по что в лес... К Рожеству праздника Иоан Предтечи бесчяния какова и плясания не творил ли еси. В лес по траву и по корение не ходил ли еси».⁴⁷ Подробное описание одного из обрядов, связанных с деревьями, находим в челобитной нижегородских священников 1636 г.: «Да в седмыи ж... четверг по Пасце собираются жены и девицы под древа, под березы, и приносят, яко жертвы, пироги и каши и ячницы, и поклоняя березам, и учнут походя песни сатанинския, приплывая, пети и дланми плескати, и всяко бесяся. Седчи, поядят, те приносы, и, восстав от яди, кояждо их поимутся две-две, и пришед к той березе, и зовъют тоя березы ветви в колца и скозе те колца творят целование, и от того целования беззаконного зовутся кумами и ровходятся, а на праздник Сошествия Святаго Духа паки сходятся тем же обычаем, тако же песни сатанинския с плескою поют и тако, поедчи приносы, паки целование творят в тех же колцах, и, поломав тоя березы ветви вершее, промеж кои целовались, и свив ветки, полагают их на главах своих и сносят на воду».⁴⁸ Особый интерес представляет сообщение о том, что «жены и девицы» приносили к березам пироги, кашу и ячницу «яко жертвы»; учитывая, что в целом описание выполнено очень подробно и точно, можно предположить, что и это наблюдение отражает обрядовую реальность.

Последний круг обрядов и поверий, к которому мы обратимся, связан с обычаем хоронить под деревом или в лесу. Средневековые источники сохранили косвенные указания на то, что он был известен чехам и балтийским славянам.⁴⁹ Учитывая, что места погребения «заложных» (т. е. умерших неестественной смертью) покойников отчасти отражают особенности дохристианских погребений,⁵⁰ можно предположить, что к языческой практике восходят и случаи, когда

⁴⁷ Алмазов А. Тайная исповедь в православной церкви. Одесса, 1894. Т. 3. Приложения, с. 170. См. также: Аничков Е. В. Язычество... С. 296. Наиболее раннее описание сбора трав перед днем Рождества Иоанна Предтечи содержится в послании игумена псковского Елеазарова монастыря Панфила наместнику Пскова кн. Дмитрию Владимировичу Ростовскому (1505 г.). Судя по этому описанию, женщины (среди них были и «жены-чаровницы») собирали на лугах, болотах и в дубравах травы и корни, предназначенные для людей и животных: свои действия они сопровождали заговорами («с приговоры сотонинскими»). Нужно думать, что эти травы использовались не столько «на пагубу человеком и скотом», сколько как лечебные средства (см.: Псковские летописи / Пригот. к печати А. Насонов. М.; Л., 1941. Вып. 1. С. 90).

⁴⁸ Рожественский Н. В. К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в.: (Челобитная нижегородских священников 1636 года в связи с первоначальной деятельностью Ивана Неронова) // ЧОИДР. 1902. Кн. 2, отд. 4, Смес. С. 28—29.

⁴⁹ Котляревский А. А. Соч. Т. 3. С. 94—95, 102—103, 231. А. А. Котляревский привел сообщение о том, что в 1643 г. некий словак похоронил свою жену под деревом (Там же. С. 246, примеч.). Впоследствии оно неоднократно повторялось, между тем в источнике говорится о похороненном ребенке, а не о женщине, что существенно меняет весь смысл сообщения. См.: Markov J. Historické udaje k národopisu Nohrehronia // Slovenský národopis. 1957. N 5. S. 540.

⁵⁰ Котляревский А. А. Соч. Т. 3. С. 33; Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916. С. 94.

«заложных» покойников погребали под деревом.⁵¹ В Белорусском Полесье до сих пор сохранились воспоминания о том, что при похоронах самоубийц вместо креста могли посадить дерево: «Крушину сажали, коли человек повесился, дак вместо креста на могилу».⁵² На обычных могилах часто сажали плодовые деревья.⁵³

С обычаями сажать деревья на могилах или хоронить под ними связаны поверья о том, что после смерти человека его душа переходит в дерево или какое-нибудь растение. Так, например, у поляков было широко распространено поверье о том, что под одиноко растущими деревьями мучаются души убитых, а в самих деревьях вместо соков течет кровь; их запрещалось жечь и рубить.⁵⁴ В Познаньском воеводстве говорили, что души умерших девушек переходят в березы.⁵⁵ В Слуцком у. Минской губ. считалось, что если береза растет, сплетаясь с другим деревом, то на этом месте «кались была загублена добрая душа».⁵⁶

Впрочем, поверья о душах, зачатых в дерево, известны и вне связи с похоронными обычаями. Так, например, в Белоруссии рассказывали, что в скрипучем дереве мучается человеческая душа; если его срубить, душа вынуждена искать себе новое пристанище; уснув под таким деревом, можно увидеть во сне человека, душа которого заключена в дереве, и он расскажет, сколько времени и за какие грехи в нем томится.⁵⁷

Рассмотренные нами древнерусские материалы не дают оснований говорить о том, что деревья считали тотемами или что существовал самостоятельный культ деревьев. Вопреки существующей точке зрения, в источниках XI—XIV вв. нет прямых указаний на поклонение деревьям; более поздние данные такого рода также ненадежны: сведения из грамоты архиепископа Макария могут относиться к финно-угорскому населению или обуславливаться его влиянием на русское; приношение пицци к березам представляет со-

⁵¹ Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Учен. зап. ТГУ. Тарту, 1977. Вып. 414. С. 17 (см. там же о венчании вокруг дерева, с. 15—17). Сведения о захоронениях «заложных» покойников под деревьями собраны в кн.: Зеленин Д. К. Очерки. . . С. 37—39, 55, 290—291.

⁵² Полесский архив Ин-та славяновед. и балканистики АН СССР (Москва); записала П. Душина в с. Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл., 1983 г.

⁵³ Похоронні звичаї й обряди / Зібрав В. Гнатюк // Етнограф. зб. Львів, 1912. Т. 31—32. С. 415; Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914. С. 48 (Сборник за народни умотворения и народнопис, кн. 28); Милићевич М. Живот срба селѧка // Српски етнограф. зб. Књ. 1. Београд, 1894. С. 344; Члѧкановић В. Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985. С. 31, 252.

⁵⁴ Fiedler A. Drzewa w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego // Lud, 1937. Т. 35. S. 101.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Сергелутойскі А. Прымя і забабоны беларусаў-паляшукі. Менск, 1930. С. 30, № 312.

⁵⁷ Богданович А. Е. Пережитки. . . С. 29; Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 131, № 966.

бой, несомненно, акт ритуального кормления (ср. ритуальное кормление животных, природных стихий и т. д.)⁵⁸ и никак не указывает на обоготворение берез.⁵⁹

Священные рощи, которые, по всей вероятности, были в Древней Руси, могли иметь разнообразные культовые и социальные функции (ср. описание священной рощи вагров у Гельмольда). Возможно, что со священными рощами связано происхождение заповедных рощ Русского Севера,⁶⁰ а с объектами языческого культа, расположенными в лесу, — происхождение некоторых белорусских «прош». Влияние христианства проявилось в том, что в старых местах языческого культа устанавливались иконы, часовни, совершалось богослужение.

Древнерусские материалы содержат и некоторые указания на реалии языческого культа. Так, дуб был, по всей вероятности, посвящен Перуну; элементом весенней обрядности являлось ритуальное кормление берез, весенней и купальской обрядности — ^{иде}одевание венка или оплетание травой.⁶¹

Хотя рассмотренные материалы не исчерпывают темы исследования, они дают достаточное представление о том, какое место занимали деревья в мировоззрении древнерусского язычества.

⁵⁸ См.: *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 196—206.

⁵⁹ О ритуальном кормлении берез в семик см.: *Зеленин Д. К.* Тотемический культ. . . С. 607—609. В целом о семицких и русальных обрядах, связанных с деревом, см.: *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня. . . Ч. 1. С. 141—147; *Зеленин Д. К.* Очерки. . . С. 261—277; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX—начало XX в. М., 1979. С. 188—213.

⁶⁰ В особом изучении нуждается соотношение севернорусских заповедных рощ и финно-угорских «кереметей».

⁶¹ К приведенному выше сообщению о том, что девушки, раскумившись, ломают ветви берез, вьют венки, «полагают их на главах своих и сносят на воду», можно прибавить следующее описание из «Синописа» Иннокентия Гизеля: «Тогожде Купала бога, или истиннее беса, и доселе по неким странам Российским еще память содержится, наипаче в Навечерии Рождества святого Иоанна Крестителя, собравшись в Вечер, Юноша, Мужеска, Девическа и женска полу соплетают себе Венца от зелия некоего и возлагают на Главу, и опоясуются ими. . .» (Синопис, или Краткое собрание от разных летописцев о начале Славяно-Российского народа. . . Иннокентия Гизеля. [Киев, 1673]. С. 43). По мнению Д. К. Зеленина, исследовавшего группу обрядов, в которых человек рядился в древесную зелень, в траву или цветы (белорусский «куст», болгарская «пеперуда», сербская «додола» и т. д.), ^{иде}одевание венка также является элементом ритуального ряжения деревом — «люди рядились в березовую зелень» (*Зеленин Д. К.* Тотемический культ. . . С. 510, см. также: *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья. . . С. 52—60).