



А. Потебня

**О мифическом значении
некоторых поверий
и обрядов**

Добавление:

П. Лавровский

**Критический разбор
исследования А. Потебни**

Опубликовано в Чтениях Общества Истории и Древностей Российских
при Московском университете

1865

ЧТЕНІЯ

ВЪ

ИМПЕРАТОРСКОМЪ

ОБЩЕСТВѢ

ИСТОРИИ И ДРЕВНОСТЕЙ РОССІЙСКИХЪ

ПРИ

МОСКОВСКОМЪ УНИВЕРСИТЕТѢ.



ПОВРЕМЕННОЕ ИЗДАНИЕ.

1865.

АПРѢЛЬ — ІЮНЬ.

КНИГА ВТОРАЯ.



МОСКВА.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ.

1865.

О

МИФИЧЕСКОМЪ ЗНАЧЕШИ НѢКОТОРЫХЪ ОБРЯДОВЪ И ПОВѢРІЙ.

I. Рождественскіе обряды.

1. У Сербовъ и Хорватовъ сочельникъ называется «бадѣнь данъ, бадѣнь вече», по тому что въ этотъ день вечеромъ жгутъ баднякъ, ¹ сырое дубовое полѣно (сирова церова главня). Въ этотъ день многіе рубятъ бадняки до солнца, посыпавши ихъ сначала зерномъ и сказавши: «Добро ютро и честить ти бадни данъ!» Въ Герцеговинѣ, гдѣ избы большія, и бадняки такъ велики, что ихъ ввозятъ въ избу на трехъ, или четырехъ, парахъ воловъ. Въ другихъ мѣстахъ самъ хозяинъ вноситъ ихъ въ избу, непременно послѣ сумерекъ. Войдя въ избу, хозяинъ говоритъ: «Добаръ вече и честить вамъ бадни данъ!» Въ отвѣтъ на это кто ни будь изъ мужчинъ, находящихся въ избѣ, посыпаетъ его зерномъ и говоритъ: «Дао ти Богъ добро, сретни и честити!» Въ Риснѣ (близъ Котора) украшаютъ бадняки лавромъ; въ Цермпицѣ (въ Черногоріи) тотъ, кто ихъ внесетъ, беретъ чару вина, привѣтствуетъ ихъ такъ, какъ человѣка, которому передаютъ чашу («наздрави имъ», т. е., скажетъ: «Здравъ буди», или «Спасуй се!») и, напившись самъ, поитъ, т. е., поливаетъ и ихъ. За тѣмъ кладется на огнище сначала большой баднякъ впоперекъ, потомъ на него пять мень-

¹ Баднякъ одного корня съ Серб. баданъ, м. р., выдолбленная колода, сквозь которую течетъ вода на колесо небольшой мельницы (кашичара), Русск. бадья, Пол. badel, badył, стволъ растенія. Основное знач. видно въ гл. бости, боду, Лит. badau, badyti, колоть (ср. колоть и колода). Скр. badh, бить.

2 о мифическомъ значеніи нѣкоторыхъ обрядовъ и повѣрій.

шихъ. Меньшій баднякъ называется баднячица или блажена палица. ²

Бадняки горятъ, по крайней мѣрѣ въ Славоніи въ теченіи первыхъ двухъ дней Рождества. ³

Утромъ въ первый день Рождества прежде всѣхъ является въ домъ полажайникъ. ⁴ Въ рукавицѣ песеть онъ зерно, которымъ посыпаетъ находящихся въ избѣ, сказавши предварительно: «Христосъ се роди!» Изъ избы кто ни будь посыпаетъ его и отвѣчаетъ: «Ва истину роди!» Тогда полажайникъ «скреше бадняке», т. е., беретъ ожегъ (ватраль), бьетъ имъ бадняки такъ, чтобъ сыпались искры и говоритъ: «Столько (сколько искръ) воловъ, столько коней, столько козъ, столько овецъ, столько свиней, столько ульевъ, столько счастья и благополучія («оволико сrete и папретка»)! Потомъ онъ разгребаетъ золу на очагѣ и кладетъ туда нѣсколько мелкихъ монетъ, смотря по состоянію.

Когда перегоритъ баднякъ, пужно, надѣвши рукавицы, взять его за верхній конецъ, обнести около ульевъ, и потомъ, погасивши, оставить на какой ни будь молодой сливѣ, или яблонѣ (очевидно, чтобъ велись плоды и родились деревья). Верхушку дерева, изъ котораго вырубленъ баднякъ, коегдѣ употребляютъ вмѣсто кочерги до прихода полажайника, а потомъ хозяйка навязываетъ на нее горсть (повѣсмо) льну и бросаетъ на стрѣху (чтобъ лень родилъ?). Углемъ отъ бадняка мажутъ больныя смоковницы. ⁵

Приведенные обряды въ главныхъ чертахъ совершенно ясны. Дубъ, какъ извѣстно, посвященъ божеству грома. Баднякъ принимается даже не за символъ этого божества, а какъ бы за его

² Карадж. Рѣчн. «Кадъ се баднякъ мете на ватру, трипутъ се помакне у напредакъ». Можетъ быть за тѣмъ, чтобъ была въ дому «сретя и напредакъ» Ср. «Ако удари липса (надежъ) у стоку, Црногораць зове свещеника, те закрати водицу и очата молитву, али горъ (огорожу, завору для скота) мора помати, и то не патрагъ, ветъ наприедъ.» Медаковичъ. Животъ и обич Црногор. У Нов. Саду. 1861, 27.

³ Шѣ, 96.

⁴ Полазникъ; полазити кого, навѣстити.

⁵ Карадж. Рѣчн.

воплощеніе: къ нему обращаются съ привѣтствіемъ, какъ къ человѣку; ему передаютъ чашу, его обсыпаютъ, какъ людей. О значеніи обсыпанья и обливанья скажемъ ниже, а теперь только замѣтимъ, что эти обряды тождественны между собою и имѣютъ въ основаніи представленіе небесной воды, носимой и изливаемой тучами. Обрядъ напаянья бадняка изображаетъ, вѣроятно, мифъ, соотвѣтствующій одной изъ формъ Индійскаго мифа, по которому Индра (= Скандинавскому Тору, Славянскому Перуну) пьетъ небесную воду, представляемую то молокомъ небесныхъ коровъ (тучъ), то особеннымъ напиткомъ безсмертія (Сома, амрита), имѣющимъ, впрочемъ, тѣсную связь съ молокомъ. Небесный огонь, изображаемый огнемъ, горящимъ на очагѣ, даетъ, какъ видно изъ приведенныхъ выше обычаевъ, изобиліе скота, пчелъ, плодовъ, а людямъ счастье и благополучіе.

Сербскому бадняку соотвѣтствуетъ у Германцевъ Нѣмецкій *Weinachtsblock*, *Winnachtsploech*, Скандинавскій *Julblock*, Англійскій *Yuleclog*; но особенно замѣчательно сходство упомянутыхъ Славянскихъ обычаевъ съ сохранившимися до сихъ поръ во Франціи, сходство, доказывающее, что эти обычаи древнѣе выдѣленія Славянскаго племени. Вечеромъ, на канунѣ Рождества, около Марсели старшій въ семействѣ выводитъ младшее изъ дѣтей за двери дома, гдѣ сложено большое полѣно оливковаго, или другаго плодоваго, дерева, которое зовется *Calignaou*. Дитя трижды поливаетъ виномъ это полѣно, при чемъ произноситъ слѣдующія слова:

«Alegre, Dieu nous alegre,
Caché ven, tous ben ven» и пр.

(т. е., *Soyons joyeux, Dieu nous rend joyeux, Il feu caché vient, tout bien vien*). (Отсюда видно, что закиганье новаго огня, приносящаго съ собою всякія блага, представляется не рожденьемъ, какъ можно бы думать, а возвращеньемъ откуда-то). За тѣмъ старикъ съ ребенкомъ вносятъ то полѣно въ домъ и кладутъ на очагъ. Въ Перигорѣ (*Perigord*) баднякъ (*la souche de Noël*) бываетъ обыкновенно изъ сливнаго, вишневаго, или дубоваго дерева, и чѣмъ онъ больше, тѣмъ лучше. Въ Виеннѣ (*Vienne*) хозяинъ самъ, въ присутствіи домочадцевъ, посыпаетъ баднякъ (*tison de Noël*) солью и поливаетъ водою, за тѣмъ кладетъ его

4 О МИФИЧЕСКОМЪ ЗНАЧЕНИИ НѢКОТОРЫХЪ ОБРЯДОВЪ И ПОВѢРІЙ.

на очагъ, гдѣ онъ горитъ въ теченіе трехъ дней праздника. Нѣкоторые думаютъ, что у нихъ будетъ въ слѣдующемъ году столько цыплятъ, сколько посыплется искръ изъ потрясенной головни Рождественскаго полѣна. Другіе кладутъ эту головню подъ кровать, для предохраненія себя отъ насѣкомыхъ. Уголья и зола бадняка исцѣляютъ болѣзни людей и скота, даютъ плодородіе домашней птицѣ и сѣменамъ, зола бѣлитъ бѣлье и предохраняетъ все хозяйство отъ несчастья. Сербскому обычаю обносить головню около ульевъ и оставлять въ саду соотвѣтствуетъ Французскій—обѣгать поля и сады съ горящими соломенными факелами, обжигая мохъ на деревьяхъ (*la fête des brandons*). Считаютъ хорошимъ признакомъ, если Рождественскій огонь горитъ свѣтло. Какъ и у Сербовъ, *la souche de Noël* считается священнымъ существомъ: кто сядетъ на это полѣно, тотъ наказывается извѣстною болѣзнію (*figoncle*, слово сродное съ *feu*), какъ и у насъ: кто плюнетъ на огонь, у того огникъ выскочитъ. Очень важно, что въ разныхъ мѣстахъ Франціи сохраняютъ Рождественскую головню и зажигаютъ ее во время грозы.⁶ Это средство отъ громоваго удара основано, подобно множеству другихъ народныхъ средствъ, на правилѣ: *similia similibus curantur*, и доказываетъ связь бадняка съ громомъ.

Основываясь на подобномъ повѣрѣіи о свѣчахъ, мы видимъ и въ Рождественскихъ свѣчахъ образъ небеснаго огня тучъ.

Въ Славоніи, на канунѣ Рождества, когда вся семья соберется къ ужину, передъ молитвою хозяинъ зажигаетъ сначала большую восковую свѣчу, обернутую тканью, потомъ три меньшія. Большая свѣча называется «*jedinstvo*», меньшія—«*trojstvo*». Свѣчи эти ставятъ въ сосуды, наполненные пшеницею. Послѣ совершенія обряда, трое изъ домочадцевъ берутъ по одной изъ меньшихъ свѣчей и гадаютъ о своемъ долготѣи по тому, чья свѣча раньше потухнетъ. Большая свѣча горитъ у Католиковъ всю ночь, а у Православныхъ—до обѣдней поры слѣдующаго дня. Рождественскія свѣчи святятся потомъ въ церкви «*na svetlo Marijine*»—черта, подобно Польскому названію одного изъ Богородичныхъ праздниковъ днемъ *N. P. Maryi gromnicznej*, указы-

⁶ Wolf, Beiträge 118, 119.

вающая на существованіе извѣстнаго женскаго божества, имѣющаго отношеніе къ грому. Во время постѣва эти свѣчи кладутся вмѣстѣ съ зерномъ въ мѣшокъ, изъ котораго сѣютъ. ⁷

У Сербовъ во время молитвы передъ обѣдомъ, въ первый день праздника, каждый изъ челяди держитъ по восковой свѣчкѣ. Послѣ молитвы хозяинъ собираетъ свѣчи въ одну горсть, ставитъ ихъ въ сосудъ, наполненный всякимъ зерномъ, потомъ тушитъ ихъ этимъ зерномъ. Этимъ зерномъ хозяйки кормятъ куръ, чтобъ неслись хорошо. ⁸

Въ Малороссіи мѣстами во время ужина «на багату купю» горитъ одна только восковая свѣча, и больше свѣту въ хатѣ нѣтъ. ⁹

Подобный Сербскому обычаю еще въ прошломъ столѣтіи соблюдался въ Швеціи. За ужиномъ наканунѣ Рождества для каждаго изъ присутствующихъ горѣла свѣча. Послѣ ужина тушились всѣ свѣчи, кромѣ свѣчей хозяина и хозяйки, которыя горѣли всю ночь. Если одна изъ этихъ свѣчей гасла, то это предвѣщало смерть кому ни будь изъ домашнихъ. ¹⁰

Въ противоположность обычаю жечь свѣчи на канунѣ Рождества, «въ Дессаускомъ замкѣ не должно горѣть въ этотъ вечеръ ни свѣчи, ни огня», то есть, по мнѣнію Вольфа, въ этотъ вечеръ слѣдуетъ обновить огонь, потушить старый и зажечь новый. ¹¹ На зажиганье новаго огня указываетъ, по видимому, и Сербскій обычай прятать, вмѣстѣ съ нѣкоторою другою хозяйственною утварью, и кочергу (ватраль) въ то время, когда хозяинъ утромъ въ бадній день отпратится за бадняками. ¹² Кочерга прячется, думаемъ, по тому, что скрылся, не горитъ въ домѣ огонь. Но если объясненіе Вольфа и невѣрно, то, во всякомъ слу-

⁷ Шіе 94, 95.

⁸ Карадж. Рѣчи.

⁹ Основа, Май 1861.

¹⁰ Grimm, Mith. 593—594.

¹¹ Wolf, Beiträge 118 — 120.

¹² Карадж. Рѣчи.

6 о мифическомъ значеніи некоторыхъ обрядовъ и повѣрій.

чаѣ, запрещеніе жечь огонь указываетъ на отношеніе дня къ огню и предполагаетъ приведенные выше обычаи. Подобнымъ образомъ, если въ однихъ мѣстахъ Германіи говорится, что не слѣдуетъ пряхть въ теченіе 12-ти ночей отъ Рождества до Крещенья, а въ другихъ — что наряденныя въ это время нити имѣютъ цѣлебныя свойства, и что, стало быть, пряхть можно, то и запрещеніе и позволеніе одинаково указываютъ на отношеніе этихъ ночей къ прядущей богинѣ.

Связь свѣчи съ громомъ видна изъ того, что какъ Рождественская головня во Франціи, такъ и Страстная или Богоявленская свѣча въ Малороссіи зажигается во время грозы.¹³ Свѣча эта называется громницею. Предполагаемъ, что и здѣсь, какъ во многихъ другихъ случаяхъ, Крещенскіе обряды тождественны съ Рождественскими, и потому отъ значенія Крещенской свѣчи заключаемъ къ значенію Рождественской.

Замѣтимъ еще, что громница употребляется въ Малороссіи при благословленіи молодыхъ, что указываетъ на отношеніе грома къ браку; заженная громница дается также въ руки умирающему, «щобъ легче було конати.»¹⁴

2. Въ XVII ст., въ Москвѣ и по другимъ городамъ «въ навечеріе Богоявленія Господня кликали плугу», то есть, славили плугъ. У Поляковъ мѣстами есть обычай на канунѣ Рождества класть на столъ чересло плуга (*trzosło pługowe*), чтобъ мыши и кроты не портили пашни.¹⁵ Въ Червоной Руси когдѣ на канунѣ Новаго Года вечеромъ ходятъ по хатамъ съ плугомъ и, показывая видъ, что орютъ, посыпаютъ овсомъ и кукурузою. При этомъ поютъ:

Твои волы, мои волы, гей, гей!
 А въ переді двѣ медведі, гей, гей!
 А въ пригонѣ двѣ вороні, гей, гей!
 Въ колесницѣ двѣ сениці, гей, гей!
 Сѣй, родися жито, пшевица, вишляка пашниця!¹⁶

¹³ Шейковскій II, 22.

¹⁴ Тамъ же. 21 — 22.

¹⁵ Pauli, Rus. I, 15.

¹⁶ Тамъ же.

Вѣроятно, что плугъ и оранье относятся къ подателю плодородія полей. За такого мы знаемъ громовника Илью, замѣняющаго языческое божество грома. Илья ходитъ по землѣ именно около Рождества, объ чемъ говорится въ Малороссіи при за-сѣваннѣ на Новый годъ:

Ходе Илья на Василя,
У ёго пуга житная:
Де пугою махне,
Тамъ жито росте. ¹⁷

Но, съ другой стороны, и солнце есть божество земледѣльческое, посылающее урожай, и въ его честь могли совершаться обряды съ плугомъ. Однако первое предположеніе заслуживаетъ предпочтенія, потому что въ приведенной Галицкой пѣсни говорится объ ораннѣ медвѣдями, а медвѣдь есть животный образъ Тора-Тунара, который въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Германіи въ этомъ видѣ является людямъ около Рождества. ¹⁸

Трудно найти основанія непосредственнаго сближенія божества грома съ медвѣдемъ; но общее между ораньемъ и плугомъ, которые, какъ полагаемъ, посвящены грому, и медвѣдемъ то, что какъ плугъ деретъ, рветъ землю (таково основное значеніе словъ орать, рало, боропа; по Скр. плугъ (или кирка, лопата) — гôдâрайа, собственно дерущій землю), такъ и медвѣдь деретъ. Санскритское названіе медвѣдя по этому признаку, именно рîкша (собственно портящій, то есть, рвущій), Греческое ἄρκτος, Латинское ursus, сохранилось и въ Славянскомъ, хотя и съ измѣненнымъ значеніемъ: такъ какъ Санскритское рî въ началѣ слова = Славянскому ру, ры, а Санскр. кш = Славянскому с (ср. Санскр. рîкшá, Славянское лысь), то Санскритскому рî'кша, медвѣдь = Славянское рысь, Литовское luszis, рысь (а можетъ быть, какъ думаетъ Боппъ, и Литовское lokus, медвѣдь). Подобнымъ образомъ Санскритское вріка, волкъ (собств. разрывающій, рѣжущій) въ языкѣ Ведъ значитъ вмѣстѣ и плугъ, а Санскритскому кôка, волкъ, соотвѣтствуетъ Готск. hōha,

¹⁷ Метлинскій, 344.

¹⁸ Mannhardt, Germ. Myth. 238 и др.

8 О МИОИЧЕСКОМЪ ЗНАЧЕНИИ НѢКОТОРЫХЪ ОБРЯДОВЪ И ПОВѢРІЙ.

плугъ ¹⁹ и Сербское кука, крюкъ и кирка. Малорусская пословица говоритъ, что не хорошо орать волкомъ (вовка въ плугъ, а вѣнъ къ чорту въ лугъ), то есть, отрицаетъ связь представленій волка и плуга, а такое отрицаніе въ народной поэзіи почти всегда свидѣтельствуеетъ, что такая связь была въ языкѣ. Дѣйствительно, въ сказкахъ, какъ увидимъ, сохранилась память объ оранѣ змѣемъ, миоическое значеніе коего очень сходно со значеніемъ волка. ²⁰

По чему въ приведенной выше Галицкой пѣснѣ вмѣстѣ съ медвѣдями упоминаются вороны и сипицы, это неясно:

Память о божественномъ происхожденіи плуга сохранилась въ Малорусскомъ повѣрѣ, что самъ Богъ далъ Адаму плугъ, а Еввѣ кужелку, когда высылалъ ихъ изъ рая. ²¹ Важнѣе для насъ слѣдующій рассказъ: «Въ незапамятныя времена послалъ Богъ на народъ Козацкій страшнаго змѣя, опустошавшаго край. Владѣтель

¹⁹ Kuhn, Zur ältest. Geschichte der Indogerm. Völker. Ind. Stud. I, 353.

²⁰ Въ языкѣ не рѣдко сочетаются представленія бы стр о т ы и разрыванья. Такъ, между прочимъ, въ корнѣ ар, отъ котораго, съ одной стороны, о р а т ь, съ другой С к р . а р а, быстрый и Слав. о р - ъ л ь. Отсюда связь о р л а и о р а н ь я:

Орель поле изоравъ
И ишениці посѣявъ.

Та зоремо поле орлами,
Та засѣмо жемчугами.

Не въ этомъ ли сочетаніи представленій быстроты и раздиранья слѣдуетъ искать основанія сближенію мысли (быстрой) и о р а н ь я?

Горе мое, горе, нещасная доля!
Вы о р а л а дѣвчинонька мыслоньками поле,
Карыми очима тай заволочила,
Дрѣбненькими слезоньками все поле змочила (Метл. 274).

Впрочемъ, представленія быстроты слѣдуетъ искать не въ словѣ мыслъ, которое, вѣроятно, вмѣстѣ съ Лит. m i n s l e, загадка, относится къ корню ма н, думать, а въ его синонимахъ.

²¹ Максимовичъ, Дни и мѣсяцы II, 74.

той земли условился съ чудовищемъ ежедневно давать ему на пожраніе одного юношу, по очереди изъ каждаго семейства. Черезъ сто лѣтъ пришла очередь на Царскаго сына. Напрасно весь народъ предлагалъ въ замѣнъ своихъ дѣтей. Змѣй не согласился, и Царевича отвезли на урочное мѣсто. Тамъ явился Царевичу Ангель, приказавъ бѣжать отъ змѣя и, для облегченія побѣга, выучилъ молитвѣ «Отче нашъ». Царевичъ пустился бѣжать, и бѣжалъ три дня и три noci. Какъ только переставалъ онъ повторять слова молитвы, тотчасъ начинало его палить жгучее дыханіе змѣя. На четвертый день, уже изнемогая отъ усталости, увидѣлъ онъ передъ собою кузницу, гдѣ Св. Глѣбъ и Борисъ ковали первый плугъ для людей этой страны; вбѣжалъ туда, а Святые захлопнули за нимъ желѣзныя двери. Змѣй, когда ему не захотѣли выдать юноши, трижды лизнулъ языкомъ двери, а за четвертымъ разомъ просадилъ языкъ насквозь. Тогда Святые схватили его за языкъ раскаленными клещами, запрягли въ готовый уже плугъ, и провели этимъ плугомъ борозду, донныя называемую змѣевымъ валомъ.²² Что этотъ разсказъ въ основныхъ чертахъ переданъ вѣрно, подтверждается его сходствомъ съ разнословіями, извѣстными изъ другихъ источниковъ. По Максимовичу «Князь Борисъ (одинъ) все плуги ковалъ да людямъ давалъ», за что и великое почтеніе къ Святому Князю земледѣльческаго народа Украйны.²³ Причина, по которой Борису приписывается кованье плуга, можетъ быть та, что имя его поминается вмѣстѣ съ именемъ Глѣба, которое рѣшмуется съ хлѣбомъ: Малорусское: «На Глѣба и Бориса за хлѣбъ не берися» (то есть, въ этотъ день, 2 Мая, или 24 Юля, не слѣдуетъ «робить хлѣба»; хлѣборобъ — земледѣлецъ); Галицкое: «На Бориса и Глѣба берися до хлѣба» (о началѣ жатвы 24 Юля);²⁴ Велико-русское: «На Борисъ и Глѣбъ поспѣваетъ хлѣбъ.»²⁵ Въ день Бориса и Глѣба грозныхъ бываютъ большія грозы, которыя палятъ копны и людей, работающихъ въ этотъ день (24 Юля). Отсюда этотъ

²² Siemieński, Podania i Legendy 39 — 40.

²³ Максимов. Дни и мѣсяцы II, 74.

²⁴ Вѣн. 251.

²⁵ Сахр. Сказ. II, 7, 45.

10 о мифическомъ значеніи нѣкоторыхъ обрядовъ и повѣрій.

день въ Тульской Губерніи извѣстенъ подѣ именемъ паликоцны,²⁶ какъ у Малоруссовъ день Великомученика и Цѣлителя Пантелеимона — Палія, Паликопы (27 Юля). Изъ всего этого заключаемъ, что Святые Борисъ и Глѣбъ замѣнили громовое божество, покровительствовавшее земледѣлію и сковавшее первый плугъ для людей.

По другому Малорусскому повѣрью, первый плугъ для людей коваль «Кузьма-Демьянъ, Божій коваль» (одно лицо), когда великій змѣй, истреблявшій родъ людской, вздумалъ напасть на него. Когда змѣй языкомъ своимъ пролизалъ дверь въ кузницу, тогда Божій коваль ухватилъ его клещами за языкъ, запретъ въ плугъ и прооралъ землю отъ моря до моря. Тѣ борозды лежатъ по обѣ стороны Днѣпра змѣевыми валами. Великій змѣй въ плугѣ все просился напиться воды изъ Днѣпра, а Божій коваль все погонялъ его, пока добрался до Чернаго моря, тогда уже пустилъ змѣя пить до воли; и какъ вышилъ полморя, то и разсѣлся, и поползали изъ него малыя змѣи.²⁷ Съ этимъ сравните Бѣлорусскую сказку: Богатырь отправляется побивать змѣя, пожравшаго солнце, убиваетъ его и, разломавши его голову, возстановляетъ бѣлый свѣтъ. Богатыря преслѣдуютъ, сначала дочери змѣя, потомъ сама змѣиха съ пастью отъ неба до земли, и онъ спасается въ кузню къ Кузьмѣ и Демьяну за двѣнадцать желѣзныхъ дверей. Змѣиха пролизываетъ эти двери, но кузнецы, схвативши ее за языкъ раскаленными клещами, убиваютъ и прахъ развѣвають по вѣтру.²⁸

И здѣсь безмездные врачи и безсребренники Козьма и Демьянъ стали кузнецами, по причинѣ звуковой близости имени Кузьмы со словами кузня, кузло (ковъ). Это одинъ изъ множества примѣровъ сильнаго стремленія народа уподоблять чужое, осмысливать звуки непонятныхъ словъ, придавая имъ свое содержаніе, присоздавать къ готовой внѣшней формѣ словъ внутреннюю форму. Замѣчательно, что, какъ въ одномъ изъ при-

²⁶ Сахар. тамъ же. Терещ. VI, 47.

²⁷ Максим. Дни и мѣсяцы. II, 74.

²⁸ Аознасьевъ, Сказ. II, 100.

веденныхъ свидѣтельствъ, является одинъ кузнецъ Борисъ, такъ въ другомъ—одинъ Божій коваль Кузьма-Демьянъ, или, какъ называетъ его пѣсня, Кузьма Демьяновичъ; это предполагаетъ существованіе мифа объ одномъ богѣ-кузнецѣ. Въ одномъ Малорусскомъ сказаніи мы видѣли, что этотъ богъ является одинъ, и одинъ убиваетъ змѣя; въ другомъ Бѣлорусскомъ побѣда надъ змѣемъ раздѣлена между богатыремъ и богомъ-кузнецомъ, при чемъ богатырь ищетъ защиты у кузнеца; въ третьемъ Малорусскомъ о богатырѣ вовсе не говорится, а является только Царевичъ, спасаемый кузнецомъ. Эти разнорѣчія заставляютъ думать, что богатырь и Царевичъ—черты позднѣйшія, хотя и языческія, и что въ первоначальныхъ сказаніяхъ одному кузнецу приписывалось и освобожденіе солнца изъ головъ змѣя и оранье змѣемъ. Змѣй, какъ извѣстно, есть Индійское врітра (туча, покрывающая небо, скрывающая солнце), которому Индра раскалываетъ голову перуномъ. Шашей змѣихъ соотвѣтствуетъ мать Вритры, тоже убиваемая Индрою. Что до оранья змѣемъ, то оно похоже на Индійскій мифъ, что Индра, освобождая воды, которыя держалъ въ заключеніи змѣй (ахи), и проливающихъ ихъ на землю, вмѣстѣ съ тѣмъ роетъ русла для рѣкъ. Это сближеніе было бы вѣроятно, если бъ мы были въ правѣ принимать змѣевы валы, идущіе «по обѣ стороны Днѣпра», за берега самого Днѣпра. Въ случаѣ тождества змѣева вала и Днѣпровскаго русла (что давало бы намъ Славянскій мифъ о небесномъ началѣ Днѣпра и рѣкъ вообще), родились бы слѣдующіе вопросы: «Если выраженіе «Индра роетъ русла рѣкъ» понимать такъ, что Индра, освободивши воды, тѣмъ самымъ даетъ имъ волю прокладывать себѣ путь по землѣ, то какимъ образомъ Русскія сказки могли поставить событіе, слѣдующее за смертью змѣя, именно освобожденіе водъ и рытье ими русель (=оранью), прежде этой смерти? Если же Индра самъ лично роетъ русла для водъ, то что будетъ значить въ Русскихъ сказкахъ оранье змѣемъ, то есть тучею? На эти вопросы можно бы отвѣчать удовлетворительно. Первоначально рытье русель и убіеніе змѣя, событія, не слѣдующія одно за другимъ, а одновременныя и тождественныя. Въ одной пѣснѣ Ригъ-Веды говорится, что когда Индра поразилъ змѣя, то освобожденные воды полились «какъ по руслу», «по расколотому»

12 о мифическомъ значеніи нѣкоторыхъ обрядовъ и повѣрій.

тѣлу этого змѣя.²⁹ Это слѣдуетъ, кажется, понимать такъ: Вритра, или туча представляются въ видѣ горы, внутри коей заключены воды; молнія разсѣкаетъ эту гору (тучу, вритру) и образуетъ ущелья, по которымъ изливаются на землю дождевыя воды. Эти ущелья не что иное, какъ разрубленное тѣло Вритры. Когда небесное событіе перенесено на землю и богъ, бороздящій тучи, сталъ покровителемъ земледѣлія, бороздящимъ землю, то могло случиться, что этихъ бороздъ по чему бы то ни было (на пр., по причинѣ святости земли, по причинѣ представленія ее женщиною, находящеюся не во враждѣ съ Перуномъ), нельзя было назвать тѣломъ змѣя. Но связь представленій змѣя и ораця (разрыванья, разсѣканья) существовала еще и требовала возстановленія, т. е., опредѣленнаго мѣста въ новомъ мифѣ, и вотъ это возстановленіе совершается такимъ образомъ, что мифъ заставляетъ бога орать змѣемъ.

Индра и Торъ, какъ податели плодородія, покровительствуютъ браку и семейной жизни. Торъ является на свадьбѣ. Его молотъ игралъ важную роль при брачныхъ обрядахъ. У Славянскаго бога-грома былъ тоже молотъ, одна изъ причинъ, по чему этотъ богъ сталъ кузнецомъ. — О Кузьмѣ свадебная пѣсня говорить, что онъ куетъ свадьбу:

Около двора, около Агафоныча,
 Пролегало тамъ три ступеньки
 Что ли торныя дороженьки,
 Какъ по первой ли по стеженькѣ,
 Но той ли торной дороженькѣ,
 Тамъ шелъ самъ Иисусъ Христосъ
 Со всѣми со Апостолами.
 По второй ли по стеженькѣ,
 Но той ли торной дороженькѣ,
 Тамъ шла Мать Пречистая.
 Какъ по третьей ли по стеженькѣ,
 Но той ли торной дороженькѣ,
 Тамъ шелъ самъ Козьма-Демьянъ
 На свадьбу Агафоныча.
 «Ты Святой ли ты, Козьма-Демьянъ,
 «Да Козьма ли ты Демьяновичъ!
 Да ты скуй ли ка намъ свадебку.³⁰

²⁹ Mannhardt, Germ. Myth. 164.

³⁰ Терещ. II, 448.

Этого связью кованья и брака объясняется, по чему подблюдныя пѣсни о кузнецѣ предвѣщаютъ богатство и свадьбу:

Идетъ кузнецъ изъ кузницы, слава!
Шубенка на немъ худенька:
Одна пола во сто рублей,
Другая пола въ тысячу,
А всей-то шубенкѣ цѣны нѣтъ,
Цѣна ей у Царя въ казнѣ,
У Царя въ казнѣ, въ золотомъ ларцѣ.

Идетъ кузнецъ изъ кузницы, слава!
Несетъ кузнецъ три молота.
«Кузнецъ, кузнецъ! ты скуй мнѣ вѣнецъ,
«Ты скуй мнѣ вѣнецъ и золотъ и новъ,
«Изъ остаточковъ золотъ перстень,
«Изъ обрѣзочковъ булавочку,
«Мнѣ въ томъ вѣнцѣ вѣпчатися,
«Мнѣ тѣмъ перстнемъ обручатися,
«Мнѣ тою булавкою убрусь притыкать. ³¹

Отношеніе Кузьмы къ браку съ одной стороны и къ грому съ другой подтверждается слѣдующимъ: Въ Пензенской Губерніи 1-го ноября, въ день Святыхъ Кузьмы и Дамьяна, празднуются Кузьминки, исключительно дѣвичій праздникъ, на которомъ, во время угощенія, поютъ:

Полно, полно намъ дѣвушки,
Чужо пиво пить!
Не пора ли намъ, подружки,
Свое затѣвати. ³²

т. е., не пора ли затѣвать свою свадьбу; питье пива, или вина, есть въ Славянскихъ пѣсняхъ символъ любви и брака. ³³ Въ другихъ мѣстахъ Великороссіи въ тотъ же день совершаются обряды съ курами и пѣтухами, птицею, имѣющею тѣсную связь съ огнемъ, громомъ и, какъ увидимъ ниже, бракомъ: справляютъ курьи

³¹ Снег. Сах. Терещ.

³² Терещ. VI, 62.

³³ О нѣкоторыхъ симв. въ Слав. нар. поэт. 13—19.

именины, дарятъ роднымъ куръ на красное житье, убиваютъ кочета въ овинахъ. ³⁴

У Нѣмцовъ и у насъ Масляная такъ сходна въ обрядномъ отношеніи съ Рождествомъ, что можетъ разсматриваться, какъ продолженіе Рождественскихъ праздниковъ (*der zwölften*). Такъ у Нѣмцовъ и на Рождественскихъ праздникахъ и на Масляной тѣ же обрядныя яства, тѣ же запрещенія прастъ и посѣщенія домовъ тою же прядущею богинею (*Frau Herke, Wulle, Holle*). ³⁵ Такъ рядомъ со свидѣтельствами объ отношеніи плуга къ Рождеству можемъ повторить изъясненія о хожденіи съ плугомъ на Масляной. На Рейнѣ, во Франконіи и др. мѣстахъ молодые люди собираютъ взрослыхъ дѣвицъ (*Dantzjuncksfrauwen*), запрягаютъ ихъ въ плугъ и везутъ музыканта, сидящаго на плугѣ и играющаго, въ воду; въ другихъ мѣстахъ возятъ огненный плугъ (*ein feürinen pflug mit einem meisterlichen darauff gemachten feür angezündet*), пока онъ не разсыплется въ дребезги. По другимъ извѣстіямъ, молодые люди, идущіе за плугомъ, сѣютъ сѣчку и стружки, дѣвицъ, запряженныхъ въ плугъ, заставляють откупаться, «какъ бы въ наказаніе за то, что до Масляной онѣ не вышли замужъ.» ³⁶ Можетъ быть колодки (Польск. *kloski*), которыя въ Малороссіи и въ Польшѣ въ концѣ Масляной или въ началѣ Великаго Поста привязываютъ холостымъ мужчинамъ и незамужнимъ женщинамъ, тождественны съ этимъ плугомъ; но если это и не такъ, то все же приведенные Нѣмецкіе обряды имѣютъ важность и для Славянской Мифологіи. Хожденье съ плугомъ на Рождество въ Червоной Руси имѣетъ цѣлью плодородіе земли, на что указываетъ припѣвъ: «Свѣй, родися жито!» и пр.; соотвѣтственно этому хожденье съ плугомъ, запряженнымъ дѣвицами, могло имѣть цѣлью плодородіе браковъ. Въ Славянской поэзіи земля, роля (*respect.* дорога, ткань)—символь женщины, орать землю [*respect.* ходить по дорогѣ, *sapere viam*, по старин. выраженію «пути касатися», или «въ путь касатися», собственно рвать дорогу], носить, рвать пла-

³⁴ Сах. Сказ. II, 7, 65.

³⁵ Kuhn и Schw., Norddeut. Sag. 370—371.

³⁶ Grimm, Myth. 242, 243.

ть) — символъ любви и брака.³⁷ Отсюда плугъ — символъ оплодотворяющаго начала. Выше мы предположили, что первообразъ оранья змѣемъ есть громовая стрѣла раздрающая тучу, т. е., громовое божество, поражающее змѣя. Это объясненіе не приложимо къ плугъ, какъ символу плодородія и брака, но указываетъ на то, что и такъ понимаемый плугъ имѣетъ въ основаніи то же небесное явленіе грозы, но представляемое уже не битвою, а бракомъ громоваго божества и тучи, замѣненной при дальнѣйшемъ развитіи мифа землею. Подобный Индійскій мифъ мы увидимъ ниже.

Сообразно съ этимъ можно объяснять и кованье свадебъ. Въ позднѣйшемъ сказаніи богъ, куящій свадьбу, куетъ ее не для себя, а для людей. Но какъ богъ, куящій плугъ — символъ брака, такъ и куящій свадьбу первоначально самъ тождественъ съ женихомъ. На это указываютъ слѣдующіе стихи Серб. пѣсни:

Злату те се куюнджил наті,
И мени те мой суденикъ доті,³⁸

гдѣ кузнецъ — символъ суженаго.

3. Изъ выше сказаннаго заключаемъ, что языческій праздникъ, совпавшій и слившійся съ Рождествомъ и близкими къ нему Христіянскими праздниками, былъ посвященъ, между прочимъ, божеству огня — грома, подателю плодородія полей, богатства, покровителю брака, имѣвшему, вѣроятно, отношеніе къ смерти. Это божество могло называться Перупомъ, но могло носить и другое имя — Сварога, который, въ извѣстномъ мѣстѣ Ипатьевского списка Несторовой Лѣтописи, замѣняетъ кузнеца Гефеста, установившаго законъ «женамъ за единъ мужъ посягати», и называется отцемъ Дажь-бога — солища. Кромѣ этого божества, Рождественскіе обряды и пѣсни указываютъ на другое мужское, къ которому мы теперь переходимъ.

Первый день Рождества называется у Сербовъ Божитъ, т. е., Сынъ Божій. Судя по нѣкоторымъ даннымъ, Божичъ есть лицо

³⁷ О нѣкотор. сивв. 145—152.

³⁸ Карадж. Пѣсн. I, 376.

не вполне Христіанское: оно приняло нѣкоторыя черты Мионическаго существа, которое тоже могло называться Божичемъ. Начнемъ съ наиболѣе шаткихъ указаній на это.

В. С. Караджичъ говоритъ, что слышалъ въ дѣтствѣ колядку, въ которой просятъ «да имъ краве буду мліечне, да намазу пунъ кабао мліека:

«Да окупамъ, коледо!
«Малогъ бога, коледо!
«И божитя, коледо!»³⁹

Конечно, и можетъ быть здѣсь плеонастическое, но можетъ быть и нѣтъ. Въ послѣднемъ случаѣ малый богъ отличается отъ божича; союзъ указываетъ на неполное ихъ сліяніе. Купанье новорожденнаго бога въ молоко небесныхъ коровъ, замѣненныхъ потомъ земными, можетъ быть чертою чисто языческою. О празднованіи рожденія языческаго божества говорить и Великорусская колядка:

Уродилась коляда
На канунъ Рождества.⁴⁰

Если, что вѣроятно, слово коляда не Славянское, то оно замѣнило другое, болѣе древнее, названіе.

Не менѣе двусмысленны слѣдующія мѣста Сербскихъ колядокъ:

. . . . тепо Бога молитъ
За старога за бадняка,
За младога за божитя.⁴¹

. . . . Врнѣ се патрагъ, стара майко,
Ево су ти гости дошли,
Добри гости, коледяни,
Кои оде, Бога моле
За старога за бадняка,
За младога за божитя.⁴²

³⁹ Карадж. Рѣчн.

⁴⁰ Терещ. VII, 57.

⁴¹ Карадж. Срб. пѣсм. I, 115.

⁴² Тамъ же 116.

Можетъ быть, Божичъ названъ молодымъ столько же по тому, что празднуется его рожденіе, сколько и по тому, что онъ богъ новый, по отношенію къ старому бадняку, богу языческому. Можетъ быть, пѣсня, различая два періода религіознаго сознанія, въ то же время своеобразно ихъ смѣшиваетъ. Но есть и другая возможность, что баднякъ и божичъ названы старымъ и молодымъ, какъ отецъ и сынъ. Въ странной мысли «молить Бога (Христіанскаго) за бадняка и божича» — очевидное смѣшеніе понятій. Это смѣшеніе даетъ перевѣсъ второму предположенію, что божичъ, какъ божество языческое, ставится здѣсь на одну доску съ баднякомъ. Христіанскій Богъ стоитъ неизмѣримо высоко надъ человѣкомъ, не раздѣляетъ ни людскихъ радостей, ни страданій, и по тому, съ Христіанской точки, невозможно молиться одному лицу Божественной Троицы за другое. Но языческіе боги участвуютъ въ положеніи человѣка. Этимъ объясняется сохранившееся еще въ Средневерхненѣмецкой поэзіи сопоставленіе человѣка и Бога: *Gote unde mir willekomen* (потомъ *Got* становится только усиленіемъ мѣстоименія: «*sit mir-gote willekomen*»), «знаю я и Богъ», «я Одинъ», «жалуюсь вамъ и Богу» и проч.⁴³ Подобныхъ Славянскихъ выраженій меньше; кромѣ выраженій: «иди съ Богомъ», «Богъ съ тобою!» укажемъ на слѣдующія: Малорусское: «Прошу Бога и васъ, вся чесна громадо, на хлѣбъ, на сѣль та й на весѣлья»;⁴⁴ Сербская свадебная пѣсня:

«Кудъ намъ поде дубегія, видѣ ли га ко?
Видіо га домати́не и Господи́нь Богъ.»

При повтореніи этого двустипія, вмѣсто домати́не, поются названія всѣхъ поѣзжанъ: првіенче, стари свате (зват. пад. вм. имепит.), кумъ вѣичани и такъ далѣе; всѣ эти лица вмѣстѣ съ богомъ видѣли, куда пошелъ молодой;⁴⁵ Ср. также: «Съ вами дошла свака ерета и самъ Господъ Богъ»,⁴⁶ и нѣсколько

⁴³ Grimm, *Myth.* 15 — 16.

⁴⁴ Купала на Ивана. Харьковъ, 1840, стр. 47.

⁴⁵ Карадж. Сербск. пѣсм. I, 71 — 72.

⁴⁶ Карадж. Сербск. пѣсм. I, 45.

подобныхъ мѣстъ. Языческіе боги, какъ извѣстно, подвержены сну, болѣзни, опасности, смерти,⁴⁷ и по тому понятно, что двоевѣрный человекъ можетъ молиться Христіанскому Богу за своихъ прежнихъ Боговъ. Въ подтвержденіе этого укажемъ на довольно обыкновенное заключеніе Малорусскихъ колядокъ:

Да бувай здоровъ и въ вѣку довгий,
 Не самъ собою, зъ своею жоною,
 Зъ усѣмъ родомъ, зъ Господомъ Богомъ,
 Зъ Исусомъ Христомъ, зъ Святымъ Рождествомъ.⁴⁸

Та бувай здорова, дѣво Оринко,
 Не сама собою, зъ отцемъ, зъ ненькою,
 И зъ милымъ Богомъ, и зъ усѣмъ родомъ.⁴⁹

Буквальный смыслъ втораго мѣста: «Будь здорова, но не одна, а съ отцемъ, матерью, милымъ Богомъ и всѣмъ родомъ,» рѣшительно не позволяетъ придавать здѣсь поздравленію такой смыслъ, какой оно теперь имѣеть, какой, на примѣръ, въ поздравленіи: «Будьте здоровы зъ багатымъ вечеромъ, зъ Меланкою!» (31 Декабря), т. е., желаю вамъ здоровья, по случаю сегодняшняго праздника! По этому мы понимаемъ приведенныя мѣста буквально и видимъ въ нихъ остатокъ обычая славить не только хозяина съ семьею, но и боговъ. Желаніе благополучія «тебѣ и богу» нѣкоторымъ образомъ соответствуетъ Христіанскому: «да придетъ царствіе твое!»

Что Божичъ есть свѣтлое, солнечное божество, это можно видѣть изъ слѣдующаго:

«По некимъ мѣстима (као по Босни и по Херцеговини) сячу на Божить, т. е., домашній рано у ютру виче: «С я и, Бо же и Божитю, нашему или нашей (по кмену свима кутянима редомъ)!»⁵⁰ Это: «Свѣти, Боже и Божичу, нашему такому то» имѣеть, очевидно,

⁴⁷ Ср. Grimm, Myths. 307.

⁴⁸ Метл. 330.

⁴⁹ Тамъ же 333. Тоже тамъ же 336. 341, 343 — 344. Ра и і Rus. I, 11.

⁵⁰ Карадж. Рѣчи.

смысль поздравленія: отъ свѣта боговъ зависитъ благополучіе людей. Если богъ не есть здѣсь Христіанская вставка, и если подъ нимъ слѣдуетъ разумѣть бадняка, то нужно будетъ предположить, что и баднякъ имѣеть отношеніе къ свѣтлому, ведрому небу, подобно Индрѣ (прогоняющему почную тѣнь, открывающему лице солнца, или производящему солнце, небо, зарю) и Тору.⁵¹

Сербскому обычаю сѣкати на первый день Рождества соответствуетъ Малорусскій припѣвъ: «Щедрикъ - ведрикъ», имѣющій, по видимому, тотъ же смыслъ, что и «сѣй, Боже!» и обрядная рѣчь при посыпаньи на Новый годъ: «Роди, Боже, жито, пшеницю! У полѣ ядро, а въ домѣ добро!»⁵² Замѣтимъ параллелизмъ въ послѣднемъ выраженіи: ядро, какъ и сѣмя Божича, имѣеть переносный смыслъ добра, блага. Что касается до того, что сѣкаютъ на первый день Рождества, а щедруютъ подъ Новый Годъ, то это разница несущественная. Сходство обрядовъ, совершающихся отъ 4 Декабря до 6 Января (какъ увидимъ, даже въ теченіи большаго времени), заставляетъ думать, что зимній языческій праздникъ продолжался нѣсколько дней, или же (что кажется менѣе вѣроятнымъ), если этотъ праздникъ былъ однодневный, — что онъ распался на нѣсколько частей, приуроченныхъ къ нѣсколькимъ Христіанскимъ праздникамъ, но сохраняющихъ первоначальное сходство. Такъ обычай колядовать, т. е., славить на Рождество, и щедровать, славить подъ Новый Годъ, до того сходны, что различаются не всѣмъ Южнорусскимъ племенемъ: «щедрый вечеръ», припѣвъ Малорусскихъ щедровокъ, у Карпатскихъ Горцевъ относится и къ колядкамъ (въ которомъ общій, и Украинскій, и Галицкій,

⁵¹ Maunhardt, Germ. Myth. 139 — 143.

⁵² Можетъ быть, слова ведро и ядро — одного корня. Румун. ведро, ясная и теплая погода, Чеш. — жарь, Серб. ведар (постоянн. эпит. неба: «ведро небо), ясный, подходитъ въ Скр. vǫdъra, ясный, чистый, прозрачный, хотя Скр. ѵ заставляеть ожидать Славянскою и, а не е. По Бонпу, видра — изъ предлога ви и глаг. корня vidъ съ суф. р. кор. vidъ = иидъ, зажигать, откуда могло пойти Сл. ядро (= ведро), если оно имѣло въ началѣ и. Ср. старинное ид-но, жжение.

припѣвъ есть: «Святый вечеръ»), откуда видно первоначальное тождество святаго и щедрого или багатаго вечера. У Поляковъ и колядки и щедровки съ полнымъ основаніемъ носятъ одно имя: kolędy.

Въ Сербской колядкѣ встрѣчаемъ мѣсто:

Божить бас по свемъ свету,
По свемъ свету по овоме,⁵³

въ которомъ слово баяти не можетъ значить ни чаровать, заговаривать, какъ въ Сербскомъ, ни говорить, какъ въ Русскомъ и другихъ Славянскихъ нарѣчіяхъ, но очень удобно можетъ значить свѣтить: Божичъ свѣтитъ. Такая догадка не произвольна, по тому что корень бѣа, подобно многимъ другимъ, первоначально соединялъ значенія свѣта и рѣчи, изъ коихъ Славянскія нарѣчія сохранили въ настоящее время только послѣднее, а Санскритъ только первое. Производный отъ бѣа Славянскій корень бас имѣетъ оба значенія: 1-е въ баса — краса, баской и пр. (зн. красоты предполагаетъ значеніе свѣта), 2-е въ бахарь, говорунъ, рассказчикъ. Сербское бах-орити, заговаривать, бас-ма, заговоръ, бас-ня. Обл. Великорусское басить, говорить красно, лѣчить и др. Можно, конечно, отнести сл. баса и другія того же основнаго значенія къ Скр. бѣа, свѣтить, а бас-ня, бах-арь къ кор. бѣащ, говорить, по тому что и Скр. ш, и с = Слав. с; но отъ этого дѣло не измѣнится, по тому что и бѣащ, и бѣас — только видоизмѣненія одного и того же корня.

На канунѣ Божича (Рождества) поютъ:

Божить, Божить бата
На обоя врата,
Неси киту золота,
Да позлати брата
И обоя побоя (т. е., подвоя, половинки двери).⁵⁴

Божичъ стучится въ двери, несетъ киту (букетъ?) золота, чтобъ позолотить ворота и створчатые двери. Чубъ понять это,

⁵³ Карадж. Срб. нѣсм. I, 113.

⁵⁴ Карадж. Срб. нѣсм. I, 117.

слѣдуетъ замѣтить: а) И въ нашихъ, и въ Нѣмецкихъ сказкахъ дары свѣтлыхъ боговъ — золотые, и вообще золото находится въ тѣснѣйшей связи со свѣтомъ, такъ что выраженіе: «Божичъ позлащаетъ» значитъ то же, что и «Божичъ сіяетъ или багетъ». б) У всѣхъ почти Славянскихъ племенъ есть пословицы, говорящія, что солнце приходитъ къ воротамъ и освѣщаетъ ихъ: Сербская: «Доть те сунце и предъ наша врата;» Хорут. «Razsvetli se sonce i na vratih mojih;» Польск.: «Będzie i przed naszymi wrotami słońce;» Малорусск.: «Блисне сонце и въ наше вѣконце,» т. е., «Будетъ и на нашей улицѣ праздникъ.» Ту же мысль изображаетъ Хорутанскій обычай ставить на воротахъ мѣдный крестъ въ звѣздѣ, за всякаго женатаго члена семьи, обычай, извѣстный и многимъ Русскимъ: этотъ крестъ называется сонсе или сонсек, и выставляется на другой день свадьбы съ обрядомъ, называемымъ посвященіемъ, *roszcilo*. Изъ этого обычая мы заключаемъ, что солнце приходитъ къ воротамъ и приносить счастье, не только на Рождество, но и во время (а не послѣ) свадьбы.

Въ одной грамотѣ Царя Алексѣя Михайловича (1649 г.) говорится, что «на Москвѣ напередъ сего... въ навечеріи Рождества Христова кликали многіе люди Каледу и Усень, а въ навечеріи Богоявленія Господня кликали (славили?) плугу.» Теперь во многихъ Великорос. Губерніяхъ Авсенемъ (иначе Говсень (Ряз.), или Таусень (Симб.), Бауцень (?) называется уже канунъ Нового Года. Слово Авсень сближаютъ съ овесъ, на томъ основаніи, что посыпаютъ на Новый Годъ преимущественно овсомъ и овсомъ же даютъ славильщикамъ;⁵⁵ но это совсѣмъ невѣрно. Въ сл. ов-ьсь звукъ с принадлежимъ суффиксу (ср. Лит. aw-iŷa (употребительное только во множеств. числѣ awiŷos), Латин. av-ena), тогда какъ въ сл. ус-ень, авс-ень с относится къ корню ус Скр. уш., жечь, уг-еге, отъ котораго Литов. ausz-ti, свѣтатъ (и въ переносномъ значеніи: rawasaris iszausza, разсвѣтаетъ, начинается весна), ausz-га, утренняя заря, т. е., зарево, предшествующее солнцу, и звѣзда, Санскр. ушас, заря утро, Греч. ἠώς, ἕως, Лат. aug-oga (г изъ s). Корень уш имѣ

⁵⁵ Снегир. Праздн. и обр. II, 103. Терезц. VII, 110.

22 о мифическомъ значеніи некоторыхъ обрядовъ и повѣрій.

еть другую форму вас, которую находимъ, между прочимъ, въ Слав. весна, Скр. васанта, то же, Лит. was-aga, лѣто. Отсю- да понятно, по чему день солнечнаго поворота на лѣто (рожденіи солнца?) и само солнце могли называться Усенемъ.

Какъ Божичъ приходитъ къ воротамъ, такъ и Усень подѣ- жааетъ, заходить въ дворы:

Ѣхали бояре,
Сосну срубили,
Дощечки пиляли
Мосточикъ мостили,
Сукномъ устилали,
Гвоздями убивали.

Ой Овсень! Ой Овсень!
Кому жь, кому Ѣхать
По тому мосточку?
Ѣхать тамъ Овсеню
Да Новому Году.⁵⁶

Въ одной Малоросс. пѣсни мощенье мостовъ есть символъ ожиданья:

Ой мостѣте мосты зъ зеленои бросты!
Сподѣвалась свого батенька та до себе въ гости
Недѣля минает, батенька не має,
Журба мене зъ нѣгъ валле, а нѣ хто не знае, и т. д.

Впрочемъ, мощенье въ Великорусской колядкѣ можетъ быть темнымъ воспоминаніемъ о небесномъ мостѣ, по которому боги сходили на землю:

Ой Овсень! Ой Овсень!
Пеходи, погулай
По святымъ вечерамъ,
По веселымъ теремамъ!

Ой Овсень...
. . . Ты взойди ..
Къ Филимону на дворъ.

⁵⁶ Снег. Празд. и обр. II, 111.

.... Какъ въ срединѣ Москвы
Здѣсь ворота красны,
Веревъ всѣ пестры.
Ой Овсень...

Филимоновъ весь дворъ
Обведешь, затынешь
Кипарисныйя тыномъ.
Ой Овсень...

Филимоновъ-то тышь
Серебромъ обложонъ,
Позолотой увить и т д ⁵⁷

Какъ въ Сербской колядкѣ ворота позолачиваются, украшаются солнцемъ, такъ и здѣсь, по видимому, красота двора есть только слѣдствіе его посѣщенія свѣтлымъ богомъ, отблескъ небесной красоты. Эта мысль и въ описаніи роскошнаго убранства теремовъ въ былинѣ про Соловья Будимировича:

Хорошо въ теремахъ изукрашено:
На небѣ солнце, въ теремѣ солнце;
На небѣ мѣсяць, въ теремѣ мѣсяць;
На небѣ звѣзды, въ теремѣ звѣзды;
На небѣ заря, въ теремѣ заря,
И вся красота поднебесная.

Нѣкоторыя другія пѣсни, въ которыхъ далѣе развивается то же побужденіе, приведемъ ниже; здѣсь же выпишемъ пѣсни, доказывающія, что боги посѣщали, какъ гости, дома смертныхъ. Кстати сравните пословицу: «Гость въ домъ, Богъ въ домъ.» Сравните такъ же Орл. и Пск. выраженіе «боги ходятъ» объ образахъ, приносимыхъ на домъ.

Великорусская колядка:

Пришла Коляда
На канунъ Рождества;
Мы ходили, мы искали
Коляду святую

⁵⁷ Тамъ же 111—112.

По всѣмъ по дворамъ,
 По проулочкамъ.
 Нашли коляду
 У Петрова-то двора и пр. ⁵⁸

Колядка Карпатскихъ Горцевъ, въ которой удивительно стройно сливаются побужденія Языческія и Христіанскія: сначала славятся прежніе боги, потомъ отрицается ихъ могущество и надъ всею природою ставится Богъ Христіанскій:

Ци дома бывашъ, пане господарь?
 Твои ринойки ⁵⁹ позамѣтаны,
 Твои столійки понакрываны,
 За твоимъ столомъ три гостейки,
 Гостейки трои, не еднакіи:
 Єденъ гостейко — свѣтле сонейко,
 Другій гостейко—ясень мѣсячокъ,
 Третій гостейко—дробень дожджейко.
 Сонейко гварить: «Нѣтъ якъ надъ мене:
 «Якъ я освѣчу горы, долины,
 «Церквы, костѣлы и всѣ престолы.»
 Ясенъ мѣсячокъ: «Нѣтъ якъ надъ мене:
 «Якъ я освѣчу темную ночейку,
 «Возрадуются гости ⁶⁰ въ дорогѣ
 «Гости въ дорогѣ, волойки въ возѣ.»
 Дробень дожджейко: «Нѣтъ якъ надъ мене:
 «Якъ я перейду три разы на ярь,
 «Три разы на ярь мѣсяця ярця, ⁶¹
 «Возрадуются жита, пашниці,
 «Жита, пашниці, всѣ яриниці.»
 Нѣтъ якъ надъ тебе, великій нашъ Боже!
 Ты кажешъ мѣсяцю: «Свѣти всему свѣту!»
 Ты кажешъ сонейку: «Свѣти всему свѣту!»
 Ты кажешъ дожджейку: «Мочи суху землю!»
 Роди, Боже нашъ, жито, пшепицю,
 Жито, пшепицю, усяку пашницю!
 Бувай здоровъ, пане господарь! и пр. ⁶²

⁵⁸ Слєг. II, 68.

⁵⁹ Рипка, скамья.

⁶⁰ Гость, купецъ.

⁶¹ Ярець, Май.

⁶² Праздн. и обр. 29—30.

Галицкая колядка приводитъ въ связь домашнее счастье человѣка съ посѣщеніемъ боговъ:

Ишовъ, перейшовъ мѣсяць по небу,
 Та стрѣтився мѣсяць зъ ясною зорею:
 «Ой зоря, зоря, де въ Бога була,
 «Да въ Бога була, де маешъ стати?
 — «Де маю стати? — У пана Ивана,
 У пана Ивана, та на его дворѣ,
 Та на его дворѣ, та у его хатѣ,
 А у его хатѣ та двѣ радости:
 Першая радость—сына женити,
 А друга радость—дочку одавати.⁶²

Въ Польской колядкѣ говорится только о Христѣ и Христіанскихъ Святыхъ, но сохранена черта, по видимому, очень древняя: небесные гости пользуются земнымъ гостеприимствомъ и пируютъ съ людьми:

Na śród dworu jawor stoi, — hej Leluja!
 Na jaworze złota rzęsa,
 I przylecieli rajskie ptaszęta,
 I obrzęśli złote, złote rzęsy,
 I wybiegła nadobna dziewczyna,
 I rozpuszcila swój biały fartuszek,
 I pozbierała złote rzęsy,
 I skoczyła do złotniczeńka:
 «Złotniczeńku, rzemiśniczeńku!
 «Ulij że mi złoty kubek!
 — «Któż ci się będzie z niego napijał!» —
 «Sam Pan Jezus z Aniołami,
 «I Maryja z dziewicami,
 «Nadobna dziewczyna z kawalerami. Hej Leluja!⁶³

На такія же благодатныя посѣщенія указываютъ свадебныя пѣсни:

Ой иде Маруся на посадь,
 Зострѣча ёё Господь самъ
 Изъ долею щасливою,
 Изъ доброю годиною.⁶⁴

⁶² Pauli, Rus. I, 10.

⁶³ Pauli, Pol. 3.

⁶⁴ Метл. 144.

Чи чуетесь, кониченьки, на слуху?
 Чи подвезете княгиню
 Да подъ тую горопъку крутую,
 Да у тую церковку святую?
 А у той церковь Святый Спасъ
 Вѣнчавъ дѣтки однолѣтки въ Божій часъ. ⁶⁵

Ступи, Божоньку, зъ неба!
 Теперь же ты намъ треба.
 Зачни намъ весѣляйко
 На наше подвѣрайко,
 Тихое, веселое,
 Абы було щасливое. ⁶⁷

Благослови, Боженьку,
 И ты, рѣдній батеньку!
 Пречистая Мати,
 Ступи до насъ хати
 Весѣле зачипати. ⁶⁷

4. Животныя, посвященныя тому самому солнечному божеству, о которомъ говорено выше, т. е., животныя, въ образѣ которыхъ представлялось это божество до своего очеловѣченія, были: кабанъ, быкъ, олень, что выводимъ изъ слѣдующаго:

а) Свицина въ разныхъ видахъ есть одно изъ непремѣнныхъ, обрядныхъ кушаньевъ на Рождество, Новый Годъ и Крещенье. У Сербовъ къ Божичу колютъ поросенка, который называется Божура, Божурица, или, въ другихъ мѣстахъ, равно какъ и у Хорватовъ, — заоблица ⁶⁸. На связь Божича съ поросенкомъ указываютъ слѣдующія припѣвки: Послѣ «Варина дня» (Варварина дня, 4 Декабря) поютъ:

⁶⁵ Тамъ же 167.

⁶⁶ Pauli, Rus. 66.

⁶⁷ Тамъ же, 93.

⁶⁸ Заоблица (по Югозападн., бравче ціело съ главомъ испечено, или само одрто за таково печенс. Карадж. Рѣчн. Бравче, ovicula, но бравъ браваць то же, что венаръ. У Хорватовъ облица — крме одъ годиче, годовалый поросенокъ.

Поручуе Варица Божитю:

«Пошла́ мене одъ прасца пожицу,
«Да зачинимъ варицу шепицу». ⁶⁹

На Божичъ поють:

У Божитя три ножитя:
Еднимъ реже заоблицу,
Другимъ реже кобасицу,
Третимъ реже чесницу. ⁷⁰

У Хорватовъ въ обычаѣ на Рождество, воротившись отъ обѣдни, которая начинается въ полночь, разговляются печеными колбасками. На Богоявленье за завтракомъ непременно должна быть голова, а мѣстами и стегно, Рождественской заоблицы, а также и полъ Рождественскаго хлѣба и выдолбленный сыръ, изъ котораго пьютъ вино. Крохи всего этого даютъ ѣсть скоту, а лопатку, или другую кость заоблицы, бросаютъ въ сливнякъ, ⁷¹ что говоритъ о священномъ значеніи этихъ яствъ и обихъ отношеніи къ подателю плодородія скота и деревьевъ.

Въ Малороссіи щедруютъ:

Щедрикъ-ведрикъ!
Дайте вареникъ,
Грудочку кашки,
Кольце ковбаски!

Въ Великорусскихъ Авсепныхъ пѣсняхъ и колядкахъ:

Свинные ножки въ печи сидѣли,
На насъ глядѣли и пр. ⁷²

Дѣдка свинушку убилъ,
Дѣдка бѣленькую,
Свинку пѣгенькую.
Ай да Божья коляда!... ⁷³

⁶⁹ Карадж. Рѣчн. 34.

⁷⁰ Карадж. Срб. пѣсм. I, 117.

⁷¹ Піе 103.

⁷² Терещ. VII, 53.

⁷³ Тамъ же 48. Ср. 112, 119 и 121.

У Поляковъ и Чеховъ колядовщики тоже просятъ колбасъ.⁷⁴

Во многихъ мѣстахъ Германіи подаютъ на Рождество сви-
ную голову. Въ Англіи эта голова украшалась лавровымъ ли-
стомъ и розмариномъ (растеніемъ, имѣющимъ связь съ бракомъ
и рожденіемъ и посвященнымъ солнечному богу Фро) и подава-
лась на столъ особенно торжественно, съ пѣсней.⁷⁵ Какъ кости
(или рогъ) заоблицы даютъ плодородіе деревьямъ и здоровье
скоту, такъ въ Германіи изображенія кабана, дѣлаемые на Рож-
дество изъ тѣста, сохраняются до весны, ради плодородія по-
лей; весною часто ихъ кладутъ въ сѣмена, приготовляемыя для
посѣва, часть даютъ въ ячменѣ рабочимъ лошадямъ, а часть ра-
ботникамъ, ходящимъ за плугомъ.⁷⁶

Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Великой Руси, свиная голова есть ку-
шанье, необходимое и за свадебнымъ столомъ. Въ Нерехотскомъ
Уѣздѣ Костромской Губерніи плугъ на третій день послѣ свадьбы
называется краснымъ столомъ. Между прочими кушаньями ставятъ
тогда и цѣлую вареную свиную голову.⁷⁷ Въ Саратовской Гу-
берніи, на другой день послѣ свадьбы, въ домѣ жениха бываетъ
для родителей невесты, называемыхъ гарными гостями, и дру-
гихъ гостей, гарный столъ или просто гарны. Послѣ мно-
гихъ другихъ кушаньевъ, тутъ подаютъ свиную голову, обря-
женную красными лентами.⁷⁸ Очевидно, кушанье это появляет-
ся не случайно, а по обычаю. Красный цвѣтъ лентъ есть цвѣтъ
солнца.

⁷⁴ Pauli. Pol. 10. Sumlorck I, 299 — 300.

⁷⁵ Wolf, Beitr. I, 104; II, 112.

⁷⁶ Тамъ же I, 105. У Лужичанъ тоже пекутъ кабаны изъ тѣста. См. тамъ же
I, 119.

⁷⁷ Діевъ, Нрав. и об. Нерехотскаго Уѣзда въ «Чтеніяхъ въ Обществѣ Исто-
ріи и Древн. Россійск.» 1846 г., кн. 2, IV, стр. 26.

⁷⁸ Терещ. II, 364. Слово гарный, въ выраженіи «гарный столъ» соот-
вѣтствуетъ слову красный въ другомъ названіи того же стола. Мо-
жетъ быть, гарный сохранило здѣсь затерянное въ Малороссіи значеніе
красный?

Связь приведенныхъ обычаевъ съ солнцемъ доказывается тѣмъ, что у Германцевъ кабанъ былъ посвященъ и приносился въ жертву солнечному богу, Сканд. Фрейру = Нѣм. Фро. Изъ самого имени этого Бога можно видѣть, что онъ прекрасный, ласковый господинъ (Др. Нѣм. *frô*, господинъ). Онъ богъ мира и любви; онъ посылаетъ дождь и солнечный свѣтъ, плодородіе и миръ. Его кабанъ съ золотою щетиной (*gullinbursti*) освѣщаль ночь, какъ день, и съ быстротою коня везъ колесницу своего бога. Этотъ кабанъ, какъ символъ бога Фро, изображался на шлемахъ (*Eparhelm = Frôhelm*). Гриммъ приводитъ весьма важное, хотя не совсѣмъ ясное, свидѣтельство, связывающее Фро и кабана съ Рождествомъ и плугомъ: въ Голландіи въ ночь на Рождество ходитъ по землѣ «*Derk met den beer*» (*Dietrich mit dem eber*): въ это время прячутъ подъ навѣсъ всѣ земледѣльческія орудія, чтобъ не потопталъ ихъ кабанъ и не сдѣлалъ безплодными». ⁷⁹ Выше мы упоминали объ томъ, что прятанье разныхъ предметовъ указываетъ на связь этихъ предметовъ съ тѣми мифическими лицами, отъ которыхъ ихъ прячутъ. Такимъ образомъ и изъ приведеннаго извѣстія видна связь кабана и плуга, основанная на томъ, на чемъ и сближеніе медвѣдя и волка съ плугомъ, т. е., на общемъ плугу и кабану представленіи рытья. Но трудно понять связь кабана, какъ животной формы плуга, роющего землю, съ солнцемъ. Нужно, кажется, допустить, что или вышеупомянутый Деркъ съ кабаномъ не есть Фро, или что Фро, выдѣлившись изъ другаго, болѣе древняго божества, совмѣщавшаго въ себѣ свойства и солнечнаго бога и бога, проявляющаго себя въ грозѣ, сохранилъ нѣкоторые признаки грознаго бога, между прочимъ рытье (тучи или земли). Кabanъ посвященъ и другому свѣтлому божеству, Бальдеру (Сканд. *Baldr*, Др.-Нѣм. *Paltar* и *Phol*, АС. *Bäldäg*, *Beldeg*), который, по Гримму, соответствуетъ извѣстному намъ только по имени Слав. Бѣл-богу. ⁸⁰ За Фро или Бальдера принимаютъ того всадника на свиньѣ, который встрѣчается въ нѣсколькихъ Нѣмецкихъ сказкахъ. ⁸¹ У насъ, быть можетъ, слѣдъ представленія солнечнаго

⁷⁹ Grimm, Myth. 191 — 194.

⁸⁰ Тамъ же, 948, 973.

⁸¹ Wolf, Beitr. II, 407 и слѣд.

30 О МИФИЧЕСКОМЪ ЗНАЧЕНИИ НѢКОТОРЫХЪ ОБРЯДОВЪ И ПОВѢРЬИ.

Бога верхомъ на вепрѣ сохранился въ слѣдующей Авсенной пѣснѣ:

.... Мосты мостити.
Кому мостами ѣздити?
Царю Государю.

«Если же, говоритъ издатель, вмѣсто словъ «Царю Государю» говорятъ «молодцу удалцу», тогда прибавляютъ:

На чемъ ему ѣздити?
На сивенькой свинкѣ.
Чѣмъ погоняти?
Живымъ поросенкомъ».⁸²

Можетъ быть, теперь эта ѣзда на свинѣ не имѣетъ для поющихъ серьезнаго смысла, но первоначально этотъ молодецъ на свинкѣ, которому мостятъ мосты, какъ Авсеню и Царю, могъ самъ быть Авсенемъ.

По Тюрингенскому повѣрью, кто наканунѣ Рождества ничего не ѣстъ до ужина, тотъ увидитъ маленькаго золатаго поросенка.⁸³ Въ Швабїи въ это же время видятъ бѣлаго поросенка съ золотою цѣпью на шеѣ.⁸⁴ У Чеховъ есть такое же повѣрье, что кто постилъ на щедрый вечеръ, т. е., сочельникъ, тотъ въ этотъ вечеръ увидитъ золотое поросенка. По Словацкому повѣрью, на Рождество (т. е., на сочельникъ?) видно, какъ это поросенка бѣгаетъ по вершинамъ стрѣхъ. Дѣти называютъ солнечный отблескъ въ зеркалѣ — «zlaté prasátko.» Въ Чешской дѣтской игрѣ «v zlaté prase» бросаютъ вверхъ золотое поросенка, т. е., круглый кусокъ дерева, и при этомъ кричатъ: «Na nebi zlaté prase ne trípne, toliko na zemi.» Въ Словацкой игрѣ того же названія прячутъ золотое поросенка, какъ въ Чехахъ, золотой перстень.⁸⁵

⁸² Терещ. VII, 118.

⁸³ Grimm, Myth. 45. Гриммъ объясняетъ это повѣрье только тѣмъ, что съ давнихъ поръ, въ этотъ день поросенокъ былъ послѣднимъ кушаньемъ за ужиномъ.

⁸⁴ Wolf, Beitr. II, 412.

⁸⁵ Haniš, Vajesl. kal. 11 — 12. Не понимаемъ, относится ли слѣдующее извѣстіе у Гануша къ Словацкой игрѣ, или къ повѣрью о появленїи золатаго

Если на основаніи связи кабана съ Божичемъ и Фрейромъ принять этого кабана за символъ солнца, то нужно будетъ видѣть въ золотомъ, или бѣломъ, поросенкѣ недавно родившееся солнце. Въ Чешской игрѣ какъ бы призывается это солнце-поросенокъ на землю. Словацкая игра, какъ думаютъ и Ганушь, символически изображаетъ, что солнце скрыто (до своего рожденія на Рождество).

б) Нѣкоторые косвенныя доказательства того, что солнце представлялось быкомъ, приведемъ ниже. Здѣсь укажемъ только на Малорусскую загадку, въ которой день названъ воломъ, а ночь коровою: «Лысый вѣлъ усѣхъ людей збивъ, черная корова усѣхъ людей поколола», ⁸⁶ т. е., день пробуждаетъ, а ночь усыпляетъ людей. Объ отношеніи быка къ Рождеству свидѣтельствуетъ Червоно-русскій и Польскій обычай наряжать челоуѣка туромъ и ходить съ нимъ колядовать, или же славить въ мясоѣдъ. ⁸⁷ Этотъ обычай, указывающій на посѣщеніе домовъ животнымъ образомъ божества, дополняется слѣдующимъ Галицкимъ: «На первый день Рождества гадаютъ по первому гостю о будущемъ счастье, или несчастьи, всего дома, и по тому стараются еще до прихода гостей ввести въ избу скотину (теленка?), которая, говорятъ, приноситъ съ собою счастье.» ⁸⁸ Стало быть, скотина, какъ образъ божества, есть первый, самый желанный, гость. То же сочетаніе мыслей о первомъ гостѣ, богѣ и скотѣ, видно въ Чешскомъ повѣртіи: «Если первый гость на первый день Рождества мужчина, то корова приведетъ въ этомъ году бычка, а если женщина, то теличку». ⁸⁹

поросати подъ Рождество: «кто видитъ золотое поросенка, тотъ говоритъ, что для того, чтобы найти его, нужно перейти море и сплести золотую веревку.» Ганушь принимаетъ эту веревку за нить судьбы, которую придутъ судицы. Это требуетъ доказательства, но несомнѣнно, что море есть небесное море облаковъ, и что, значить, золотое поросенокъ является на небѣ.

⁸⁶ Аван. Зооморф. бож. I, 21.

⁸⁷ Pauli, Pol. 2, 16. Pauli, Rus. I, 2.

⁸⁸ Pauli, Rus. I, 1.

⁸⁹ Krolmus II, 389.

32 о мифическомъ значеніи нѣкоторыхъ обрядовъ и повѣрій.

У Чеховъ наканунѣ Рождества говорятъ дѣтямъ: «Если весь день будете постить, то ввечеру, когда появятся на небѣ звѣзды, увидите между ними золотое теля и золотыхъ поросятъ». ⁹⁰ Это извѣстіе, равно какъ и приведенныя выше о золотомъ поросенкѣ, подкрѣпляетъ предположеніе, что рожденіе Божича и Коляды слѣдуетъ понимать, какъ рожденіе языческаго, солнечнаго бога. Данныя, изъ которыхъ созданы мифы о рожденіи солнца зимою, когда солнце поворачиваетъ на лѣто, очень хорошо сохранились въ Славянскомъ языкѣ и народной поэзіи.

Изъ значительнаго количества словъ видно, что по взгляду языка, жизнь (довольство, богатство, счастье, здоровье) и бодрствованіе есть свѣтъ, огонь, а наоборотъ смерть (несчастье, бѣдность, болѣзнь) и сонъ или дремота есть мракъ (мерцанье, слабый свѣтъ). Отсюда ежедневный восходъ солнца есть его рожденіе:

... Кады ме будишь, у очи ме любишь:
«Устань, срце, родило се сунце!» ⁹¹

Сараните ліепу дѣвойку,
Откуда се ясно сунце радя, ⁹²

т. е., лицомъ на востокъ. Закатъ солнца есть его смерть, откуда сравненія умирающихъ людей съ заходящимъ солнцемъ. Такъ, на примѣръ, жена причитаетъ надъ убитымъ мужемъ:

«Мой Дамляне, мое ярко сунце!
«Лѣпо ти ме бѣше обасяло,
«Аль ми брже за горицу заде.» ⁹³

⁹⁰ У Чеховъ на 1-й день Рождества родители, возвращаясь отъ заутрени, показываютъ дѣтямъ зорю (zvířetnice, jitřenka, krasopani, Венера) и говорятъ, что это свищья съ поросятами (Ганушь 11 — 12). отождествленіе солнца со звѣздою, если оно здѣсь есть, можетъ происходить отъ того, что родившееся солнце показывается ночью, такъ что ближе всего искать его между звѣздами.

⁹¹ Карадж. Срб. пѣсм. I, 229.

⁹² Тамъ же III, 521.

⁹³ Тамъ же I, 406; III, 495 496.

Сила такого взгляда на закатъ солнца, какъ на его смерть, такова, что обыкновенныя слова для заката: заходить, садиться, получаютъ значеніе погибели, смерти. Эти слова могутъ по этому обидѣть солнце и должны быть замѣняемы другими: «Срблѣ кажу, да сунцу на валя ретѣ заде, нити сѣде, него смири се, ерь кадъ му се рече заде, онда оно рече: «зашао па не изишао!», а кадъ му се рече сѣде, онда оно рече: «сѣо, па не устао!», а кадъ му се рече смири се, онда оно рече: «смирѣо се и ти!»³⁴ Заходъ солнца есть его удаленіе, отходъ, по чему уходящіе люди сравниваются съ заходящимъ солнцемъ:

Сунце е намъ на заходу, брзо те намъ зать,
А невѣста на отходу, брзо те намъ поть.³⁵

Но по очень распространенному у Славянъ представленію, умирающей отправляется въ дальній путь; отойти значитъ умереть, отходная — канонъ, читаемый надъ умирающимъ. По этому отвѣтъ солнца человѣку: «Зашао па не изишао!» значитъ: уйди безъ возврата, умри! Вѣроятно, подобный смыслъ имѣетъ и другой отвѣтъ. Самое слово смириться, успокоиться, отъ примѣненія къ заходу солнечному, получаетъ значеніе потушить свѣтъ, въ хорошемъ смыслѣ, т. е., безъ перехода мысли къ смерти,³⁶ и употребляется о гашеньѣ священной свѣчи: Срб. смирити свѣтю, угасить, каже се за крену свѣтю, съ коёмъ се устае у славу; Костр. и Сибир. за смирить свѣчу — потушить свѣчу передъ образомъ. Подобное повѣрье и у Нѣмцевъ: «dorft keiner sagen sie (die Sonne) gieng unser, must sprechen, sie gieng zu röst und gnaden»,³⁷ по чему untergehen значитъ и заходить, и погибать.

Солнце есть источникъ жизни; пока оно живо, до тѣхъ поръ живетъ все на свѣтѣ; настоящая смерть земнаго существа возможна, по видимому, только съ заходомъ солнца. Такъ змѣя, говоритъ народъ, убитая утромъ, продолжаетъ двигаться до вечера; косари, т. е., оторванныя ноги длинноногаго паука, косятъ

³⁴ Рѣчн. 693.

³⁵ Србск. пѣсм. I, 35.

³⁶ Такой переходъ между прочимъ въ Олопец. затухнуть, о боровѣ: околѣть.

³⁷ Grimm, Myth. 702.

до захода солнца. «Во многихъ Волошскихъ деревняхъ никого не хоронятъ до полдня, по тому что родные умершаго хотятъ направить его душу къ ея цѣли вмѣстѣ съ отходящимъ на покой солнцемъ. Они боятся, что душа покойника похороненнаго въ то время, когда солнце еще идетъ вверхъ, заблудится и станетъ жертвою какого ни будь рыщущаго вампира». ⁹⁸ Преслѣдованіе душъ упырями требуетъ еще объясненія, но изъ остальнаго очевидно, что душа находитъ покой только вмѣстѣ съ солнцемъ. ⁹⁹ Сонъ сроденъ со смертью, а по тому, по Сербскому повѣрью, «не слѣдуетъ спать, когда солнце заходитъ (залази)», чтобы, вмѣстѣ съ умирающимъ солнцемъ, не заснуть вѣчнымъ сномъ, чтобъ солнце не приняло спящаго за мертваго и не взяло души съ собою. Объ этомъ говорится въ пѣсни:

.... Говори госпа Бановица:
« О Кумрія, мой робинице!
«Пробуди ми два неяка сина,
«Да ми дѣцу сунце не залази, ¹⁰⁰

Залазити, заходить, получаетъ здѣсь причинное значеніе: заставляя зайти (умереть).

Возможность перехода мысли отъ ежедневной смерти солнца къ зимней его смерти, и отъ ежедневнаго рожденія къ рожденію его зимою, при поворотѣ на лѣто, заключается въ томъ, что сонъ и смерть, какъ явленія противоположныя свѣту и жизни, какъ мракъ, сближаются съ зимою и морозомъ. Сонъ есть морозъ: Тверск. заснуть, объ озерѣ: замерзнуть. Зима есть ночь, мракъ: Стар. зима, Сѣверь, иначе въ Русск. Польск. Чеш. полночь; въ Малорусской пѣснѣ выраженія: зимувать и нѣчку ночувать — параллельны. ¹⁰¹ Въ Серб.

⁹⁸ Schott, Walach. Märch. 302.

⁹⁹ Славянскія повѣрья напоминаютъ слѣдующее Англійское: человекъ приходитъ въ міръ, когда начинается приливъ, и умираетъ на берегу не иначе, какъ во время отлива. Если больной переживетъ начало отлива, то значитъ, онъ будетъ жить до слѣдующаго отлива. Кумерь, Диккенсъ.

¹⁰⁰ Серб. пѣс. III, 406.

¹⁰¹ Метл. 240.

причитанъ зима прямо названа черною: црна зима.¹⁰² Одного корня со словами мракъ и смерть слѣдующія слова: Тверск. замёрёка, первое осеннее непогодье, мокрый снѣгъ съ дождемъ; Костр. замореки, заморозы передъ зимою; Влад. и Яросл. замёрёкъ, Влад. замержень, перевозимье. Предлогъ за обозначаетъ начало дѣйствія, названнаго корнемъ (ср. зазимье, первый снѣгъ), такъ что всѣ приведенныя слова значать: начало мрака, или начало смерти. Отсюда зима и мракъ имѣютъ одинаковыя переносныя значенія безобразія, стыда, ненависти, печали, несчастія, зла вообще. Доказывать это не считаемъ нужнымъ. Въ заключеніе приведемъ Серб. поговорку: «Питали куряка (волка), кадъ е найветя зима? а онъ одговори: кадъ се сунце радя»,¹⁰³ т. е., наибольшей холодъ передъ поворотомъ солнца на лѣто (наибольшее несчастье передъ счастьемъ); впрочемъ, можно понимать и такъ, что наибольший холодъ — утромъ, передъ восходомъ солнца, хотя такое толкованіе менѣе вѣроятно, по тому что волкъ имѣетъ особенное отношеніе не къ утру, а къ Декабрю, когда рожденіе солнца.

в) Названія быка, коровы переходятъ къ значенію оленя, лани, и наоборотъ: Польск. krowa, самка лося; Русск. (Арх.) быкъ, олень самецъ; Чеш. jelena, srna, имена коровъ; коза, серна, козуля, изображеніе коня, оленя, или коровы; Польск. стар. karw, старый волъ, предполагающее формы крѣ-вь, кор-вь (ср. Лит. karwe, корова), одного происхожденія съ Лат. ser-vus, олень.¹⁰⁴ Уже отсюда можно бы, съ нѣкоторою вѣроятностью, заключить о сходствѣ Мифическаго значенія быка и оленя.

Есть извѣстіе, что въ Германіи уже въ VI столѣтіи Церковь преслѣдовала обычай наканунѣ Новаго Года наряжаться оле-

¹⁰² Карадж. Ковчез. 104.

¹⁰³ Карадж. Посл. 248.

¹⁰⁴ И, вѣроятно, со Слав. сръ-на, сръ-на. Основное значеніе словъ коро́ва, серна, ser-vus будетъ — бодающий, рогатый, если только можно отнести сюда же Греч. κέρασ, Лат. cor-nu и Скр. глаг. срí, ломать, портить, откуда срíнга, рогъ (по Бенфею), и вѣроятно срíска, stimulus, quo elephanti impelluntur, бодецъ.

нями ¹⁰⁵ т. е., ходить колядовать съ оленемъ, какъ у насъ ходять съ человѣкомъ, который наряженъ туромъ. Сербская колядка говоритъ о появленіи подь Рождество Св. Петра верхомъ на оленѣ:

Ураниза, коледо! стара майка, коледо!
 Светой цркви на югрену.
 Сусреге е Свети Петаръ
 На елеу златорогу,
 Златорогу и парогу:
 «Вриѣ се патрагъ, стара майко!
 «Ево су ти гости дошли,
 «Добри гости коледяни».... ¹⁰⁶

Олень приводится въ связь со Св. Петромъ и въ слѣдующемъ замѣчательномъ изъясненіи: «На границѣ Вельскаго и Тотемскаго Округовъ, близъ верховья Ваги, въ приходѣ Кочеварской волости, донинѣ ежегодно бываетъ въ первое воскресенье послѣ Петрова дня особенный народный праздникъ, на который собирается множество народа. Передъ обѣдней, убивъ быка, купленнаго на счетъ всей волости, разбираютъ его на части и варятъ въ большихъ котлахъ; послѣ обѣдни и молебна Священникъ со всѣми богомольцами вкушаетъ отъ этихъ мясъ. Старинное преданіе гласитъ, что въ незапамятные годы на праздникъ сей выбѣжалъ изъ дремучаго лѣса олень; народъ, принявъ эту добычу за Божій даръ, убивъ и разнявъ на части, приготовилъ себѣ обѣдъ. Это продолжалось нѣсколько лѣтъ: но когда не явился олень, тогда поселяне убили быка для пиршества.» ¹⁰⁷ Съ этимъ сравните слѣдующее: «Монахи Корвейскаго Аббатства, нѣкогда очень бѣдные и благочестивые, имѣли обычай дѣлать торжественное угощеніе въ день Св. Вита. Разъ, когда къ этому дню не случилось у нихъ ни дичи, ни рыбы, ни вина, все это было имъ дано чудеснымъ образомъ: два оленя сами пришли на кухню, двѣ большія рыбы очутились на порогѣ, вода источника превратилась въ вино. Чудо повторялось ежегодно, пока живъ былъ Аббатъ, который умѣренно

¹⁰⁵ Wolf, Beitr. I, 105 и др.

¹⁰⁶ Карадж. Срб. пѣсм. I, 115, 116.

¹⁰⁷ Снег. Праздн. и обр. IV, 64, 65.

пользовался Божьими дарами: бралъ только одного оленя, одну рыбу и сколько нужно вина; но когда его жадный преемникъ забралъ и оленей и рыбъ и вычерпалъ все вино изъ источника, то чудо на слѣдующій годъ уже не повторилось.⁴⁰⁸ День Св. Вита, празднуемый теперь 15-го Іюня, прежде приходился гораздо позже, около 24-го Іюня и, судя по нѣкоторымъ обычаямъ, тождественъ у Славянъ съ праздникомъ равноденствія. То же могло быть и у Шѣмцевъ. Это подтверждаетъ мнѣніе Вольфа, который, основываясь только на связи оленя съ Фрѣ, приписываетъ этому послѣднему чудо въ Корвейскомъ Аббатствѣ. Отсюда возможно заключеніе, что и въ Русскомъ преданіи олень есть животное, посвященное солнцу, приносимое ему въ жертву и первоначально тождественное съ нимъ. Прекращеніе чуда, не объясняемое Русскимъ преданіемъ и приписываемое Нѣмецкимъ жадности монаха, на самомъ дѣлѣ могло зависѣть отъ измѣненій въ мысли народа. Смыслъ мифа (посѣщеніе земли солнцемъ - оленемъ въ одинъ изъ солнечныхъ праздниковъ) затемнился; мысль перестала нуждаться въ объясненіи извѣстнаго явленія природы періодическимъ появленіемъ бога, производящаго это явленіе, и по тому періодичность устранилась, а посѣщеніе бога отнесено къ глубокой старинѣ. Что до Русскаго преданія, то: а) первое воскресенье послѣ Петра тождественно, по значенію, съ самимъ днемъ Петра, точно такъ, какъ у Сербовъ Мали Божить, Новый Годъ, черезъ недѣлю послѣ Божича, — то же что Божить, Мали Дюрдевъ данъ, черезъ недѣлю послѣ Юрья, то же, что Дюрдевъ данъ, Млади Ускрсь, первое воскресенье послѣ Свѣтлаго, то же, что Ускрсь, точно такъ какъ у Чеховъ и др. *Ochta* (*octava*) *Svišek* (Богоявленія), *Октава* Ивана Крестителя, Петра и Павла и т. д., тождественны, въ обрядномъ мифическомъ отношеніи, съ самими праздниками. б) Св. Петръ, по народнымъ вѣрованіямъ, есть солнце, судя по тому, что онъ деверь на свадьбѣ мѣсяца и, слѣдовательно, молодъ, владѣетъ лѣтними жарами, виномъ и пшеницею, т. е., лѣтнимъ родомъ земли:

⁴⁰⁸ Wolf. Beitr, II, 423.

Фалила се звѣзда даница:
 «Оженитю сѣйнога месеца,
 «Испроситю муню одъ облака....
 ...«Дѣверитю и Петра и Павла.
Стаде муня даре діелити....
 Светомъ Петру Петровске врутѣне. ¹⁰⁹

Въ другой пѣснѣ о свадьбѣ мѣсяца дѣверемъ одинъ Петръ,
 а о Павлѣ совсѣмъ не упоминается:

Када свечи благо подѣлише,
 Петаръ узе винце и шеницу,
 И ключеве одъ небесногъ царства.... ¹¹⁰

Если Петръ — солнце, то олень, на которомъ онъ ѣдетъ,
 посвященъ солнцу, т. е., есть животная форма того же божества.
 Впрочемъ, объ оленѣ мы можемъ сказать то же и на основаніи
 слѣдующей свадебной пѣсни:

Не разливайси, мой тихой Дунай,
 Не топи ты зеленые луга,
 Во тѣхъ ли лугахъ ходитъ олень,
 Ходитъ олень—золотые рога,
 Щиплетъ олень шелковую траву.
 По мѣсту, мѣсту по калиновому,
 Тутъ ишолъ прошолъ Андрей господинъ,
 Встрѣчу ему бѣлой олень.
 Онъ хлыснулъ оленюшку плѣточкой,
 Возговорилъ ему бѣлой олень:
 «Ты не хлыщи, Андрей господинъ!
 «Въ нѣкоторо време я тебѣ самъ пригожусь:
 «Станешь жениться, я на свадьбу приду,
 «Золотые рога я съ собой принесу,
 «Золотыми рогами весь дворъ освѣчу,
 «Всѣхъ я твоихъ тѣхъ гостей взвеселю,
 «Больше тово—невѣсту твою,
 «Невѣсту твою, Зинаиду душу,
 «Чтобъ она и не плакала,
 «Не надрывала свою бѣлу грудь.» ¹¹¹

¹⁰⁹ Карадж. Срб. пѣсм. 155.

¹¹⁰ Карадж. Пѣсм. II. 2, 3.

¹¹¹ Записано мною въ Пенз. Губерніи. Разночтеніе см. въ Боярскихъ пѣсняхъ Кохановской.

Олень является на свадьбу, какъ по Нѣмецкому повѣрью — на Рождество. Его бѣлый цвѣтъ и золотые рога, которыми онъ освѣщаетъ весь дворъ и возвеселяетъ гостей и невѣсту (освѣтитъ—ввеселитъ — одно изъ самыхъ обыкновенныхъ сближеній въ Славянскихъ пѣсняхъ), прямо указываютъ на солнце. Рога оленя сравниваются съ солнцемъ и въ слѣдующей Сербской пѣснѣ:

Што се сія край горе зелене?
Да ль е сунце, да ль е мѣсечина?
Нить е сунце, нить мѣсечина,
Веть два златна рога одъ елена;
У нима су два града градена ¹¹² и т. д.

5. Къ числу символовъ солнечнаго бога слѣдуетъ отнести и хлѣбъ. Этому не противорѣчатъ указанія на связь хлѣба съ громомъ и огнемъ. Если эти указанія вѣрно нами поняты, и если вѣрно, что, вмѣстѣ съ тѣмъ, хлѣбъ есть солнце, то это можно бы объяснить не только тѣмъ, что какъ въ единичной мысли, такъ и въ народной, возможны въ разныя времена различныя взгляды на одинъ и тотъ же предметъ, но и тѣмъ, что громъ и солнце находятся въ Миѳическомъ родствѣ.

О святости хлѣба есть довольно свидѣтельствъ. Въ Малороссіи жито называется святымъ: «снопъ святого жита;» «хлѣбъ святой.» По Сербской пословицѣ: «житни купаць а дѣвоячки отаць не могу сретњи бити,» ¹¹³ по тому что счастье несомѣстимо съ грѣхомъ, а торговать хлѣбомъ (и въ Малороссіи мѣстами), продавать дочь (т. е., выдавая за мужъ)—грѣхъ. ¹¹³ Подобнымъ образомъ и свѣчка въ церкви, какъ вещь священная, въ Малороссіи не покупается, а вымѣнивается. У Чеховъ, а безъ сомнѣнія и у другихъ Славянскихъ племенъ, есть не мало предразсудковъ, основанныхъ на вѣрѣ въ святость хлѣба: кто такъ не внимателенъ къ хлѣбодару Божьему, что упуститъ его на землю, тотъ, поднявши,

¹¹² Карадж. Срб. пѣсм. I, 166.

¹¹³ Србск. посл. 81.

¹¹⁴ Сличите обрядъ продажи косы, сравненіе жениха съ купцомъ, невѣсты съ товаромъ въ свадебныхъ пѣсняхъ и пр.

долженъ его поцѣловать; кто разбрасываетъ хлѣбныя крохи, тотъ по смерти будетъ ихъ собирать съ кровавыми глазами; кто ѣвши хлѣбъ, крошитъ его на землю, за тѣмъ подбираетъ крохи чортъ, и если по смерти эти крохи будутъ вѣсить больше самаго человѣка, то чортъ беретъ его душу; хлѣбъ, котораго по чему ни будь нельзя ѣсть, нужно бросить въ затопленную хлѣбную нечъ; въ домѣ не слѣдуетъ быть ни одной почи безъ хлѣба, по тому что въ случаѣ несчастья, хорошо прежде всего вспомнить о дарѣ Божьемъ и такимъ образомъ прійти въ себя.¹¹⁵ На найденную вещь нужно трижды плюнуть, а потомъ уже поднять, по тому что иначе эта вещь, если она очарована, можетъ навести на человѣка болѣзнь. Но хлѣбъ можно смѣло поднять и ѣсть, по тому что надъ даромъ Божиимъ ни злой духъ, ни клеветы его, не имѣютъ власти.¹¹⁶ Такъ и въ Нѣмецкой сказкѣ: Отецъ мельникъ, подозрѣвая, что младшій сынъ-дуракъ, лучше разумныхъ братьевъ исполняющій отцовскія порученія, имѣетъ связь съ нечистою силою, обѣщаетъ оставить мельницу тому изъ сыновей, который принесетъ наилучшій хлѣбъ: въ такомъ дѣлѣ нечистая сила не поможетъ.¹¹⁷ Въ силу такого же противопоставленія хлѣба и темныхъ силъ, по Словацкому обычаю, въ пеленки новорожденного кладутъ кусокъ хлѣба, чтобъ никто дитяти не сглазилъ.¹¹⁸ Нѣмцы, когда несутъ дитя крестить, кладутъ въ пеленки по немногу хлѣба и соли, чтобъ ни вѣдьмы, ни злой духъ не имѣли власти надъ ребенкомъ.¹¹⁹

Хлѣбъ святъ не только по тому, что онъ есть даръ Божій: онъ самъ есть живое, божественное существо. Такой взглядъ могъ поддерживаться вліяніемъ Христіанства, какъ видно, на пр., изъ Чешскаго повѣрья: «Кто колетъ ножомъ хлѣбъ, тотъ поражаетъ

¹¹⁵ Houska III, 52.

¹¹⁶ Тамъ же II, 534.

¹¹⁷ Grimm, K. Märch. I, 187.

¹¹⁸ B. Němcové Obr. ze Slov. VII. Ж. Ч. М. 1859, стр. 504.

¹¹⁹ Wolf, Beitr. I, 206. У кого есть съ собою кусокъ хлѣба, надъ тѣмъ не имѣетъ силы «die wilde jagd». Тамъ же II, 159, Въ Славоніи хлѣбъ и соль кладутъ въ пеленки, чтобъ дѣтя было богато. III 21. Но соль — средство отъ чаръ.

Исуса Христа; но вполне не можетъ быть объясненъ Христіанствомъ. У Чеховъ говорятъ: грѣхъ на ночь оставлять хлѣбъ непокрытымъ, по тому что хлѣбъ тоже спитъ; кажется, такое же повѣрье есть и въ Малороссіи. Въ дѣтствѣ я слышалъ Малороссійскую сказку, въ которой хлѣбъ противопоставляется змѣѣ, подобно тому, какъ выше — вѣдьмѣ и чорту. Змѣя, увидѣвши хлѣбъ на столѣ, позавидовала ему и стала спрашивать, какъ онъ дошелъ до такого почета. Хлѣбъ отвѣчаетъ, что не даромъ онъ теперь въ чести, что до этого онъ претерпѣлъ многія муки: его молотили, мололи, мѣсили, въ печи некли, и да тѣмъ уже положили на столъ. Змѣя хочетъ и себѣ того же, но не выдерживаетъ и перваго испытанія. Сказка эта носитъ признаки глубокой древности. Во первыхъ, изъ сказки объ томъ, какъ Кузьма оралъ змѣемъ, видно, что мелкія змѣи родились изъ тѣла великаго змѣя; на нихъ, стало быть, могло перейти мифическое значеніе змѣя (Врѣтры, многократно замѣняемаго въ позднихъ сказаніяхъ чортомъ), врага грознаго подателя хлѣба. Во вторыхъ, муки хлѣба объясняютъ, по чему именно змѣя завидуетъ хлѣбу. Мученія хлѣба встрѣчаются не въ одной только нашей сказкѣ: «Пшеница бо много мучима, чистъ хлѣбъ подаетъ, а въ печали обрѣтаетъ человекъ умъ свершень» (Дан. Заточи.); Сербъ говоритъ о человекѣ, который вытерпѣлъ и видѣлъ многое: «Прошао е и крозь сито и крозь рѣшето», ¹²⁰ т. е., терпѣлъ, какъ хлѣбъ; въ Великорусск. тертый есть эпитетъ калача: «Девять печей хлѣба испечено, десятая пѣчтертыхъ калачей»; ¹²¹ не терши, не мявши, не будетъ калачъ»; тертый калачъ — опытный человекъ, многое испытавшій, подобно хлѣбу. ¹²² Муки приписываются хлѣбу на томъ основаніи, что какъ мученіе печаль изображается въ языкѣ какъ слѣдствіе колотья, дробленья, ¹²³ такъ хлѣбъ есть,

¹²⁰ Карадж. Срб. посл. 264.

¹²¹ Сах. Сказ. Р. Н. 3, 139.

¹²² Отголосокъ сказанія о мукахъ хлѣба вѣроятно дѣтъ и въ слѣдующемъ шуточномъ Малоросс. обращеніи къ вареникамъ: «Вареники победеники (бѣдныя; или: «Вареники мученики)! Въ оврошѣ кипѣли, вы жъ за насъ муку терпѣли: сыромъ боки позапаханы, масломъ очи позаливаны» и пр.

¹²³ Слово мѣка одного корня и образованія съ мука. М ука значитъ собств. то, что смолото, раздроблено. При Старо-Слав. мѣка находимъ Сл. макъкъ,

какъ показываетъ наша сказка, пища, приготовленная изъ разбитаго смолотаго зерна. ¹²⁴ Народная поэзія сближаетъ

Польск. *miękki* собств. раздробленный, мелкій, какъ видно изъ Серб. *meko* жито, ситно жито, мелкое зерно, потомъ мягкій. Такое же сочетаніе представленій и въ Литовскомъ: *miņk-gti*, мѣсить тѣсто (мять), *miņkas*, малый, незначительный, плохой; *miņksztas*, мягкій. Тотъ же корень безъ суф. к въ Слав. *мд-ти*, *мѣи-жъ*, Лит. *miņ-ti*, *miņ-u*, при коихъ многія слова съ значеніемъ малый, отчасти милый, на пр., *мѣи-ши*, обл. Вр. *миң-дра*, мелочь, *миңька*, милая женщина, Лат. *miņ-uo*, *miņ-og* и т. д. Крушиться, печалиться, объясняется нагляднымъ значеніемъ сл. крушить, кроха и т. д. Пол. *troska*, скорбь, забота ср. съ трощить, трость, Чеш. *trestati*, наказывать (собств. бить?), трескаться, бить, обл. Великор. треска, троеки, крохи хлѣбныя (мелкое, разбитое) Чеш. *třesna*, *častěcky kolaěi pletenci*, редеи и пр., которыя на свадьбахъ раздаются дѣтямъ и зрителямъ. Пол. *trapiě*, мучить, ср. съ обл. Вр. *трѣпать*, тяжело ступать, бить объ землю ногами (рвать землю; см. О некоторыхъ смв. въ Слав. нар. поэз. 147), Лит. *trepstu*, *trep-ti*, тонать, *trup-u*, *trup-ėti*, крошиться, ломаться, *trapis*, хрупкій, ломкій. Бѣда значитъ собств. слѣдствіе колотья, рванья, или мучительное состояніе: Скр. *бhid*, *бhинадми*, колотъ, рвать и т. п., *бhē-да*, расколъ, щель, раздѣленіе, разница. — Скр. *khēda*, усталость, печаль, отъ *khud* (бить), толкать, давить; Скр. *дара* (отъ к. дар., отвѣт. и по значенію Славянскому драть), яма, пещера (вырытое, расколотое), и отчаяніе, страхъ. Скр. *дйна*, малый, испуганный, печальный, жалкій отъ *дй*, сроднаго съ *дâ*, рѣзать, косить.

¹²⁴ Мы не знаемъ названій хлѣба съ такимъ именно значеніемъ, по тому что Нѣмецкое *Wrot*, сродное, по Гримму, съ *Wreschen*, а равно и Серб. *крухъ*, одного происхожденія съ крушить, могутъ значить: то, что ломается, дробится зубами, жуется. Но многія названія зерна, каши, пищи богѣ простой и, конечно, по времени предшествовавшей печеному хлѣбу, значатъ собственно растолченное, смолотое: 1) трогать, бить, рвать, толочь — представленія сродныя: сравните Великороссійское трогать и Старо-Слав. *трѣгати* (съ соответствующими Сербской, Чешской и Польской формами), рвать, дергать, Малороссійск. *торкать*, трогать и Великорос. *толкать*; Сербск. *дирати*, трогать, съ *драть*, рвать и толочь, обдирать шелуху, откуда *крунодерня*, гдѣ деруть круну; рыть, копать (и рвать; корень того и другаго — *ру*, Санскрит *луд*, колотъ, рѣзать, рвать). Сравн. съ Областнымъ Великороссійскимъ рыть, трогать («не рой его», не трогай); того же корня Польское *гн-сн* (сравн. *пу-хъ*, *ду-хъ*, *смѣ-хъ*), движеніе, Велико-русское *рушати*, рушить, рѣзати (хлѣбъ, мясо, «бѣлаго лебеда рушати» ткани), сдирать шелуху съ зерна, толочь (крупорушнѣя) и Польско-Малороссійское *гнзаć*, рушати, трогать (суффиксъ здѣсь давно сросся съ кор-

слова, означающія произведеніе, слѣдствіе дѣйствія, и дѣйствующее лицо или орудіе. Такъ, на примѣръ, млинъ, собств. жерновъ, мелющій (ср. Великорусск. блинъ, Малорусск. млинець, названные такъ, вѣроятно, по тому, что круглые, какъ

немъ; онъ замѣтнѣе въ Славянскомъ, чѣмъ въ Санскр. руш, рус, ferire, laedere, occidere, и Литов. rūs-as, яма для картофеля и пр., Rusne, собственное имя рѣки (сравн. Слав. рус-ло, собственно ровъ, вырытое). Въ корнѣ кас находимъ значенія рыть, рвать, трогать: Лит. kas-ti, копнать, рыть, kas-uti, чесать въ головѣ, чистить скребницей лошадь, Слав. чес-а-ть (основн. форма кас), чесать и рвать. (см. О некоторыхъ символахъ. 143 — 144), касаться, детрогиваться; на основаніи аналогій съ рушать и дра-ть предполагаемъ и въ кас-а-ть значеніе: рушать (крупу), и отъ этого значенія производимъ слово каша, собственно то же, что Чеш. třítě, třítěе, обточенное, или крупно смолотое, зерно. 2) Дрозжи энциклопедически не вещество, производящее броженіе, и не гущу, осадокъ цива, или вина, какъ Серб. дрожда, — ина, Чеш. droždě, а ободранное, растолченное зерно. Это видно изъ словъ съ разными измѣненіями того же корня (трость, дроздъ, троскъ, друзъ, дризгъ) и съ общимъ значеніемъ: бить, зомать: трощить, Чеш. trestati, Пол. druzgać, druzgotać, Лит. treszkiu, tresz-ti, давить, выжимать, su-traszkiuti, о градѣ: побить. 3) Серб. дрон, Weip-treber, тронъ, тоже и осадокъ въ тошеномъ маслѣ, трѣница, то же, Пск. дроба, квасная гуща, Тв. дреба, солодовая закваска, оловина, Дон. дробъ (м.), выжимки виноградные, заторъ солода съ мукою, оставшіеся по слитіи съ него сусла. Основное значеніе то же, что и въ Сл. дрозжи, какъ видно изъ Слав. тронить, трапъ, яма, Лит. trer-ti, Русс. и др. дробный, мелкій. (Очень вѣроятно, что кор. траи, траб, драб, среденъ съ корнемъ драг, трак, предполагаемымъ формами druzgotać, трощить. Въ такомъ случаѣ Лит. drebė-ti, тренетать, и Сл. дрогнуть, дрожать — одного происхожденія). 4) Съ общеслав. словомъ крупа (Чеш. krapra и т. д.), каша и мелкій градъ, Нѣм. Крауре, сравни Арх. крупный, самый мелкій, и противоположное по знач. крупный, Серб. крунана (о соли, мукѣ, толстомъ человѣкѣ). Та же противоположность въ Сл. дробный, мелкій и (Пск. Тв.) здоровый, тучный, Лит. drabūnas, о скотѣ и человѣкѣ: толстый, плотный. Со Сл. крупа ср. также Обл. Великор. кряпать, бить, хряпать, ломать, хронаться, ломаться, хрупкій, ломкій, храни, хронки, хряпки, хрупки, трески, и въ котор. друг. 5) Пшеница, пшено, ошибочно сближаются съ Лит. pānisum, Нѣм. Feinisch, родъ проса. Областн. Великорусск. формы пашеница, пашенѣ, указываютъ на кор. пѣх, пѣх, который находимъ въ словахъ: Влад. пахатъ хлѣбъ, мясо — рѣзатъ, Русс. пахатъ землю, Чеш. pashati (старин.), орать (рѣзатъ землю), Польс. парѣче pashmie (oppo. siek mie), sztychem, pchnieniem, punctatim, Малор. пхатъ,

жерновъ), сближается въ Малорусск. пѣсняхъ съ миль, которое первоначально значило мелкій, малый, можетъ быть, мягкій, а потомъ уже милый, но вмѣстѣ и съ синонимомъ слова молить, собственно смягчать просьбою:

Закоптилось сонечко за новенькій млинъ:
Щедуютця, милуютця, а хто кому миль.

Ой млинъ меле, ой млинъ меле, не колесомъ, листомъ:
Выкликае (т. е., умоляетъ) Козакъ дѣвку не голосомъ, свистомъ:
«Выйди, выйди, дѣвчинонько, моя, не чужая,
«Выйди, выйди, дѣвчинонько, потѣхо ты моя!»

Польс. *pehać*, Чеш. *pehati*, *psiti* (кор. пѣх), пихать, Русск. о-пихать, Чеш. *opíchař*, обдирать пестомъ въ ступѣ зерно, очищать отъ шелухи. Другая форма того же корня есть *пис*, Скр. *пиш*, *пинашмо*. = Лат. *pisere*, толочь, мѣсить, *pistare*, молотъ. Отсюда *pisum*, горохъ, будто бы по тому, что «*pisitur ante quam coquatur*», и Слав. пѣс-ѣкъ, собств. мелкое, какъ бы смолотое. Относительно послѣдняго сравн. Лит. *smiltis*, песокъ, отъ корня *mal* (*maliti*), молотъ. б) Слав. зръ-ио, Лит. *žirnis*, горохъ, Гот. *kaugu*, Ново-Нѣм. *Korn*, рожь, и Нѣм. *Keim* (ср. Польск. *restka*, косточка плода, отъ кор. *пис*), по формѣ равны, Санскр. *джирна*, *tri-tus*, и значить: то, что мелютъ, или мелкое (Боппъ, . Гриммъ). Къ этому прибавимъ: а) Какъ Лит. и Нѣм. слово, такъ и наше зерно переходитъ къ частному значенію въ Сибир. зернетъ, овесь; б) усиленіе Славянскаго корня грѣ = Скр. *джри* именно *гра* съ суф. *х*, образуетъ Сл. *гра-хъ*, горохъ; в) какъ *крупа* значить: каша и градъ, такъ со сл. *ггапш* и *грахъ* можно сблизить *грандо* и градъ, хотя *гра* въ этомъ послѣднемъ не принимаетъ полногласія въ Русск. 7) Вѣроятно, что *брашно*, *борошно*, одного корня съ *братъ* и значить почти то же, что *мукъ*, т. е., смолотое или растолченное. *Братъ* значить также и хватать, рвать («лень братъ» = Бѣлор. *дѣнь* и *рваць*, Лит. *linpus gauti*), жать (Серб. *жито брати*), рубить, откуда Старо-Слав. *бра-ды*, *сѣкяра*, *пахать*, откуда *борона*; вѣроятно, оно имѣло и значеніе толочь.

Замѣтимъ названія орудія, которыми бьютъ, толкутъ, мелютъ, родственныя съ нѣкоторыми изъ приведенныхъ названій зерна: при каша и *ка с а т ь* — Санскр. *каш*, тереть, чесать (тѣло), паранать и *ка с â*, *ка с â*, *каш â*, бить; при *пшено* и *пѣсѣкъ* — *пестъ*, т. е. (какъ видно изъ Чеш. и Польс. формы *pi st*, *pi a st*), *пѣстъ*, Лат. *pistillum*; Польс. *piasta*,

Ой на горѣ на Самборѣ камѣнь муку меле:
П и т а е с я (просить, спрашиваетъ) Козакъ дѣвки:
«Чи по́дешъ за мене?» (Pauli, Rus. II, 199).

Подобнымъ образомъ хлѣбъ, какъ пища изъ смолотаго зерна, можетъ сближаться съ жерновомъ, какъ мелющимъ. Впрочемъ, основаніемъ такого сближенія можетъ быть и круглый, подобный жернову, видъ хлѣба. Но жерновъ, круглый камень — оружіе громоваго бога; у Индры — чакра (चक्र), дискъ. Отсюда сближеніе хлѣба и грознаго бога. По Нѣмецкому повѣрью, «однажды мальчикъ пастухъ покотилъ съ горы круглый сыръ, а за нимъ хлѣбъ, и глядя, какъ хлѣбъ катится за сыромъ, сказалъ: «*düvel rennt un üse lève Gott krigt em.*» За такое богохульство камень, на которомъ онъ стоялъ, разсѣлся и онъ провалился подъ землю.» Хлѣбъ названъ богомъ, пресѣдующимъ чорта; но такой богъ есть обладатель перуна, который самъ сближается съ хлѣбомъ; въ Сѣверной Германіи мѣстами во время грозы говорятъ: «*De lewe Hergott Smitt mit den Brotknust.*» Чортъ, замѣнившій змѣя и великановъ (которые бѣгутъ отъ грома, скатываясь съ горы, въ видѣ клубка или шара), сближенъ съ сыромъ. Въ Германіи, какъ и у насъ, Мнѣическое значеніе сыра то же, что и значеніе хлѣба,¹²⁵ но это не мѣшаетъ ихъ противоположенію; такъ богъ грома и змѣй, хотя враги, но имѣютъ много общаго, именно сражаются одинаковымъ оружіемъ. Изъ всего этого видно, что въ Малороссійской сказкѣ змѣя завидуетъ хлѣбу, какъ воплощенію грознаго бога.

Обрядный Рождественскій хлѣбъ у Сербовъ называется веселица (что указываетъ, можетъ быть, на отношеніе не только къ веселью, но и къ свѣту), чесница,¹²⁶ и мѣсится самимъ хозяиномъ утромъ на первый день Рождества; въ Славоніи этотъ хлѣбъ называется крвавица; у Чеховъ необходимая принадлеж-

Чеш. *písta* значитъ и ступицу колеса, т. е., первоначально стуну, какъ Лит. *pésta*; при зрѣно — жръновъ, Гот. *gairnus*; при молотъ — молотъ.

¹²⁵ Kuhn и Schw. Norddeut. Sag. 45, 475.

¹²⁶ Отець, благословля молодыхъ хлѣбомъ, говоритъ:... «Якый сей хлѣбъ чесный та величный, такі щобъ и вы були!»

пость «щедраго вечера,» т. е., кануна Рождества — хлѣбъ, называемый vánoška, или štedrovka, štedrovnice, pletenice; у Поляковъ — strnela. Вездѣ этотъ хлѣбъ пшеничный, у Сербовъ и Хорватовъ непремѣнно прѣсный. Богослужбное значеніе этого хлѣба и вмѣстѣ его отношеніе къ урожаю видно изъ сличенія слѣдующихъ обрядовъ. По разсказу Саксона Грамматика, у Руянъ на послѣжатвенномъ празднествѣ Святoviда жрецъ, совершивши возліаніе богу, ставилъ между собою и народомъ сладкій круглый пирогъ, вышиною почти въ ростъ человѣка, и спрашивалъ у Руянъ, видятъ ли его? Когда они говорили, что видятъ, онъ желалъ, чтобъ на слѣдующій годъ за пирогомъ его совсѣмъ не было видно. Вѣрили, что этотъ обрядъ способствуетъ счастью народа и обилію слѣдующей жатвы.¹²⁷ Круглый пирогъ, вѣроятно, имѣлъ отношеніе къ Святoviду, солнечному богу, въ честь коего совершалось празднество; но такъ какъ такой же самый обрядъ у Малороссіянъ и Сербовъ имѣетъ мѣсто на Рождество и подъ Новый Годъ, то возможно, что Рождественскій хлѣбъ имѣетъ отношеніе не ко грому, а къ солнцу. Въ Малороссіи, какъ говорятъ, на Щедрый или Багатый вечеръ (31 Дек.) хозяйка готовитъ множество варениковъ, книшей, пироговъ, и поставивши все это кучею на столъ, затепливъ свѣчу передъ образами, накуривъ ладаномъ, проситъ мужа «исполнить законъ.» Отецъ семейства долженъ стать на покути, за кучей печенья. Когда дѣти, войдя и молясь, спрашиваютъ: «Де жъ нашъ батько?» Онъ спрашиваетъ ихъ въ свою очередь: «Хыба жъ вы мене не бачите?» — Не бачимо, тату. — Дай же, Боже, щобъ и на той рѣкъ нѣ побачили!» Этѣмъ онъ выражаетъ желаніе, чтобъ и въ будущемъ году было такое же изобиліе всего, какъ и въ настоящемъ.¹²⁸ У Сербовъ: «Приповідаю, да се у Херцеговини милаю на божитъ съ чесницомъ, т. е., узму двоица чесницу, на є окретю медю собомъ и пита еданъ другога: «Милаю ли се?» (т. е., виденъ ли я изъ за чесницы?). Онай му одговори: «Милаш мало.» А онай први онда рече: «Сад

¹²⁷ Срезн. Святн. и обр. 77 — 78.

¹²⁸ Срезн. тамъ же.

мало, а до године ни мало,» т. е., да роди жито добро и да тако велика буде чесница, да се ни мало не помила иза не.»¹²⁹

Въ Чехіи хозяйка, вымѣсивши Рождественскій хлѣбъ, идетъ въ садъ и замазанными тѣстомъ руками обнимаетъ плодовые деревья, чтобъ на тотъ годъ было много плодовъ.¹³⁰ У Сербовъ золою съ чесницы посыпаютъ шелковичныхъ червей, чтобъ ихъ было много, какъ порошинокъ въ золѣ.¹³¹ Въ чесницу запекаютъ золотую, или серебряную, монету, за завтракомъ ломаютъ чесницу, каждому даютъ по куску, и въ чемъ кускъ найдется эта монета, тотъ, говорятъ, будетъ счастливѣе всѣхъ въ будущемъ году. Въ Герцеговинѣ кладутъ въ чесницу и гвоздь изъ лошадиной подковы (у кого есть лошади), и въ чемъ кускъ найдется этотъ гвоздь, тотъ будетъ счастливѣе другихъ въ присмотрѣ за лошадьми.¹³² Этотъ обычай есть и въ Германіи и Франціи, гдѣ въ Крещенскій хлѣбъ запекаютъ яблоко, или бобъ. Кто найдетъ въ своемъ кускѣ этѣ вещи, того называютъ Королемъ дня, и дѣлаютъ ему подарки.¹³³ Въ Славянской символикѣ яблоко есть, между прочимъ, подарокъ въ знакъ любви, и вообще подарокъ, на прим., въ Сербск.: «Твоя ябука не те погинути», не пропадетъ твой подарокъ. Въ Сербіи, за недѣлю до свадьбы, отецъ невѣсты даетъ отцу жениха яблоко съ воткнутымъ въ него цекиномъ.¹³⁴ Какъ битва вообще, такъ въ частности поединокъ, сближается съ брачнымъ пиромъ и вообще бракомъ. Такъ у Черногорцевъ секунданты называются девьями. Этѣмъ объясняется, по чему яблоко, символъ сватовства, есть вмѣстѣ и символъ вызова на поединокъ. У Черногорцевъ вызывающій посылаетъ своему сопернику яблоко. Этотъ съѣдастъ яблоко, въ знакъ того, что принимаетъ вызовъ, и отдариваетъ яблоками же, назначая при этомъ часъ и мѣсто (Меда-

¹²⁹ Карадж. Рѣчн. милати се.

¹³⁰ Ноишка II, 350.

¹³¹ Карадж. Рѣчн. Божить.

¹³² Тамъ же, Чесница.

¹³³ Напиѣ, Вај. кал. 17.

¹³⁴ Карадж. Ковчеж. 46 и слѣд.

48 О МИФИЧЕСКОМЪ ЗНАЧЕНИИ ПЪКОТОРЫХЪ ОБРЯДОВЪ И ПОВЪРЬЙ.

ковить, Жив. и Обич. Црног. 83). Бобъ имѣеть очень определенное значеніе въ Сербской пѣсни, которую сосѣдки поютъ родильницѣ на бабинахъ, т. е., во время обрядныхъ посѣщеній послѣ родовъ:

Ой на делу на голему бобъ се зелени;
 А ко га е посејо те се зелени?
 Мирко (отецъ новорожденнаго) га е посејо те се зелени,
 Ружа (мать) га се позобала, сердце е боли. ¹³¹

Страданія родильницы представляются здѣсь слѣдствіемъ того, что она наѣлась бобовъ. Вѣроятно, на томъ же основаніи, т. е., по виду, напоминающему дѣтородный мужескій членъ, или по чему другому, и горохъ есть символъ оплодотворенія. Въ известной сказкѣ Котигорошки женщина затяжелѣла, съѣвши найденную на пути горошину, и родила богатыря. ¹³² Судя по этому, яблоко и бобъ и въ Нѣмецкомъ и Французскомъ обычаѣ указываютъ на связь Рождественскаго хлѣба, между прочимъ, съ плодородіемъ браковъ. Не можемъ не указать здѣсь на противорѣчіе нашему предположенію объ отношеніи Рождественскаго хлѣба у Славянъ къ солнцу. У Германцевъ горохъ посвященъ богу грома. Яблоко, по Славянскимъ, впрочемъ, очень не яснымъ, свидѣтельствамъ, то же связывается, даже отождествляется, съ громомъ и молніею:

Въ Сербской пѣснѣ у источника сидитъ красавица. Папѣ собираетъ шесть сотъ сватовъ и идетъ за нею:

«Кадъ то видѣ лиена дѣвойка,
 «Есте млада ріеть говорила:
 «Фала Богу, чуда великога!
 «Да ли е се наша помаміо?
 «Кога хоте да узме за любу,
 «Да онъ узме супчеву сестрицу,
 «Мѣсечеву првобратучеду,

¹³¹ Карадж. Рѣчн. Бабини.

¹³² Въ Нѣмецкой сказкѣ бобъ или фасоль (Bohne) — замѣна самаго человѣка: оставленное бѣгущимъ зерно отвѣчаетъ за него, какъ въ другихъ сказкахъ слюна, или кровь. Grimm, K. Märch. III, 97.

«Давничину Богомъ посестриму!»
Те извади три ябуке златне,
 «И бачи ихъ небу у висине.
 Натаче се свата шесъ стотина,
 Ко те пріе уграбитъ ябуке;
 Но три муне одъ неба пукоше:
 Єдна гада два девера млада,
 Друга гада Пашу на дорину,
 Трети гада свата шесъ стотина. ¹³⁹

.....Стаяла те гледала,
 Дѣ се муня съ громомъ игра.
 Муня грома надиграла
 Двѣма, трима, ябукама
 И четирма наранчама. ¹⁴⁰

По Длугошу, когда Болеславъ Кривоустый, отправляясь на Прусаковъ и Поморянь, собралъ войско у Крушвицы, къ войску этому явился чудеснымъ образомъ прекрасный юноша въ бѣлой блестящей одеждѣ. Этотъ, когда войско приблизилось къ Наклу, укрѣпленному городу Поморянь, бросилъ на городъ золотое яблоко, и исчезъ. Это было предвѣстіемъ победы. ¹⁴¹ Свѣтлый Ангелъ, можетъ быть, замѣнилъ здѣсь грома; Инд. Индра называется разорителемъ городовъ, Пурандара.

Выше приведенныя свидѣтельства объ отношеніи кабана, быка и оленя къ Рождеству и солнцу дополняются слѣдующимъ. Въ селеніяхъ Шенкурскаго и Вельскаго Округовъ готовятъ къ празднику Рождества изъ пшеничнаго тѣста изображенія коровъ, быковъ, овецъ и другихъ животныхъ (какихъ?) и пастуховъ. Этѣ фигуры ставились на окна, для показа проходящимъ, на столѣ съ утра (24 Дек.) красовались для семейства, а вечеромъ рассылались въ подарокъ роднымъ. ¹⁴² Тере-

¹³⁹ Карадж. Пѣсн. I, 157—158.

¹⁴⁰ Тамъ же 161.

¹⁴¹ Siemieński 18.

¹⁴² Сах. Сказ. Р. Н. 2, 69.

щенко ¹⁴³ прибавляетъ, что и въ Малороссіи, хотя не повсюду, дѣлаютъ изъ ржаного, или пшеничнаго, тѣста кониковъ, ягнятъ, коровъ, быковъ, и дарятъ ими дѣтей. Тотъ же самый обычай въ Малороссіи соблюдается и на свадьбахъ. ¹⁴⁴ Намъ говорили, что кромѣ кониковъ и коровокъ, на свадьбахъ въ Малороссіи пекутъ изъ тѣста и оленей. Это возможно, по старой памяти. Олень, хотя и очень рѣдко, но упоминается въ Малороссійскихъ пѣсняхъ. Въ Германіи, особенно въ прежнихъ Славянскихъ (Вендскихъ) земляхъ, тоже пекутъ изъ тѣста кабановъ, коней и пр. ¹⁴⁵ Этотъ обычай оставилъ прочныя слѣды въ нѣсколькихъ названіяхъ Рождественскаго и свадебнаго хлѣба: Серб. браварица, крухъ, кои се у Кастелима (ок. Сплѣта) мѣси о Божитю, као у насъ (въ Сербіи) чесница; тако се за то зове, што су по нему начипени различни брави (скотъ: волы, овцы), а и діете у бешици. ¹⁴⁶ Великорусск. (Костромск.) козуля, изображеніе коровы изъ прѣснаго тѣста (козули дѣлаются и продаются только передъ Рождествомъ); пряникъ съ отпечаткомъ золоченаго коня, оленя, или другаго животнаго (тамъ же); ватрушка (тамъ же). Въ Семикъ, въ Нерехотскомъ Уѣздѣ, пекутъ для дѣвиць круглыя, въ видѣ вѣнка, козули съ яйцами и украшаютъ ихъ бантами изъ тѣста. ¹⁴⁷ Тамъ же на свадьбѣ, послѣ рукобитья (сговора), пиръ съ козулею, въ домѣ невесты: онъ называется такъ по тому, что отъ жениха приносятъ невестѣ сладкій большой пирогъ, называемый козулею; куски этого пирога невеста разсылаетъ подругамъ. ¹⁴⁸ Московская коровка, хлѣбецъ или лепешка, приготовленная для раздаванья Колядовщикамъ вечеромъ 24 Декабря. Великороссійскій коровай, круглый большой хлѣбъ вообще, круглая глыба сала,

¹⁴³ Терещ. VII, 38.

¹⁴⁴ Тамъ же II, 310.

¹⁴⁵ Wolf, Beitr. I, 119. Kuhn, Nordd. Sag. 406. Непосредственное сближеніе хлѣба и вола находимъ въ Хорватской загадкѣ: «Naš mrkonja (бурый волъ, хлѣбъ) bez kože u štalu (въ хлѣвъ, т. е., въ печь) unide, a s kožom na polje» (Шіѣ, 229).

¹⁴⁶ Карадж. Рѣчп.

¹⁴⁷ Діевъ, «въ Читеніяхъ» 21.

¹⁴⁸ Тамъ же 25.

или сыра; короваецъ, -чикъ, круглый пирогъ съ курицею, сви-
ниною, или другою начинкою (Симб. Новг.), блинъ изъ пшенич-
ной муки, и вообще блинъ (Рязан. Тамб.). Къ этому подходитъ
Лит. karwójus, karwójas, ein Fladen, Ostenfladen. Малороссій-
скій коровай, какъ мѣстами и въ Великороссіи, только свадебный
хлѣбъ. Сербскій краваѣсъ, часть, што сватове и званце носе на
свадбу» — значеніе очень широкое, по тому что гости, приглашен-
ные на свадьбу, посылають, наканунѣ свадьбы, въ домъ жениха
полбарана съ головою, большой хлѣбъ, украшенный позолочены-
ми цвѣтами и хоруговками и два боченка вина. Частное значеніе,
равное Малорусскому, а равно и суф. ай видны въ Серб. кра-
вайноша, та, которая выноситъ коровай, т. е., хлѣбъ гостямъ. ¹⁴⁹

Хлѣбъ вообще, и въ особенности коровай (отъ котораго мы
заключаемъ къ Рождественскому хлѣбу), сближается съ солн-
цемъ (мѣсяцемъ, звѣздами) и небомъ: Малороссійское: «Хлѣбъ
выпеченный якъ сонце», ¹⁵⁰ т. е., румяный; загадка: «Повна пѣчь
паляницъ, по серединѣ книшъ» зн. звѣзды и мѣсяць; небо срав-
нивается съ ночью, по тому что и въ печи есть небо: «За лѣсомъ
за пролѣсомъ (т. е., за облаками) золота дѣжа кисне»; или: «Чер-
вона дѣжа сходить», т. е., солнце. При печеньѣ свадебнаго коро-
вая поють:

Свѣти, мѣсяцю, зъ раю
Нашому короваю,
Абы бувъ коровай красный,
Якъ сонейко ясный. ¹⁵¹

Когда коровай спечень:

Ой Богъ намъ давъ,
Коровай нашъ вдавсь:

¹⁴⁹ Какъ въ Сл. коровай переходъ значенія отъ обряднаго хлѣба къ обыкно-
венному, такъ и въ Сл. баранки. Въ Вербное Воскресенье, въ Перехотскомъ
Уѣздѣ, пекутъ въ маслѣ на сковородѣ шарики, называемые баранками;
въ нѣкоторыхъ мѣстахъ варятъ ихъ въ коноплянномъ соку: сіи баранки упо-
требляють въ пищу, пришедши отъ обѣдни; ими тогда же кормятъ овецъ
(Діевъ 20—21); баранокъ, барашекъ—крендель вообще.

¹⁵⁰ Зап. о Ю. Р. I.

¹⁵¹ Pauli, I, 67.

Ясный-красный
 Якъ мѣсяченько,
 Якъ яснее соненько. ¹⁵²

Можетъ быть коровой называется краснымъ, но только въ смыслѣ прекраснаго. Терещенко говоритъ, что у Саратовскихъ переселенцевъ изъ Украйны коровой окрашивается красною краскою ¹⁵³ (можетъ шафраномъ?), въ цвѣтъ солнца. Коровой «грае», какъ солнце:

По столу коровой грае,
 А все въ пецъ зазирае. ¹⁵⁴

Коровой прямо называется раемъ, т. е., небомъ:

Ой раю жъ то мой, раю,
 Пшеничный короваю!
 Зъ семи керницъ водиця,
 Зъ семи стоговъ пшениця. ¹⁵⁵

Слѣдующая пѣсня, въ которой рѣмуется коровой съ раемъ, заключаетъ въ себѣ непонятный намекъ:

Выйся, короваю,
 Ще вишче одъ гаю,
 Якъ душенька по раю
 А рыбонька по Дунаю. ¹⁵⁶

Обиліе сравненій не даетъ остановиться ни на одномъ изъ нихъ. Сравненіе высоты коровай съ лѣсомъ, можетъ быть, основано на представленіи солнца (символомъ коего, по видимому, служитъ коровай) деревомъ. ¹⁵⁷

Какъ выше свѣтъ роговъ оленя, пришедшаго на свадьбу, такъ въ Малороссійскихъ пѣсняхъ свѣтъ и красота коровай приносятъ веселье и славу:

¹⁵² Метл. 164.

¹⁵³ Терещ. II, 510.

¹⁵⁴ Pauli I, 104.

¹⁵⁵ Тамъ же 85.

¹⁵⁶ Метл. 163.

¹⁵⁷ На пр., въ загадкахъ о солнцѣ: «Стоитъ верба насередъ села, розпустила голье на все подолье»; «Стоитъ дерево насередъ села: въ каждой хатцѣ по гольяцѣ» (Вѣп. 280). Отсюда и годъ, опредѣляемый теченіемъ солнца, пред-

До бору, бояри, до бору,
 Рубайте сосну здорову,
 Рубайте жь ей дробпенько,
 Щобъ вона горѣла ясенько,
 Щобъ нашъ коровай ясень бувъ,
 А нашъ Андрѣйко (женихъ) весель бувъ! ¹⁵⁸

Подитьвы, братоньки, сосонки утнѣть,
 Абы нашъ коровай красно ся влѣкъ,
 Абы нашъ коровай бувъ,
 Абы нашъ молоденькій славець бувъ. ¹⁵⁹

Въ этѣхъ пѣсняхъ, кромѣ связи коровай со свѣтомъ и веселіемъ, слѣдуетъ замѣтить сближеніе коровай съ женихомъ. Что точно коровай символъ жениха, это подтверждается и слѣдующимъ. На коровай выносятъ «очѣнокъ», которымъ покрываютъ голову молодой, въ знакъ того, что она становится замужнею женщиною. Кажется, пѣсня, которая при этомъ поется, намекаетъ, что виновникъ покровенія—коровай:

Ей доглядайся, Ганулю,
 На що коровай внесено!
 На короваю повиване,
 На твою косу покрыване. ¹⁶⁰

Другую пѣсню:

Пытаецця коровай у перепечи:
 «Чы есть стежечка до клетки?»—
 Ой есть стежечка да маленькая,
 Абы наша ругошка зелепенька,
 Абы наша Марусенька молодецька, ¹⁶¹

издатель относитъ «къ древнему обычаю выносить на ночь съ субботы на воскресенье коровай, въ комору»; но мы поняли ее, какъ

ставляется деревомъ: «Стоить дубъ, а въ дубѣ дванадцать гольякъ, въ каждой голь по чтире гнѣзді, въ каждомъ гнѣздѣ по семь птахъ» (Тамъ же 297).

¹⁵⁸ Rulikow. Opis. Pow. Was. 206. Въ другихъ мѣстахъ вмѣстѣ «молодой» поютъ «родъ»: «Щобъ намъ увесь родъ весель бувъ» (Метл. 162).

¹⁵⁹ Pauli, I, 105.

¹⁶⁰ Wójcicki. Piésni II, 142.

¹⁶¹ Метл. 165.

54 О МИФИЧЕСКОМЪ ЗНАЧЕНИИ НѢКОТОРЫХЪ ОБРЯДОВЪ И ПОВѢРІЙ.

намекъ на то, что отъ коровай происходитъ потеря дѣвства: рута—постоянный символъ дѣвства и топтать руту—лишать дѣвства; стежка, про которую спрашиваетъ коровай, идетъ ко кѣпти, по тому что тамъ кладутъ спать молодыхъ. Такъ понимаемъ и слѣдующую пѣсню:

Питгась коровай у перепечи:
«Чи е стежка до печи?»—
Ой е стежечка да маленькая,
Муравочка зелененькая;
Ой заросла да суничникомъ,
А зацвѣла полуничникомъ. ¹⁶²

Трава — дѣвица, дѣвство; суница (клубника), полуница (земляника), вѣроятно, то же; впрочемъ, другихъ примѣровъ не знаемъ. Перепечь—невѣста, коровай—женихъ; быть имъ вмѣстѣ въ печи.

По народной символикѣ, ѣсть значитъ любить. ¹⁶³ Если коровай есть женихъ, то невѣстѣ отвѣдать коровай до вѣнца будетъ значить, до брака насладиться любовью жениха. Этимъ можно бы объяснить, по чему «если невѣста наканунѣ свадьбы отвѣдаетъ коровай, то мужъ не будетъ ее любить.» ¹⁶⁴ Вездѣ молодые, и потомъ гости, ѣдятъ коровай послѣ вѣнца. Этимъ, между прочимъ, отличается коровай отъ Великороссійской козули, которую невѣста разсылаетъ подругамъ послѣ рукобитья. ¹⁶⁵

¹⁶² Тамъ же 163.

¹⁶³ О нѣкоторыхъ симв. 19. Вполнѣ обыкловенны примѣры половинныхъ сравненій, то есть, такихъ, въ которыхъ, на пр., дѣвица пш съ чѣмъ не сравнивается, а тотъ, кого она любитъ—съ хлѣбомъ, который она ѣстъ.

¹⁶⁴ Въ Нерехотскомъ Уѣздѣ, Костромской Губерніи, на другой день послѣ свадьбы, за завтракомъ, подаютъ круглый пирогъ, называемый шишуде (Мордовское слово), со сдѣланными изъ тѣста фигурками птицъ, слей и пр. и жениха и невѣсты, кои держатъ другъ друга за руки. За этою шишудею всѣ сродники цѣлуются съ молодыми (Діевъ, 25). Быть можетъ, коровай и въ другихъ мѣстахъ дѣлятъ между гостями, чтобъ они любили молодыхъ, какъ молодымъ онъ дается, чтобъ они любили другъ друга. Для такой цѣли, какъ говоритъ пѣсня, украшаютъ коровай: «Короваю жь мой, Маю! Я жь тебе убираю Да въ рожеви кѣпти, Щобъ любилися дѣти» (Метл. 163).

¹⁶⁵ Сравн. Терещ. II, 133, 139, 138, 361—483.—Pauli, P. L. R. 65.—Sumlork 359—664.—Терещ II, 363—366.

Въ Великороссіи вмѣстѣ съ короваемъ разносятъ гостямъ и сыръ,¹⁶⁶ приглашаютъ «на сыръ-коровай», то есть, на свадьбу. Въ Малороссіи присыпаютъ коровай сыромъ (какъ и у Чеховъ),¹⁶⁷ кладутъ на сподъ коровай «тридевять варениковъ» съ сыромъ. Согласно съ такою связью коровай съ сыромъ, въ Малороссійской нѣснѣ теща сравниваетъ зятя съ сыромъ:

Ой сыру жь мой, сыру, да бѣлый же ты свѣту;
Ой зятю жь мой, зятю, да милый же ты сыну!¹⁶⁸

Изъ такого сближенія солнца, коровай и жениха можно вывести, по меньшей мѣрѣ, то, что солнце представляется здѣсь божествомъ мужескимъ. Что есть и женское солнечное божество, имѣющее отношеніе къ браку, это мы увидимъ ниже.

Не знаемъ, въ подтвержденіе, или въ опроверженіе, связи коровай и солнца, послужать довольно многочисленныя свѣдѣнія о связи коровай и вообще брака и пѣтуха. Дѣло въ томъ, что пѣтухъ имѣетъ несомнѣнное отношеніе къ земному огню, а этотъ огонь можетъ отождествляться и съ огнемъ солнца, и съ огнемъ бури.

Извѣстенъ старинный Великорусскій обычай кормить молодыхъ въ спальнѣ жаренымъ пѣтухомъ и обрядъ разрыванья жареной курицы молодыми.¹⁶⁹ У Чеховъ невѣста, незадолго до свадьбы, одна, или вмѣстѣ съ женихомъ, приноситъ и даритъ пѣтуха Священнику;¹⁷⁰ съ этимъ ср. Западно-Малороссійскій обычай: послѣ свадьбы несетъ она къ попу коровай, покрытый цвѣтнымъ платкомъ, или бѣлымъ ручникомъ, съ завернутыми въ него деньгами, а братъ молодой — пѣтуха.¹⁷¹ Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Чехіи передъ самымъ вѣнцомъ, въ другихъ — на третій день послѣ свадьбы, тор-

¹⁶⁶ Терещ. II, 366.

¹⁶⁷ Sumlork I, 363.

¹⁶⁸ Метл. 193.

¹⁶⁹ Терещ. II, 53. — Бусл. Оч. I, 47.

¹⁷⁰ Wójcicki II, 145 — 146.

¹⁷¹ Sumlork I, 337.

жественно, съ музыкою и пѣснями, выводятъ пѣтуха подъ лицу, или на другое мѣсто, гдѣ собираются лѣтомъ, и тамъ рѣтраѣ (родъ дружка, или свадебнаго шута) мечемъ рубить голову этому пѣтуху и кровью его окропляетъ присутствующихъ.¹⁷² Очевидный остатокъ жертвоприношенія. Связь пѣтуха съ короваемъ видна какъ изъ того, что коровой во многихъ Губерніяхъ зовется курникомъ,¹⁷³ такъ и изъ Чешскаго обычая печь, вмѣстѣ со свадебнымъ короваемъ (kolač), курочекъ и пѣтушковъ изъ тѣста. Это мелкое печенье разбрасываютъ народу, когда послѣ свадьбы перевозятъ молодыхъ на новое жилье.¹⁷⁴ У Болгаръ женихъ, собравшись ѣхать за невестою, даетъ крестному отцу (онъ же и посаженный кумъ) огромный коровой, унизанный разноцвѣтными ягодами и позолоченными букетами. Когда молодые выѣзжаютъ къ вѣнцу, то родители невесты вымѣниваютъ у кума коровой на хорошаго пѣтуха, украшеннаго монетами и цвѣтами, и кумъ даритъ его жениху на заводѣ.¹⁷⁵

6. Переходимъ къ третьему ряду Рождественскихъ и свадебныхъ обычаевъ, связанныхъ единствомъ основнаго значенія и указывающихъ на женское божество, образъ коего довольно ясно сохраненъ народною памятью.

а) Каша у Сербовъ и Хорватовъ варится съ особенными обрядами нѣсколько разъ въ теченіи зимнихъ праздниковъ, т. е., начиная со дня Великомученицы Варвары (4 Декабря) до Богоявленія (6 Января). Повтореніе обряда свидѣтельствуетъ о внутренней связи этихъ праздниковъ. Каша, которая варится на Варвары, изъ смѣшаннаго зерна всѣхъ сортовъ, у Сербовъ называется Варица (уменьшит. отъ Вара, Варвара). Обыкновенно эту кашу ставятъ въ печь еще вечеромъ наканунѣ Варварина дня, а ѣдятъ холодною на третій, и послѣ Саввы (5 Декабря), на Николая (6 Декабря). По этому поется:

¹⁷² Тамъ же 347, 360.

¹⁷³ Терещ. II, 364, 366.

¹⁷⁴ Sumloek, 365.

¹⁷⁵ Княж. Обыч. Болг. 74.

Варварица вари, ¹⁷⁶
 А Савица ладн,
 Николица куса.

У Малороссіянь кутя варится «на багатый вѣчеръ» (на канунъ Рождества) и стоитъ на покутѣ до новой куты наканунѣ Крещенья. У Великороссіянь наканунѣ Рождества готовится къ ужину «изъ крупъ — каша, а изъ пшена и ячменя кутя сочельницкая»; ¹⁷⁷ въ другой разъ — на Васильевъ день.

Указанія на религіозное значеніе этой каши довольно ясны и состоятъ частью въ обрядахъ при ея приготовленіи, частью въ гаданьѣ по кашѣ. Въ Великорос. «варенье каши (на Васильевъ день) совершается до свѣта. Старшая въ домѣ изъ женщинъ въ два часа утра приноситъ изъ амбара крупъ. Старшій изъ мужчинъ приноситъ воды изъ рѣки, или колодезя. Крупы и вода стоятъ на столѣ до тѣхъ поръ, пока истонится печь; до нихъ никто не касается, иначе это сочтется худымъ признакомъ. Когда нужно затирать кашу, все семейство садится за столъ, а старшая женщина причитаетъ, размѣшивая кашу: «Сѣяли, растили гречу во все лѣто; уродилась наша греча и крупна и румяна; звали, позывали гречу въ Царьградъ побывать, на Княжой цирѣ пировать; поѣхала греча въ Царьградъ со Князьями, съ Боярами, съ честнымъ овсомъ, золотымъ ячменемъ; ждали гречу, дожидали у каменныхъ вратъ; встрѣчали гречу Князья и Бояре, сажали гречу за дубовый столъ цирѣ пировать; пріѣхала греча къ намъ гостевать». Изъ всего этого причитанья мы замѣтимъ только, что гречиха — Княгиня, и что она приходитъ къ людямъ въ гости, какъ Божичъ, Авсень и солнечныя животныя. ¹⁷⁸ Послѣ этого причитанья «всѣ встаютъ изъ за сто-

¹⁷⁶ Варвара и варить сближаются и у Великорос., но на другомъ основаніи: «къ Варварицу дшов има дорогу за варить» (Сак Сказ. Р. Н. 2, 7, 69), т. е., «закуетъ», скрѣпить морозомъ.

¹⁷⁷ Сак. Ск. Р. Н. 2, 7, 69.

¹⁷⁸ Странствованіе гречи въ Царьградъ, очевидно, основано на имени: Великороссійская гречиха, Малороссійская гречка, Польская грукка. Другой разсказъ о гречихѣ (Сак. 2, 7, 33 35), что она Царевна, бывшая въ плѣну у Татаръ, согласенъ съ другимъ Польскимъ ея названіемъ *tataraka*, Чешск. *roňanka*.

ла, а хозяйка съ поклонами ставитъ кашу въ печь. Потомъ снова садятся за столъ въ ожиданіи каши.»¹⁷⁹

«Когда посифеть каша, тогда, вынимая горшокъ изъ печи, хозяйка говоритъ: «Милости просимъ къ намъ во дворъ со своимъ добромъ! (каша, значить, желанный гость, приносящій добро). «Прежде всего осматриваютъ, полонъ ли горшокъ. Нѣтъ болѣе несчастья, какъ если каша выльзетъ изъ горшка вошь. Это явная бѣда всему дому. Худое предвѣщаетъ, если треснулъ горшокъ. Потомъ снимаютъ ножомъ пѣнку: каша красная, полная предвѣщаетъ счастье всему дому, будущій урожай и таланливую дочь; каша мелкая, бѣлая угрожаетъ бѣдами.» При хорошихъ признакахъ кашу ѣдятъ, при худыхъ — выбрасываютъ въ рѣку.¹⁸⁰ Сербы гадаютъ по Варицѣ: «Варица се обично, готово свуда, пристави (у очи Варина дне) у вече, па се у ютру гледа, съ кое с стране наврела, те на оной страни сію жита оне године, ерь кажу, да те онамо найболе родити». — «У Боци наставе Варицу по вечери само, да се мало смлачи (согрѣтсея), па у ютру гледаю, каква е одозго: ако надю по нѣй гуке и брегове (горбы, волдыри, холмы), онда веле, да слуги на богаство; ако ли буду путови и пукотине (дорожки и разсѣлины), онда веле да слуги на смръть и на гробове».¹⁸¹ Подобнымъ образомъ гадаютъ и на Рождество: «У Грблю гледаю на Божить, съ кое те имъ стране пинята (горшокъ съ чѣмъ? съ кашею?) наврети, па коме наври одъ истока, онай се нада среті оне године».¹⁸² Востокъ, какъ и въ другихъ случаяхъ, счастливая сторона. Въ Бѣлой Руси гадаютъ объ урожаѣ на уваркѣ каши наканунѣ Рождества.¹⁸³

Въ Галицкой Руси за ужиномъ, наканунѣ Рождества, когда ѣдятъ кутю (изъ пшеницы, маку и меду), хозяйки, набравши ея

¹⁷⁹ Сах. Санскр. Р. Н. 2, 7, 2.

¹⁸⁰ Сах. Ск. Р. Н. тамъ же.

¹⁸¹ Карадж. Рѣчн. В а р и ц а.

¹⁸² Тамъ же, Божить.

¹⁸³ Терещ. VII, 37.

въ ложку, бросаетъ вверхъ. По количеству зеренъ, приставшихъ къ потолку, судятъ объ урожаѣ въ будущемъ году.¹⁸⁴

Весьма важно, что кашею въ нѣкоторыхъ мѣстатъ посыпаятъ, и что отъ посыпанья въ иныхъ случаяхъ зависятъ ея благотворныя дѣйствія: «У Боци... поспу нѣме (кашею Варицею) по кути, говорити: «Оволико люди, волова, бродова (лодокъ, судовъ), коня, улишта (ульевъ), пила (птицы домашней, цыплятъ), коша (корзинъ съ кукурузою), да се плоди плодъ и родъ!» По томъ иду те посиню нѣме улянике, говорити: «Урочници и урочнице низъ улицу, ненавидници и ненавиднице низъ улицу, бѣгунци и бѣгунце низъ улицу.¹⁸⁵ а мое челе путь истока узъ улицу. Ни на мору моста, ни на псу рога, ни на длану (ладонь) длака (волосы), ни на мое челе урока!»¹⁸⁶ И въ другихъ случаяхъ каша связывается съ обыпаньемъ: въ Великороссіи на именинахъ ѣдятъ, и именинникъ посылаетъ знакомымъ, гречневую кашу, или пирогъ съ кашею.¹⁸⁷ Такой пирогъ разламываютъ надъ головою именинника, и это значить, что цѣлый будущій годъ жить ему въ довольствѣ. Чѣмъ болѣе разсыпается по немъ каша, тѣмъ жить ему достаточнѣе.¹⁸⁸ Впрочемъ, самое варенье каши имѣеть цѣлью урожай хлѣба, что мы видѣли выше, и плодородіе скота. Въ Сербіи когда варится Варица, дѣти поютъ:

Вара вари варицу,
Да се радю ярице,

¹⁸⁴ Отъ гаданья по обрядной кашѣ ведетъ начало гаданье по всякой кашѣ, а не на оборотъ: «Если стоящая въ печи каша выйдетъ вопъ, то случится въ домъ несчастіе» (Гер. VI, 4); если каша въ печи выйдетъ на поверхность горшка, и эта выпуклость наклонена въ задъ печи, то это значить счастье и изобиліе, а если въ устье печи, то разореніе дома и бѣдность хозяину (Абевега 218).

¹⁸⁵ Бѣгунци и пр., распутные люди. Ср. объясненное Буслаевымъ Славян. потьбѣга, соответствующее Скр. пупсчадѣ, бѣгающая за самцомъ, мужемъ. Кажется, есть повѣрье, что у распутныхъ людей не водятся пчелы.

¹⁸⁶ Карадж. Рѣчн. Варица.

¹⁸⁷ Діевъ 25.

¹⁸⁸ Абевега 207.

И бісле ягшице,
И дѣтити я ючати. ¹⁸⁹

Предполагаемая связь каши и сыпанья подтверждается тождествомъ значенія варенья каши на Рождество, или на Варваринъ день, и обычая посыпать зерномъ.

Въ Малороссіи, на Новый Годъ, на разсвѣтъ отправляются мальчики, парубки и старые люди посыпать всякимъ зерномъ изъ торбы, или изъ рукавицы. При посыпаньи приговариваютъ, между прочимъ: «На щастя, на здоровтя, ¹⁹⁰ на новее лѣто! роди, Боже, жито, пшеницю, усяку пашницю!» Ихъ дарятъ деньгами и пирогами. Посыпальное зерно собираютъ съ особыми замѣчаніями и хранятъ до весенняго посѣва. ¹⁹¹ Нѣкоторые хватаютъ бросаемыя зерна, и по количеству захваченныхъ въ руку зеренъ разнаго хлѣба судятъ объ урожаѣ на своей пшѣ. Парубки ходятъ посыпать только въ такіе дома, гдѣ есть невѣсты. Этихъ посыпальщиковъ угощаютъ съ особеннымъ радушіемъ, по тому что они, по замѣчанію стариковъ, приносятъ съ собою богатство дому и счастье семейству. ¹⁹² Въ Тульской Губерніи на Васильевъ дѣти, рассыпая зерна яроваго хлѣба, говорятъ: «Уроди, Боже, всякаго жита по закрому!» и пр. Старшая женщина въ домѣ собираетъ на полу зерна и хранитъ до посѣва. ¹⁹³

Въ Сербіи этотъ обрядъ совершается на первый день Рождества: «Полажайникъ понесе у рукавици жита, на кадъ назове съ врата: «Христось се роди», онда посне из руке житою по куті (а изъ куте ко посне нега и одговори му: «Ва истину роди»),

¹⁸⁹ Карадж. Рѣчн. Варвца.

¹⁹⁰ Какъ зерно, которымъ посыпаютъ, такъ и каша, имѣетъ цѣлебную силу: въ Сербіи Варвцу даютъ скоту, для здоровья, мажутъ ею шею валовъ, чтобъ не было у нихъ лѣтомъ сединъ.

¹⁹¹ И каша имѣетъ связь съ весеннимъ посѣвомъ. Въ Великороссіи ѣдущаго сѣять въ началѣ посѣва на полѣ встрѣчали дѣти съ гречневою кашей (Сак. Ск. Р. Н. 2, 7, 49).

¹⁹² Терещ. VII, 108 — 109.

¹⁹³ Сак. Ск. 2, 7, 23.

на онда скреше бадняке» и пр. У Хоратовъ полежай обыкновенно зять хозяевамъ того дома, куда идетъ насыпать. Когда онъ входитъ на дворъ, хозяйка (теща) обсыпаетъ его зерномъ. Вошедши въ сѣни, онъ кормитъ зерномъ птицу.¹⁹⁴ Въ комнатѣ его сажаютъ «и ргіселје» (въ передней уголъ, или у чела печи?), на двѣ, или на три, подушки, съ которыхъ онъ не смѣетъ встать, пока не позавтракаетъ.¹⁹⁵ Отпускаютъ его домой уже послѣ ужина, съ гостинцами: крвницею (прѣснымъ хлѣбомъ Рождественскимъ) колбасами, стегномъ заоблицы и платкомъ отъ тещи. Мы не находимъ извѣстія о Варицѣ у Хоратовъ, но за то полежай у нихъ ходитъ не только на Рождество, но и на Варваринъ день. Кто первый въ этотъ день войдетъ въ избу, тотъ и полежай. Его насыпаютъ зерномъ, послѣ чего онъ кормитъ птицъ. Хозяйки сердятся, если первый гость мужчина (и въ этомъ, между прочимъ, отличіе отъ подобнаго Рождественнаго обычая), по тому что это значить, въ этомъ году будетъ больше пѣтуховъ, чѣмъ куриць.¹⁹⁶

Если варенье каши и насыпанье сырымъ зерномъ первоначально тождественны, чему ниже приведемъ еще одно доказательство, то несомнѣнно, что оба эти обряда символически изображаютъ дождь, который сыплется на землю, подобно сѣемому зерну. Но такъ какъ земная вода въ мифахъ постоянно отождествляется съ небесной, то каша и насыпанье должны находиться въ связи и съ землею водою.

Одно изъ основаній сравненія насыпанья и дождя состоитъ въ томъ, что сыпучія зерна мелки, какъ капли дождя. Самое сравненіе сыпанья и литья весьма обыкновенно въ языкѣ: постоянный эпитетъ дождя мелкій (Мр. дробенъ дощъ, Чеш. drobny

¹⁹⁴ У Сербовъ, чтобъ куры хорошо неслись, кормятъ ихъ зерномъ, въ которомъ потушены свѣчи, горѣвшія на канунѣ Рождества, «кадъ се мирбожаю.» На Руси кормятъ куръ насыпальнымъ зерномъ, и по ихъ клеванью гадаютъ о будущемъ урожаѣ (Гер. VII, 109). У Чеховъ вечеромъ подъ Рождество кормятъ самцовъ всякой домашней птицы, поставивши ихъ въ кругъ, образуемый положенною на полу цѣпью съ воза, или обручемъ съ дежи, чтобъ птица далеко не заходила, а держалась бы хозяйскаго двора (Samlork 279—280).

¹⁹⁵ Вѣроятно, по тому, по чему въ Малороссіи и Червоной Руси гости приглашаютъ садиться: «щобъ усе добре сѣдало.»

¹⁹⁶ Стр. 109 — 101, 94.

dešť sitno pršetí, Серб. ситна киша); выраженіе «мелкій дождь» можетъ быть замѣнено однимъ словомъ, именно Чеш. prch, prs, мелкій дождь, которое сродно съ Сл. прахъ = порошокъ, Чеш. prchatí, прыскать и т. д. Слово прахъ (предволагающее, по всему вѣроятію, Сл. прахъ, дождь, а не на оборотъ), заключаетъ въ себѣ такимъ образомъ сравненіе дождя и пыли. Сравните также слѣдующее: Обл. Великокорусское бусать, пить (что предволагаетъ, или ведетъ за собою, значеніе литья, жидкости); бусъ, пьяный человѣкъ, мелкій дождь и мелкая мука, осѣдающая на стѣнахъ мельницы; бусить, мелко дождить и пылить мукою. Обл. Великокорусск. бурить, лить жидкости болѣе, чѣмъ сколько нужно, Серб. бурити, мочиться, Велокорусск. буриться, имѣть при вычку мочиться (о ребенкѣ), пурить, мочиться, пура, засцыха, пырка, дѣтскій муж. дѣтороди. удъ; при этихъ словахъ съ основнымъ знач. литья¹⁹⁷ Пенз. Саратов. пурынь зола, выбрасываемая изъ печей, топимыхъ соломою; сюда же можно отнести Серб. прпа, приоръ (съ удвоеніемъ; кор. пър=пур), зола съ водою и просто песокъ. Сыпать, какъ извѣстно, не только о зернистомъ, или мелкомъ, но и о жидкости; послѣднее значеніе (лить) древнѣе перваго. Точить, заставлятъ течь (на пр., точить вино), просѣвать на решетѣ (Малор. Чеш.), просыпать, на пр., пшено (Тамб.); быть можетъ, основаніемъ сближенія въ этомъ словѣ литья и сыпанья служитъ третье значеніе. Слич. точить, именно катить, кружить: капля въ струѣ воды, какъ зерно, кружится, катясь. Разливанье и разсыпанье имѣютъ одинаковыя переносныя значенія потери, разлуки, печали.¹⁹⁸ Расточать (имѣніе) значитъ собственно разливать и разсыпать; точно такъ и Серб. просути, про сипати значитъ: проливать, просыпать и расточать. Согласно съ этими образами расточенія добра служатъ: прахъ и пыль, уносимые вѣтромъ, и слюна, которая расходится по водѣ: «такъ якъ вихоръ злетить, та летить не звѣсно куды, то такъ наше добро розтеклось (ср. прахомъ пошло), якъ слина на водѣ.»¹⁹⁹

¹⁹⁷ Ср. буря, собств. не вѣтеръ, а дождь; пурга, собств. дождь, не извѣстно въ знач. мятели, вьюги, вѣтра съ дождемъ.

¹⁹⁸ О нѣкотор. симв. 103 — 105.

¹⁹⁹ Синонимъ сл. прахъ есть пухъ. Такъ, на пр., въ тождесловномъ выраженіи: «въ пухъ и прахъ» и въ слѣдующемъ:

Связь каши, посыпанья и воды видна въ обычаѣ въ день Варвары, или на Рождество, посыпать воду кашею: «У Боци Варицу носе на воду, и нѣме посынаю воду, говорети: «Добро ютро, ладна, водо! ми тебе варице, а ти нама водице и ярице (пшеницы), янице и мушке главице, и сваке сретнице.»²⁰⁰ Потомъ уже, воротившись съ воды, посыпаютъ кашею въ избѣ. На первый день Рождества, «када у ютру устану, найпріе отиде едно, те донесе воде, али понесе житка те поспе воду (као полази нѣй), кадъ къ нѣй доде. Томъ водомъ уміесе чесницу и налію ручакъ те пристае.»²⁰¹ Тоже соблюдается въ этотъ день и въ Славоніи. Не пужно доказывать, что здѣсь посыпанье воды, представляемой божествомъ, есть приносимая ей жертва. Жертва и божество, которому она приносится, находятся во внутренней связи, указываютъ другъ на друга. Какъ, на примѣръ, кабанъ, приносимый въ жертву богу Фрѣ, есть его священное животное и его животный образъ, такъ и каша, приносимая водѣ, есть образъ воды, и отъ этой послѣдней заимствуетъ свои мифическія свойства.

Свойства и сила Рождественской, или Крещенской, воды видны изъ слѣдующаго. Снѣгъ, собранный въ Крещенскій вечеръ и опущенный въ колодезь, можетъ сохранить въ немъ воду во весь

И онъ сжегъ ея тѣло бѣлое.

... Онъ правѣялъ пухъ по чисту полю (Сак. Ск. Р. II, 1, 3, 205).

Сл. пухъ отъ кор. пу, дуть, Серб. пухати==пувати, тоже; собств. пухъ-раздуваемое, уносимое вѣтромъ. Какъ пухъ и прахъ, такъ и стрѣлы уносятся вѣтромъ; ср. вѣтри вѣютъ съ моря стрѣлами.»

На основаніи сближенія сыпанья и литья, стрѣлы сближаются съ дождемъ: «прыщешя стрѣлами на вою», «ити дождю стрѣлами» (Слово о полку Игор.). Разеутися стрѣлами», однимъ словомъ: разстрѣляться:.

И тутъ воры разбойники испугалися,

По дикой стѣцѣ разстрѣлалися,

По камышнички распырлялися (Чт. Об. И. и Д. Р. 1839, III, 127).

Всѣ станишники перпугалися,

Во легкія во лодки пометалися.

По сянему по морю разстрѣлалися (Тамъ же 128).

²⁰⁰ Рѣчн. Варица.

²⁰¹ Рѣчн. Божить.

годъ, хотя бы во все лѣто не было ни одной капли дождя.²⁰² Въ Славоніи на первый день Рождества хозяинъ окропляетъ водою поля и виноградники (для урожая). У кого есть пчелы, тѣмъ очень нужна Рождественская вода во время ройбы.²⁰³ Тамъ же на Крещенье окропляютъ водою скотъ и птицу;²⁰⁴ у Чеховъ хозяйки свяченою Крещенскою водою окропляютъ цыплятъ.²⁰⁵ Крещенская вода исцѣляетъ всѣ недуги. По этому Сербь, Хорваты, Русь и Чехи до сихъ поръ купаются на Крещенье въ проруби, или, по крайней мѣрѣ, умываются Крещенскою водою. Есть извѣстія, что въ проруби купали даже больныхъ дѣтей. Богоявленскою водою окропляютъ скотъ во время падежа.²⁰⁶ Такую же цѣлебную силу имѣеть и Крещенскій снѣгъ.²⁰⁷ Силу эту получаетъ вода въ самую полночь подъ Рождество, или Крещенье. На канупѣ Крещенья волнуется вода въ самую полночь, какъ объясняютъ, по тому, что въ это время крестился Христось.²⁰⁸ У Нѣмцевъ Heiwaг (heila-wâc heilwâc, heilwoege, heilwage, цѣлебная волна), вода зачерпнутая изъ колодца въ полночь на Рождество, или Крещенье, исцѣляетъ раны и болѣзни и не портится. «Въ этомъ вѣрованіи, говоритъ Гриммъ, видно древнее смѣшеніе языческаго съ Христіанскимъ. Народъ до сихъ поръ вѣритъ, что на Рождество, или на Свѣтлый Праздникъ²⁰⁹ въ полночь вода въ колодцяхъ превращается въ вино. Это основано на томъ, что божественность Спасителя впервые проявилась на бракѣ въ Канѣ, гдѣ вода превращена въ вино, Рождество же и Крещеніе — праздники Богоявленія» (проявленія Божества.²¹⁰ Но намъ кажется болѣе вѣроятнымъ что вліяніе Христіанства на это вѣрованіе не такъ сильно, что Христіанство только не мѣшало

²⁰² Сах. Ск. Р. II. 2, 7, 5.

²⁰³ Піс, 100.

²⁰⁴ Тамъ же 105.

²⁰⁵ Suml. I, 391.

²⁰⁶ Піс 107, 109 Кар. Рѣчп. Богоявл. Терещ. VII, 41 — 42. Нои́ка III, 182.

²⁰⁷ Сах. Ск. Р. II. 2, 7, 5.

²⁰⁸ Тер. VII, 42.

²⁰⁹ Последнее вѣрованіе менѣе распространено. Wolf, Beitr.

²¹⁰ Grimm, Myth 331 — 352.

сохраненію языческихъ повѣрьевъ. Если на Рождество вода превращается въ вино, по тому что она превращена въ вино въ Канѣ, то какъ объяснить Христіанствомъ то, что, по Нѣмецкому повѣрью, въ ночь на Рождество всѣ деревья превращаются въ розмаринъ, растеніе, посвященное Богу Фрô?

«Alle wasser wein,
Alle bäume rosmarein.»²¹¹

Въ одну изъ священныхъ ночей не только вода волнуется, или становится виномъ (по Общеславянскому вѣрованію), раскрывается небо, (по Серб.) исполняются высказанныя въ эту минуту желанія, скотъ получаетъ даръ слова (Общеслав. и Нѣм.), деревья разцвѣтаютъ и даже приносятъ золотые плоды (Слав. и Нѣм.). Все это удобнѣе объяснить посѣщеніемъ земли языческими богами. Мысль, настроенная рожденіемъ солнца или его поворотомъ, предупреждаетъ теченіе времени и, среди зимнихъ снѣговъ, видимъ полное развитіе усыпленныхъ зимою силъ природы, лѣто и рай на землѣ.

Варенье каши, обсыпанье и обливанье столько же Рождественскіе обряды, сколь и свадебные. Второй день Рождества называется въ Курской Губерніи бабьи каши; свадьба называлась прежде просто кашею: «оженися Князь Олександръ (Невскій 1239 г.) и вѣнчася въ Торопчи, ту кашю чини, а въ Новѣгородѣ другую.»²¹² Такое названіе отъ обычая кормить кашею молодыхъ. Такъ, на другой день послѣ свадьбы, Князь Василій Ивановичъ (1526) съ женою ходилъ въ мыльню; тамъ новобрачные ѣли кашу въ постели.²¹³ По описанію свадебныхъ обрядовъ второй половины XVII вѣка, къ новобрачнымъ на подклѣтъ ѣсть приносятъ каши, и они кашу черпаютъ и за себя мечутъ, что, какъ справедливо замѣчаетъ Буслаевъ, указываетъ на посѣвъ и плодо-

²¹¹ Wolf, Beitr. II, 124 — 125.

²¹² Академ. Словарь.

²¹³ Тер. II, 53.

родіе. Для насъ это новое подтвержденіе связи каши и обсыпанья.

Извѣстенъ повсемѣстный обычай обсыпанья молодыхъ. Время, когда именно обсыпаютъ, для насъ не имѣетъ особенной важности. Въ старину молодыхъ обсыпалии передъ отправленіемъ къ вѣнцу, и по выходѣ изъ церкви, по входѣ въ домъ, и передъ входомъ въ сѣнникъ, потомъ на другой день, по выходѣ молодыхъ изъ бани. Теперь мѣстами — и передъ отправленіемъ къ вѣнцу, и по возвращеніи,²¹⁴ по большею частью только по возвращеніи. Довольно, что это столь же существенно необходимый брачный обрядъ, какъ печенье коровай и покрыванье невесты. Значеніе обсыпанья видно изъ пѣсни, которую поютъ въ то время, какъ мать обсыпаетъ молодыхъ:

Ой сыпь, матѣнко, овесець,
Щобъ нашъ овесець рясець бувъ,
Щобъ нашъ Юрасько красець бувъ!
Ой сыпь, матѣнко, пшеничку,
Щобъ наша пшеничка рясна була,
Щобъ наша Маруся красна була!²¹⁵

Цѣль обсыпанья здѣсь двойная: чтобъ хлѣбъ родился колосистый, и чтобъ сохранялась красота (и здоровье) молодыхъ. Такая двойственность одна можетъ навести на мысль, что обсыпанье есть символъ такого явленія природы, которому равно приписывалось и плодородіе земли и плодородіе людей. Относительно связи обсыпанья и посѣва ср. слѣдующее: въ Орловской Губерніи передъ отправленіемъ къ вѣнцу поютъ:

Поѣзжайте, бояре, снимайте собольи шапки,
Вы хватайте, болре, хмелиныя перья!

При этомъ обсыпаютъ шапки зерновымъ хлѣбомъ (хотя этотъ обрядъ зовется хмелемъ, и хотя объ обсыпаньи хмелемъ говоритъ пѣсня), а зерна, попавшія въ шапку, берегутъ для посѣва,²¹⁶

²¹⁴ Бусл. Очерки I, 47 — 8.

²¹⁵ Метл. 192.

²¹⁶ Терещ. II, 202.

какъ зерно, которымъ посыпаютъ на Новый Годъ. Значеніе обряда въ существенномъ не измѣняется, посыпаютъ ли овсомъ и пшеницею, символами жениха и невѣсты, или хмелемъ съ овсомъ,²¹⁷ ячменемъ, пшеницею и хмелемъ,²¹⁸ однимъ хмелемъ,²¹⁹ или деньгами.²²⁰ Въ обсыпаньи деньгами значеніе богатства, разумѣется, замѣтнѣе другихъ предшествующихъ.

По поводу обсыпанья деньгами сдѣлаемъ слѣдующее отступленіе. Въ Славянской поэзіи очень обыкновенны и разнообразны переходы мысли отъ брака къ смерти и на оборотъ. Къ приведеннымъ нами въ другомъ мѣстѣ сближеніямъ пира-брака и битвы-смерти, женитьбы и смерти въ водѣ,²²¹ здѣсь прибавимъ еще коечто. У Чеховъ и Нѣмцевъ есть примѣта, что если снятся похороны, то будетъ сватъба, или другая радость, и на оборотъ.²²² Смерть есть бракъ съ землею, ямою.²²³ Согласно со всѣмъ этимъ

²¹⁷ Тер. II, 457, 286.

²¹⁸ Тамъ же 271.

²¹⁹ Тамъ же 38, 204, 359. Метл. 199. Хмель есть символъ жениха, слѣд., мужскаго, оплодотворяющаго начала, но вмѣстѣ и богатства, котораго желаютъ молодымъ при обсыпаньи (Тер. II, 286) и которое, кажется, сближается съ хмелемъ въ слѣдующей пѣснѣ:

Какъ за Волгою яръ хмель
Подъ кусточкомъ вѣется,
Перевился яръ хмель
На нашу сторонку.
Какъ на нашей ли сторонкѣ
Житье пребогато и пр. (Тер. VI, 157.)

²²⁰ Тер. II, 38.

²²¹ О нѣкот. симв. 14—15, 119—120, 170.

²²² Ноуѣка III, 51. Wolf, Beitr. I, 211, 213. Ср. Малорусск.:

«Сусѣдоньки-голубоньки! дивный ми сонъ снився,
Що сей ночи о повночи синъ Якимъ женився.
— Самаесь, стара нешко, сей сонъ одгадала,
Що вже твого сина Якима на свѣтъ не мае.

(Rulikow. Op. Pow. Was. 189).

²²³ Метл. 423—424, 448. Србск. пѣсм. I, 472, 486, II, 41.

и похороны, по крайней мѣрѣ, холостыхъ и незамужнихъ, представляются свадьбою, о чемъ говоритъ слѣдующее интересное извѣстіе: «До сихъ поръ думаютъ (на Подолѣ), что умирающимъ «безъ дружины» иѣтъ мѣста «на томъ свѣтѣ», и по тому похоронъ парубка нѣсколько походитъ на свадьбу: кѣткы, вѣнокъ, хусткы. Миѣ помнится, что похоронъ парубка, или «дѣвки вѣлданицы», называютъ весельемъ: «Давъ Богъ веселья». Кромѣ того, что умершей дѣвушкѣ прикалываютъ два вѣнка и даютъ хустки несущимъ корогвы. для нея «на той свѣтѣ» назначается женихъ. Какой ни будь парубокъ, большею частію, любиміи покойницу, «оббираетца за молодого»; ему перевязываютъ руку хусткою, и въ такомъ видѣ онъ провожаетъ покойницу до хаты. ²²⁴ Послѣ этого въ семействѣ умершей онъ считается зятемъ и въ общемъ мнѣніи

²²⁴ «Х а т ы наши на цвинтарѣ», говорилъ миѣ крестьянинъ въ Ольгопольскомъ Уѣздѣ, «а васъ просю до курѣня.» Прим. авт. Мы отъ себя прибавимъ къ этому сближенію дома и гроба слѣдующее: Малорос. д о м о в н и а, собств. домъ, но теперь повсемѣстно — гробъ. Гробъ противоплагается дому, а это предполагаетъ сравненіе: «Ближе самъ гробу, чегу дому», рече у разговоры старъ чоекъ (Срб. посл. 19). Въ пѣсни отецъ изъ гробу говоритъ дочери:

Ой радъ же бѣ я, дитя мое,
До тебе вѣтати, тобѣ порядокъ дати,
Да сырая земля д в е р и залягаа,
Оконечка заклепила.

(Метл. 130). Ясно, что гробъ представляется здѣсь домомъ. Быть можетъ съ такимъ взглядомъ связано то, что в е р е я загадывается такъ: «Круть-верть—у черепочку смерть.» Не рѣдко слова по стоянно рнѣмуются, по тому что представленія ихъ связаны между собою. По тому стоитъ замѣтить рнѣму заперти (двери) и смерти.

Заскрипѣли ворѣтоньки, бо були заперты;
Кого люблю, не забуду до самой смерти.

(Метл. 16, 62, 63; З. о Ю. Р. II, 230). До долу (въ собственномъ смыслѣ и въ смыслѣ «въ могилу») рнѣмуются съ до дому:

Спѣвали дѣвочки, спѣвали,
У решето пѣснй складали....
Звалили решето до долу;
Часъ вамъ, дѣвочки, до дому.

(Макс. Дни и Мѣслс. I, 68). Въ пѣснй, которая поется, когда на свадьбѣ хоронятъ калину (символь дѣвства):

кажется вдовцомъ». ²²⁵ Такимъ взглядомъ объясняется то, что въ Сербіи посыпаютъ деньгами не только скриню невѣсты, но и гробъ умершей дѣвицы:

Саранише лієну девојку,
Откуда се ясно сунде радя;
Посуше с гронимъ и дукатимъ. ²²⁶

Менѣ чѣмъ обсыпанье извѣстенъ тождественный съ нимъ по значенію обрядъ обливанья молодыхъ. Въ Галицкой Руси передъ отправленіемъ молодыхъ къ вѣнцу поютъ:

Кропи насъ, матинойку,
Свечену водойку
Въ добрую долейкою (?). ²²⁷

изъ чего можно понять, что окропление даетъ молодымъ долю. Въ Малороссіи мать молодой встрѣчаетъ Князя, по возвращеніи его отъ вѣнца, въ вывороченной шубѣ, ²²⁸ сидя на вилахъ, или на кочер-

Передъ порогомъ могила,
А въ той могилѣ камина,
Спустили гѣлечку до долу,
Часть вамъ, дѣвочки, до дому (Метл. 211).

²²⁵ Основа 1861, кн. II. Свидницкій, Великостъ у Подольскъ 52, 53. Ср. Квѣтка, I, 110 и слѣд. З. о Ю. Р. II, 290.

²²⁶ Срб. нѣсм. I, 521.

²²⁷ Pauli I, 78.

²²⁸ Свадебная нѣсня говоритъ, что теща наряжается въ шубу, чтобъ испугать зятя: «Вубралася теща увъ овчинки, Для зятниі причинки, Да хотѣла зятя элякати, Не хотѣла дочку оддати» (Метл. 190). Это объясненіе позднѣйшее; болѣе древнее и вѣрное состоитъ въ томъ, что м о х н а т ь значитъ б о г а т ь (собака к о с м а т ь, ему же тепло; мужикъ б о г а т ь, ему же добро), и что, стало быть, въ шубу одѣвается теща для б о г а т е т в а молодыхъ. Сравн. слѣдующее: «Ходятъ ночью къ банѣ, и принесть отворять у оной, двери, и оборотившись задомъ къ двери и открывъ задницу, поклоняются и гадаютъ: «Жени меня, мани меня куннымъ хвостомъ по голой задницѣ,» и когда почувствуютъ, что прикоснулось къ ней нѣчто м о х н а т о е, то значить жить б о г а т о, а когда что холодное, то бѣдно» (Абелева 152). «Когда сажаютъ курицу на яйцы, то опья яйцы должно класть подъ нее изъ шапки, или изъ другаго м о х н а т а г о, а отъ того вѣрять быть многочисленному

гѣ, и держа въ рукахъ горшокъ съ водою и овсомъ. Зять, взявъ отъ нея горшокъ, выливаетъ воду на гриву своей лошади.²²⁹ У Болгаръ передъ отравленіемъ молодого за невѣстою, соблюдается такой обычай: выходя на дворъ, свахи берутъ ячмень, мать жениха — пшеницу, отецъ же — ведро воды; свахи бросаютъ ячмень черезъ повозку съ одной стороны, а мать бросаетъ съ другой пшеницу, отецъ же черезъ всю повозку брызгаетъ водою, приговаривая при этомъ: «Дай имъ, Боже, свою благодать, чтобы за что ни взялись, шло имъ благополучно, и дай имъ счастье въ хлѣбопашествѣ!»²³⁰

Съ приведенными обычаями связанъ обычай бить горшки. «Въ некоторыхъ мѣстахъ Малороссіи былъ обычай, что молодой послѣ первой ночи разбивалъ палкою на дворѣ горшокъ каши, а дружка добивалъ его.»²³¹ Тамъ же въ Воскресенье передъ вѣнцомъ «вынесутъ молодому хустку червону (обыкновенно, это символъ дѣвства невѣсты) и горця хмелю; возьмутъ хмель, тамъ у ногамъ высыплютъ зъ горщати ему, молодому; старшій Боляринъ перекине горця черезъ хату....»²³² Когда молодой приходитъ въ домъ невѣсты и мать послѣдней встрѣчаетъ его съ водою и

плоду; для большаго жъ плодородія невѣдко хозяйка прикладываетъ оныя яйца къ своему причинному мѣсту» (Абев. 260. Сравн.). Тер. VII, 46. Вѣроятно, по той же причинѣ кося кормятъ изъ рукавицы, посыпаютъ на Новый Годъ, или Рождество, изъ ракавицы же (Сах., Ск. Р. Н. 2, 7, 54). Велятъ стричь ребенка въ первый разъ на шубѣ: богатъ будетъ (Тер. VI, 29). Въ Малороссіи въ первый разъ стригутъ ребенка (обыков. по 2-му году), подложивши «повѣсмо конопель, або кожухъ, щобъ бувъ косматый.» Приведши изъ церкви новобрачныхъ, сажаютъ ихъ на бараньей овчинѣ длинной шерсти, желая имъ жить богато (Сах. Ск. Р. Н. 2, 7, 66; Тер. II, 181—182, 196, 269—270). Очень важно, что еще въ Ведахъ туча (нисносмылающая дождь, урожай, плодородіе жепъ, богатство) представляется косматой шкурой, или коровьей кожей. Съ этимъ послѣднимъ можетъ быть связано то, что теща, пугая зятя, сидитъ на вилахъ, изображающихъ рога.

²²⁹ Тер. II, 517.

²³⁰ Обыч. Болг. Княжеск. 73.

²³¹ Тер. II, 32 — 33

²³² Метл. 190.

овсомъ, зять, взявъ отъ нея горшокъ и выливши изъ него воду на гриву своей лошади, передаетъ его старшему Боярину, который бросаетъ этотъ горшокъ въ сторону и замѣчаетъ: если разшибется, то родится сынъ, а когда уцѣлѣетъ — то дочь.²³³ Въ Великороссіи бьютъ горшки послѣ первой ночи, когда молодые въ бани, или же — приглашая родителей молодой на гарный столъ. Въ послѣднемъ случаѣ этимъ битьемъ воздается честь родителямъ.²³⁴ Въ Германіи бьютъ старые горшки передъ свадьбою (am Polterabend); передъ дверьми невѣсты: чѣмъ больше черепковъ, тѣмъ больше счастья.²³⁵ Все это имѣетъ отношеніе къ потерѣ невѣстою дѣвства.

Извѣстно, что во многихъ мѣстахъ родителямъ, которые не умѣли сберечь дочери до вѣнца, даютъ на свадьбѣ пить изъ разбитаго, или дыряваго, сосуда.

Если битье горшковъ только внѣшнимъ образомъ соединено съ обсыпаньемъ и пр., то все же слѣдуетъ обратить вниманіе на этотъ обычай по тому, что онъ роднитъ бракъ съ похоронами съ одной стороны и съ Рождественскими обрядами съ другой. «Въ Приднѣстровскихъ деревняхъ, при выносѣ мужа изъ дому, жена бьетъ новый горшокъ и по всему дому насыпаетъ овсомъ.»²³⁶ Авторъ говоритъ, что «безъ сомнѣнія этимъ означается упадокъ хозяйства по смерти мужа»; но такое объясненіе невѣрно уже по тому, что битье горшка соединено съ обсыпаньемъ, котораго значеніе мы видѣли выше. По нашему мнѣнію, и здѣсь похороны представляются свадьбою. На Святъ Всечеръ, послѣ ужина, мушны выносятъ на дворъ опорожненные горшки и разбиваютъ ихъ объ землю, или, поставивъ на землю, бьютъ издали палками, чтобы изгнать изъ дому недостатокъ.»²³⁷

²³³ Тер. II, 517.

²³⁴ Тамъ же 228, 362.

²³⁵ Kuhn u. Schw. Nord. Sag. 434.

²³⁶ Шейков. II, 6, 31.

²³⁷ Терещ. VII, 63.

б) У Славянъ и Германцевъ есть обычай покрывать на Сочельникъ полъ избы и столъ, на которомъ ѣдятъ, соломою, или, какъ въ Бѣлой Руси и на востокѣ Малороссіи, сѣномъ. Соломы этой не выносятъ въ теченіи трехъ дней, недѣли, или даже двухъ, что говоритъ объ отношеніи обряда ко всему святочному зимнему времени. Значеніе этой соломы видно изъ слѣдующаго: У Сербовъ нѣкоторые носятъ солому Рождественскую на нивы, чтобъ лучше родили, у Хорватовъ ее или сожигаютъ, или выносятъ въ сливные сады для урожая; ²³⁸ Словаки для того же обязываютъ всѣ плодовые деревья, то же въ большой части и Германіи. ²³⁹ «У очи Божитя, пошто се бадяци унесу у кутю и наложу на ватру, узме доматица сламе и квочути (а за нѣмъ дѣца піючуті (пища какъ цыплята), простре по соби, или по куті, ако нема себе. Потомъ узму неколико ораха ²⁴⁰ и баце по слами. Одъ сламе, съ коёмъ се на бадні данъ квоче и піюче, остави доматица нешто, па кадъ насадоє кокоши, подъ сваку мет-не по мало (чтобы хорошо неслись). Оно уже (перевесло? веревки?), у коєму се слама донесе, не раздрієши се, него се само распусти, па се на Божить у ютру предъ кутѣмъ баци по нему жита, те кокоши зоблю, а доматица рекне: «Како ми у скупу зобале, тако ми у скупу носиле». ²⁴¹ Сравните подобный Чешскій обычай съ цѣпью отъ воза, или обручемъ. Въ Малороссіи выбирается сѣно «безъ бадилья», не тронутое ни человѣческою, ни скотскою ногою и, послѣ трехъ поклоновъ передъ образами, разстилается мальчикомъ на покутѣ. За тѣмъ мальчикъ переноситъ съ припѣчка горшки съ кутею и узваромъ, покрываетъ ихъ парюю хлѣбовъ; оттуда же беретъ и ставитъ на покутя миску съ сотами. Неся кутю на покутя, мальчикъ долженъ квохтать, какъ квочка. Квоятать должны и другіе мальчики, если при этомъ случатся, но женщины и дѣвчата ни подъ какимъ видомъ не должны квоятать. ²⁴² На Подолѣ

²³⁸ Шѣ 101.

²³⁹ Wolf, Beitr. I, 121,

²⁴⁰ Орѣхъ у Германцевъ посвященъ грому, у Славянъ — лещина.

²⁴¹ Карадж. Рѣчи. Божить:

²⁴² Основа, 1861, Май. Рѣздв. святк. Помиса 62.

дѣвицы, или кто другой, квокаеть въ солому, чтобъ куры квокали.²⁴³ Въ Швеціи солому, которою устилается полъ церкви на Рождествѣ, даютъ коровамъ отъ болѣзни, кладутъ подъ насѣдокъ, для предохраненія ихъ отъ хорьковъ, выносятъ на поля и обвертываютъ ею плодовые деревья для урожая.²⁴⁴ Въ Славоніи этою соломою гадаютъ о долготѣи: во время обѣда вытягиваютъ изъ подъ скатерти, или мѣшка, которымъ покрытъ столъ сверхъ соломы, соломины, и чья длиннѣе, тому долше жить.²⁴⁵

Солому, постилаемую наканунѣ Рождества, называютъ на Подолѣ дѣдухъ, по другимъ дѣдухъ. Шейковскій сближаетъ это слово съ названіемъ поминокъ: дѣды (ср. Скр. Питрі, им. мн. ч. питарас, собственно отцы, потомъ предки, покойники).²⁴⁶ Сближеніе тѣмъ болѣе вѣроятное, что канунъ Рождества есть, какъ видно изъ Малорус. обрядовъ, своего рода поминальный день.²⁴⁷ Такъ какъ Рождество есть по преимуществу семейный праздникъ (что видно, изъ обычая ѣсть кутю при возможно полномъ сборѣ семьи, изъ того, что дѣти носятъ кутю и узварь дѣду и бабкѣ, если ихъ не было на кутѣ, и прежнимъ родителямъ), то поминаніе мертвыхъ на кутю причисляетъ, значитъ, и ихъ къ семьѣ. Сознаніе тѣсной связи между живыми и мертвыми проявляется и въ другихъ случаяхъ. Безсмертіе души есть догматъ, какъ извѣстно, съ незапамятныхъ временъ существовавшій въ Индоевропейскомъ язычествѣ.

Устиланье полу соломою имѣетъ мѣсто и на свадьбѣ въ Нерехот. Уѣздѣ Костромской Губерніи. «Когда женихъ поѣдетъ въ церковь вѣнчаться, дѣти обоюго пола приносятъ съ собою въ тотъ домъ по снопу соломы и разстилаютъ ее по полу, оставивъ ее

²⁴³ Тамъ же Дек. Велик. Свят.

²⁴⁴ Wolf, I, 121.

²⁴⁵ Пис 101.

²⁴⁶ Шейк. Бытъ Подол. II, 71. Онъ основываетъ связь соломы и поминокъ на связи соломы съ кашею и каша съ поминками.

²⁴⁷ Основа 1861. Май, Рѣздв. св. 63 — 66.

туть до трехъ сутокъ; при этомъ кормятъ ихъ кашею.»²⁴⁸ Сравните обычай ставить кутю на сѣнѣ. Молодыхъ сажали, или и теперь сажаютъ, въ углу, подъ иконами (Малорос. на покутѣ), на ржаныхъ снопахъ.²⁴⁹ Постель молодыхъ для первой ночи стелется на 27 (тридевяти) ржаныхъ снопахъ.²⁵⁰ Ближайшее значеніе соломѣ здѣсь должно быть такое же, какъ и въ Рождественскомъ обрядѣ, т. е., изобиліе плодовъ. Что же касается до основнаго представленія ея, до связи съ другими обрядами, то ихъ слѣдуетъ искать при помощи языка.

Слова солома нельзя производить отъ кор. Старосл. стрі (sterno, сторѣннѣи, стелю), по тому что т должно бы удержаться въ Славянскомъ словѣ, какъ удержалось оно въ сторона. Въ фонетическомъ отношеніи не встрѣчаетъ препятствій сближеніе съ Скр. кор. ѣал. Боппъ приводитъ четыре значенія глаг. ѣал. (I атм.): іге, se movere, vacillare, sternere; такимъ образомъ солома, salamus, kalm, можетъ значить или то, что идетъ, т. е., побѣгъ, отростокъ, или колеблющееся, гибкое, какъ представляется, на пр., очереть въ Малорос. загадкѣ: «Стоить дѣдъ наль водою, коливає бородою», или, наконецъ, то, что простирается. Это послѣднее предположеніе считаемъ наиболѣе вѣроятнымъ, судя по мѣсту, которое занимаетъ слово солома въ ряду другихъ сродныхъ словъ. Связь представленій соломѣ и вершины видна изъ того, что при Лат. salamus (между прочимъ, солома), culmus (стебель соломѣ) стоитъ culmen, вершина, и при Слав. слама, Старосл. слѣ-ма, Серб. слеме, шлеме, Старочеш. slé-šě, culmen tecti, Польск. ślemię, szlemię, поперечное бревно, перекладина, Руск. шеломъ, верхній кровельный брусъ, шеломъ, накладной жолобъ на дому (Нижегор.), шеломъ, повѣть (Тв.), шоломя, мѣсто, пристанище, приютъ (Арх.) и холмъ (тамъ же; ср. Сл. о полку Игоревѣ), шеломъ, утесъ (Каз.); ср. Лит. szalma, длинное бревно, перекладина, и kal-pas, гора и всякое возвышеніе, kalw, холмъ. Уже въ нѣкоторыхъ значеніяхъ приведенныхъ

²⁴⁸ Діевъ. 26.

²⁴⁹ Тер. II, 39.

²⁵⁰ Тамъ же, 53, 193, 205; ср. 361.

словъ, на пр., знач. повѣть, пріютъ, видна связь пребыванія сверху, или возвышенія съ покровеніемъ; еще вѣроятнѣе эта связь въ Слав. шлѣмъ, шеломъ, Литов. szalmas, Нѣм. helm (собствен. покровъ?), а особенно въ слѣд. Герм. словахъ того же корня: Древненѣм. hēlan, celare, Гот. hali, tartarus, caverna (скрывающее). Древненѣм. helian, velare, покрывать, Гот. hulian, Нѣм. hüllen, osculere, Сканд. hulja, tegege, Древненѣм. heli, velamentum, сравн. gehilwe, pubes т. е., то, что покрываетъ небо.²⁵¹ Можетъ быть, значеніе пребыванія сверху, вершины, развилось изъ значенія покровенія, т. е. (судя по Скр. сал., sternere), простилающа, можетъ быть, на оборотъ, второе изъ перваго. Довольно, что соединеніе въ одномъ корнѣ значеній halm, hüllen, gehilwe могло подать мысли поводъ представлять солону символомъ того же явленія, которое изображалось обрядомъ покровенія.

Покровеніе есть общеизвѣстный символъ брака. У всѣхъ Славянъ и др. Индоевропейцевъ замужнія женщины ходятъ съ покрытою головою, въ отличіе отъ дѣвицъ. Нѣкоторыя подробности обряда покрыванья можно видѣть изъ слѣдующаго: «Послѣ вѣнчанья надѣваютъ на молодую въ притворѣ, сначала кокошникъ, въ которомъ она сидитъ за свадебнымъ столомъ, а потомъ сваха накидываетъ на ея голову наметку, и въ этомъ уборѣ везутъ ее съ женихомъ домой. Тутъ въ дверяхъ встрѣчаютъ ихъ сваха въ надѣтой на выворотъ шубѣ и старается испугать молодую, чтобъ она была боязливая и почтительная.²⁵² Отецъ, или мать, бросаетъ въ лицо соль, чтобы предохранить новобрачныхъ отъ раздора,²⁵³ или отецъ слегка бьетъ плетью по спинѣ новобрачной три раза, чтобъ она забыла прежнихъ жениховъ и любила одного мужа. Молодые кланяются своимъ родителямъ, а послѣ сваха беретъ невѣсту за руку и окружаетъ²⁵⁴ ее слѣдующимъ

²⁵¹ Grimm, Deut. Gram. 29.

²⁵² О значеніи шубы см. выше.

²⁵³ Можетъ быть, для предохраненія отъ призора. Соль—средство отъ всякихъ темныхъ силъ. Впрочемъ, разсыпать соль значить, что будетъ ссора.

²⁵⁴ Въ словѣ окручать и въ сродныхъ соединяются представленія заплетанья (косы), одѣванья и брака; окручаться, вообще одѣваться, наряжаться,

образомъ. Сваха прилѣпливаетъ къ стѣнѣ вѣнчальныя зажженныя свѣчи, и сажаетъ подъ ними новобрачныхъ на овчинѣ. Потомъ двѣ свахи, одна со стороны невѣсты, другая со стороны жениха, расплетаютъ косу молодой и плетутъ внизъ подъ руку въ двѣ косы. За симъ накидываютъ на молодую повойникъ, и съ тѣхъ поръ она не можетъ ходить простоволоосою даже при родныхъ; ходить безъ повойника считается за великій грѣхъ.²⁵⁵ Въ Малороссіи расплетаетъ косы молодой братъ, или сестра, или тетка,²⁵⁶ потомъ заплетаютъ эти косы не по дѣвичьи;²⁵⁷ завивайло» (намѣтку?) вносятъ въ избу въ одно время съ короваемъ.²⁵⁸ Въ Галицкой Руси и въ Польшѣ невѣста во время расплетанья и покровенія сидитъ на дежѣ.²⁵⁹ Ввечеру перваго дня свадьбы «двѣ свахи спѣвають: «Я жъ тебе, сестрице, напишаю» и пр., и подносятъ намѣтку на головѣ такъ разъ у разъ. Берутъ трѣшки лёну и завиваютъ ей разомъ изъ косою, щобъ бѣльше було косы; хочъ и великі косы, то завше треба той лёнъ, и то называетця зачѣска та кичка. По кичцѣ кладутъ каптуръ, якъ у другихъ — серпанокъ, чи очѣпокъ.»²⁶⁰

маскироваться; окрutnikъ — наряженный по сѣвѣчному; скрутитъся, собратъся, приготовется (т. е., нарядитъся); окрочать, переодѣвать невѣсту въ бабье платье, заплетать ей двѣ косы вм. одной, и вм. платка надѣвать на голову кокошникъ, или сборникъ; скрутитъ, окрутитъ, тоже скрута, головной уборъ невѣсты и приданое; самокрутка, сама себя окручающая, тайно и безъ согласія родителей вышедшая за мужъ (ср. Малор. покрѣтка, незамужняя женщина вообще, и родившая до брака, незаконно покрѣтая).

²⁵⁵ Тер. II, 182.

²⁵⁶ Метл. 204 — 206.

²⁵⁷ «Не плети кѣсоньки у трос, заплети кѣсоньку въ дрѣбушки.» Тамъ же.

²⁵⁸ «Дружбонько... несе коровай на вѣцѣ (на вѣкѣ дежи), Бѣлес завивайло на тарѣльцѣ.» Тамъ же 207.

²⁵⁹ Pauci, P. L. R. I, 65. Въ Польшѣ во время «oszerin» (serin) поется:

Zakukała kukaweczka na wieży,
Zapłakała Marysieczka na dzieży. Wójcicki. II, 26.

²⁶⁰ Метл. 209. Кичка (ср. Старосл. кѣкъ, carilli), кажется, значитъ и головной покрѣвъ, то же, что Великор. кичка-болка (кокошникъ, въ первый разъ

Въ некоторыхъ мѣстахъ, на другой день свадьбы, надѣваютъ на молодую очѣпокъ и намѣтку съ красною вокругъ головы лентою и приводятъ молодыхъ на шаперть. Цошь беретъ ново-

надѣваемый на молодую), шлыкъ, волосникъ. Кроме того, мифическое значеніе покровенія, о которомъ будетъ рѣчь ниже, есть еще и другое: головной покровъ, скрывая волоса, лишаетъ молодую всего, что соединилось съ дѣвической косою. Значеніе же косы видно изъ слѣдующаго:

Коса—дѣвья красота: «Якъ жаль менѣ русой косы и дѣвоцькои красы.» Мста. 152. «Разстаюсь съ тобою, косонька, разстаюсь съ дѣввѣй красотою.» Гуляевъ 28. «Приступи, родимый батюшка, ко моей-то-ли дѣввѣй красотѣ, расплети трубочату косу!» Тамъ же. «Вы красуйтесь, красны дѣвицы, во своей-то дѣввѣй красотѣ; Ужъ какъ я открасовалася: Не плести ужъ миѣ русой косы, Не носить миѣ алой ленточки.» Тамъ же 29. «Ты коса ли моя, косонька, ты коса ли дѣвья, красота! Меня красила ты, косонька, въ ясный день передъ солнышкомъ, темной ночью передъ мѣсяцомъ.» Тамъ же, 46.

Волоса—красота, гордость. Сочетаніе представленій красоты и гордости находимъ въ слѣд. словахъ: Басить, баситься (собств. свѣтить), красоваться (Мр. басувать), и гордиться; ченуриться (съ различнымъ удареніемъ въ разныхъ мѣстностяхъ), щеголевато одѣваться и важничать; ченужиться, рядиться и величаться; чечениться, щегольски наряжаться и церемониться, чваниться; топорщиться, щегольски наряжаться и чваниться; хазь, щеголь, франтъ и гордецъ, нахаль; хазить, щеголять и храбриться, гордиться.

Соединеніе всѣхъ трехъ представленій (волосъ, красоты и гордости), или только перваго съ послѣднимъ, видимъ въ слѣдующемъ: кыкъ, волоса, Серб. кика, коса, Серб. кичошъ, франтъ, кичошитисе, наряжаться, франтить, Старосл. кыунти се, гордиться; Польск. warkosz, коса. Серб. вркочь, щеголь, вркочити се, као поносити се (juge gloriaci), или кичошити се; Чеш. chlup, короткіе волоса на тѣлѣ (ср. chlp, кусокъ, Русск. хлопья и пр.), chlupatý, волосастый, косматый, Польск. chępić się (ср. chlubić się, Чеш. chlaubití se), хвастать, величаться. Впрочемъ, это послѣднее сближеніе требуетъ подтвержденій; въ Санскритскомъ Польскому chępić się соотвѣтствуетъ śalbh, gloriaci, при которомъ, однако, не находимъ словъ со значеніемъ волосъ, или шерсти. Тѣмъ не менѣе вѣроятнo, что коса есть не только дѣвья красота, но и гордость. Покровеніе косы можетъ находиться въ связи съ тѣмъ взглядомъ, ясно высказавшимся во многихъ народныхъ пѣсняхъ, по которому бракъ для женщины есть потеря воли и гордости: въ Польской пѣснѣ невѣста говоритъ:

O bodaj to, bodaj być dzięwczyną sobie,
Niżli służyć, mój Jasińku, tobie (Wojc. II, 15). Сравни.

брачныхъ за руки, вводить въ церковь, читаетъ молитву покровенію (?) головы, потомъ покрываетъ молодую серпанкомъ, окропляетъ святою водою и благословляетъ на повую жизнь.²⁶¹

Символическое значеніе покровенія (но не скриванія косы, о которомъ въ примѣчаніи) есть здоровье, красота, богатство и плодородіе, что видно изъ слѣдующаго:

О нѣкотор. симв. 147, прим. 2); въ Великороссіи певѣста прямо говоритъ о себѣ, что замужемъ ей «привыкать будетъ (нужно будетъ)

Спѣся-гордости убавити,
Ума-разума прибавити,
Голову держать поклонную,
Ретиво сердце покорное (Гул. 31).

Длинные волосы и борода были у Германцевъ признаками свободного чело-
вѣка. Усыновлявшій другаго стригъ ему волосы, или прикасался къ бородѣ.
Побѣжденный врагъ, или несостоятельный должникъ, вручалъ свои острижен-
ные волосы побѣдителю, или вѣрителю, и тѣмъ признавалъ себя его рабомъ.
Дитмаръ Межиборскій говоритъ о побѣжденныхъ Лужичанахъ: «расем abraso
scine surgeto et cum gramine datisque affigant dextris» (Grimm). Покро-
веніе косы можетъ имѣть одинаковый смыслъ съ постриженіемъ волосъ.
Помнится, что гдѣ-то, при покровеніи молодой, нѣсколько подстригаютъ
ей косу.

Покрывая волоса, дѣвица, кромѣ красы и воли, лишается еще и нѣкоторой,
свойственной ей до того, таинственной силы. Вѣдьма чаруетъ всегда про-
стоволосая, чѣмъ объясняется упоминаніе въ заговорахъ простоволосыхъ
дѣвокъ, или бабъ. Въ заговорѣ отъ уроковъ: «Отговариваю (имя рекъ) отъ
колдуна и колдуницы.... отъ дѣвки самокрутки, отъ бабы простоволоски»
(Гул. 31). Простоволосою приписывается сила взростить чудесную траву:
«Одомень трава! не я тебя поливалъ, не я тебя породилъ; породила тебя
мать сыра земля, поливали тебя дѣвки простоволосыя, бабы самокрутки»
(Сак. Ск. Р. Н. 1, 2, 20 и др.). Въ Сербской пѣсни дѣвица, думая, что же-
нихъ ее обмануль, хочетъ мстить ему такимъ образомъ:

Изитѣтю млада гологлава,
Гологлава, косе расплетене,
Куда юнакъ поде по дѣвойку,
Пе ка му е несретьна дѣвойка (Шѣсп. I, 425).

²⁶¹ Терещ. II, 334.

Я-жь тебе, сестрице, панинаю,
 Щастямъ-здоровьямъ надѣляю:
 Будь здорова, якъ вода,
 А будь богата, якъ земля,
 А пригожа, якъ рожа!»²⁶²

Косвеннымъ образомъ это значеніе подтверждается и слѣдующимъ. Листья и по народному взгляду покрываютъ, одѣваютъ дерево. Такъ, на пр., въ Сербской пѣснѣ:

Зима проде Дюрдевь дачакъ доде,
 Те се гора преодѣне листомъ,
 А земліца травомъ и цвѣтомъ.²⁶³

На этомъ основаніи брачной покровъ сближается съ зеленью деревьевъ, такъ что послѣдняя служитъ символомъ перваго и брака вообще. Къ сказанному объ этомъ въ другомъ мѣстѣ,²⁶⁴ прибавимъ здѣсь Сербскую пѣсню, которая поется во время покровенія невѣсты:²⁶⁵

Доleti листакъ од ника поля,
 Паде деvойци на зеленъ венаць,
 На зеленъ венаць, на русу косу.
 Ние то листакъ одъ ника поля,
 Веть е то бела авли-марама,
 Беда марама, брига голема,
 Да тудю майку майкомъ назове, и пр.²⁶⁶

Обрядъ Православной Церкви сближаетъ бракосочетаніе съ вѣнчаньемъ на царство, и на этомъ основаніи народъ находитъ извѣстныя отношенія между коронаціею и зеленью, покрывающею деревья. «Непросвѣщенные люди вѣрятъ, что ежели Государь коронуется, когда одѣвается листомъ лѣсь, то во время владѣнія

²⁶² Метл. 208. Связь покровенія и красоты см. въ статьѣ. О нѣкотор. симв. 106.

²⁶³ Сравн. Пис. III, 364.

²⁶⁴ О нѣкотор. симв. 107 — 108.

²⁶⁵ Кадъ дѣвойци метю вателъ на главу.

²⁶⁶ Срб. пѣсм. I, 73.

его Государство будетъ изобиловать всѣмъ, то есть, людьми, хлѣбомъ и богатствомъ; а когда въ то время, когда лѣсъ роняетъ уже свой листъ, то не такъ можетъ быть изобильно». ²⁶⁷ Допустивши даже, что зелень стала примѣтною при коронаціи вовсе независимо отъ сравненія коронаціи со свадьбою, мы все же въ правѣ заключить, что листья, какъ символъ брачнаго покрывающаго, имѣютъ тотъ же смыслъ, что и упомянутая примѣта при вѣнчаніи на царство.

Покровеніе невѣсты приписано «Св. Покровѣ». Основаніе этого, подобное тому, по которому, на пр., на Симопа Зилота ищутъ золота, кладовъ, не исключаетъ другаго, болѣе глубокаго: какъ Св. Власій сталъ покровителемъ скота, по тому что былъ имъ прежде богъ Волось, такъ Покрова=покровительница браковъ, по тому что была нѣкогда богиня, покрывающая дѣвицъ брачною фатою.

Покровъ Пр. Богородицы празднуется 1 Октября, т. е., въ то время, когда начинаются свадьбы между поселянами. Въ этотъ день въ Великороссіи дѣвицы ставятъ свѣчи Матери Божіей и просятъ ее о ниспосланіи жениховъ. Весь день проводятъ они въ своемъ кругу. Если попадетъ къ нимъ случайно молодецъ, то замѣчаютъ его движенія и разговоры и по нимъ судятъ о будущемъ (женихѣ). ²⁶⁸ Въ Галицкой Руси дѣвицы говорятъ:

Святая Покровоцько,
Накрый мѣнѣ головоньку,
Та хочь бы вже й онучью,
Най ся довго дѣвкой не мучу!

Въ Великороссіи невѣста причитаетъ: «Ты, Покровъ Богородица! Покрой меня, дѣвушку, пеленой своей нетлѣнною иги на чужую сторону! Введенье мать Богородица! Введи меня на чужую сторонушку! Стрѣтенье мать Богородица! Встрѣть меня на чужой сторонушкѣ!» ²⁶⁹ Въ Бѣлоруссіи на Покрову дѣвицы, поставивъ свѣчу передъ образомъ Божіей Матери, говорятъ:

²⁶⁷ Абсебега 223.

²⁶⁸ Терещ. IV, 59.

²⁶⁹ Тамъ же II, 269, 225 — 226.

Святой Покровъ!
 Покрывъ землю и воду,
 Покрый и меня молоду! ²⁷⁰

Важнымъ указаніемъ на стихійное значеніе божества, замѣннаго Покровою, служитъ то, что «считается счастливыхъ предзнаменованіемъ для обрученныхъ, если на Покровъ (1 Октября) выпадаетъ снѣгъ. Тогда дѣвицы говорятъ: «Батюшка Покровъ! покрой сыру землю и меня молоду!» Иныя говорятъ: «Бѣль снѣгъ землю покрываетъ, не меня ли молоду за мужъ снаряжаетъ?» ²⁷¹ Изъ этого видно, что Покровъ представляется здѣсь не согласно съ Христіанскимъ преданіемъ, и что мифическое существо, покрывающее дѣвицъ брачнымъ покровомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ покрываетъ землю снѣгомъ.

Выше мы замѣтили связь представленій соломы, покровенія и облака въ Нѣм. *haln* и *gehilwe*. Къ этому прибавимъ, что не только снѣжный покровъ земли, сближаемый, какъ мы видѣли, съ покровомъ невѣсты, представляется тканью, ²⁷² но также и дымъ, туманъ, облако. Тонкая ткань сравнивается съ дымомъ: «рубочокъ якъ дымъ тонесенькій;» въ Польской сказкѣ дѣвица навиваетъ, какъ пить, на золотой клубокъ синюю мглу, которая подымается изъ ручья; ²⁷³ по Нѣмецкому повѣрью вѣдьмы прядутъ горный туманъ; Серб. пѣсня сравниваетъ знамена, слѣдовательно, ткань, съ облаками:

Бойна копля, као чарна гора,
 Све барици, као и облаци. ²⁷⁴

Наконецъ самое слово облако (Обл. Великоруск. оболокъ, Серб. облакъ, Польск. *oblok*) имѣетъ очевидную связь съ тканью и покровеніемъ: оболокаться, одѣваться (ср. въ заговорѣ тождеслов-

²⁷⁰ Тамъ же 473.

²⁷¹ Сак. Ск. Р. Н. 7, 60. Мы ставимъ «снаряжаетъ» (снѣгъ) вм. снаряжаютъ.

²⁷² О нѣкот. симв. 146.

²⁷³ Baliński, Pow. L. Pol. 134 — 135.

²⁷⁴ Сербск. пѣсм. II, 313.

ное выраженіе «оболокусь я оболочками» и пр.), ²⁷⁴ оболочка, платье, одѣяло, волокно, нить и (Олон.) холстъ. ²⁷⁵ Это заставляетъ ожидать сравненія брачнаго покрыва и съ облакомъ. Такое сравненіе дѣйствительно находимъ въ Польск. свадебной пѣсни:

Przykryłosię niebo oblokami
Przykryłasię Marysia rąbkami.

Отсюда выводимъ отношеніе богини, покровительствующей браку, покрывающей невѣсту рубочкомъ и землю снѣгомъ, къ тучѣ.

На связь тучи съ другими несомнѣнными, или предполагаемыми, символами брака, именно съ соломоею, зеленью, покрывающею деревья, и покровомъ невѣсты, указываетъ отчасти и то, что мгла, туманъ, есть, между прочимъ, ²⁷⁷ символъ богатства, счастья; ср. Литовск.

Asz melszczau Dewą per wisą deną
Bent miglotą denelę;
Asz melszczau Dėwą per wisą deną
Bent bagotą mergytę. ²⁷⁸

(Я бы просилъ у Бога весь день хоть туманнаго денька, я бы просилъ у Бога весь день хоть богатой дѣвицы). Въ Нижнедѣв. Уѣздѣ Ворон. Губ. «на крестинахъ бабы приносятъ кашу и, приполняя ее три раза вверхъ, говорятъ: «Какъ въ полѣ туманъ, такъ

²⁷⁴ Туманъ, какъ мракъ, значить, какъ извѣстно, печаль.

²⁷⁵ Гуляевъ 42.

²⁷⁷ Польск. *dziewo-słab*, свать, дружка (д изъ н, какъ, въ *mażonek* изъ *mażonek*). Чеш. *snubiti*, *snúbiti*, сватать, *snubse=dziewo-słab* Юнгманъ сближаетъ съ Лат. *pubere*, *pubes*. Еще вѣрнѣе въ фонетич. отношеніи будетъ сравненіе съ Лат. *nimbus*, фата, покрывало, облако, проливной дождь. Такимъ образомъ с-н-ж-внн (предполагаемое) могло собственно значить покрывать невѣсту, подобно тому, какъ облако покрываетъ небо. Сближеніе Польск. *słab* съ корнемъ лю б встрѣчаетъ препятствія въ томъ, что нѣтъ другаго примѣра корня луб (Скр. лубн) съ посов. звукомъ. Что до перехода кореннаго л въ н, то онъ возможенъ.

²⁷⁸ *Wójcicki. Pieśń. II, 77.*

²⁷⁹ *Nesselm. Lit. Volkslied. 100.*

пусть будетъ младенцу счастье и таланъ!»²⁹⁰ Кажется, у Шевченка рима: «Ой тумане, тумане, Мѡй латаный талане», взята изъ народной пѣсни и, подобно нѣкоторымъ другимъ народнымъ римаамъ, основана на сродствѣ представленій.

Сводимъ черты, собранныя въ этой главѣ:

а) Каша приводится въ связь со Святою Варварою, изъ чего заключаемъ о первоначальной связи каши съ языческою богинею. Греча, изъ которой варится каша, называется княгинею: она, подобно другимъ божествамъ, посѣщаетъ дома смертныхъ и приноситъ урожай, плодородіе и скота и людей. Съ вареньемъ каши тождественно по значенію обсыпанье, которое, въ свою очередь, сближается съ обливаньемъ. Обряды варенья каши, обсыпанья и обливанья суть символы дождя и воды. Всѣ три обряда (а равно и связанный съ ними обрядъ битья горшковъ) составляютъ принадлежность не только Рождества, но и свадьбы и похоронъ. Слѣдовательно, богиня, которой варилась каша, имѣла отношеніе къ дождю и водѣ, къ браку и смерти, имѣющимъ какую-то связь съ Рождествомъ.

б) На основаніи связи представленій соломы и покровенія, сближаемъ Рождественскій и свадебный обрядъ устиланья полу соломой съ брачнымъ обрядомъ покрыванья невѣсты. Оба обряда сходны по значенію. Покрыванье молодой приписывается Св. Покровѣ, замѣнившей языческую богиню; оно сравнивается со снѣгомъ, покрывающимъ землю, зеленью, покрывающею деревья, тучами, покрывающими небо.²⁹¹ Снѣгъ и тучи, съ коими приводится въ связь эта богиня, только другая форма дождя и воды, о которыхъ выше.

Въ какомъ отношеніи находится эта богиня къ двумъ другимъ божествамъ, на которыхъ указываютъ другіе Рождествен-

²⁹⁰ Воронежск. литерн. сборникъ 297.

²⁹¹ Есть мифическая связь между листовою древесною и тучами: эти послѣднія сами представляются деревомъ.

скіе обряды, на это мы не нашли яснаго отвѣта въ самихъ обрядахъ. Предположивши, что совокупность Рождественскихъ обрядовъ не есть случайный подборъ, но изображаетъ одинъ мифъ, можно догадываться, что если Божичъ-солнце есть сынъ Бадня-ка-грома, то богиня-туча есть его мать. Достоенъ вниманія послѣдовательно проведенный параллелизмъ между Рождествомъ и свадьбою: Богъ, сковавшій плугъ, славимый на Рождество, вмѣстѣ съ тѣмъ куетъ свадьбы; кабанъ и олень, животные образы солнца, равно относятся и къ Рождеству и свадьбѣ; точно такъ и хлѣбъ коровой; о кашѣ и сродныхъ съ нею обрядахъ сказано выше. Пока намъ не извѣстно такое же полное сходство Рождества съ другимъ годовымъ праздникомъ, мы готовы видѣть въ этомъ сходствѣ указаніе на то, что Рождественскіе обряды изображаютъ бракъ небесныхъ существъ, по образу котораго совершался бракъ земной. На это предположеніе мы смотримъ, какъ на вопросы. Отвѣта на нихъ будемъ искать въ свѣдѣніяхъ, сохранныхъ преимущественно въ сказкахъ о богинѣ, которую мы считаемъ за одно лицо съ найденною нами по Рождественскимъ обрядамъ.

А. Потебня.

ЧТЕНІЯ

ВЪ

ИМПЕРАТОРСКОМЪ

ОБЩЕСТВѢ

ИСТОРИИ И ДРЕВНОСТЕЙ РОССИЙСКИХЪ

ПРИ

МОСКОВСКОМЪ УНИВЕРСИТЕТѢ.

ПОВРЕМЕННОЕ ИЗДАНИЕ

ПОДЪ РЕДАКЦІЮ

О. М. БОДЯНСКАГО.

1865.

ІЮЛЬ — СЕНТЯБРЬ.

КНИГА ТРЕТЬЯ.

МОСКВА.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФИИ (КАТКОВЪ И К⁰).

НА СТРАСТНОМЪ БУЛЬВАРѢ.

1865.

II. Баба-Яга.

7. Нѣтъ спору, что въ Германской Мифологіи та женская личность, къ которой относятся намеки Рождественскихъ обрядовъ, есть Гольда или Берта. Съ Гольдою-Бертою сходно во многихъ чертахъ, а нѣкогда было тождественно, Мифическое существо, имя котораго поставлено въ заглавіи статьи. По этому вѣроятно, что оно именно предполагается Рождественскими обрядами, хотя бы прямыхъ указаній на это и не было.

Гольда, въ новыхъ Нѣм. нар. Holle, Hulle и пр., значитъ кроткая, милостивая, благосклонная, и дѣйствительно представляется благосклонною къ людямъ.

Когда идетъ снѣгъ, то это, говорятъ, Frau Holle взбиваетъ свою пуховую постель, или щиплетъ своихъ гусей, или широко разстикаетъ свое бѣлое платье. Если дождь идетъ всю недѣлю, то въ пятницу, или въ субботу, слѣдуетъ ожидать солнечнаго дня, т. е., Гольдѣ нужно высушить къ Воскресенью свое покрывало. Изъ этихъ и имъ подобныхъ свидѣтельствъ выводится, что въ основаніи образа Гольды лежатъ различныя представленія небесной воды, тучи, посылающей дождь и снѣгъ.

Еще въ Ведахъ небесная вода представляется земною, облако—колодцемъ. Въ силу такого же представленія Гольда живетъ не только на небѣ, но и въ озерѣ, или источникѣ. Люди видятъ, какъ въ полдень она, прекрасная бѣлая женщина, купается и исчезаетъ въ волнахъ. Сказка помнитъ, что колодезь Гольды собственно не на землѣ, а на небѣ: дѣвица, брошенная мачихою въ этотъ колодезь, находитъ на днѣ его домъ Гольды на пре-

красномъ лугу; Гольда задаетъ ей работу каждый день перебивать постель, такъ чтобъ сыпались перья, отъ чего на этомъ свѣтѣ снѣгъ; но вѣдь снѣгъ идетъ сверху, а не снизу.

Не менѣе древни представленія облака горою, пещерою, или деревомъ, лѣсомъ, согласно съ коими Гольда живетъ также въ горѣ, въ просторной и свѣтлой пещерѣ, или въ избушкѣ въ лѣсу.

Изъ представленія небесной воды источникомъ рода земли вытекаетъ повѣрье, что ежегодные объѣзды Гольды на колесницѣ (т. е., тучѣ), во время Святокъ (съ 24 Генв. по 4 Дек.) и Масляной сообщаютъ странѣ плодородіе.

Какъ въ Славянской народной поэзіи земля—жена и плодъ земли соотвѣтствуетъ плоду жены, такъ Гольда даетъ плодородье не только полямъ, но и женамъ. У нея, въ свѣтломъ пространствѣ, за тучею, живутъ зародыши всего живаго, сѣмена растеній и души еще не родившихся дѣтей. Последнее видно изъ повѣрій о томъ, откуда берутся дѣти. Въ Кельнѣ говорится, что дѣтей приносятъ изъ колодезя у церкви Св. Куниберта, гдѣ до рожденія сидятъ они вокругъ Божьей Матери, которая кормитъ ихъ кашею и играетъ съ ними. ¹ Въ этомъ колодезѣ свѣтло, какъ днемъ. Въ другихъ мѣстахъ дѣтей берутъ изъ прудовъ, изъ болота, или моря (aus dem Moog, oder dem Meer). Одинъ такой прудъ называется прудомъ Гольды (Hollenteich), другой (такъ какъ души суть эльбы, «die guten Hollen» или «Gütchen») — Gütchenteich, Gütchengrub. Мѣстами привозятъ дѣтей на лодкахъ, мѣстами приносятъ ихъ аистъ, ² болотная птица, имѣющая мифическую связь съ бракомъ и рожденіемъ, что видно, между прочимъ, изъ Нѣмецкаго повѣрья, что если дѣвица увидитъ летящаго аиста, то это предвѣщаетъ ей свадьбу (sie kommt auf den Brautwagen), а если сидящаго, то ее будутъ просить въ кумы. Къ Гольдѣ, по позднему полухристіянскому повѣрью, возвращаются и по смерти души некрещенныхъ

¹ Въ Малороссіи обмиравшая старуха видѣла въ раю, какъ Мать Божія чулокъ валяетъ, а умершія дѣти передъ нею золотые клубочки держатъ (Записки о Южной Россіи I, 311).

² Odebero (Древне-Верхне-Шѣм.), аистъ, собственно, приносящій дѣтей, изъ öd, proles и bero, ferens (Grimm).

дѣтей. На этомъ основаніи можно бы предположить, что и во времена чистоты язычества загробная участь дѣтей была отлична отъ участи мужей, за которыми Вуотанъ посылаетъ Валкирій на поле битвы и тѣхъ, которыхъ морская богиня Рânъ (Rahana, sproliatrix) сѣтми завлекаетъ въ свои пучины. Но такое разграниченіе не первоначально. Весьма вѣроятно, что Рânъ первоначально тождественна съ Гольдою; Имп. Карла, Фридриха Барбароссу съ войскомъ (Bergentrückte Helden) и души людей всякаго возраста, сказанія помѣщаютъ въ пещерѣ, или въ колодцѣ Гольды. Полагаютъ, что герои, заключенные въ скаль, замѣнили верховныхъ боговъ Водана и Тунара, которые раздѣляли съ Гольдою власть надъ царствомъ смертныхъ.

Подобно Водану, Гольда принадлежитъ къ такъ называемому «Wüthendes Meer», т. е., къ почному полету духовъ, въ основаніи коего лежитъ представленіе облака, со свистомъ и шумомъ гонимаго вѣтромъ. Въ этомъ полетѣ Гольду сопровождаютъ не только души дѣтей и людей всякаго возраста, но и вѣдьмы, почему въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Германіи «Hollefahren, mit der Hölle fahren» принимается въ смыслѣ полета вѣдьмъ.

Гольда, какъ и другія богини, развившіяся изъ представленія облака, придетъ, что, кажется, слѣдуетъ объяснять, съ одной стороны, связью облака, или тумана, покровенія, ткаци и пряденья, съ другой—тѣмъ, что небесныя воды—женщины, по чему имъ очень прилично одно изъ главныхъ женскихъ занятій. Гольда и сама прядетъ, и покровительствуетъ воздѣлыванью и обработкѣ льна. Прилежнымъ пряхамъ она даритъ прялки, прядетъ для нихъ по ночамъ, лѣнивымъ она зажигаетъ, или мараетъ, кудель. Когда на Рождество она обходитъ страну, то привязываютъ новыя мычки къ прялкамъ и оставляютъ ихъ на ночь, нарочно для нея; на Масляной, когда она возвращается, все должно быть попрядено и прялки попрятаны. Если она найдетъ все въ порядкѣ, то благословитъ пряхъ, если нѣтъ, то проклянетъ: «So manches Haar (т. е., сколько волоконъ въ кудели), so manches gute Jahr!» или: «So manches Haar, so manches böse Jahr!» Въ другихъ мѣстахъ опять говорятъ, что въ теченіе 12-ти ночей (zwölfsten) не должно быть льну на прялкахъ; и что, въ противномъ случаѣ, прійдетъ Frau Nulla и накажетъ. На Ренѣ (die Rhön); въ суб-

88 О МИФИЧЕСКОМЪ ЗНАЧЕНІИ НѢКОТОРЫХЪ ОБРЯДОВЪ И ПОВѢРІЙ.

боту Гольды (Samstag der Nulla) вовсе не работаютъ: не метутъ избы, не вывозятъ навозу, не пашутъ.

Весьма важно, что Гольда является не только молодою и прекрасною, но сгорбленною, длинноногою, зубатою старухою съ косматыми включенными волосами. О человѣкѣ съ вихреватыми волосами до сихъ поръ говорится: «Er ist mit der Holle gefahren». Гольдою пугаютъ дѣтей. Эта двойственность Гольды, ея красота и безобразіе объясняютъ тѣмъ, что безобразіе прибавлено вліяніемъ Христіанства. Но съ этимъ согласиться нельзя, по тому что нѣкоторыя уродливыя черты Гольды и сродныхъ съ нею существъ очень глубоко коренятся въ мифахъ.

Скандинавская Huldga, Nulla тоже то молода и хороша, хотя, какъ наши вѣдьмы съ хвостомъ (указаніе на животное происхожденіе ея человѣческаго образа), то стара и безобразна. По другимъ, она спереди красива, а сзади безобразна, какъ наши черти. Въ голубомъ платьѣ и въ бѣломъ покрывалѣ, она приближается къ пастухамъ и стадамъ, принимаетъ участіе въ людскихъ пляскахъ, любитъ музыку и пѣсни, и сама поетъ печальнымъ напѣвомъ. Въ лѣсахъ видятъ ее старухою въ сѣромъ платьѣ, съ подойникомъ въ рукѣ, впереди стада. Въ Скандинавіи она покровительствуетъ скотоводству, тогда какъ въ Германіи уже земледѣлю.

Берхта, Frau Berchte, ДВН. Pērahta, извѣстна только въ тѣхъ Южно-Нѣмецкихъ странахъ, гдѣ неизвѣстна Гольда, и первоначально тождественна съ нею. Хотя, судя по имени (perahta, свѣтлая, блестящая), она должна быть добрая, кроткая богиня, и хотя дѣйствительно встрѣчается ея эпитетъ «die milte (milde) Behte», но эта черта заслоняется въ ней чертами противоположными. Обыкновенно она—дѣтское пугало, безобразная старуха: die wilde, eiserne Bertha, Frau Precht mit der langen nas', Percht mit der eisnen nasen. Упоминается «Berhte mit dem fuosze», у которой одна нога шире другой, будто бы отъ прыдцы на самоприлкѣ, что на самомъ дѣлѣ совершенно невозможно, по тому что самоприлка изобрѣтена только въ XVI ст., а безобразная нога Берхты-черта, вѣроятно, доисторическая. У Берхты, какъ и у Гольды, косматые и перепутанные волосы.

Появляется Берхта между людьми, какъ Гольда, in den Zwölften; есть и особенный день, названный по ея имени (Perchtentag, Perchtennacht), именно, день на канунѣ Крещенья, наша Голодна кутя. Въ этотъ день, за ужиномъ, должна непременно быть рыба (мѣстами именно сельди) и каша (иногда именно овсяная), или клецки, или особенное печенье на водѣ, или молокоѣ. По одному преданью сама бѣлая женщина (т. е., Берхта, свѣтлая) разъ на вѣчныя времена оставила ѣсть въ этотъ день клецки и сельди. Кто же ѣсть другое, у того она ночью распоретъ животъ, выметъ изъ него эту пищу и наполнитъ животъ рубленою соломой, или стружками, кирпичемъ, потомъ зашьетъ лемешомъ, вм. иголки, и желѣзною цѣпью, вм. нитки.

Подобно Гольдѣ, Берхта смотритъ за пряхами. Разъ въ ночь подъ Крещенье застала она въ одной избѣ веселое общество. Разгнѣванная этою веселостью, нарушавшую святость поста, она бросила въ окно 12 пустыхъ веретенъ и приказала наярять ихъ черезъ часъ. По совѣту одной дѣвицы, другія обвернули веретена наклею, обопряли ихъ по разу и такъ отдали Берхтѣ, когда она воротилась. Та ничего не сказала, и только покачала головою. Въ другомъ мѣстѣ одна старуха пряла въ этотъ самый вечеръ. Берхта отодвинула окошко, заглянула въ избу и, видя нарушение праздника, бросила на полъ нѣсколько веретенъ, приказавши наярять ихъ черезъ часъ. Старуха обопряла ихъ по разу, и бросила въ протекавшій вблизи ручей, и тѣмъ, по видимому, примирила богиню.

Очень замѣчательна связь Берхты съ плугомъ, плодородіемъ земли и эльбами, т. е., душами умершихъ дѣтей. Въ плодородной долиноѣ на берегу Залы съ давнихъ поръ жила Берхта, царица эльбовъ (der Heimchen). По ея повелѣнію эльбы орошали поля, а она сама пахала подъ землей своимъ плугомъ. Но когда люди оскорбили ее, она рѣшилась оставить эту мѣстность. Въ ночь на канунѣ Крещенья къ перевозчику изъ ближней деревни на берегу Залы явилась высокая, величественная женщина, окруженная плачущими дѣтьми и потребовала, чтобъ онъ перевезъ ее черезъ рѣку. Она вошла въ лодку, за нею дѣти втащили плугъ и множество другой утвари. При этомъ они громко плакали, что приходится оставлять прекрасный край. Когда причалили къ тому

берегу, Берхта приказала перевозчику воротиться за остальными дѣтьми, а сама тѣмъ временемъ стала чинить плугъ. вмѣсто платы она дала перевозчику отпавшія при этомъ щепки. Ворча, взявъ онъ три изъ нихъ и, воротившись домой, бросилъ ихъ на подоконникъ. На утро оказалось тамъ, вмѣсто щепокъ, три червонца. Такъ и Гольда платитъ за починку своей колесницы щепками, которыя потомъ превращаются въ золото. ³

Собранныя здѣсь черты, составляющія одно цѣлое, одинъ мифическій образъ, дадутъ намъ возможность смѣлѣе возстановлять вышедшую изъ сознанія связь между соответствующими чертами Славянскѣхъ мифовъ.

8. а) Изъ очень распространенныхъ у Славянъ и Германцевъ предразсудковъ видно, что мышь находилась въ какомъ-то особенномъ отношеніи къ человѣческимъ, особенно къ дѣтскимъ, зубамъ. У Нѣмцевъ: кто ѣстъ хлѣбъ надѣденный мышами, у того не будутъ болѣть зубы; чтобъ у дитяти хорошо прорѣзались зубы, мать должна откусить у мыши голову и повѣсить ее на шею дитяти; когда выпадетъ молочный зубъ, нужно засунуть его въ мышиную норку, чтобъ не болѣли зубы; дѣти засовываютъ выпавшій зубъ въ мышью норку, говоря при этомъ: «Maus, Maus komm heraus, bring mir einen neuen Zahn heraus!» ⁴ Въ Великороссіи, когда у ребенка падаютъ зубы, то велятъ ему стать спиною къ запечку и бросить зубъ за печь, говоря: «Мышка, мышка! на тебѣ рѣпяной зубъ, а мнѣ дай костяной!» Вѣрятъ, что отъ этого зубы скорѣе растутъ. ⁵ Въ Малороссіи, перекинувши зубъ черезъ голову, дитя говоритъ: «Мышко, мышко! на тебѣ костяной, а менѣ дай залізный». Въ Славоніи посылаютъ дитя съ выпавшимъ зубомъ на чердакъ и приказываютъ бросить тамъ, говоря: «Мишъ, мишъ, ево теби зубъ костени, а ты мени дай гвоздени!» и, сказавши это, плюнуть. Это дѣлается, чтобъ были всѣ зубы. ⁶ У Словаковъ и въ Чехахъ, вмѣсто мыши, въ этомъ

³ О Гольдѣ и Берхтѣ см. Grimm, Myth. 244—239; Wolf, Beitr.; Mannhardt, Germ. Mythen 255 слѣд. и въ др. мѣстахъ.

⁴ Wolf, Beitr. I, Gebr. и Aberggl. N 266, 35, 37, 38, 39.

⁵ Абевера 203.

⁶ Пис, 28.

случаѣ обращаются къ Ежи-бабѣ, Еду-бабѣ, или просто бабѣ, т. е., по нашему къ Бабѣ-Ягѣ; у Словаковъ: когда выпадеть у дитяти первый зубъ, мать приказываетъ бросить этотъ зубъ за печь, черезъ голову, и сказать: «Ježi-babo, stará babo, tu maš zub koštený, dej mi zaň železný!» въ Чехахъ: Jedu-babo, stará babo и пр.⁷

Если въ этой замѣнѣ есть смыслъ, то изъ нея слѣдуетъ, что мышь даетъ дѣтямъ желѣзные зубы, въ силу своего отношенія къ Ягѣ, которой приписывается благотворное вліяніе на здоровье дѣтей. Что замѣна мыши Ягою не есть бессмысленная случайность, это выводимъ, во первыхъ, изъ того, что какъ Яга, какъ увидимъ, имѣетъ отношеніе къ Рождеству, такъ и мышь; въ Мекленбургѣ, въ теченіе 12 святочныхъ ночей, не называютъ настоящимъ именемъ нѣкоторыхъ животныхъ, между прочимъ мыши и лисы;⁸ во вторыхъ, изъ того, что въ Русской сказкѣ⁹ мыши принадлежатъ къ хозяйству Яги; въ третьихъ, изъ слѣдующаго. Въ Славянскихъ и Нѣмецкихъ земляхъ извѣстна подъ разными именами игра въ жмурки. Изъ этихъ именъ нѣкоторыя Славянскія указываютъ на бабу, другія (Слав. и Нѣм.) на мышь. Въ Нерехтѣ на святкахъ «завязываютъ кому ни будь глаза и ведутъ къ дверямъ, приговаривая: «Поди, баба, въ куть по ременный кнутъ» и пр. Между тѣмъ слегка колотятъ его кулаками въ спину. Доведа до дверей и толкнувъ, тамъ его оставляютъ.

⁷ Нѣме. Obr. ze Slov.; Erben., Ces. písn. 5. Относительно производства слова Яга замѣтимъ слѣдующее: сравнивши формы: Польск. jedza, злая баба, чертовка, Словац. Jenži-baba, Ježi-baba, мѣстич. сущ., Чеш. Jedu-baba, то же, Jezinka, злая баба, Галицко-Русс. язя, мѣст. сущ., вѣдьма, злая баба. Великор. Малор. Яга-баба, предполагаемъ въ началѣ этого сл. Я = болѣе древнему ии; dz, z въ Польск. jedza, Чеш. jezinka, могло образоваться изъ смягченнаго d, которое въ несмягченномъ видѣ—въ Чеш. Jedu-baba; z и ж въ Русс. язя, Слов. Ježi-baba, предполагаютъ г, а это могло выйти изъ dh, какъ въ словѣ звонъ, дзвонъ, отъ кор. dhvan. Такимъ образомъ для всѣхъ Славянскихъ формъ получаемъ кор. индh, который въ Скр. значитъ зажигать (горѣть, свѣтить?). Относительно чередованія зв. д и г ср. относящихся къ тому же кор. индh слова: ядно, жженіе (въ Азбуков.), язва, рана, и Пск. ягнуть, жигнуть, кольнуть.

⁸ Kuhn и Schw. Nordd. Sag. 411.

⁹ Аванас. I, 12.

Потомъ съ завязанными глазами онъ ловить. Игра эта, называемая здѣсь жмачки... кромѣ святокъ не употребляется.»⁴⁰ По Чешски эта игра называется *slepá baba*, *hra na slepou babu*, *kusa baba*, и употребляется преимущественно зимою; ⁴¹ по Польски, кромѣ именъ *zmrużek*, *mżuk*, еще *ślepa babka* и *ciuci babka*, Малоросс. цюцю бабка, Великоросс Ряз. играть чучаромъ. По Нѣм. между прочимъ *blinder mäuse*, *blinzeln mäuse*; ⁴² Серб. слієпи мишъ, летучая мышь и игра жмурки («да се играмо слієпога миша»), которая иначе называется еще туту-мишъ, тутъ-мишъ. Въ первой половинѣ этого послѣдняго слова не трудно узнать Малор. Польск. цюцю, Великор. чучаръ; этимологическаго значенія не знаемъ.

Многія сказки дошли до насъ въ двухъ редакціяхъ, отличныхъ другъ отъ друга тѣмъ, что то, что въ одной рассказывается о Царевнѣ, или просто дѣвицѣ, въ другой говорится о Царевичѣ, или просто молодцѣ. Такъ, на пр., по одному разсказу Царевна обѣщаетъ выйти за того, кто ее три раза найдетъ, по другому ⁴³ за того, кто отъ нее три раза спрячется, такъ чтобъ она не нашла. Это раздвоеніе первоначально единыхъ мифовъ имѣетъ мѣсто и въ примѣненіи къ бабѣ.

Если можно въ этомъ случаѣ вѣрить Крольмусу, за печью, куда бросаютъ костяной зубъ, прося желѣзнаго, живетъ не только баба, но и дѣдъ. ⁴⁴ Совершенно несомнѣнно такое раздвоеніе въ Малорусской игрѣ, которая называется «Цици-бабу», но въ которой, между тѣмъ, говорится только о дѣдѣ. Поставятъ одного съ завязанными глазами въ углу, и кто ни будь изъ играющихъ спрашиваетъ его: «Дѣду, Дѣду, на чѣмъ ты стоишь?» Дѣдъ: «На глахъ (или злахъ) лободахъ, на курячѣй нѣжцѣ»—«Де твоя каша?»—«На полицѣ»—«А я зѣмъ»—«А я кіємъ!»—«А я угечу»—«А я кіємъ по плечу.» За тѣмъ дѣдъ ловить. Изба на курячей ножкѣ, какъ извѣстно, по-

⁴⁰ Дієвъ, Нр. и об. жит. Нерехот. Уѣзда, въ «Чтеніяхъ».

⁴¹ Sumlork I, 474—475; Ergben Čes. písn. 97.

⁴² *Blinzel mäuse*, т. е., слѣпая мышь, по связи представленій мигать, сверкать глазами и плохо видѣть, подслѣповату быть.

⁴³ *Skultety a Dob' a Dobš. Slov. pov. I, 548* и слѣд.

⁴⁴ Sumlork II, 158.

стоянная принадлежность Бабы Яги. Каша упоминается и въ Чешской игрѣ: Куцой бабѣ говорятъ: «Jiř ráda kašičku? Idi si pro lzičku!»¹⁵

Не знаемъ, можно ли принять, на основаніи упомянутой игры, въ которой слѣпота Бабы принимается въ собственномъ смыслѣ, что Яга представлялась, между прочимъ, слѣпою. Другихъ указаній на это не имѣемъ. Можно догадываться, что слѣпота Бабы значить безобразіе. Представленія тьмы, слѣпоты и безобразія сродны и могутъ замѣнять одно другое. Не пужно доказывать сродства темноты и безобразія,¹⁶ но не лишни будутъ доказательства, что слѣпъ значить также безобразенъ. Серб. посл. «Лиѣпа, али сліѣпа» (кадъ е жена, или дѣвойка, ліѣпа, али непоште-на, то есть, нравственно безобразна);¹⁷ «съ поля ліѣпъ, а изнутра сліѣпъ;»¹⁸ въ посл.: «не плаче сліѣпъ, што ніѣ ліѣпъ, веть што не види біели свіѣтъ»—игра словъ, основанная на двойномъ значеніи слова сліѣпъ (слѣпъ и безобразенъ): слѣпой плачетъ не объ томъ, что онъ слѣпъ (т. е., некрасивъ), а объ томъ, что не видитъ бѣлаго свѣта.¹⁹ Максима Црноевича, котораго красотой отецъ, Иванъ Црноевичъ, похвалился въ Венеціи, тѣмъ временемъ изуродовала, но не ослѣпила, оспа. Узнавши объ этомъ, отецъ не хочетъ вести его въ Венецію по невѣсту, чтобъ самому не оказаться лжецомъ, но мать говоритъ:

Я кадъ виде тамо у Латина,
Прегледаю кјту и сватове,
Да е Максимъ сліѣпо діете,
Не сміјоти кавгу заметнуті,²⁰

т. е., когда увидятъ, что сватовъ много, то, хотя Максимъ безобразенъ, они не посмѣютъ затѣять ссоры, и отдадутъ за него невѣсту. Въ другой пѣснѣ:

¹⁵ Егъ. Āes. p̄isn. 97.

¹⁶ О пѣкотор. симв. въ Сл. нар. поэз. 49—50.

¹⁷ Карадж. Серб. посл. 169.

¹⁸ Тамъ же 292.

¹⁹ Тамъ же 208.

²⁰ Карадж. Серб. пѣсн. II, 533.

Штери моя, дилберъ Євимія,
Шго си мене одвише ліспа,
Да е Богъ до, да си ми слієпа, т. е.,

безобразна. Причина такого желанія:

Не просе те млади капетани,
Ни одъ мора морски дженерали,
Веть те просе Турки и хайдуци.²⁴

Возможно также, что Баба въ жмуркахъ представляется слѣпою не только въ смыслѣ мрака — безобразія, но и въ смыслѣ мрака — смерти. Это тѣмъ вѣроятнѣе, что Яга-Баба (которую мы принимаемъ за одно лицо съ Цюцю-Бабою, Куца-Бабою), какъ увидимъ ниже, похищаетъ дѣтей, т. е., есть смерть. Самая игра въ жмурки можетъ изображать такое похищеніе.

Роль мыши въ этой игрѣ можетъ быть объяснена такимъ образомъ: Мыши въ Германской Мифологіи — эльбы, души (Mannh. Germ. Mygth. 506. 79). Гольла — царица душъ-эльбовъ. То же предполагаемъ и о Ягѣ, чѣмъ объясняется ея связь съ мышами. Животныя формы душъ, на пр., гусь, лебедь, представляются то благодѣтельными существами, приносящими другія души на этотъ свѣтъ, ангелами хранителями (Mannh. ib. 306), то уносящими эти души на тотъ свѣтъ. Въ нашей игрѣ мышь, какъ посолъ смерти, отождествляется съ самою Ягою (или дѣдомъ), отъ нея заимствуетъ эпитетъ (слѣпая), указывающій на отношеніе къ смерти. Но въ Ск. Ае. V. 65. въ жмуркахъ не мышь ловить, а напротивъ она, какъ доброе существо, спасаетъ дѣвицу отъ ловящаго. Злая мачиха заставляетъ мужа отвести его родную дочь въ лѣсъ, въ землянку. Дѣвка затопила печку, заварила кашу. Откуда ни возьмись мышка, и говоритъ: «Дѣвица, дѣвица, дай миѣ ложечку кашки!» Дѣвица ее накормила. Ночью вломился медвѣдь (замѣна Яги, обыкновенно дѣйствующаго лица въ сказкахъ этого разряда): «Ну-ка, дѣвушка, говоритъ, туши огни, давай въ жмурку играть!» Мышка заставила дѣвицу влѣзть подъ печь, а сама, вм. нея, взяла колокольчикъ и стала бѣгать. Гоняется медвѣдь за мышкою — не поймаетъ; сталъ ревѣть да полѣньями бросать, усталъ и молвилъ: «Ма-

²⁴ Тамъ же III, 245.

стерица ты, дѣвушка, въ жмурку играть! за то пришлю тебѣ утромъ стадо коней да возъ добра.» На другую ночь мачиха шлетъ туда же свою родную дочь. Эта не кормитъ мышки и безъ ея помощи погибаетъ.

б) У Сербовъ дѣти просятъ желѣзнаго зуба не у мыши, или Яги, а у вороны: «Кадъ маломъ дѣтету изваде кой зубъ, воля, да га пребаца преко куте, говорети: «На ти, врана, коштанъ зубъ, дай ти мени гвозденъ зубъ!»²² Прежде всего очевидно, что основаніе этого можетъ лежать не въ естественныхъ, а въ мифическихъ, свойствахъ вороны, и это служить намъ подтвержденіемъ того, что не въ однихъ естественныхъ, но и въ мифическихъ свойствахъ мыши слѣдуетъ искать объясненія тому, по чему она даетъ дѣтямъ зубы. На основаніи замѣны мыши Ягою, мы предполагаемъ, что и ворона даетъ желѣзные зубы, какъ птица, посвященная Ягѣ, или какъ животный образъ этой послѣдней. Яга-Баба сама представлялась зубатою, что видно изъ названія растенія *dentaria*: Бабыи зубья, *babí zub*, *babie zęby* (по формѣ корней), и изъ нѣкоторыхъ другихъ свидѣтельствъ, изъ которыхъ приведемъ здѣсь два: Въ Великороссіи, въ святочныхъ переряживаніяхъ одно изъ видныхъ мѣстъ занимаетъ Баба Яга-костяная нога (откуда можно заключать, что она появляется между людьми на Рождество); она ѣдетъ въ ступѣ, помеломъ замечаетъ слѣдъ, править костьюлемъ; зубы имѣетъ черные и открытые, лицо старое и морщиноватое; загадываетъ загадки и сама отгадываетъ.²³ За одно лицо съ Ягою считаемъ Серб. гвоздензубу: «У сріему гвоздензубомъ плаше дѣцу, а особито младе преле, говорети, да она носи у лонцу жара, и да те спалити прсте онима, кое добро не преду.»²⁴ Здѣсь напомнимъ, что Гольда представляется и зубатою, что Берхта имѣетъ особенное отношеніе къ желѣзу: то называется она желѣзною (*die Eisenne W.*), то отдѣльныя части тѣла у нея желѣзныя: желѣзный носъ, желѣзная грудь (*W. mit der eisernen Zitze*);²⁵ обѣ этѣ богини, какъ и гвоздензуба,

²² Карадж. Рѣчн. з у б ъ.

²³ Терещ. VII, 162.

²⁴ Карадж. Рѣчн. г в о з д е н з у б а.

²⁵ Mannhardt Germ. Myth. 80.

покровительствуютъ пряденью и наказываютъ лѣнивыхъ прахъ. Что касается до способа, какимъ наказываетъ гвоздензуба, то онъ, быть можетъ, имѣетъ связь съ предположеннымъ выше, впрочемъ, не яснымъ для насъ, этимологическимъ значеніемъ слова Яга (кор. индѣ, жечь).

Имѣя указаніе на связь вороны и Яги, мы можемъ заключать отъ мифическихъ свойствъ первой къ свойствамъ второй. При этомъ замѣтимъ, что извѣстныя мифическія свойства приписываются обыкновенно не одной породѣ, а нѣсколькимъ, которыя языкъ и народная поэзія находятъ сродными. Это сродство выражается или единствомъ слова при разности значеній (на пр., Скр. *hansa*, гусь и фламинго), или тѣмъ, что названіе одной породы употребляется, какъ постоянное приложеніе названія другой (на пр., гуси — лебеди), или наконецъ болѣе развитыми формами, въ родѣ, на пр., той, что дѣвица, выходя замужъ, отстаетъ отъ стада лебединого и пристаётъ къ стаду сѣрыхъ гусей — молодушекъ. Такимъ образомъ ворона связана съ галкою, сорокою, коршуномъ и кукушкою. Ср. Обл. Великорусск. клѣша, ворона и галка, клѣши, пиковая (чорная) масть въ картахъ, галки — то же: постоянное сочетаніе «Сорока-ворона,» Чеш. *luňak*, обыкновенно коршунъ, соколь, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Чехъ, какъ говоритъ Крoльмусъ, значить ворона; кукушка самка въ извѣстныхъ случаяхъ превращается въ хищнаго самца изъ соколиной породы (Чеш. *ostrýž*).²⁶

Гольда посылаетъ, или приносить, на свѣтъ души дѣтей, кормитъ ихъ кашею, пока они, до рожденія, живутъ у нея, и ухаживаетъ за ними и послѣ рожденія ихъ на свѣтъ,²⁷ похищаетъ дѣтей, т. е., беретъ ихъ къ себѣ, когда они умираютъ. Все это приписывается и вороноѣ и сроднымъ съ нею птицамъ, а слѣдовательно и Ягѣ.

Ворона у Чеховъ, а вѣроятно и у другихъ Славянъ, приноситъ дѣтей: она «*ve Boleslavsku šestinedělkám novonaroženíátka ko-*

²⁶ Krolmus I, 37 — 38.

²⁷ Mannhardt, Germ. Myth. 268.

mínem pouští dolu. Baba (повитуха) pod komínem je do klína chytá. V kraji okolo Labe opět luňak (*falcus milvo*) nosí děti. Na Krkonoších čapí (аусты) chlapce, a vrány holky skrze okna přinášejí. Obecně ale přínos dětí v Čechách vraně se přičítá, pročť když se vrána okolo stavení potuluje, to, prý, znamená, že některá panna v tom-to domě se podnese (лишится дѣвства, забеременѣетъ), protož je děvčata pometlem od domu hněvivě odhánějí.»²⁸ «Straka, kukačka a vrána, když přiletějí v letě do domovní zahrady, nesou, prý, novinu, že některá panna se v tom-to domě podnese, pročť je dívky ze zahrad koštětem od domu hněvivě vyhánějí.»²⁹ «Když ke koňským chlívům na hnůj sletí straka, hospodařové a jejich koňáci mají z toho radost, nebo se domnívají, že jejich březové (жерсбыя) klisny hřebecky mití budou; to jím, prý, straka svým příchodem označuje.»³⁰ Изъ того, что сорока приноситъ дѣтей, могли развиться комическія выраженія: «nie srocem z ogona wypadł,» т. е., i ja nie podłego rodu.³¹

Ворона кормитъ дѣтей кашею. Въ Великой и Малой Руси извѣстна слѣдующая игра. Берутъ ручку дитяти и крутятъ пальцемъ по ладони, приговаривая: «Сорока-ворона дѣтямъ кашку варила (указывая на пальцы), одному дала, другому дала, сѣму дала, сѣму дала, а сѣму не дала, гай, гай, сорока полетѣла!» (При этомъ щекочутъ дитя, заставляя его смѣяться), или: «Сорока-ворона дѣтямъ кашу варила, на порогѣ студила, тому дала, тому дала, тому шейку урвала и полетѣла!»³² Изъ того, что сорока-ворона урываетъ шейку у дитяти, представляемаго однимъ изъ пальцевъ, видно, что мѣсто дѣйствія въ этой игрѣ не на небѣ, а на землѣ, съ которой ворона похищаетъ дѣтей. Слѣдуетъ прибавить, что въ Чехахъ въ такой же самой игрѣ говорится о мышкѣ, которая варитъ дѣтямъ кашку, или даетъ по кусочку сыра четыремъ, а пя-

²⁸ Krolmus I, 170.

²⁹ Тамъ же 122.

³⁰ Тамъ же 124.

³¹ Linde, sroka.

³² Терещ. IV, 5 — 8.

тому наименьшему не даетъ.³³ Такое сходство вороны и мыши врядъ ли можетъ быть случайно.

Что ворона уноситъ дѣтей, видно изъ слѣдующей пѣсни, которую поютъ въ Чехахъ дѣти, завидѣвши летящую ворону («kte-rouž v kraji luňákem jmenují»):

«Vrána (v. luňák) letí, nemá děti,
 Mu je máme, ne prodáme,
 Do hrobečka (v. do popele) zakopáme,
 Panu Bohu darmo dáme.»³⁴

Ворона покупаетъ, т. е., похищаетъ дѣтей на тотъ свѣтъ, но ей не продаютъ ихъ, какъ птицѣ, съ которою связаны языческія вѣрованія, но хоронятъ въ землѣ и даютъ даромъ (Христіанскому) Богу. Въ другой подобной пѣснѣ говорится, по видимому, объ томъ, по чему ворона не несетъ дѣтей на землю: эти дѣти еще въ горномъ лѣсу (лѣсъ — облака), ѣдятъ тамъ кашу изъ ягодъ:

«Vrána letí, nemá děti.
 Kde je mají?» — «V černém lese.»
 Co jim vaří» — «Z jahod kaši...»³⁵

Въ приведенной выше пѣсни luňák, какъ говорятъ, принимается за ворону, но собственно это коршунъ, Русск. луць, Серб. луня. И на этого коршуна дѣти кричатъ такъ, какъ на ворону (Luňák letí и пр.), и это подтверждаетъ высказанное нами въ другомъ мѣстѣ предположеніе, что игра въ коршуна³⁶ и такая же Mr. въ ворона,³⁷ имѣютъ одинаковое мифическое значеніе съ игрою въ жмурки: коршунъ, или воронъ, похищающій дѣтей, есть одно лицо съ слѣпою бабою, или лѣдомъ, похищеніе дѣтей — ихъ смерть. Въ Чехахъ эта игра (na jestřába) принадлежитъ къ осеннимъ

³³ Erben, Česk. písn. 3.

³⁴ Krolmus I, 121; Erb. Česk. písn. 77.

³⁵ Erb. Česk. písn. 77.

³⁶ Терещ. IV, 94 — 96.

³⁷ О нѣкотор. симв. 54 — 56.

(подзимнимъ), и это, можетъ быть, имѣетъ тотъ смыслъ, что ястребъ есть не только людская смерть, но и смерть всей природы. Дѣйствующія лица, кромѣ ястреба, насѣдка и цыплята, тогда какъ въ Малорусск. игрѣ — воронъ, matka, дѣти, изъ которыхъ послѣднее — красна пані. Начало Чешской игры почти такое же, какъ въ Mr.: ястребъ копасть ямку, раскладываетъ огонь, грѣетъ воду, чтобъ цыплятъ парить,³⁸ а въ Малор. — чтобъ дѣтямъ очи заливать. Это заливанье очей, т. е., ослѣпленье, можетъ значить то же, что слѣпота Бабы въ жмуркахъ: ослѣпленные дѣти дѣлаются достояніемъ смерти. Въ Малор. игрѣ, кого matka успѣетъ разсмѣшить изъ дѣтей, пойманныхъ ворономъ, тотъ принадлежитъ ей, а которое не смѣется, то ворону. Отсутствие смѣха мы и прежде принимали за признакъ пребыванія въ царствѣ смерти, на основаніи сродства смѣха со свѣтомъ и жизнью. Въ подтвержденіе этого можемъ теперь сослаться на то, что души, пребывающія у Гольды, не должны смѣяться.³⁹

Гольда и Берхта пойдутъ; нѣтъ сомнѣнія, что и соответствующая имъ Славянская богиня тоже прядетъ, и этимъ объясняется, по чему пряделье приписывается и сорокѣ, воронѣ, коршуну: сорочья пряха, растеніе изъ рода подмаренниковъ, *galium uliginosum*, Польск *kania grzędza*, повилица, чужезданное растеніе на льнѣ, крапивѣ.⁴⁰ Въ сказкѣ дѣвица, которую мать послала пасти

³⁸ Ergb. Čes. písn 88.

³⁹ Mannh. Germ. Mytb. 309. Если въ слѣдующемъ извѣстіи, принадлежащемъ Вуйницкому, нѣтъ прикрасъ, искажающихъ смыслъ, въ чемъ мы вовсе не увѣрены, то оно очень интересно: каня (коршунъ), дѣтская смерть, сохраняетъ отъ своей животной формы только имя, а въ прочемъ является дѣвицею необыкновенной красоты: «*kania jest to dziewica nadzwyczajnie pięknej i ujmującej postaci. Przybywa ona o toczona obłokiem* (ср. отношеніе Гольды къ облаку) *od wsi do wsi pod wieczór, i tam samotnie spotkane dzieci różnemi sposobami i łakotkami* (какъ въ Рус. сказ. Яга яблокомъ) *stara się do siebie przywabić, tak iż Igną do niej jak do matki. Ujawszy je zaś, odziewa się gąstym obłokiem, i uniesiona na niem, ulatuje na dzikie lasy i stepy, z kąd porwane dzieci nigdy już nie wracają. Lud gminny z tej powieści Homaczy sobie to przysłowie, które dzieciom na przestrogę używa: «Dzieci! kania leci.»*

⁴⁰ И въ названіи другаго растенія *kania* чередуется съ *wrona*: пом. *kania stopa, wronia stopa, wronia noga, plantago coronopus.*

корову и прясть, зоветь себѣ на помочь сорокъ - воронъ: «Сороки - вороны летѣть до мене кужелю прясти! То сороки и вороны понизлѣтуются и поросхапують кужель, да и порозносятся на гнѣзда»⁴¹

Въ заключеніе приводимъ два слѣдующія, какъ кажется, весьма важныя свидѣтельства. Въ одной Малорусск. пѣснѣ галка названа ключницею:

Ой галко, галко, золотая ключнице, ⁴²

Какъ это понимать, видно изъ слѣдующаго: «Жолись було таке время, що усѣ звѣри и птиці говорили чоловічимъ языкомъ. Ключи одъ вырея були тогди у вороны, да вона прогнѣвила якось Бога, дакъ теперъ ключи одъ вырея вже въ сои.»⁴³ Вырей есть, какъ извѣстно, страна вѣчнаго лѣта, куда птицы улетаютъ на зиму. Возвращаясь оттуда на провеснѣ, птицы тоскуютъ, если не найдутъ на землѣ тепла:

Зажуритця соколонько:

«Бѣдна жъ моя головонько,
Що я рано зъ вырѣя вийшовъ,
Що по горахъ снѣга лежать,
По долипахъ воды стоять,

(а только) Но пѣдгорою маки цвѣтуть.

Но эти маки только обманъ зрѣнія; это краснѣютъ Козацкія шапки:

«Битымъ шляхомъ Козаки йдуть.»

Зажурилась перепелочка:

«Бѣдна моя ты головочка,
Що я рано зъ вырею вылетѣла!»
Овоетця соловесчко:

«Не журился, перепелочко!
Єсть у мене три сады зелені:
Що въ первому та гнѣздо зовьемъ,
А въ другому дѣтокъ наведемъ,
А въ третѣму дѣтокъ погодуемъ.»⁴⁴

⁴¹ З. о Ю. Р. II, 23.

⁴² Терещ. IV, 315.

⁴³ З. о Ю. Р. II, 36.

⁴⁴ Метл. 201.

Изъ повѣрья, что ластовки осенью опускаются въ колодцы и тамъ, сцѣпившись ножками, пережидаютъ морозъ, слѣдуетъ, что вырей представлялся также колодцемъ, съ чѣмъ сравнить вышеупомянутое такое же представленіе тучи и царства Гольды. Сравненіе это подтверждается тѣмъ, что вырей есть, по вѣсѣмъ вѣроятностямъ, вмѣстѣ и царство мертвыхъ. На посадѣ въ субботу поютъ сиротѣ:

Пошлю сокола да повыще неба,
 Менѣ батенька треба;
 Чорну галочку на Вкраиночку
 По свою родиначку.
 Нї сокола зъ саду, нї батенька зъ ряю,
 Нї родицы зъ Украины.»⁴⁵

Шлю соловейка маленького
 По своего батенька рѣдненького.»⁴⁶

Пошлю ворону въ чужу сторону
 По свою родиначку,
 Пошлю зозулю въ сирую землю
 По своего батейка.
 Ворона летитъ, вѣсти приносить:
 «Буде ту родинойка.»
 Зозуля летитъ, вѣсти привоситъ:
 «Не буде ту твої батейко.»⁴⁷

Въ причиганьи надъ могилою матери: «Коли буде зозуля ковати, я буду ёи питати: чи не бачила моеи неньки рѣдненькой? Скажи жъ ёй, зозуленько, якъ менѣ тошно, якъ менѣ горько безъ неньки жити.»⁴⁸

Птицы, значитъ, бываютъ въ жилищѣ душъ, которое въ одной пѣснѣ, названо садомъ и раемъ, а въ другой отождествлено

⁴⁵ Метл. 150.

⁴⁶ Тамъ же. 251.

⁴⁷ Pauli. P. I. Rus. I, 76.

⁴⁸ Метл. 932.

съ могилою — несообразность, не больше той, что свѣтъ идетъ на землю изъ подземнаго колодца. Сирота посылаетъ сокола на тотъ свѣтъ къ отцу и выше неба. Мнимая странность этого выраженія устраняется тѣмъ, что небо, какъ *νέφος*, *nubes*, принимается въ смыслѣ облачнаго покрова, и что жилище душъ (въ Сканд. Мифологіи гиминль, жилище свѣтлыхъ альфовъ, *Engelland* Германскихъ повѣрій), ⁴⁹ находилось выше жилищъ свѣтлыхъ Боговъ. Въ Нѣмецкихъ дѣтскихъ пѣсняхъ *Engelland*, страна, куда улетаютъ птицы, гдѣ живутъ души, откуда приносятся на землю зародыши всякой жизни (души дѣтей, яйца, сѣмена растений), эта страна, соотвѣтствующая Вырью и острову Буяну, весьма часто называется замкнутою ключемъ. Не останавливаясь на томъ, какъ понимается эта замкнутость въ Германской Мифологіи, возвращаемся къ приведенному выше извѣстію, что ключи отъ вырья были нѣкогда у вороны. То, что ворона потеряла эти ключи, прогнѣвивши Бога, мы считаемъ за позднѣйшее объясненіе, которое понадобилось, когда стала непонятна дѣйствительная причина потери ключей. А какова эта причина и что значить потеря ключей, видно, если не ошибаемся, изъ слѣдующаго.

Взявши во вниманіе отношеніе вороны къ смерти, которое подтверждается Нѣмецкимъ обычаемъ въ началѣ лѣта ходить по домамъ съ мертвою вороною — образомъ, какъ полагаетъ Гриммъ, побѣжденной зимы, ⁵⁰ сближаемъ ворону-ключницу со Смертью, Мареною, которая въ Чешскихъ и Моравскихъ пѣсняхъ тоже называется ключницею. На Моравѣ, на Смертной Недѣлѣ (5-й нед. Велик. Поста), когда выносятъ соломенное чучело въ

⁴⁹ Mannh. Germ. Muith. 123 и слѣд.

⁵⁰ Grimm. Reinh. Fuchs. ССХІХ. Сюда же, вѣроятно, относится Кашебскій обрядъ *seinianie kani*, казнь коршуна, совершаемый торжественно на 5 недѣлю до Иванова дня. Вырываютъ яму, вбиваютъ въ нее коль, на который сажаютъ коршуна. «Катъ» (палачъ) рубить коршуну голову. Потомъ птицу хоронятъ въ яму, а коль бросаютъ въ воду, или куда ни будь въ глухое мѣсто въ лѣсу. (Этн. Сб. V, Гильберд. Остатки Слав). Это похоже на сожиганье и выносъ Смерти.

бѣломъ платьѣ, называемое Smrt, Smrtnica, Smrtholka, Marena, Mořena и пр., поютъ:

Smrtna 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 dveří,
 Všelijaké kvítí
 Kde on ráčil jíti.
 Kliénice z nebe,
 My prosíme tebe,
 Až budem žítí,
 Otevři nám nebe!
 Jedny vrata otevři,
 Druhe mečm podepři....⁵¹

Изъ этого видно: а) Смерть и Марена теряетъ ключи, по тому, что должна передать ихъ весеннимъ Святымъ Юрию (23 Апрѣля) и Ивану,⁵² по чему она умираетъ передъ лѣтомъ, что, очевидно изъ обычая топить, сожигать, побивать каменьемъ, или хоронить въ землѣ Марену.⁵³ Ключъ, какъ символъ власти надъ чѣмъ

⁵¹ Sušil, Mor. nár. písn. 678 и сл.

⁵² 16 Мая—Sv. Jana Nepomuckého, или, что вѣроятнѣе, 24 Июня Ив. Крест.

⁵³ Пѣсни прямо говорятъ о смерти Марены:

либо, на примѣръ, надъ сердцемъ, надъ ночью, днемъ, встрѣтили мы въ Моравскихъ, Словацкихъ и Русской пѣснѣ. Въ послѣдней сирота говоритъ, что она бы взяла у зори ключи и доточила бы почи, чтобъ продлить бесѣду съ умершей матерью.⁵⁴ По этому и потерю ключей Мареною понимаемъ, какъ потерю власти надъ природою.⁵⁵ б) Весенніе Святые, получивши ключи,

Mařena, Mařena,
Pro kohos umřela?» или
Nesem babu v koši (т. е. Марену).
Smrt' nas o ňu prosí,
Už Mařena leží,
A zubami skeři. (Suš. Mor. písn.).

⁵⁴ О пѣкотор. симв. въ Слав. нар. поэзи.

⁵⁵ Въ Чешской дѣтской игрѣ ключъ отъ неба имѣеть пѣсколько другое значеніе: «Paní Růžová» садится на землѣ, у нея между колѣнь — другая, у этой третья и т. д. Одна дѣвочка (chodačka) подходитъ къ послѣдней изъ сидящихъ и спрашиваетъ: «Kde je paní Růžová?» — «Vedle» и т. д., пока не прійдетъ «k Paní Růžové», которая отвѣчаетъ: «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 ни будь другое, за волоса, за ногу). Тогда ходачка беретъ дитя такъ, какъ сказала Пани Ружова, водить его вокругъ и говорить:

Vedu, vedu andělíčka
Do božího kostelíčka:
Andělíčku klekni,
Ruce, nohy sepni,
Mě zubů ne okaž!

За тѣмъ ангелъ становился на колѣни передъ «Paní Růžovou», которая начинаетъ его спрашивать: «Kudy jsi šla?» — «Skrz uličku.» — «Koho's potkala?» — «Starou babičku» и т. д. Ходачка подсказываетъ ангелу смѣшныя отвѣты. Если онъ не засмѣется, Пани Ружова спрашиваетъ его: «Komu se dáš?» — «Sluníčku, neb Měsíčku?» Если ангелъ выбереть солнце, то остается на сторонѣ Пани Ружовой, а если мѣсяць, то переходитъ къ ходачкѣ (Егѣ. Пís. 68). На основаніи другихъ разнословій (см. тамъ же), предполагаемъ, что самый смѣхъ, или серьезность, ангела рѣшали, оставаться ли ему ангеломъ у Пани Ружовой, или же ити съ ходачкою. Ни сколько не сомнѣвался, что есть, или были, такія же самыя Славянскія игры, мы думаемъ, что вышеприведенная редакція — Нѣмецкая. Paní Růžová есть переводъ Нѣмецкаго Frau Rose,

отмыкають ими землю, въ слѣдствіе чего начинаетъ расти трава и цвѣты, и небо.

Отмыканье неба значитъ освобожденіе неба отъ тучъ, скрывающихъ солнце, какъ видно изъ просьбы отомкнуть небо во время жатвы. в) Эта просьба обращена ко ключнице; по выше, въ той же пѣснѣ, сказано, что смерть потеряла ключи: слѣдовательно, эта ключница не есть смерть. Но, съ другой стороны, мы знаемъ, что Гольда во всякое время отворяетъ небесныя двери и выпускаетъ солнце (см. *Mannh. Germ. M. 379* и слѣд.), и что Гольда есть одно лицо съ нашею смертью, по чему тож-

одного изъ дѣйствующихъ лицъ въ дѣтской игрѣ, подробно разобранной Маннгартомъ (*Germ. Myth. 273* и слѣд.). Rose, по Маннгарту, предполагаетъ древнюю форму *Hrōdsa*, *Hrōsa*, которая имѣетъ при себѣ муж. *Hrōds o*, *Rods*, эпитетъ Водана (собст. славный). Опуская доказательства, приводимыя Маннгартомъ, скажемъ только, что, по его изслѣдованіямъ, смыслъ того разряда игоръ, къ которому относится вышеприведенная Чешская, состоитъ въ слѣдующемъ: *Frau Rose* (*Papí Růžová*) (иначе Гольда, Перахта, *Frau Gode*, *Frau Sonne*, Фрей) сидитъ на небѣ, окруженная нерожденными душами, которыя въ разныхъ разночтеніяхъ представляются то ангелами, то барашками, или цыплятами, то цвѣтами. Мать (*chodačka*) проситъ, и получаетъ, въ даръ, или покупаетъ у богини, этѣ души. Изъ этѣхъ душъ нѣкоторыя, тѣ, которыя смѣются, остаются, въ живыхъ по рожденіи, т. е., достаются матери, тѣ же, которыя не смѣются, умираютъ, т. е., возвращаются къ богинѣ. Въ приведенной вышѣ Чешской игрѣ ходачка, т. е., мать, проситъ у богини золотого ключа отъ неба, вытягиваетъ этотъ ключъ изъ колодца; за тѣмъ ключъ оказывается ангеломъ, т. е., райскою, не рожденною еще, душою. Ключъ нуженъ матери, чтобы выпустить душу на свѣтъ. Богиня, посылая душу на свѣтъ, нѣкоторымъ образомъ уступаетъ власть надъ нею той, отъ которой душѣ суждено родиться; но такъ какъ власть представлялась ключомъ, то передачу души игра отождествляетъ съ передачею ключа. Въ соотвѣтствующемъ нашему разночтеніи изъ приводимыхъ Маннгартомъ, отношеніе ключей къ душамъ тоже не объяснено. Мать спрашиваетъ у Фрай-Розы: «*Wo hast du des Herren Schlüssel nadon (hingethan)?*» — «*Auf den Ofen.*» *M. Er liegt nimme auffem Ofe. R. Na da ist er verschmolze. M. Wart nur, das sag ich dem Herre. R. Jch gib dir C. 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 забираетъ у Розы всѣхъ дѣтей. Ясно только, что потеря Розою ключей есть условіе получения дѣтей матерью (см. *Germ. Mith. 275*).

дественна съ Ягою. Смерть, какъ Гольда, покровительствуетъ прядению, судя по слѣдующему. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Моравіи Смерть-Марену выносятъ и закапываютъ въ землю именно *přístevnice*, т. е., тѣ дѣвицы, которыя зимою ходили на спряжки (на *přístvu*).⁵⁶ Въ другихъ мѣстахъ въ концѣ супрядокъ (*přístek*) дѣвицы наряжаютъ соломенное чучело въ женское платье, даютъ ему въ руки мотовило, веретено, пряслицу съ куделью, по томъ выносятъ и вѣшаютъ на деревѣ. Это чучело называется *Přadelenka* или *Kyselka* (постное кушанье),⁵⁷ и есть не что иное, какъ Смерть, по чему и эта называется *Kyselica*:

*Smrt', Smrt' ukrutná,
Kyselico nechutná,
Kyselico zíme,
A Smrt' utopíme.*⁵⁸

Отсюда вѣроятно, что ключница, отворяющая ворота во время жатвы, можетъ быть та же Марена, но въ другой формѣ. Рядомъ съ пѣснями, говорящими о смерти Марены, встрѣчаемъ одну, въ которой говорится, что Смерть, наѣвшись, не будетъ уже давить людей, т. е., перемѣнить свойства:

*Naša Smrt' je bledá,
Ona by jedla;
Až ona se nají,
Už nás ne udáví.*⁵⁹

Моравская пѣсня проситъ небесную ключницу отворить одни ворота и подпереть мечемъ⁶⁰ другія. Съ этимъ сравнить слѣдующее. Въ царствѣ мифическаго лица, котораго нельзя не признать за тождественное съ Гольдою-Церахтою, есть двое воротъ: одни

⁵⁶ Mor. nář. písn. 771.

⁵⁷ Mor. nář. písn. 767.

⁵⁸ Тамъ же 771.

⁵⁹ Тамъ же 769.

⁶⁰ Въ сказкахъ, на пр., въ приводимой ниже, *Skult. a Dobš. Slov. pov. III*, говорится, что у Яги есть мечь.

золотыя, имѣвшія то свойство, что кто проходитъ черезъ нихъ, тотъ весь покрывается золотомъ, другія—черныя, въ которыхъ проходящій обдаётся смолою. Золото есть солнечный свѣтъ, слѣвательно, золотыя ворота—та щель въ тучѣ, въ которую свѣтитъ солнце, а смоляныя—самая темная, дождевая туча.

9. Якову Гримму такъ мало извѣстно о миѣическихъ отношеніяхъ лисы, главнаго лица въ Средневѣковомъ Германскомъ эпосѣ, что онъ готовъ сомнѣваться въ существованіи этихъ отношеній.⁶¹ Изъ слѣдующаго, кажется, ясно, что мы не имѣемъ основанія жаловаться на скудость миѣическихъ данныхъ о лисѣ, и что Славянская народная поэзія въ этомъ отношеніи стоитъ на болѣе древней точкѣ развитія, чѣмъ Германская.

а) Приведеннымъ выше свидѣтельствамъ о томъ, что мышь, ворона и Яга Баба даютъ дѣтямъ желѣзные зубы, соотвѣтствуетъ такое же Чешское повѣрье о лисицѣ: «Když se nemluvnátku první zyb mlíčny hejba a vypadnout miní, matka ho dítěti svému sama vytáhne... a hodí jej pod širým nebem nazpátek přes hlavu, řkouc: «Tu máš, liško, koštěnej, dej mi za něj železněj!»⁶² Очевидно, что, какъ и предполагаетъ Крольмусъ, лисица здѣсь тождественна съ Бабою.

б) Какъ сорока-ворона, такъ и лисица, приносятъ на этотъ свѣтъ дѣтей: «Na Plzensku a některých poněmčilych dědinách českých (вѣроятно, однако, не въ слѣдствіе вліянія Нѣмцевъ, по тому что имъ самимъ это неизвѣстно)... o lišce se pověst' trouší, že ne jen vrána, alebrž i liška ženám zrozeňátka uděluje a do domu přinaší, jakož, prý, i Panence Marii Ježíška přinesla.»

в) Какъ мышь, сорока-ворона и Гольда кормятъ дѣтей кашею, такъ лисица даритъ имъ бублики: «První neděli postní (Великаго Поста) na Hořovicku v Berounsku, na Křivokládku v Rakovnicku a j. v. lidé slovou neděli lišci. Hospodině pekou jednou v roce v noci na první neděli postní pšedliky (бублики съ солью и макомъ),

⁶¹ Ср., однако, Grimm, Myth. 634.

⁶² Sumerok II, 3.

aby děti ne věděly. Na to každá matka, kolik děti má, tolik proutků vrbových sobě zaopatří, a na každý proutek několik precliků navlekne a na stromy do zahrady je zavěsí, a před slunce východem děti své zbudí, vypravujíc jim: «Mile děti, běžela tudy liška, a nechala vám zde (v. ztratila) precliky na zahradě na stromě» и пр.⁶³ Отношеніе лисицы къ дѣтямъ и къ началу Великаго Поста даетъ считать ее за животный образъ той Бабы, которая въ разныхъ Славянскихъ земляхъ появляется въ это самое время подъ разными именами и которую, по нѣкоторымъ примѣтамъ, принимаемъ за Ягу. Объ этой Бабѣ знаемъ слѣдующее:

аа) Баба Коризма. «У Рисну, на чисти понедѣльникъ (на первой недѣлѣ Великаго Поста) обуче се какавъ момакъ у женске халине и начини се као Дѣдова баба (см. ниже), па носети на рамену седамъ штапова и за собомъ вукути комостре (вериге), иде по вароши (городу) и скаче испредо кутя и виче: «Бу! Бу! Бу!» и ово се зове Баба Коризма, коёмъ жене плаше дѣцу, да не иште мрсна ѣла (чтобъ не просили скоромнаго), говорети имъ, и посліе онога дана, калъ би кое завскало мрса: «Ено Бабе Коризме са штаповими подъ тиглами (на тавану, на горициѣ)!» Седамъ штапова Бабе Коризме значе седамъ недѣля часнога поста, за то, кадъ една недѣля проде, говори се дѣци: «Бацила Баба Коризма еданъ штапъ,» или: «Испаде Баби зубъ.» Тако и кадъ проде друга недѣля и т. д. Бабомъ коризмомъ плаше и мале преле и пле-

⁶³ Тамъ же I, 170; II, 4. Особенное отношеніе лисы къ дѣтямъ видно и въ слѣдующей сказкѣ: «Была у старика со старухой внучка Снѣгурушка. Пошла она съ подружками въ лѣсъ по ягоды, отстала отъ нихъ и заблудилась. Когда стемнѣло, взлѣзла она на дерево и стала горько плакать, прицѣваючи... Идетъ медвѣдь: «Сойди, говорить, я тебя отнесу.»—«Нѣтъ, я тебя боюсь, ты меня съѣшь. Такъ и съ волкомъ.» Идетъ лисица, спрашиваетъ: «Чего ты, Снѣгурушка, плачешь?»—«Какъ мнѣ, лисинька, не плакать» и пр.—«Сойди, я тебя отнесу.» Снѣгурушка сошла, сѣла на спину къ лисицѣ, и та принесла ее домой. Въ награду лиса просить курицы. Старики обманываютъ ее, посадивши въ одинъ мѣшокъ курицу а въ другой собаку, которую и выпускаютъ на лису (Аѳ. VI, 29). Послѣдняя черта взята, кажется, изъ другой сказки. Отношеніе лисы къ Снѣгурушкѣ такое же, какъ въ Сказкѣ объ Иванѣ и вѣдьмѣ гуся-лебедя къ Ивасю. Ср. Снѣгурушка и Баба-Яга, Худякова Великорусск. Сказки III, 87.

тиле, као у Земуну Гвоздензубомъ». ⁶⁴ Сверхъ того Коризма зубата, какъ и Гвондензуба. Коризма въ томъ, что смотритъ за соблюденіемъ поста, сходна съ другимъ дѣтскимъ пугаломъ, Бабою Ругою: «У Паштровичима (между моремъ и Черною Горою) нѣмъ (Бабомъ Ругомъ) плашу дѣцу, кадъ често ишту круха: «Не мой иска-ти круха, убите те Баба Руга». ⁶⁵ Относительно имени Руга ср. Срб. ружанъ, безобразецъ. Руга убиваетъ дѣтей, и это подтверждаетъ предполагаемое нами тождество ея и Коризмы со смертию. Что до имени Коризмы, то оно образовано изъ *Quadragesima*. Ср. Итал. *Veſana* (черная и безобразная, но приносящая подарки, фея, чучело коей, сдѣланное изъ тряпокъ, дѣти и женщины ставятъ въ окнахъ на Крещенье) изъ *Eriphania*, Богоявленіе. ⁶⁶ Какъ въ одномъ, такъ и въ другомъ, случаѣ въ новое, Христіянское, слово влагаетъ народъ языческое содержаніе.

66) Въ Риснѣ и Бокѣ Которской, на «біеле покладе (въ Воскресенье передъ Великимъ Постомъ) обуку се неколико момака у кожне халине, изврнувши длаку на полѣ (въ вывороченные тулупы), наките се различіемъ реповима и дроньцима (хвостами и тряпками) и обѣсе низа се звона; еднога обуку у женско халине и даду му у наруче како повіено діете; ови се момци зову Дѣдови, а онай, у женскіемъ халинама — Дѣдова Баба. Они иду по вароши читавъ онай данъ, скачути, грлети бабу и любети ню и діете, и тако збіяюти сміехъ; за нима пристае сила дѣце, коя вичу: «Бу, Дѣде! Бу, Баба!» ⁶⁷ Замѣтимъ, что хотя спутниковъ бабы, называемыхъ дѣдами, нѣсколько, но говорится только объ одномъ дѣдѣ. Дѣдъ и Баба есть здѣсь такое же раздвоеніе первоначально единого мифическаго лица, какъ то, которое мы нашли въ игрѣ въ Цюцю-Бабу. О древности этого раздвоенія говоритъ то, что и въ Бѣлой Руси первая недѣля Великаго Поста называется Дѣдова; но что Дѣдъ есть здѣсь лицо второстепенное, — видно изъ того, что въ соотвѣтствующемъ Хорватскомъ обычаѣ упоминается только одна Баба.

⁶⁴ Карадж. Рѣчн.

⁶⁵ Тамъ же Баба Руга.

⁶⁶ Gr. Myth. 260.

⁶⁷ Карадж. Рѣчн. Дѣдова.

вв) Въ Славоніи и Хорватской землѣ въ «Poklade» (въ Заговѣнье передъ Великимъ Постомъ) Pokladnja baba na sledeći način se pravi. Zenska se rubina puna natërpa sa slamom, tako da kakvu-takvu čovečansku sliku imade. Na mĕsto glave metne se tikva, oči i zubak izdubu, i tako inim ostarjelim ženskim odjelom zaodije. Kroz sredinu se postavi odebelo dĕrvo, da se ne previje, koje skupa i noge predstavlja. Ono se dĕrvo turi u glavčinu od kolesa, ili se onako priveže. U glavčinu se — jer je koleso izvalito — postavi ozdol dĕrvo, okolo koga se sad na jednu, sad na drugu, stranu koleso okreće. Nuz to dĕrvo pripreže se najmĕršaviji, koji se u selu dobiti more, konj. Da još smješnija bude baba (?), daju joj u ruku barnjaču (большую кухонную ложку), a okolo nĕkoliko dĕce napravo... Jedan (изъ возящихъ) jaši vozeć konja i puši u rog, drugi ga vodi, a dva ali tri kandžiami ga tĕraju, dočim, na mjesto konja, pokladnju babu šibaju. Ovakoo dakle zaodjeveni — jer su i nje dovojanici što opasnije i prosperdlivije obućeni — hodaju kroz selo. Na čistu sredu (на 1-й недѣли Великаго Поста) u jutru voze ju izvan sela i zakopuju medju oplakivanjem i jadikovanjem. Kad se od ukora kući povarnu, zapale fenjer, ako je i dan, te u svaki budžak (уголь) zagledujuć, traže pokladah (ищутъ масляницы).»⁶⁸ Такимъ образомъ Масляница представлялась зубатою бабою, окруженною дѣтьми, что указываетъ на ея тождество съ Ягою. Закапыванье покладней Бабы ведетъ насъ къ ея отождествленію съ Мареною, которая тоже закапывается. Подтвержденіемъ того, что и Сербская Дѣдова Баба есть Марена, служить то, что у Словаковъ на Смертнюю Недѣлю (Середопостную) выносятъ не только Мурену, но и Дѣдка, который тоже олицетворяетъ зиму и смерть. Объ этомъ послѣднемъ поють:

Dedko naš, Dedko,
 Požrau si nám všetko,
 Nič si nám ne nechau,
 Tak si sa dobre mau.⁶⁹

гг) Въ Костромской Губерніи, въ послѣдній день Масляницы, въ Воскресенье, составляется пзъ наряженныхъ мущигъ, съ со-

⁶⁸ III 116 — 117.

⁶⁹ Kollar, Zpievanky I, 4.

ломенными колпаками на головѣ, верховая поѣздка, называемая обозъ. Вечеромъ за городомъ колпаки сожигаются. Это значитъ сожигать Масляницу.... По деревнямъ вечеромъ мушны и женщины, взявъ со своего двора по нуку соломы, складываютъ ее вмѣстѣ и зажигаютъ, что называется сожечь соломянаго мужика.»⁷⁰ «Въ Саратовской Губерніи, Хвалынскаго Уѣзда, Масляная начинается съ Пятницы. Возвращаясь съ обычнаго въ этотъ день гулянья на рынкѣ, везутъ съ собою Масляницу (деревянный истукашъ), которую сажаютъ на передовой лошади и поютъ веселыя пѣсни. Оставшіеся въ домахъ встрѣчаютъ Масляницу и кланяются ей. Истукашъ ставится посреди улицы.... Ввечеру въ Воскресенье.... наряжаютъ Старика въ черное рубище и, навязавъ на веревочку осколковъ битой посуды, подаютъ ему въ руки; за нимъ несутъ Масляницу на носилкахъ. Толпы людей провожаютъ истукашъ до другого конца деревни. Тамъ бросаютъ его до будущаго года.»⁷¹ «Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Малороссіи было прежде въ обыкновеніи поситъ по улицамъ чучело; толпа дѣтей сопровождала его съ крикомъ и бросала въ него сѣбжные комки. Въ другихъ мѣстахъ возили на саняхъ Масляницу — деревянное изображеніе женщины съ распущенными волосами и въ пестрой одеждѣ, и потомъ бросали въ воду, или сожигали за городомъ.»⁷² Такимъ образомъ въ Русскихъ Масляничныхъ обрядахъ, соотвѣтствующихъ вышенаведеннымъ Сербо-Хорватскимъ и топленью, или сожиганью, смерти, является то одна баба («Госпожа Масляница»), то дѣдъ и баба, то одинъ соломяный мужикъ.

г) Мы допускаемъ, что Гвоздензуба, Баба Руга, Баба Коризма, Дѣдова Баба, Покладня Баба и Масляница — первоначально одно лицо, при томъ тождественное съ Мареною; нужно будетъ принять и мифическое тождество Марены съ Лисою и Ягою. Что Лиса есть смерть — это доказываетъ Гольштейнскій обычай: въ началѣ лѣта мальчики ходятъ изъ дому въ домъ съ мертвою Лисою въ корзинѣ. Гриммъ видитъ въ этомъ образѣ побѣжден-

⁷⁰ Терещ. VII, 331.

⁷¹ Тамъ же 332 — 333.

⁷² Тамъ же 443.

ной зимы, т. е., смерти.⁷³ Другимъ прямымъ доказательствомъ тождества Лисы и Яги и отношенія той и другой къ смерти служить рядъ сказокъ одного основнаго типа, постепенно переходящихъ отъ полнаго зооморфизма къ полному антропоморфизму, и въ этомъ переходѣ замѣняющихъ Лису, похищающую Пѣтуха, Ягою, похищающею ребенка. Сказки эти дѣлимъ на три разряда: 1) животный, 2) полуживотный и 3) человѣческой; сказки каждаго разряда, для легкости обзора, — на двѣ половины.

1. Разрядъ животный. Лиса уноситъ пѣтуха. Варіанты: А (Аван. II, 3), Б (тамъ же IV, 19), В (тамъ же 23), Г (тамъ же 22, примѣчаніе).

Первая половина. Вар. А. Жилъ котъ съ кочеткомъ. Котъ идетъ за лыками въ лѣсъ и баетъ кочетку: «Если лиса придетъ звать въ гости и станетъ кликать, не высовывай ей головочку, а то унесетъ тебя.» Пришла лиса звать въ гости, стала плакать: «Кочетунюшка, кочетунюшка! пойдѣмъ на гуменцы золотыя яблочки катать!» Онъ глянулъ, она его и унесла. Вотъ онъ и сталъ кликать: «Котинька, котинька! несетъ меня лиса за крутыя горы, за быстрыя воды.» Котъ услыхалъ, пришелъ и выручилъ кочетка. Такъ случилось и въ другой разъ. Въ третій разъ котъ былъ далеко и не слышалъ.

Вар. Б. Жилъ былъ старикъ, у него были котъ да пѣтухъ. Старикъ ушелъ въ лѣсъ на работу, котъ понесъ ему ѣсть, а пѣтуха оставили стеречь домъ. На ту пору пришла лиса и стала пѣть подъ окномъ:

«Пѣтушокъ, пѣтушокъ,
Золотой гребешокъ,
Выгляни въ окошко,
Дамъ тебѣ горошку!» Или:
«Дамъ тебѣ кашки
На красной ложкѣ.»

⁷³ Grimm, Reinhart Fuchs, ССХІХ. Выше мы привели оттуда же, что, вмѣсто лисицы, носятъ и мертвую ворону. Это подтверждаетъ принятое нами равенство мифическаго значенія вороны и лисы. Замѣчательно, что одинъ изъ двухъ шакаловъ, замѣняющихъ въ Индійскомъ животномъ эпосѣ нашу лису, называется каратака, что значитъ ворона (тамъ же ССLXXV).

Пѣтухъ выглянулъ въ окошко, лиса схватила его и понесла; но котъ услышалъ голосъ пѣтуха, пришелъ и отбилъ. Такъ было и во второй разъ, но въ третій котъ былъ далеко и не слышалъ.

Вар. В. Жилъ былъ котъ да баранъ, у нихъ былъ пѣтушокъ и т. д., какъ въ А и Б.

Вторая половина. Вар. Б. оканчивается счастливо для лисы: унесла пѣтуха и за ельничкомъ съѣла, только хвостъ да перья вѣтромъ разнесло. Содержаніе второй половины А, В и Г есть спасеніе пѣтуха. Вар. Г. Котъ, не нашедши дома пѣтуха, нарядился гусляромъ, пришелъ къ лисицыной избѣ и поетъ: «Стрень-брень гусельки, золотыя струнушки! Дома ли Лисафья со своими дѣтками? Одинъ сынъ Терентьюшко, другой Мелентьюшко, третій Алѣша-парнечекъ, одна дочь Чучелка, другая Пачучелка; третья Подмети-шестокъ, четвертая Подай-челнокъ!» Лиса посылаетъ дѣтей посмотреть, кто тамъ поетъ, а котъ всѣхъ ихъ зарубилъ саблею. Дѣти не йдутъ въ избу, вотъ лиса и говоритъ пѣтушку: Поди, позови ихъ!» Вышелъ пѣтушокъ, котъ приказалъ ему бѣжать домой, а самъ идетъ къ лисѣ и поетъ:

«Идетъ котъ на ногахъ,
Въ красныхъ сапогахъ,
Несетъ саблю на плечъ,
А палочку при бедрѣ,
Хочетъ лису порубить,
Ея душу загубить.»

Какъ хватить лису саблею — изъ нея и духъ вонъ.

Вар. В. Котъ и баранъ пришли къ лисѣ подъ окошко и стали играть (т. е., славить, какъ, на примѣръ, славятъ хозяина на Святкахъ; сравн. выраженіе предыдущаго вар.: «дома ли Лисафья и пр.» съ началомъ колядки: «Чи дома, дома Панъ Господарь?»): «Тюкъ, тюкъ гусельцы, барановы струночки! Жила-была лиса красна во своемъ золотомъ гнѣздѣ; у нея было семь дочерей: первая дочь Чучелка» и т. д. Лиса высылаетъ поодиночкѣ дочерей, а они ихъ въ лобокъ да въ коробокъ. Вышла сама лиса — они и съ нею тоже. Взяли пѣтушка и воротились домой.

Въ Вар. А. замѣтимъ только, что лиса, принесши кочетка домой, собиралась уже его жарить. Тутъ прибѣжалъ котъ и пр., какъ въ вар. В.

2. Разр. полуживотный. Яга уноситъ дитя. Варіанты: А (Аѳ. II, 113), Б (тамъ же 115), В (Чешская «о smolíčkoví.» «Sebga-ní spisy Voženy Němcové. Praha, 1863, VIII, 28).

Первая половина. Вар. А. Жиль котъ, воробей да жихарько ⁷⁴ третій. Котъ да воробей пошли дрова рубить и говорятъ жихарьку: «Домовничай, да смотри, ежели придетъ Яга-Баба да станеть считать ложки, ты ничего не говори, молчи!» Жихарь сѣлъ на печь за трубу. Приходитъ Яга и начинаетъ считать ложки: «Эго котова ложка, это воробьева ложка, а третья жихарькова.» Жихарь не могъ стерпѣть, закричалъ: «Не тронь, Яга-Баба, мою ложку!» Яга-Баба схватила жихаря, сѣла въ ступу, поѣхала; ѣдетъ въ ступѣ, пестомъ понужаетъ а помеломъ слѣдъ заметаеть. Жихарь заревѣлъ. Котъ и воробей слышали, прибѣжали и отняли жихаря. Такъ случилось и во второй разъ. Въ третій разъ братья не слыхали, и Яга унесла жихаря къ себѣ домой.

Вар. Б. Въ одной семьѣ было три брата; большаго прозывали Бараномъ, средняго Козломъ, а меньшаго звали Чуфиль-Филюшка. Разъ пошли они въ лѣсъ, а въ лѣсу жилъ караульщикомъ родной ихъ дѣдушка. Баранъ да Козель оставили тамъ своего брата, а сами пошли въ лѣсъ на охоту. Захотѣлось Филюшкѣ сѣсть яблочко, онъ въ садъ да на яблоню. Откуда ни взялась Яга-Бура въ желѣзной ступѣ съ пихтилемъ въ рукѣ: «На-ка, Филюшка, моего яблочка!» Тотъ протянулъ руку, Яга схватила его, посадила въ ступу и поскакала по кустамъ, по лѣсамъ, по оврагамъ, погоняючи ступу пихтилемъ. Филюшка сталъ кричать: «Козель, Баранъ! Бѣжите скорѣй! Меня Яга утащила за

⁷⁴ Жихарь (отъ жить; сравн. зна-харь), собственно тотъ, кто живетъ; отсюда: а) хозяинъ, жилецъ, постоялецъ, крестьянинъ, живущій на пустоши; б) лихой, удалой, смѣлый, молодець. Азапасьевъ думаетъ, что здѣсь жихарь — во 2-мъ значеніи, но вѣроятноѣе въ первомъ: жилецъ, по тому что жилъ у кота, или хозяинъ, по тому что его оставляли дома хозяйничать, домовничать.

тѣ горы за крутыя, за тѣ лѣса за темныя, за тѣ стени за гусиновья!» Козель и Баранъ отдыхали тогда; одинъ лежалъ на землѣ, вотъ ему и слышится—кричитъ кто то. «Прислонись-ка ты къ землѣ,» говоритъ лежащій сидящему. — «Ой, это кричитъ нашъ Филюшка!» — Пустились они бѣжать, нагнали Ягу-Бурю, отбила Филюшку. Въ другой разъ Яга, заманивши Филюшку яблочкомъ, притащила его въ свой домъ.

Вар. В. Смоличекъ былъ маленькій мальчикъ и жилъ у одного золоторогаго оленя. Уходя на пашу, олень приказываетъ было Смоличку запереть двери и никого не пускать. Разъ услышалъ Смоличекъ за дверьми сладкіе голоса:

«Smolíčku, pacholíčku,
Otevři nám tvou sedníčku,
Jen dva prstíčky tám strčíme,
Jen co se vhléjeme,
Hned zas půjdeme.»

Смоличекъ побоялся отворить, и за это олень, воротившись, похвалилъ его, по тому что это были Jeskyňky (Б. Нѣмцова ставить въ скобкахъ: Jezinky?). Въ другой разъ Ескиньки просились еще умилнѣе, и при томъ дрожали и плакали отъ холоду. Смоличекъ отворилъ дверь на столько, чтобъ можно было просунуть два пальца. Тѣ просунули два бѣлые пальца, потомъ цѣлую руку, потомъ и сами вошли, схватили Смоличка и побѣжали. Смоличекъ сталъ кричать:

«Za doly, za hory me zlaté parohy
Kde se pasou!
Smolíčka, pacholíčka
Jeskynky nesou.»

Олень услышалъ, прибѣжалъ и отнял его. Въ третій разъ Ескиньки стали еще больше проситься въ избу и говорили, что у нихъ у Смоличка будетъ всего въ волю, а они съ нимъ все будутъ играть. Смоличекъ отворилъ, а онѣ его унесли. Олень былъ далеко и крику не слышалъ.

Вторая половина. Вар. А. Яга притащила жихаря домой, посадила въ голбець,⁷⁵ затопила печь и говоритъ большой до-

⁷⁵ Деревяная придѣлка къ печи.

чери: «Дѣвка, я пойду въ Русь; ты изжарь къ обѣду мнѣ жихарька!» Печка истопилась. «Ложись на ладку.»⁷⁶ говоритъ дѣвка жихарю. Тотъ легъ, уставилъ одну ногу въ потолокъ, другую въ наволокъ.⁷⁷ «Не такъ, не такъ!» — «А какъ? Ну-ка поучи!» — Дѣвка сѣла на ладку, жихарь пихнулъ ее въ печь, а самъ ушелъ опять въ голбець. Прибѣгаетъ Яга и говоритъ: «Покататься было, поваляться было на жихарьковыхъ косточкахъ!» А жихарь: «Покатайся, поваляйся на дочерниныхъ косточкахъ!» Яга увидавши, что старшая дочь изжарена, приказываетъ средней изжарить жихарька. Этотъ и съ среднею, и съ меньшею, наконецъ и самую Ягою повторяетъ ту же хитрость, что и со старшею.

Вар. Б. Яга приказываетъ дочери изжарить Филюшку, но онъ, какъ выше, сажаетъ въ печь эту дочь, а самъ съ будничнымъ пихтилемъ и стуною Яги уходитъ на потолокъ: Яга, сѣвши дочь, зоветъ ее кататься на Филюшкиныхъ косточкахъ, а Филюшка кричитъ ей, какъ выше. Потомъ онъ пестомъ убиваетъ Ягу, которая лѣзла за нимъ на верхъ, взлѣзаетъ на крышу, у перелетныхъ гусей выпрашиваетъ по перушку, и на этихъ перьяхъ улетаетъ домой.

Вар. В. Дома Ескиньки посадили Смоличка въ клѣтку и стали откармливать лакомствами. Черезъ нѣкоторое время приказали ему высунуть пальчикъ и рѣзнули по пальцу ножомъ, чтобъ знать, жиренъ ли смоличекъ откормился. Тѣ положили его въ ночовки и понесли жарить. Тутъ Смоличекъ со всѣхъ силъ сталъ кликать оленя. Олень прибѣжалъ, схватилъ смоличка на золотые рога и унесъ.

Изъ сравненія приведенныхъ сказокъ и о лисѣ и Ягѣ видно, что первая ихъ половины представляютъ наибольшее сходство, даже въ подробностяхъ: лиса приглашаетъ пѣтуха катать золотыя яблочки, и Яга заманиваетъ Филюшку яблочкомъ; пѣтухъ и Филюшка кричатъ о помощи почти одинаковыми словами. Вторая половина различна, по вар. А. сказки о лисѣ говорятъ, что

⁷⁶ Глиняная сковорода.

⁷⁷ Низъ, полъ.

лиса собиралась жарить пѣтушка, что составляетъ главную черту сказокъ о Ягѣ; наоборотъ въ вар. В сказки о Ягѣ Смоличекъ не самъ освобождается, какъ въ вар. А и Б, а выручаетъ его олень, какъ въ сказкѣ про лису пѣтушка выручаетъ котъ, или котъ и баранъ.

Жихарько, Филюшка и Смоличекъ сказки о Ягѣ соответствующь пѣтуху сказокъ о Лисѣ, изъ чего заключаемъ, что и въ послѣднихъ пѣтухъ есть ребенокъ. Въ вар. Б (Аѳ. IV, 19). Пѣтухъ носить и дѣтское имя: Петя; въ ск. Аѳ. III, 72 онъ названъ «красное чадо;» впрочемъ, можетъ быть, въ смыслѣ духовнаго чада лисы, которая прикидывается исповѣдникомъ и старается сманить его съ дуба, обѣщая «взнести его душу на небеса.⁷⁸ Цыплята — одна изъ обыкновенныхъ формъ, въ которыхъ представляются души дѣтей, окружающихъ Гольду (Frau Rose въ упомянутой выше дѣтской игрѣ) и получаемыхъ отъ нея матерью, или дѣти, похищаемыя ястребомъ (смертью) въ Слав. дѣтской игрѣ.

Второстепенное, въ глазахъ современныхъ намъ рассказчиковъ, значеніе братьевъ похищаемаго пѣтуха, или ребенка, или тѣхъ, у кого онъ живетъ, видно изъ того, что образы ихъ мѣняются въ каждомъ почти варіантѣ: въ сказкѣ о Лисѣ это — котъ и баранъ, или одинъ котъ; въ сказкѣ о Ягѣ — котъ и воробей, баранъ и козель, олень. Такая неопредѣленность заставляетъ насъ не придавать важности тому обстоятельству, что котъ, о связи коего съ лисою и Ягою будетъ рѣчь ниже, въ сказкѣ о лисѣ идетъ противъ лисы. Въ слѣдствіе той же неопредѣленности, мы считаемъ болѣе безопаснымъ принимать всѣ разсматриваемыя сказки пока мѣсть только за сказки о похищеніи лисою-Ягою ребенка у людей, а не за образы отношеній Яги-лисы къ извѣстнымъ явлениямъ виѣшней природы, на примѣръ, къ огню (пѣтухъ), солнцу (золоторогій олень).

Въ сказкѣ о лисѣ замѣтимъ, что у нея есть яблоки, какъ у Яги; что она обѣщаетъ дать пѣтуху каши, съ чѣмъ сравните то, что мышь, сорока-ворона и Гольда (= Яга) кормятъ дѣтей кашею;

⁷⁸ Аѳ. I, 5; IV, 19.

что у нея есть дочери, какъ у Яги, и золотое гнѣздо Въ вар. А сказки о Ягѣ кажется важнымъ слѣдующее. Котъ и воробей знаютъ, что Яга прійдетъ, но не сдѣлаетъ ничего дурнаго, если жихарько будетъ молчать и не помѣшаетъ ей считать ложки. Яга уноситъ жихаря, какъ бы наказывая его за неуваженіе къ себѣ. Считанье ложекъ, указывающее на отношеніе Яги къ домашнему хозяйству, сравните со слѣдующимъ Французскимъ свидѣтельствомъ о существѣ, подобномъ Гольдѣ, или Берхтѣ, и имѣющимъ отношеніе къ дѣтямъ: «*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 potibus, 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 relinquuntur. 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.*»⁷⁹ Еще важнѣе, что, по Славянскому повѣрью, смерть (собств. чума, или холера, Серб. куга, мѡря), на связь коей съ Ягою мы уже указывали, смотритъ за чистотою посуды и морить въ наказаніе за неопрятность: «Кадъ куга мори, онда ей слабо говоре куга, него кума⁸⁰ (као да би е съ тимъ умилостивили), нити смію у вече оставити неопране судове; ерь она доде нотю у кутю те гледа, есу ли судови ліено опрани, па ако не буду, а она све кашике (ложки) изгребе и отрпе.»⁸¹ Можетъ быть, именно по этому Жихарько боится за свою ложку. Въ одномъ Галицко-Русскомъ разсказѣ это—морская женщина, осматривающая

⁷⁹ Guilielmus Alvergnus, Парижскій Епископъ, умеръ 1248. Grimm, Myth. 263—265.

⁸⁰ Ср. лиса — кума. Смерть въ извѣстной Нѣмецкой сказкѣ дѣйствительно приглашена въ кумы и крестить ребенка. Можетъ быть, здѣсь указаніе на извѣстное, по другимъ источникамъ, отношеніе богини, посылающей души на свѣтъ, къ отходу этихъ душъ со свѣта.

⁸¹ Карадж. Рѣчн. Куга.

и своимъ дыханіемъ отравляющая посуду и ведра съ водою, есть вѣдьма.⁸² Замѣна Яги вѣдьмою очень обыкновенна.

Въ вар. В сказки о Ягѣ вмѣсто этой послѣдней — нѣсколько Ескинекъ. Независимо отъ предположенія, что Ескиньки — Езинки, есть основаніе думать, что этѣ Ескиньки — разложеніе одного лица, Бабы-Яги. Имено: Ескиньки дрожатъ и плачутъ отъ холоду, просясь въ избу; точно такъ въ одной Словацкой сказкѣ Ежи-Баба, сидя на деревѣ, дрожитъ отъ холоду и проситъ позволенія слѣзть и погрѣться у огня. Сказка эта состоитъ въ слѣдующемъ. Два брата, совершенно похожіе другъ на друга, каждый съ тремя животными: волкомъ, медвѣдемъ и львомъ (по соотвѣствующимъ Нѣмецкимъ — съ тремя собаками) идутъ въ свѣтъ. Одинъ изъ нихъ освобождаетъ отъ змѣя Царевну и, послѣ нѣкоторыхъ препятствій, женится на ней. Разъ, стоя у окна, видитъ онъ съ одной стороны зеленый лѣсъ, а съ другой — желтый, какъ осенью. Отправляется съ своими звѣрями на охоту въ этотъ заклятый желтый лѣсъ и гонитъ тамъ лисицу, которая, заведши его въ чащу, исчезаетъ. Тутъ подъ дубомъ онъ раскладываетъ огонь и пачинаетъ поджаривать кусокъ сала, какъ слышитъ надъ собою голосъ: «Zima mi, zima mi!» Надъ нимъ сидѣла на дубу старая баба. Онъ приглашаетъ ее погрѣться, но та боится его звѣрей и не сходитъ, пока онъ, взятымъ у нея, прутикомъ не ударилъ каждыаго изъ звѣрей. Слѣзши баба (Striga, вѣдьма) стала себѣ жарить жабу, приговаривая: «Ty pešieš slaninu, ja pešiem žabu; tne bude slanina, a tebe žaba», и при этомъ мазала его жабою по губамъ.⁸³ Тотъ, разсердившись, приказываетъ звѣрямъ схватить бабу, но звѣри отъ ударовъ бабинымъ прутомъ окаменѣли. Баба бьетъ и его этимъ прутомъ и превращаетъ въ камень. Въ Малорусскомъ варіантѣ этой сказки богатыря окаменяетъ именно Баба-Яга, которая ѣдетъ въ ступѣ, толкачемъ погоняетъ (Novosiel. Lud Ukr. I, 305). Между тѣмъ другой братъ узнаетъ по примѣтамъ о несчастьи перваго, идетъ въ братово царство, по-

⁸² Wahylewič, o upirech a wídmách, 247.

⁸³ Въ другой сказкѣ, въ которой встрѣчается тоже печенье жабъ, баба говоритъ: «Mne se peše slanina, a tebe se žaba; ty chceš íti do pekla, ja som Jezi-řaba» (Kollar, Zpěv. I).

томъ въ заклѣтый лѣсъ, встрѣчаетъ лисицу, потомъ бабу, но не даетъ послѣдней окаменить ни звѣрей, ни себя, принуждаетъ возвратиться къ жизни брата. Звѣри бросились на бабу и разорвали ее въ куски. Отъ этого кругомъ разсвѣло и лѣсъ позеленѣлъ.⁸⁴ Не вдаваясь въ объясненіе всѣхъ чертъ сказки, отчасти, впрочемъ, уже объясненныхъ,⁸⁵ скажемъ только, что она служитъ новымъ, доказательствомъ связи лисы и Яги (=Стрига, Ежи-Баба). Такъ какъ, послѣ сказаннаго выше, если не несомнѣнно, то, по крайней мѣрѣ, вѣроятно тождество Яги и Марены (Мораны и т. д.), образа смерти и зимы,⁸⁶ то въ приведенной сказкѣ можно считать Стригу (Ягу) за зиму, которая и сама дрожитъ отъ холоду и морозомъ превращаетъ въ камень богатыря, и по смерти которой развивается лѣсъ.

Разрядъ человѣческой. Варіанты: А (объ Ивасѣ и вѣдьмѣ, Зап. о Юж. Руси II, 17, Ав. Ск. I, 16), Б (о Тельнушкѣ и Вѣдьмѣ Ав. I, 20, В (тамъ же 91—92), Г (Серб. Магѣха и Пасторка, Каралж. Припов. N 35), Д (Словенская Liudojedi, Skultety a Dobšinsky, Slov. Pov. 334), Е (Hänsel und Grettel, Grimm, Märch. I, 79), Ж (die alte Frick, Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sag. 319).

Первая половина. Вар. А. У мужа съ женою былъ сынъ Ивасъ. Попросилъ онъ отца сдѣлать челнокъ и сталъ ловить рыбу. Въ обѣдную пору мать приносила ему обѣдъ на берегъ и кликала:

⁸⁴ Skultety a Dobšinsky, Sloven. pov. I, 1 и слѣд.

⁸⁵ Маннгардъ, Germ. Myth. 216 и слѣд., принимаетъ братьевъ-богатырей за Индру и Агни, а ихъ собакъ за Марутовъ (вѣтровъ), помогающихъ побѣждать змѣя — Вритру.

⁸⁶ Это тождество признается и другими. Фейфаликъ (Mannh. Zeitschr. für Myth. IV. 387—389) дѣлаетъ такое сближеніе: Въ нѣкогда Славянскихъ земляхъ, Средней Марки (Mittelmark) на Святкахъ (Zwölften) вмѣсто Fru-Narke (=Берхтѣ, Гольдѣ) мѣстами появляется Муггане. Такъ какъ тамъ же Муггане значить Alprücken (Мара, Чеш. Míga, Нѣм. die Mahr), а die Mahr находится въ связи съ Берхтою (Гольдою), и такъ какъ мѣстами въ Чехіи дѣйствительно появляется на Святкахъ Морана (тутъ ссылка на журналъ Skola a Život 1837, прилож. стр. 78), то Муггане — то же, что Морана, Мора, Берхта. Но Берта, прибавимъ, соответствуетъ Ягѣ; слѣдовательно, Яга — Морана.

«Ивась сынокъ,
Золотой човнокъ,
А сребнее веселечко,
Плыви до мене,
Мое сердечко!»

Ивась послышитъ: «Ближче, ближче, човнику, до бережка! Се моя матѣнка!» Вѣдьма позавидовала такого дитяти, пришла къ берегу и зоветъ Ивася тѣми же словами. Ивась слышитъ, что такой толстый голосъ: «Дальше, човнику, дальше одъ бережка! Се не моя матѣнка!» Вотъ вѣдьма пошла къ кузнецу: «Кузнецъ, кузнецъ! скуй мнѣ такой тоненькій голосокъ, какъ у Ивасевой матери!» Тотъ и сковалъ. Тогда вѣдьма стала кликать Ивася; тотъ приплылъ, а она схватила его, посадила въ желѣзный мѣшокъ и отнесла къ себѣ.

Вар. Б. Былъ себѣ дѣдъ да баба, и у нихъ не было дѣтей. Дѣдъ вырубилъ въ лѣсу тельнушокъ (чурбанчикъ), сдѣлалъ ему колыску, баба стала его колыхать, припѣвая:

«Люли, люли, тельнешику,
Зварю табѣ кугъшику,
И ячнага, и смачнага,
Авяснага, прасянага.»

и изъ этого тельнушка сдѣлалось дитя. Выросши, Ивашко загадалъ отцу сдѣлать серебряный челнокъ и золотое весельце, и стали по цѣлымъ днямъ ловить рыбу.

Остальное, какъ въ Малороссійской сказкѣ, только вѣдьма приказываетъ кузнецу сковать не голосъ, а такой язычокъ, какъ у Ивашкиной матери.

Вар. Г. былъ вдовецъ, и у него — сынокъ и дочка. Женился онъ на вдовѣ, у которой была своя дочь. Мачиха не взлюбила мужнихъ дѣтей, и разъ пристала къ мужу, чтобъ онъ ихъ отвелъ въ лѣсъ и тамъ бросилъ. Разговоръ этотъ слышала его дочь. Утромъ сироты тайкомъ набрали себѣ въ карманы золы, и когда отецъ повелъ ихъ, стали высыпать ее по немногу. Въ лѣсу отецъ сказалъ имъ: «Посидите тутъ, пока я ворочусь!» а самъ ушелъ. Вечеромъ дѣти по разсыпанной золѣ нашли дорогу домой, но не носѣли прямо войти въ избу, а стали подъ окномъ. Въ то время

отецъ съ мачихою сидѣли за ужиномъ. Когда поужинали, мачиха и говорить: «Если бѣ наши дѣти были дома, дали бѣ мы имъ этѣ корки, и они бѣ поужинали.» А дѣти изъ за окна: «Вотъ и мы, мать!» На утро мачиха припрятала золу и опять заставила мужа вести дѣтей въ лѣсъ. Дѣти набрали въ карманы мякинѣ и стали сыпать ихъ по дорогѣ. Въ лѣсу развелъ огонь и пошелъ будто за водою, а на самомъ дѣлѣ домой. Дѣти думали было найти опять дорогу, но какіе-то звѣрки подобрали мякины. Пришлось воротиться къ огню.

Вар. Д. Въ голодный годъ мачиха заставляетъ мужа занести трехъ его дочерей куда ни будь, такъ чтобъ онѣ не воротились. Младшая сестра, по совѣту своей крестной матери, вѣдьмы (вѣстѣца), беретъ въ первый разъ мѣрку золы, въ другой — клубокъ нитокъ, въ третій — мѣрку гороху. Въ третій разъ птицы позобали горохъ, и сестры не могли найти дороги д мой.

Вар. Е. Дѣтей двое: мальчикъ Гензель и дѣвочка Гретель. Отецъ и мачиха въ голодный годъ отводятъ ихъ въ лѣсъ. Мальчикъ бросаетъ по дорогѣ мелкіе каменя. Въ лѣсу отецъ съ мачихой зажгли для дѣтей огонь, а сами пошли будто бы рубить дрова. Дѣти слышатъ стукъ въ лѣсу и думаютъ, что это отецъ рубить дрова; но это стучалъ не топоръ, а вѣтеръ качалъ полѣно, которое отецъ нарочно повѣсилъ на сухомъ деревѣ. Дѣти находятъ дорогу по каменьямъ, которые блестятъ на лунномъ свѣтѣ. Въ другой разъ мальчикъ крошитъ за собою хлѣбъ, но птицы подбираютъ крохи.

Вторая половина. Вар. А. Принести Ивася домой, вѣдьма приказываетъ дочкѣ Оленькѣ сжарить его, а сама идетъ звать гостей. Ивась будто бы не знаетъ, какъ садиться на лонату, проситъ Оленьку показать, и сажаетъ ее въ печь, а самъ взбирается на высокій яворъ (или дубъ). Вѣдьма съ гостями съѣдаетъ свою дочь и выходитъ на дворъ кататься: «Покачуся-повалюся Ивасевого мясца наѣвшися!» А Ивась съ дерева: «Покотитця-повалитця Оленчиного мясца наѣвшися!» Вѣдьма бросается грызть дубъ, ломаетъ зубы и идетъ къ кузнецу: «Скуй мнѣ желѣзныи зубы!» Между тѣмъ летятъ гуси. Ивась проситъ ихъ:

«Гуси, си-лебедята!
 Возьмѣть мене на крылята,
 Понесѣть мене до батенька!
 Буде тамъ вамъ ѣсти й пити,
 Всѣго добраго тай не трохи».

А гуси говорятъ: «Пусть тебя середніе возьмутъ!» Онъ къ середнимъ, и тѣ: «Пусть тебя возьметъ самое худшее заднее!» Заднее гусятко взяло его на крылья, принесло домой, посадило на трубѣ, а само ходитъ по двору и пасется. Мать какъ разъ вынимала изъ печи пироги и дѣлила: «Се тобѣ, чоловѣче, а се менѣ». А Ивась съ трубы: «А менѣ?» «Кто тамъ?» говоритъ мать, да опять: «Се тобѣ, чоловѣче, а се менѣ». А Ивась: «А менѣ, мамо?» Сняли Ивася съ трубы, гусятко напоили, накормили, подъ крыльца насыпали пшена, оно и полетѣло.

Вар. Б. Вѣдьма не грызеть, а рубитъ дерево, и ломаетъ при этомъ топоры. Остальное, какъ въ А

Вар. В. Вмѣсто дочери, у вѣдьмы — сынъ. Когда вѣдьма грызеть дерево, сидящій на немъ мальчикъ проситъ перелетныхъ гусей бросить ему по перу, и, окрыленный этими перьями, обращается въ гуся и улетаетъ.

Вар. Г. У огня находятъ дѣтей Евреи, берутъ къ себѣ, мальчика запираютъ въ чуланъ и откармливаютъ, а дѣвочку заставляютъ прислуживать своей матери. Когда мальчикъ откормился, Евреи приказываютъ матери его изжарить, а сами уходятъ. Дѣвочка проситъ бабу показать мальчику, какъ нужно садиться на лопату, и сажаетъ ее саму въ печь; потомъ уходитъ съ братцемъ домой, черезъ рѣчку по мосту. Евреи, воротившись, бросаются за дѣтьми въ погоню; но отъ дождя рѣчка разлилась и снесла мостъ, такъ что дѣтей они догнать не могли. (Здѣсь собственно кончается сказка, но къ ней приставленъ еще одинъ мотивъ, о которомъ ниже).

Вар. Д. Сестры приходятъ къ замку, въ которомъ живутъ людобды: баба толстая, какъ колода, ротъ до ушей, зубы, какъ колья, носъ, какъ кулакъ, очи, какъ тарелки—и дѣдъ. (По другому вар. дѣдъ этотъ—вѣтеръ, ходитъ по свѣту жрать людей, сушить свое платье въ стекляномъ замкѣ). Сестры нанимаются у стари-

ковъ на службу, открываютъ въ одной избѣ множество дѣвочекъ, которыхъ дѣдъ накупилъ по свѣту, чтобъ послѣ поѣсть. Младшая сестра сажаетъ бабу въ натопленную печь. Дѣда они обманываютъ и убиваютъ его же мечомъ. Дѣвочекъ выпускаютъ, а сами остаются хозяйничать въ замкѣ (къ этому неловко приставлена часть сказки *Myšačia bundička*, *Škult. a Dobš.* 51; *Аб.* II, 103).

Вар. Е. Сбившихся съ дороги дѣтей бѣлоснѣжная птичка приводитъ къ избушкѣ изъ хлѣба, покрытой пряниками, съ окнами изъ леденца. Они стали крошить крышу и ѣсть. «Кто трогаетъ мою избушку?» спрашиваетъ изъ избы старуха-вѣдьма. «Это вѣтеръ, небесное дитя,» отвѣчаютъ дѣти. Вѣдьма взяла дѣтей въ избу, мальчика посадила въ клѣтку, стала откармливать, а дѣвочку заставила работать, и давала ей ѣсть только раковыя скорлупки. Каждое утро говорила она мальчику: «Высунь пальчикъ, я посмотрю, много ли на тебѣ жиру»; но мальчикъ высовывалъ косточку вмѣсто пальца. Наконецъ вѣдьма рѣшилась зарѣзать мальчика и сварить, не смотря на его худобу. «Но сперва», сказала она дѣвочкѣ, вытопивши печь, «будемъ хлѣбъ печь. Пользай въ печь, посмотри, горяча ли она!» Дѣвочка притворилась, что не знаетъ какъ, вѣдьма стала ей показывать, а та толкнула ее въ печь и закрыла дверцами. Потомъ дѣти набрали себѣ жемчугу, дорогихъ каменьевъ и побѣжали. Прибѣгаютъ къ рѣчкѣ, а на ней ни моста, ни перевозу, только плаваетъ бѣлая уточка. Вотъ сестрица и говоритъ ей:

«Entchen, Entchen,
Da steht Grätzel und Hänsel,
Kein Steg und keine Brücke,
Nimm uns auf deinen weissen Rücke!»

Уточка перенесла ихъ на ту сторону. Они счастливо дошли до дому, а мачихи уже не застали въ живыхъ.

Вар. Ж. Братецъ и сестрица пошли въ лѣсъ по ягоды и прибудились къ пещерѣ, гдѣ жила людоедка и колдунья, die Alte Frick. Фрикка сажаетъ братца въ чуланъ и откармливаетъ, чтобъ послѣ съѣсть, а сестрицу заставляеть помогать себѣ по хозяйству. Дѣвочка отрѣзываетъ у сошной Фрикки карманъ съ волшебной палочкой и вмѣстѣ съ братцемъ бѣжитъ. У озера она

посредствомъ палочки превращаетъ себя въ уточку, а братца въ селезня. Фрикка, не смотря на свой ростъ, не можетъ ихъ достать, и принимается пить воду, но, почти допивши, лопается. Дѣти принимаютъ прежній видъ и возвращаются домой.

Сказки эти, по первой половинѣ, представляютъ двѣ редакціи: въ одной вѣдьма похищаетъ ребенка, въ другой братецъ и сестрица (или три сестры), гонимые мачихой, сами попадаютъ къ вѣдьмѣ. При всемъ различіи въ Серб. вар. Г. встрѣчаемъ ту же черту, что въ Малор. А: дѣти, веротившись изъ лѣсу, застаютъ отца и мачиху за ужиномъ, и озываются изъ-за окна, какъ Ивась въ Малорос. вар. Рассказъ о гоненіяхъ мачихи тѣмъ легче могъ быть связанъ со второю приведенныхъ сказокъ, что и онъ несомнѣнно принадлежитъ, какъ увидимъ, къ кругу рассказовъ о Ягѣ. По второй половинѣ, вышеприведенныя сказки тождественны между собою до такой степени, до какой только могутъ быть тождественны живущія только въ памяти преданія племенъ, раздѣленныхъ въ теченіе многихъ столѣтій. Ивась и соотвѣтствующія ему лица того же разряда сказокъ то же, что Жихарька и Филюшка предыдущаго разряда; между прочимъ, замѣтимъ, что и Филюшка на гусиныхъ перьяхъ улетаетъ домой. Изъ общаго сходства сказокъ можно бы заключать, что вѣдьма въ сказкѣ 3-го разряда есть одно лицо съ Ягою сказокъ 2-го раз. Но, сверхъ этого, сказка про Ивася (А) говоритъ о желѣзномъ мѣшкѣ вѣдьмы, соотвѣтствующемъ желѣзной ступѣ Яги, о желѣзныхъ зубахъ этой вѣдьмы, варіантъ В о томъ, что она живетъ въ хатѣ на куриныхъ лапкахъ (постоянный признакъ Яги и сродныхъ съ нею существъ), въ которой пахнетъ человѣческимъ мясомъ, негли изъчеловѣческихъ суставовъ, закрутка изъ руки и пр. (Ао I, 92). Въ варіантѣ Ж вѣдьма названа die Alte Frick; но Фрикка есть лицо тождественное съ Гольдою, Бертою и пр.,⁸⁷ и, слѣдовательно, соотвѣтствуетъ Ягѣ. Появленіе Евреевъ въ варіантѣ Г, какъ полагаемъ, вмѣсто людоѣда варіанта Д, произошло, вѣроятно, отъ распространеннаго по многимъ землямъ мнѣнія, что Евреи убиваютъ Христіанскихъ дѣтей. Варіантъ этотъ, по видимому, очень испорченъ. Въ Вар. Д Баба-Яга раздвояется на дѣда и бабу. Съ подобнымъ случаемъ

⁸⁷ Mannhardt, Germ. Myth. 295 и др.

мы встрѣчались уже выше. То, что Людоѣдъ названъ въ одномъ варіантѣ вѣтромъ, быть можетъ можно, привести въ соотношеніе со связью Гольды-Берты или Фрикки съ Воданомъ, облака съ гонящимъ его вѣтромъ.⁸⁸

Что касается до общаго значенія приведенныхъ сказокъ, то взглядъ нашъ на этотъ предметъ уже высказанъ. Этѣ сказки мы привели въ доказательство того, что Лиса-Яга похищаетъ дѣтей. Похищаемыхъ, т. е., вѣтушка, Филюшку или Ивася считаемъ за человѣческихъ дѣтей, похитительницу—за богиню Ягу-Морану-Гольду, похищенье—за смерть. Остается нерѣшеннымъ, какъ понимать встрѣчаемую въ большинствѣ варіантовъ смерть Лисы-Яги? Вѣроятно такъ, какъ смерть Марены на провеснѣ, т. е., какъ потерю власти, только не надъ природою, а надъ похищенной душою. Что есть параллель между смертью природы и смертью человѣческою, это видно изъ тождества смерти Мораны и зимы. Гуси-лебеди, при помощи коихъ Филюшка-Ивасъ возвращается домой, а равно и уточка, упоминаемая Нѣмецкою сказкою, находятся въ тѣсной связи съ тѣмъ существомъ, отъ котораго они освобождаютъ дѣтей. Это видно, съ одной стороны, изъ отношенія гусей къ тучѣ, снѣгу и Гольдѣ (когда идетъ снѣгъ, то это Гольда щиплетъ своихъ гусей⁸⁹), съ другой, изъ того, что въ Германской Мифологіи лебедь частью самъ есть душа, частью провожаетъ души на этотъ свѣтъ и съ этого свѣта.⁹⁰ Эту послѣднюю черту находимъ въ Русской сказкѣ (Аө. VI, 118), изъ сравненія коей съ 2-мя другими (Аө. I, 13, 92), очевидно, что гуси служатъ Ягѣ и замѣняютъ ее: сестрица посадила маленькаго братца на травѣ, а сама заигралась. Гуси подхватили мальчика и унесли. Гуси-лебеди давно себѣ худую славу нажили, много исходили и маленькихъ дѣтей крадывали. Сестрица бѣжитъ за ними, спрашиваетъ, куды они полетѣли, у печки, яблони, молочной рѣчки съ кисельными берегами. Печка говоритъ: «Сѣѣжь моего ржаного пирожка»; яблоня: «Сѣѣжь моего лѣснаго яблочка»; рѣчка:

⁸⁸ Mannh. Germ. Myth. 284—285.

⁸⁹ Ib. 259.

⁹⁰ Ib. 342; Аө. VI, 118.

«Сѣѣжь моего простаго киселика съ молокомъ!» Дѣвица не хочетъ. Наконецъ ежъ указываетъ ей дорогу. Прибѣгаетъ къ избушкѣ на курьихъ ножкахъ. Въ избушкѣ сидитъ Баба-Яга, морда жилая, нога глиняная, сидитъ и братецъ на лавочкѣ, играетъ золотыми яблочками. Сестра схватила его и унесла, а гуси за нею въ погоню. Тутъ дѣвочка исполняетъ просьбу рѣчки, яблони и печки, и онѣ прячутъ ее отъ гусей. Молочная рѣчка съ кисельными берегами объясняется тѣмъ же, чѣмъ ниже—пирожная избушка Гольды; такое же объясненіе и для золотыхъ яблочекъ Яги. Что животныя, служащія извѣстному божееству, представляются нерѣдко враждебными этому божееству, это увидимъ ниже.

Принимая, съ одной стороны, что Ивась и соотвѣтствующія ему лица—люди, съ другой, что Яга, замѣняемая вѣдьмою—божеество, при томъ изъ самыхъ крупныхъ, мы расходимся со взглядомъ Гг. Буслаева и Аѳанасьева.

Г. Буслаевъ⁹¹ въ сказкѣ про Ивася и вѣдьму различаетъ два самостоятельныя преданія: «одно объ Ивасѣ, который живетъ въ челнокѣ на водѣ, и только по причитанью матери на короткій срокъ подъѣзжаетъ къ берегу. Потомъ онъ на нѣкоторое время пропадаетъ и находится подъ властью сверхъестественной силы вѣдьмы; наконецъ, возвращается къ родителямъ при помощи гуся-лебедя. Другое преданіе, вставленное уже въ это, имѣетъ предметомъ своимъ извѣстный, общій сказочный, мотивъ о томъ, какъ обманутая вѣдьма, вмѣсто невинной жертвы, сѣѣдаетъ свое собственное дѣтище». Это второе преданіе, какъ вставку, Г. Буслаевъ опускаетъ и обращаетъ вниманіе только на то, что считаетъ главнымъ. Но что тутъ главное? Есть основаніе думать, что Ивась со своимъ челнокомъ только случайно отождествленъ съ тѣмъ ребенкомъ, который попадаетъ вѣдьмѣ? Намъ кажется, что главное здѣсь—соотвѣтствіе Ивася пѣтушку, Филюшкѣ, мальчику и дѣвочкѣ другихъ вариантовъ.

Г. Буслаевъ доказываетъ, что Ивась есть мифическое лицо, слѣдующими вопросами: «Для чего живетъ Ивась постоянно на водѣ,

⁹¹ Очерки I, 314—321.

когда онъ могъ бы заниматься рыбною ловлею, какъ и прочіе, обыкновенные рыбаки, живя въ своемъ семействѣ? Для чего онъ подѣзжаетъ къ берегу, какъ существо, отрѣшенное отъ міра— только на короткій срокъ, и опять скрывается отъ глазъ своей матери? Для чего необходимо стихотворное причитанье, какой-то торжественный, необычайный, призывъ, чтобъ привлечь его на минуту къ берегу?» Но сказка не говоритъ, что Ивась ночевать ходитъ домой, но изъ этого не слѣдуетъ, чтобъ онъ жилъ «постоянно» на водѣ. Онъ не ходитъ домой обѣдать, какъ, на пр., жинцы не ходятъ, если домъ далеко. Гусь приноситъ Ивася не на воду, а домой, на трубу. Кажется, сказка посылаетъ Ивася ловить рыбу за тѣмъ же, за чѣмъ она оставляетъ Жихарька и Филюшку однихъ дома, т. е., чтобъ дать вѣдьмѣ случай похитить ихъ. Что до причитанья, то хотя «стихотворныя мѣста, появляющіяся въ существенныя и рѣшительныя мгновенія разсказа, поддерживающіе воодушевленіе разскащика и вниманіе слушателя, составляютъ повсемѣстный признакъ хорошихъ сказокъ» (Гриммъ въ предисловіи къ Либрехтову перев. Пентамерона Баз.); по относительной древности и эстетическое достоинство сказки не даютъ права дѣлать выводовъ о характерѣ дѣйствующихъ въ ней лицъ. Хотя сказка съ теченіемъ времени преобразуется, какъ извѣстно, боговъ въ людей, но всѣ дѣйствующія лица сказокъ не могутъ быть богами уже по тому, что сказка обнимаетъ и отношенія людей къ богамъ. Ужели, на пр., въ Германскомъ и Малорусскомъ ⁹² преданіи о великанѣ или великанѣ, который принимаетъ мужика съ плугомъ воловъ за нѣсколько сѣнившихся козавокъ и приноситъ ихъ на показъ матери, мужикъ, плугъ и волю должны для насъ имѣть символическое значеніе, какое, на пр., имѣетъ, какъ думаемъ, лиса, уносящая пѣтуха?

«Въ какой связи, спрашиваетъ Г. Буслаевъ, съ удаленіемъ Ивася изъ дому состоитъ чудесное возвращеніе его при помощи гуся-лебедя? Есть ли это случайная прибавка, или необходимое дополненіе къ преданію о сынѣ, живущемъ на водѣ въ челнокѣ?» Г. Буслаеву нужно связать гуся-лебедя съ челнокомъ; но намъ кажется, что упомянутое возвращеніе при помощи гуся не необхо-

⁹² Grimm, Myth. 503—507, Боровиковскій, Отеч. Зап. 1840. II, Смѣль.

димо вяжется съ челнокомъ, по тому что ни въ сказкѣ о Филюшкѣ, котораго приносить домой гусь, ни въ Нѣмецкой о Гензель-Гретель, которыхъ переносить черезъ воду уточка, о челнокѣ не упоминается. Мы думаемъ, что такое чудесное возвращеніе на крыльяхъ птицы такъ же мало само по себѣ доказываетъ, что Ивасъ есть божественное существо, какъ мало то, что аистъ, или ворона, приносятъ рождающихся дѣтей, доказываетъ, что это дѣти—не настоящія дѣти. Но Г. Буслаевъ обращаетъ вниманіе на одну Малороссійскую сказку объ Ивасѣ и сближаетъ ее съ Нѣмецкимъ преданіемъ о рыцарѣ лебедя. Это преданіе дѣлится на двѣ половины. Въ первой витязь женится на дѣвицѣ—бѣлой лебеди, которая рождастъ ему шесть сыновей и дочь, имѣющихъ тоже способность превращаться въ лебедей и пр. Во второй одинъ изъ сыновей вѣщей дѣвы-лебеди, рыцарь, плыветъ въ дальнія страны на челнокѣ, увлекаемомъ лебедемъ, его братомъ, пристаётъ къ берегу въ то самое время, когда одна невинная женщина, приговоренная къ смерти, должна погибнуть. Рыцарь лебедя спасаетъ ее и женится на ней, или на сѣ. дочери, подъ условіемъ, чтобъ она не спрашивала его объ имени. Черезъ нѣкоторое время жена не вытерпѣла, спросила, и витязь навсегда отъ нея скрылся, увезенный въ челнокѣ лебедемъ. Г. Буслаевъ сравниваетъ съ нашею сказкою только эту вторую половину, выпустивши изъ нея спасеніе рыцаремъ невинной, посредствомъ поединка, и оставивши, стало быть, только слѣд.: сынъ вѣщей жены-бѣлой лебеди плыветъ куда-то на челнокѣ, увлекаемомъ братомъ его, лебедемъ, и возвращается такимъ же путемъ. Самъ Г. Буслаевъ замѣчаетъ, готовленномъ такимъ образомъ къ сравненію разсказѣ, слѣдующія отличія отъ Малороссійской сказки: «Мифическое родство Ивася уже потеряно въ памяти народа; онъ сынъ уже не русалки, или какой вѣщей дѣвы-лебеди, а простой смертной; и гусь-лебедь хотя понимаетъ его рѣчи, но уже не братъ ему. Сношеніе Ивася съ міромъ сверхъестественнымъ выражено въ нашей сказкѣ вставленнымъ эпизодомъ о пребываніи его у вѣдьмы.» Въ нашихъ же глазахъ различія между Германскою и Славянскою сказкою такъ важны, что уничтожаютъ всякую возможность сравненія. Ивасъ ребенокъ, что видно не только изъ Малороссійской сказки но и изъ всѣхъ соотвѣтствующихъ, тогда какъ рыцарь лебедя, если даже отнимемъ у него рыцарское достоинство, остается

взрослымъ человѣкомъ. Что разница эта не существенна, и что женидьба рыцаря лебеда въ дальней сторонѣ (безъ которой самое его исчезновеніе лишено смысла) есть ненужная вставка, эта, кажется, не можетъ быть доказано. Далѣе: Ивась похищается вѣдьмою, соотвѣтствующія ему лица невольнo къ ней попадаютъ, а рыцарь лебеда добровольно уѣзжаетъ. Предположить, что пребываніе у Яги есть вставка, значитъ уничтожить сказку, по тому что въ первой ея половинѣ все принаровлено къ этой вставкѣ, и что безъ этой вставки остальное не имѣетъ ни какого смысла. Если прибавимъ къ этому сказанное выше объ отношеніи челнока къ гусю, то увидимъ, что намъ нѣтъ нужды савлать за дальнѣйшимъ сравненіемъ Нѣмецкой сказки съ Индійскою о бракѣ Сантана и Ганги и т. д., по тому что это Индійское сказаніе имѣло бы для насъ значеніе только подъ условіемъ тождества Ивася съ рыцаремъ лебеда.

Г. Аѳанасьевъ заключаетъ: «по всѣмъ признакамъ, что Баба-Яга принадлежитъ къ числу вѣщихъ женъ, вѣдьмъ,»⁹³ а вѣдуны и вѣдьмы, по его словамъ, люди, которые «властительнымъ словомъ заговора и чародѣйною силою жертвоприношеній могли управлять дѣятельностью самихъ боговъ, вызывая ихъ къ извѣстному проявленію своего могущества.»⁹⁴ Стало быть, Яга, по мнѣнію Г. Аѳанасьева, есть существо человѣческое. Людоѣдство Яги-вѣдьмы въ сказкахъ объясняетъ онъ человѣческимъ жертвоприношеніемъ: «Существованіе человѣческихъ жертвъ у Славянъ доказывается несомнѣнными свидѣтельствами старины; эти человѣческія жертвы приносились, судя по ихъ мрачному значенію, богамъ темнымъ, злымъ, во главѣ которыхъ стояла всепожирающая и вѣчноголодная смерть. Вотъ по чему (т. е., по тому что приносились человѣческія жертвы) народная сказка приписываетъ колдунамъ и вѣдьмамъ пожираніе человѣческаго мяса, а Бѣлорусское повѣрье, поставляя вѣдьмъ въ близкія отношенія съ нечистою силою, утверждаетъ, что онѣ питаются душами умершихъ.»⁹⁵ Вку-

⁹³ Аѳан. Ск. I, 84.

⁹⁴ Онъ же, Зооморф. Бож. стр. 3, 13.

⁹⁵ Что Яга имѣетъ отношеніе къ душамъ умершихъ, это для насъ несомнѣнно; но что она пожираетъ этѣ души (а не дѣтей) это основано только на

шать отъ жертвенныхъ мясъ составляло необходимый обрядъ языческо-религіозныхъ игрищъ и пиршествъ; было ли вкушаемо мясо человѣческихъ жертвъ — положительныхъ свидѣтельствъ не имѣемъ; но едва ли можно отвѣчать отрицательно, если припомнить обычаи дикихъ народовъ и принять во вниманіе указаніе народныхъ сказокъ о вѣдьмахъ, безъ сомнѣнія, сохранившихъ память объ отдаленной грубой и животной старинѣ.»⁹⁶ Въ доказательство того, что Яга есть человѣческое существо, можно бы привести, съ одной стороны, языкъ (Русское Яга, язя, Польское *jędzi*, Чешское *jezinka* имѣютъ значеніе нарицательное: злая баба; Берында толкуеть слово бѣлія посредствомъ чаровница, язя, слѣдовательно, язя—вѣдьма), съ другой замѣну Яги вѣдьмою въ сказкахъ. Дѣйствительно, связь Яги съ вѣдьмами есть фактъ (еще требующій объясненія); но какъ изъ замѣны Гольды посредствомъ Нехе въ сказкахъ и изъ того, что вѣдьмы сопровождаютъ Гольду въ ея полетахъ, не выводятъ, что Гольда есть вѣдьма, а не одна изъ верховныхъ богинь, такъ и связь Яги съ вѣдьмами не въ состояніи, если не ошибаемся, перевѣсить положеній, которыя мы старались выше доказать, именно: что Яга посылаетъ души на свѣтъ и принимаетъ ихъ оттуда; что она, какъ одно лицо съ Мораной, имѣетъ ключи отъ неба, слѣдовательно, непосредственную власть не только надъ душами, но и надъ природой. Если на этихъ основаніяхъ принять, что Яга есть богиня, при томъ не изъ тѣхъ, которыя являются толпами, то нужно будетъ оставить предположеніе о вкушеніи отъ жертвенныхъ человѣческихъ мясъ, возведенными въ жреческое достоинство, вѣдьмами.

свидѣтельствъ г. Древлянскаго, автора «Бѣлорусскихъ народныхъ преданій», который смѣшиваетъ свои и чужія фантазіи съ народными повѣрьями, выдаетъ какіе-то варварскія вирши за народныя пѣсни, и по тому авторитетомъ, въ родѣ Караджича, быть не можемъ. Онъ говоритъ слѣд: «Паландра въ видѣ безобразной женщины является въ дома умирающихъ, и тамъ забираетъ души. Души этѣ она передаетъ Бабѣ-Ягѣ-костяной ногѣ, съ которою... она вмѣстѣ развѣзжаетъ въ одной желѣзной иготи. Баба-Яга-костяная нога и подчиненныя ей вѣдьмы питаются душами людей, отъ чего онѣ дѣлаются воздушными и легкими, какъ души.» (Бѣл. пред. 110).

⁹⁶ Аван. Ск. I, 96.

Какъ выше замѣчено, родство извѣстныхъ животныхъ, тѣмъ или другимъ образомъ указываемое народною поэзіею и языкомъ, заставляетъ ожидать, если не одинаковаго, такъ сходнаго мифическаго значенія этихъ животныхъ. Такое родство есть между лисою и волкомъ. Кровное родство лисы и волка, по Гримму, появляется только въ позднѣйшихъ басняхъ, гдѣ волкъ — дядя, лисъ (der Fuchs, le renard), племянникъ, тогда какъ въ болѣе древнихъ лисъ только кумъ волку, крестиль у него сына.⁹⁷ Въ нашихъ сказкахъ волкъ и лиса не только кумъ и кума, но и братъ и сестра, и мы не имѣемъ основаній думать, что послѣднее новѣ перваго (что наши сказки о лисѣ сохранили болѣе древняго, чѣмъ Средневѣковый животный эпосъ, и что можемъ предполагать глубокую древность въ каждой самостоятельной чертѣ этихъ сказокъ, это видно, между прочимъ, изъ того, что женскій родъ нашего слова лиса древнѣе мужескаго рода слова Fuchs (Гот. fauhô, ДВН. volhâ, СВН. vohe — женскаго рода, какъ и Греческ. ἀλώπηξ, Латинск. vulpes, Литовск. lapi). На отсутствіе рѣзкой разницы въ характерахъ волка и лисы, выработанной поэзіею, по видимому, въ относительно позднее время, указываетъ единство происхожденія Латинск. vulpes, лиса, и Готск. vulfs, Нѣмецк. wolf, волкъ. Сравни также Новогреч. ἡ ἀλεπού, лиса, ὁ αλώπος, лиса и волкъ.⁹⁸ Область Великороссійское волчина, хитрый мужчина, или женщина, свидѣтельствуешь объ томъ, что волку приписывалась и хитрость, хотя Средневѣковой Германскій эпосъ и нѣкоторыя народныя сказки представляютъ его вовсе не хитрымъ. Есть случаи, въ которыхъ и хитрая лиса представляется обманутою. На прим.: лиса проситъ пѣтуха спѣть, чтобъ услышать, такой ли у него голосъ, какъ у его отца. Пѣтухъ поетъ, закрывши глаза, и лиса, пользуясь этимъ, схватываетъ его и уноситъ. Крестьяне гонятся за нею и кричатъ: «Унесла лиса нашего пѣтуха!» — «Скажи имъ, говоритъ пѣтухъ, что ты уносишь своего пѣтуха, а не ихняго!» Лиса послушалась, выпустила пѣтуха, а онъ взлетѣлъ на дерево. Въ другомъ разказѣ волкъ уноситъ пѣтуха, пѣтухъ про-

⁹⁷ Grimm, Reinh. Fuchs XXVI.

⁹⁸ Тамъ же XXIV — XXV.

сидеть его спать и, воспользовавшись его доверчивостью, снасается.⁹⁹

Взявши во вниманіе, съ одной стороны, это сходство лисы, образа Яги, съ волкомъ, а съ другой повѣрье въ Заднѣстровской Руси, что «не слѣдуетъ пряхть отъ Рождества до Нового Года, чтобы волки не портили скотины,»¹⁰⁰ указывающее на отношеніе волка къ прядущей, или покровительствующей пряденью, богинѣ, мы находимъ вѣроятнымъ, что слѣдующая сказка, въ которой волкъ соотвѣтствуетъ Ягѣ, не лишена мифическаго значенія.

Варіанты: А (Ае. Ск. II, 4), Б (онъ же IV, 51), В (Skult. a Dobš. 486), В (Grimm, Märch. I, N 5).

Первая половина. Вар. А, Б, В. Шла брюхатая коза. Ни яблонь, ни орѣшня не пустили ее подъ себя окотиться; вотъ она пошла дальше и видитъ, стоитъ избушка къ лѣсу передомъ, а къ ней задомъ. «Избушка, избушка, оборотись къ лѣсу задомъ, а ко мнѣ передомъ!» Избушка оборотилась, коза вошла въ нее, окотилась и стала жить съ дѣтьми (А). Коза уходила въ лѣсъ кормиться. Воротится, постучится въ дверь и запоетъ: «Козлятушки, дѣтятюшки, отопритесь, отворитесь! а я, коза, въ бору была, ѣла траву шелковую, пила воду студеную: бѣжить молочко по вымячку, изъ вымячка въ копытчко, изъ копытчка въ сыру землю.» Козлятки отопрутъ дверь, она покормитъ ихъ и опять уйдетъ въ боръ. Вотъ волкъ подслушалъ это, подошелъ къ избушкѣ и закричалъ своимъ толстымъ голосомъ: «Вы, дѣтюшки, вы, батюшки, отопритесь, отворитесь! ваша мать пришла, молока принесла, полины копытцы — водицы!» — «Не отопремъ, ворятъ козлятки: у нашей матери тоненькой голосокъ и не такъ она причитаетъ. (А). Вотъ волкъ пошелъ къ кузнецу: «Кузнецъ, кузнецъ, сдѣлай ты мнѣ тоненькой язычокъ!» (тонкое горло; В). Кузнецъ сдѣлалъ ему такой язычокъ, волкъ у избушки сталъ причитать тонкимъ голосомъ. Козлятки ему отперли, а онъ ихъ

⁹⁹ Gr. Reinh. F. 420 — 421. Ср. ib. XXVI.

¹⁰⁰ Gołębiowski, Lud. Polski. 145.

всѣхъ, кромѣ одного, которое спряталось подъ печь, поѣлъ, оставилъ одну шерстку да косточки.

Вар. Г. Козлятки въ первый разъ узнаютъ волка по толстому голосу. Онъ покушаетъ и съѣдаетъ кусокъ мѣлу, и голосъ у него становится тонокъ. Второй разъ узнаютъ его по черной лапѣ. Онъ у хлѣбника обмазываетъ себѣ лапу тѣстомъ, потому требуетъ, чтобъ мельникъ обсыпалъ ему эту лапу мукою. Мельникъ не хочетъ, зная, что волкъ собирается кого-то надуть. «Ну, говоритъ волкъ, я тебя съѣмъ!» Мельникъ испугался, обсыпалъ ему лицу. «Ja, das sind die Menschen!» замѣчаетъ рассказчикъ. Козлята принимаютъ волка за мать, отворяютъ ему, а онъ ихъ съѣдаетъ, кромѣ одного, которое спряталось.

Вторая половина. Вар. А. Коза смолола на муку шерстку поѣденныхъ козлятъ и пригласила къ себѣ волка съ лисою на блины. Накормивши ихъ блинами, предложила поиграть въ ея любимую игру: скоро, безъ отдышки, прыгать черезъ дыру въ подполье. А передъ тѣмъ она разложила въ подпольѣ огонь и натыкала желѣзныхъ тычекъ. Лиса съ козою тутъ же перепрыгнула, а толстый бирюкъ зацѣпился ногою за половицу и упалъ въ дыру на желѣзныя тычки и огонь.

Вар. Б. Не заставши дѣтей дома, коза стала плакаться на волка. Услышавъ это волкъ и говорить: «Ахъ, кума, кума! что ты на меня грѣшишь? Не уже ли таки я сдѣлаю это! Пойдемъ въ лѣсъ, погуляемъ!» Пошли они въ лѣсъ и нашли яму, въ которой разбойники недавно кашу варили и оставалось еще довольно жару. Коза предлагаетъ прыгать черезъ эту яму. Волкъ прыгнулъ и ввалился туда, брюхо у него отъ огня лопнуло, а живыя козлятки выбѣжали.

Въ вар. В. нѣтъ этой второй половины.

Вар. Г. Коза распарываетъ у соннаго волка брюхо, выпускаетъ оттуда своихъ дѣтей живыхъ, а вмѣсто нихъ накладываетъ каменьевъ и зашиваетъ. Проснувшись, волкъ чувствуетъ жажду, наклоняется къ рѣкѣ и падаетъ въ нее, увлеченный тяжестью каменьевъ.

Первая половина вар. А, Б, В, очевидно, соответствуетъ первой половинѣ сказки объ Ивасѣ, коза — матери Ивася, козлята —

Ивасю, волкъ — Ягѣ. Сказка не говоритъ, кому принадлежитъ избушка, стоящая въ лѣсу передомъ. Въ такой избушкѣ живетъ обыкновенно Яга, но мы не имѣемъ основаній догадываться, что здѣсь она принадлежитъ волку. Местъ козы волку во второй половинѣ сказки сравните съ сожиганіемъ, или топленіемъ, смерти.

Кромѣ вышеприведенныхъ чертъ лисы, именно того, что она приноситъ дѣтей на свѣтъ, даегъ имъ зубы и уноситъ ихъ, которымъ соотвѣтствуютъ такія же черты Яги, укажемъ здѣсь вкратцѣ еще на нѣкоторыя, хотя онѣ прямо и не могутъ быть приписаны Ягѣ, но одна изъ нихъ послужитъ намъ переходомъ къ новому животному образу этой послѣдней.

а) Постоянный эпитетъ лисицы въ Малороссійскихъ, а не рѣдко и въ Великороссійскихъ, сказкахъ — лисичка - сестричка, что можно понимать и безотносительно, какъ особенное свойство характера лисы, и относительно волка («вовчикъ — братѣкъ», «вовкъ — панѣ-братъ»). Сверхъ того, въ Великорусской сказкѣ «лисица - дѣвица»,¹⁰¹ «непорочная лисица;»¹⁰² она, Лизавета Ивановна, и собой хороша и оборотлива.»¹⁰³ Въ стихотворной сказкѣ: «Охъ ты, лисица, желтая княгиня,»¹⁰⁴ въ другой — «премудрая княгиня,» можетъ здѣсь значить то же, что въ свадебныхъ пѣсняхъ, именно невѣста. Сказка изображаетъ ее дѣвицею, невѣстою, потомъ женою кота, Котафея Ивановича.¹⁰⁵ Въ другомъ варіантѣ лиса выходитъ за кота уже вдовой.¹⁰⁶ Такъ и въ третьемъ, въ которомъ лиса гордится своимъ новымъ состояніемъ и ревностно стоитъ за честь своего мужа: «Послѣ свадьбы идетъ лиса по дорогѣ, а на встрѣчу медвѣдь. «Пусти съ дороги, медвѣдь косолапый! Я не бѣдна вдова, у меня есть

¹⁰¹ Аѳ. IV, 64.

¹⁰² Тамъ же III, 72.

¹⁰³ Тамъ же 67.

¹⁰⁴ Аѳ. III, 73.

¹⁰⁵ Аѳ. IV, 64.

¹⁰⁶ Тамъ же 66.

больша́ голова!» — «Кто такой?» — «Котъ Котафеичъ»... Лиса сердится, что медвѣдь и волкъ не такъ просятъ ее съ мужемъ въ гости. Вме́сто «Лиса Черикѣвна, Котъ Котафеичъ, пожалуйста къ намъ въ гости!» нужно сначала помянуть мужа, потомъ жену.¹⁰⁷

У Гриммовъ находимъ двѣ сказки, въ которыхъ говорится о бракѣ лисы: въ одной лисъ точно умеръ, въ другой лисъ о девяти хвостахъ только прикидывается мертвымъ, чтобъ испытать

¹⁰⁷ Записано въ Пензенской Губерніи. Какъ лиса - сестра, дѣвица, красавица, жена, такъ и куна, какъ видно изъ слѣдующаго:

Говорима куна изъ куною, сидячи надъ водою,
Говорима сестра изъ сестрою, сидячи за скамною. (Метл. 220).

Ой на зятя та метѣль мете,
На сванечокъ дрѣбенъ дощъ иде:
Крыйся, зятю, та куницами,
Куницами та лисицами,
Братиками та сестрицами (Метл. 135).

...Сыкорко каже: «Не есть то куна,
То невѣстка моя» (Тамъ же 232).

Прибѣжалъ соболь къ купницѣ,
А прибѣжалъ удалой молодець къ красной дѣвицѣ (Этн. оч.
Ю. Сиб. 37).

... Окитена куна —
То е твоа вѣреница люба (Серб. пѣсм. III, 329).

... Бѣжи, чужа жѣно, по полю куною..... (Метл. 288).

Какъ Тв. лисенькій значить миленькій, такъ Иск. и Тв. куночка — хорошо одѣтая дѣвочка, Олон. кунюшка — милый, любезный. Съ куница, плата отъ новобрачной Пану или Городничему, ср. лисица (Яросл.), пряникъ, приносимый сродниками молодымъ, подъ бѣлымъ покрываломъ, на другой день послѣ свадьбы. Замѣтимъ еще, что слова куница и лисица одинаково, по неизвѣстнымъ намъ причинамъ, получаютъ значеніе: кандалы и пр. Серб. лисице, желѣза на руки, Чеш. lisice, винный прессъ, станокъ дляковки лошадей (Nothstall), садокъ для рыбы, клетка для птицы; Польск. kupa żelazna — obroż do więzienia złoczyńców; Чешск. kupa, то же: seděti v kuně — v nevolí; kůl, v kterem prkna neb со jiného se upevňuje.

вѣрность жены; въ обѣихъ посредницею между лисою и женихами служитъ служка лисы, кошка (Frau Katze) ¹⁰⁸

б) У лисы есть дѣти. Въ двухъ вар. упоминается 2, или 3, сына и 4 дочки, въ двухъ другихъ въ одномъ 4, въ другомъ 7 дочерей. ¹⁰⁹ У Яги тоже есть дочери (см. ниже).

в) Постоянный эпитетъ лисы кума, кумушка, обнаруживаетъ влияніе и на самое слово кума: Пск. и Тв. кумить, лѣстить кому ни будь, то же что лисить, ласкаться, съ цѣлью уговорить, хитрить. Известна въ нѣсколькихъ варіантахъ сказка, какъ лиса прикидывается бабою, повивальною бабкою, подъ предлогомъ что идетъ бабить (на новой) обѣдаетъ одна, безъ волка, общій медъ, или масло. ¹¹⁰ У Гриммовъ въ соотвѣтствующей сказкѣ вмѣсто лисы и волка — кошка и мышь. ¹¹¹ Замѣтимъ, что лисѣ, приносящей дѣтей на свѣтъ, очень кстати быть повивальною бабкою.

г) Лиса лѣкарка и плачя. ¹¹²

д) Лиса сваха. Въ Русской сказкѣ, известной въ нѣсколькихъ варіантахъ, ¹¹³ она высватываетъ дочь царя - огня и царицы - молоньи за бѣдняка, и хитростью доставляетъ этому послѣднему богатства царя Зміулана или Змѣя. Выше мы замѣтили въ двухъ случаяхъ связь кошки съ лисой: въ Русской сказкѣ лиса выходитъ за мужъ за кота, а въ Нѣмецкомъ такого же содержанія кошка служитъ посредницею между лисою и женихами; въ Русской сказкѣ лиса ходитъ на повою, а въ соотвѣтствующей Нѣмецкой кошка. Здѣсь повторяется то же въ третій разъ. Въ сказкѣ про Кота въ сапогахъ, известной намъ по редакціямъ Французской, Италіанской и Норвежской, роль лисы свахи играетъ котъ. Хотя названіе героя Малорусской сказки «Костянтинъ Костянтиновичъ» наводитъ на мысль о заимствованіи

¹⁰⁸ Grimm. Märch. I, N 38.

¹⁰⁹ Аѳ. Ск. II, 4; IV 22, 24.

¹¹⁰ Тамъ же I, 6; IV, 11, 13, 15, 17.

¹¹¹ Grimm. Märch. I, N 2

¹¹² Аѳ. Ск. I, 8; IV 26, 31.

¹¹³ Аѳ. Ск. IV, N 10, N 11 и стр. 39. Сверхъ того, я слышала такую же Малороссійскую сказку.

изъ Италіянскаго, потому что и въ Италіянской, по редакціи Страрпаролы, герой носить имя Константина; но и допуская, что Италіянская сказка была извѣстна на Руси, слѣдуетъ думать, что изъ нея взято очень немного. Существенныя черты Русской сказки совершенно оригинальны: вмѣсто кота въ сапогахъ — лиса, вм. царя — царь Громъ (Малор.) или царь - Огонь и царица - Молонья, вмѣсто огра Французск. ск. о Маркизѣ Карабасѣ и Троля Норвежской царь Зміуланъ, или царь Змѣй, или Змѣй Змѣевичъ, Воронъ Вороновичъ и Кокошъ Котовичъ. Въ Норв. сказкѣ Троль одинъ изъ зимнихъ великановъ (Hjím - thursar, Reif - riesen), враждебныхъ солнцу и особенно Тору — грому. Котъ задерживаетъ его у воротъ его замка разказами о земледѣліи до тѣхъ поръ, пока Троль не треснулъ отъ лучей вышедшаго между тѣмъ солнца — «прекрасной дѣвицы.» Въ Русск. сказкѣ лиса уговариваетъ змѣя спрятаться въ дубъ, а царя Грома (= огня) и Козьму (= Константина) научаетъ разстрѣлять для потѣхи этотъ дубъ на мелкія части («пустить громовую стрѣлу» Малор.). Или: лиса, поугавши Змѣя, Ворона и Кокоша приближеніемъ царя съ огнемъ и царицы съ молоньей, прячетъ ихъ, одного въ солому, другого въ стушу, третьяго въ бочку, и потомъ приказываетъ свезти ихъ всѣхъ въ воду. Мы не можемъ объяснить отношеній лисы (= кота) къ яснымъ мифическимъ личностямъ огня-грома и молніи съ одной и змѣя¹¹⁴ съ другой стороны; но приведемъ нѣкоторыя доказательства того, что самъ котъ (= лиса) есть здѣсь мифическая личность:

а) Въ Нѣмецкихъ дѣтскихъ пѣсняхъ говорится въ одномъ вариантѣ что аистъ или Марія-дѣва, т. е., Гольда, находитъ дитя въ колодцѣ, въ другихъ, что кошка въ сапогахъ. Въ одномъ вар. колодецъ этотъ названъ Гольдинымъ:

«Unsa katz had schtiferln an,
Keant damid ant Hollabrunn
Findt a kindl in da sunn». ¹¹⁴

Стало бытъ, кошка въ сапогахъ служить Гольдѣ, или есть она сама.

¹¹⁴ Змѣй, воронъ и кокошъ, полагаемъ, есть первоначально одно лицо.

б) Есть Русская примѣта: «Когда кошка чихнула, скажи: «Здравствуй!» зубы не заболятъ.»⁴¹⁶ Ср. отношеніе Яги и Гольды къ зубамъ.

в) По Нѣмецкому предразсудку, «кто не любитъ кошекъ, у того не будетъ красивой жены.»⁴¹⁷ Можно бы думать, что здѣсь простой переходъ отъ сходства къ причинной связи: кошка женщина (на пр., въ Русской пословицѣ: «Баба съ кошкою въ избѣ, мужикъ съ собакою на дворѣ»); слѣдовательно, кто не любитъ кошекъ, тотъ не любитъ женщинъ, а по тому не найдетъ красивой жены. Но вѣроятнѣе, что здѣсь красивая жена—награда за уваженіе къ кошкѣ, животному, посвященному Богинѣ—покровительницѣ браковъ, именно Фреѣ-Фроувѣ, колесницу коей везла пара кошекъ.⁴¹⁸ Фрею принимаютъ за лицо первоначально тождественное съ Гольдою.⁴¹⁹ Что второе объясненіе, не исключющее, впрочемъ, перваго, здѣсь уместно, доказываетъ другая форма упомянутой примѣты: «Кто не кормитъ кошекъ (или: «кто не тернитъ кошекъ), тотъ будетъ вѣнчаться въ дождь».⁴²⁰ Связь кошки съ дождемъ и бракомъ указываетъ на ея отношеніе къ Гольдѣ, покровительствующей браку и ниспосылающей дождь.

г) Вѣдьма такъ, или иначе, находится въ связи съ Гольдою и Ягою. Но вѣдьма чаще всего превращается въ кошку; кошки, какъ и вѣдьмы, сходятся на шабашъ;⁴²¹ Wetterhexe, Wetterkatze, Donnerkatze было обыкновеннымъ прозвищемъ вѣдьмы,⁴²² какъ наводящей бурю. Съ другой стороны, кромѣ вышеприведеннаго, есть и другія указанія на отношеніе кошки къ дождю. У насъ когда кошка умывается—гости будутъ, а по Нѣмецкой примѣтѣ, это на дождь.⁴²³ Можетъ быть, сюда же нужно

⁴¹⁶ Кавелинъ, о примѣтахъ.

⁴¹⁷ Wolf, Beitr. I, 231.

⁴¹⁸ Grimm, Myth. 634.

⁴¹⁹ Mannh. Germ. Myth. 288 и слѣд.

⁴²⁰ Grimm, Myth. 1051; Kuhn, Märk. Sag. 386.

⁴²¹ Sumlork II, 42 — 47.

⁴²² Gr. Myth. 1042.

⁴²³ Wolf, Beitr. 231.

отнести слѣдующее: Въ Малоросіи на (канунѣ?) Купала, по выходѣ изъ рѣки, когда вода зайдетъ въ уши, приложивъ руки къ ушамъ, качаютъ головою вправо и влѣво, приговаривая на распѣвъ:

«Коте, коте, вылій воду на колоду;
Чи на грѣмъ, чи на дощъ, чи на блискавку?»

А дѣвчата прибавляютъ:

«Чи на мене молодую, якъ на листовку (?)?»

Потомъ смотрятъ на ладони: если сухо, то это на молнію и зарницу, а если блеститъ вода, то это на дождь и грозу». ¹²⁴

Въ другихъ мѣстахъ это говорятъ во время дождя, прибавляя послѣ перваго стиха: «Выставъ роги на три стоги!» Къ чему тутъ роги, мы не понимаемъ.

д) Въ заключеніе укажемъ на двѣ сказки, изъ коихъ въ одной мачиха посылаетъ падчерицу за огнемъ къ кошкѣ въ чулкахъ, въ другой—къ Ягѣ. 1-я. Мачиха посылаетъ падчерицу въ заколдованный городъ (зѣмокъ) за огнемъ. Дѣвица входитъ въ палаты и видитъ, что хозяйка, старая кошка, сидитъ на столѣ и надѣваетъ чулки. Она проситъ огня, кошка призываетъ свою прислугу—одинадцать котовъ—приказываетъ дать дѣвицѣ огня и проводить ее безо всякаго вреда. Въ слѣдъ за тѣмъ мачиха посылаетъ туда же за огнемъ свою родную дочь. Эта сѣдется надъ кошкою, что она не умѣетъ и чулковъ надѣть, и требуетъ огня. Кошка приказываетъ своимъ, слугамъ, котамъ, разорвать ее на части. ¹²⁵ 2-я. Соответствующая этой Великорусской сказкѣ, ¹²⁶ кажется, нѣсколько подкрашена. Въ ней Ягѣ служатъ День, Солнце и Ночь, представленные бѣлымъ, краснымъ и чернымъ всадниками. Можетъ быть, тутъ и есть въ основаніи какой ни будь древній мотивъ.

¹²⁴ Максим. Дни и мѣсяцы, ст. 2, 83.

¹²⁵ Valjavec 222 — 223.

¹²⁶ Аван. Ск. IV, 127.

10. Къ положеніямъ, которыя мы старались доказать выше, что Яга есть не только смерть челоѡвѣка и природы, но и владѣтельница ключей отъ вырья—неба, гдѣ — зародыши всего живаго, посылающая оттуда души, что, такимъ образомъ, рожденіе и смерть — проявленія одной и той же силы, прибавимъ слѣдующее. Согласно съ замѣченнымъ выше, что Морена есть вмѣстѣ и Pǎdlenka, что Бабою Коризмою, которую мы считаемъ за Ягу, пугаютъ молодыхъ пряхъ, что Яга и Морія смотрятъ за чистотою посуды, приводимыя ниже сказки свидѣлствуютъ, что Яга покровительствуетъ домашнимъ женскимъ работамъ, награждаетъ добродѣтель и наказываетъ пороки дѣвиць, что она служить, стало быть, божественнымъ авторитетомъ нравственности. Отсюда одинъ шагъ къ заключенію, что нравственность этой жизни имѣла вліяніе на жизнь посмертную и на возрожденіе. Можетъ быть, приводимыя сказки сами по себѣ доказываютъ это, если въ нихъ возвращеніе дѣвиць отъ Яги есть ихъ вторичное рожденіе. Впрочемъ, этотъ вопросъ мы оставляемъ въ сторонѣ.

Варіанты слѣдующіе: А (Нѣмецк. Grimm, Märch. I, N 24), Б (Словенская, Вож. Nĕmcové Slov. pov. 250), В (Русск. Аѡ. Ск. I, 12), Г (Серб. Карадж. Срб. прип. 178), Д (тамъ же 172).

Первая половина. А. У одной вдовы была безобразная и лѣнивая дочь, и прекрасная, прилежная падчерица. Эта падчерица каждый день садилась при дорогѣ у колодца и, по приказу мачехи, пряха такъ усердно, что кровь шла у нея изъ пальцевъ. Разъ захотѣла она обмыть окровавленное веретено съ пряжею, но уронила это веретено въ колодезь. Мачиха приказала, во что бы ни стало, достать веретено, и дѣвица бросилась за нимъ въ воду.

Б. Вдовецъ, у котораго была дочь, женится на вдовѣ Ежибабѣ (здѣсь это — нарицательное, злая баба), у которой отъ перваго брака есть своя дочь. Мачиха преслѣдуетъ падчерицу, и эта уходитъ изъ дому искать службы.

В. Какъ въ Б, но самъ отецъ, чтобы спасти дочь отъ злобы мачихи, отвозитъ ее въ избушку на курьихъ ножкахъ, т. е., къ Ягѣ.

Г. Мачиха, въ отсутствнн мужа, прогоняетъ свою прекрасную падчерицу. Эта находитъ въ лѣсу избушку.

Вторая половина. А. Въ колодець, куда бросилась дѣвица, подь водою, былъ цвѣтнстый лугъ, освѣщенный солнцемъ. Дѣвица пошла по этому лугу и дошла до печи. Уже выпеченный хлѣбъ въ этой печи просилъ, чтобъ она его вынула. По томъ зрѣлыя яблоки на яблонѣ просили, чтобъ она ихъ отрясла. Она исполнила то и другое. Наконецъ она пришла къ избушкѣ, откуда выглянула старуха съ большими зубами. «Не бойся, милое дитя, сказала она; останься у меня, и если будешь работать, какъ слѣдуетъ, то тебѣ будетъ хорошо. Особенно нужно тебѣ будетъ хорошо взбивать мою постель, такъ чтобы перья разлетались; отъ этого идетъ на свѣтъ снѣгъ, по тому что я Грау Нолле (Гольда). Дѣвица осталась, работала прилежно, ѣла и пила вкусно, но черезъ сколько-то времени попросилась домой. Голле повела ее къ большимъ отвореннымъ воротамъ. Когда дѣвица проходила черезъ эти ворота, пошелъ на нее проливной золотой дождь и покрывъ всю ее золотомъ. За тѣмъ Голле отдала ей упущенное въ колодезь веретено, заперла за нею ворота, и дѣвица очутилась у дома своей мачихи. Завидя ее, пѣтухъ, сидѣвшнй на колодець, запѣлъ: «Kikeriki! Unsere goldene Jungfrau ist wieder hie.»

Мачиха завидуетъ счастьемъ падчерицы. Ея дочь нарочно бросаетъ веретено въ колодезь и отправляется за нимъ. На лугу ей встрѣчается то же, что и сиротѣ, но она не исполнитъ просьбы хлѣбовъ въ печи и яблоковъ на деревѣ. Въ домѣ Голле она лѣзнится, такъ что хозяйка первая предлагаетъ ей ити домой. Въ воротахъ вмѣсто золота ее обливаютъ смолою, которая не смылась до вѣку. Пѣтухъ, завидя ее, поетъ: «Kikeriki! Unsere schmutzige Jungfrau ist wieder hie.»

Б. Дѣвица идетъ искать службы. На пути перекладина на рѣчкѣ проситъ, чтобъ ее переложили на другой бокъ, паршивая собака — чтобъ ее очистили, старая груша — чтобы сняли съ нея плоды, бычекъ — чтобъ его согнали съ луга, печь — чтобы выгребли изъ нея жаръ. Дѣвица исполнитъ все это, и наконецъ приходитъ къ хаткѣ въ лѣсу, гдѣ живетъ Ежи-Баба (здѣсь собственное имя, Яга, какъ видно изъ соответствнн Нѣмецкой Гол-

ле). Баба принимаетъ ее къ себѣ и приказываетъ каждый день прибирать одиннадцать комнатъ, но въ двѣнадцатую не заглядывать. Разъ, когда Бабы не случилось дома, дѣвица не вытерпѣла, вошла въ 12-ю комнату и нашла тамъ одну кадъ съ золотомъ, другую съ серебромъ, третью съ мѣлью. Она обмыла себѣ золотомъ волосы, руки и ноги, потомъ испугалась своего поступка и убѣжала. Баба, воротившись, увидѣла, что двери въ 12-ю комнату отворены и золото разлито по полу; схватила желѣзный гребень, сѣла на терницу (trlice, die Haufbrecche) и поскакала въ погоню. Уже догоняла она дѣвицу у печи, но печь выбросила свой жаръ и сожгла Бабѣ терницу. Баба погналась пѣшкомъ и опять догоняла дѣвицу, но бычокъ задержалъ ее, потомъ груша повалилась на нее и чуть не поломала костей, наконецъ кладка подломилась подъ нею и Ежи-Баба упала во уши въ воду. «Ну, счастье твое, сказала она дѣвицѣ, что я тебя не догнала, а то атѣмъ гребнемъ я бы съ тебя содрала золото!» Когда золотоволосая дѣвица добѣжала до дому, пѣтухъ, сидя на дверяхъ, запѣлъ:

«Kukuriku
 Na pantiku. ¹²⁷
 Naša kňahňe
 Doma ťahne,
 Před ňou sink,
 Za ňou Hink!»

Мачиха, завидуя надчерицѣ, посылаетъ къ Ежи-Бабѣ и свою дочь. По дорогѣ эта не слушаетъ просьбы кладки, собаки и пр. За это, когда она бѣжитъ отъ бабы, которая гонится за нею въ сапогахъ-скороходахъ, печь останавливаетъ ее, разсыпавши передъ нею жаръ, бычокъ ее бодаетъ, груша на нее валится, собака рветъ, кладка подламывается. Баба сдираетъ съ нея золото желѣзнымъ гребнемъ. Мокрая и облитая кровью надчерица насилу дотащилась до дому, гдѣ пѣтухъ ей запѣлъ:

...«Naša kňahňe
 Doma ťahne,
 Před ňou plúšť,
 Za ňou lušť»

¹²⁷ Pant, Шым. Band, veřeje, železná spona u dveřích.

В. Отецъ привозитъ дочь къ избушкѣ на курьихъ ножкахъ: «Избушка, избушка, говоритъ онъ, стань къ лѣсу задомъ, а ко мнѣ передомъ!» Избушка поворотилась, мужикъ входитъ и видитъ, лежитъ Баба-Яга, впереди голова, въ одномъ углу нога, въ другомъ—другая «Русскимъ духомъ пахнетъ», говоритъ Яга. Мужикъ кланяется: «Баба-Яга костяная нога, я тебѣ дочку привелъ въ услуженье.»—Ну, хорошо, служи мнѣ, говоритъ Яга дѣвушкѣ; я тебя за это награжу.» Отецъ поѣхалъ домой, а Яга задала дѣвушкѣ пряжи съ коробъ, печку истопить, всего принасти, а сама ушла. Вотъ дѣвушка хлопочетъ у печи, а сама горько плачетъ. Выбѣжали мышки и говорятъ ей: «Дѣвица, дѣвица, что ты плачешь? дай кашки, мы тебѣ добренько скажемъ.» Она дала имъ кашки. «А вотъ, говорятъ, ты на всякое веретенце по ниточкѣ напряди.» Пришла Баба Яга, а у дѣвушки все готово. «Ну, теперь поди вымой мени въ банѣ!» Похвалила Яга дѣвушку и падала ей разной сряды.. А мачиха посылаетъ мужа провѣдать, жива ли его дочь. Пріѣзжаетъ мужикъ и видитъ, что дочь богатая пребогатая стала. Яги не было дома, онъ и взялъ дочь съ собой. Подъѣзжаютъ къ дому, а собачка такъ и рвется: «Хамъ, хамъ, хамъ! Барыню везутъ, барыню везутъ.» Мачиха выбѣжала, да скалкой собачку: «Врешь, говоритъ, скажи: въ коробѣ косточки гремятъ!»

Мачиха посылаетъ и свою дочь туда же. Дѣвка не послушалась совѣта мышей, прибила ихъ съ досады, работы не сдѣлала. Яга ее простила разъ, а въ другой разъ изломала, да косточки въ коробѣ и склала. Отецъ поѣхалъ навѣдаться и везетъ назадъ этѣ косточки. Собака на крылечкѣ ласть: «Хамъ, хамъ, хамъ! Въ коробѣ косточки гремятъ!» А мачиха бѣжитъ со скалкой: «Врешь, говоритъ, скажи: барыню везутъ.»

Г. Сирота прибрала къ избушкѣ въ лѣсу. Входитъ—изба неприбрана, огонь на очагѣ развалился и догараетъ. Вотъ она подмела избу, поправила огонь и подложила дровъ, сѣла и ожидаетъ. Вечеромъ подулъ вѣтеръ, затрещали деревья въ лѣсу и вошла Ала (змѣя, наводящая облака). «Здѣсь есть райская душа! Выйди, райская душа, я тебѣ ничего не сдѣлаю.» Дѣвица вышла. «Прибрала ли ты мою избу? Подложила ли дровъ на огонь?»—Да.»—«Хорошо, теперь поинци мнѣ немного въ головѣ!»—Ала по-

ложила дѣвицѣ голову на колѣни, а въ головѣ этой черви кишатъ, вонь отъ нея, какъ отъ рака (болѣзни). «Воняетъ ли моя голова, дѣвица?»—«Нѣтъ, мать, она пахнетъ, какъ смиль» (gnaphanium ageratum). На другой день, уходя изъ дому, Ала приказала дѣвицѣ накормить птицу и скоть. Стала дѣвица сзывать птицу, но, Боже! слетѣлись совы, филины, вороны; сбѣжались: волки, лисицы, язвцы, тхори и сколько ни есть у Бога звѣрей. Дѣвица ихъ хорошо накормила, и все это разошлось.

Черезъ нѣкоторое время Ала сказала дѣвицѣ: «Коли хочешь, иди домой, а за свою службу возьми себѣ одинъ изъ этихъ сундуковъ!» Дѣвица, по скромности, взяла самый легкій. Дома открываетъ сундукъ, а въ немъ одни червонцы.

Мачиха прогнала и свою родную дочь въ лѣсъ за сундукомъ червонцевъ. Пришла она въ ту же избу, но не захотѣла ее подметать и огня не поправила. Ввечеру съ вѣтромъ пришла 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 такъ поищи мнѣ въ головѣ!» Глянула дѣвица на голову и стала отплевываться: «Тфу, что за вонь! ей Богу я тебѣ не буду искать въ головѣ.» На другой день Ала приказала накормить птицу и скоть; но дѣвица, увидѣвши, что это за птица, взяла палку, да кому ногу, кому крыло перебьетъ, и разогнала всѣхъ. Послѣ этого Ала отправляетъ ее домой и позволяетъ взять одинъ изъ сундуковъ. Дѣвица беретъ самый тяжелый. Дома она вдвоемъ съ матерью открыла сундукъ, но изъ него выскочили двѣ змѣи, и выпили имъ очи. «Какова жизнь, такова и смерть», заключаетъ рассказчикъ.

Д. Соотвѣтствующая приведеннымъ сказка приставлена къ сказкѣ о Братцѣ и Сестрицѣ, изъ одного круга со сказкой объ Ивасѣ и Вѣдьмѣ и пр. Сшивка видна въ томъ, что какъ въ первой половинѣ, приведенной выше, дочь мачихи, такъ въ нижеслѣдующей братецъ, есть совершенно лишнее лицо.

Братецъ и сестрица приبلудили ко ключу, у котораго сидѣла какая-то женщина. «Дочь, говоритъ эта женщина, дай, я положу тебѣ голову на колѣни, а ты мнѣ поищи!» Сестрица стала ей искать въ головѣ и со слезами рассказываетъ про свою

горькую долю. Подъ конецъ говорить она: «Мать, какъ пахнетъ твоя голова!» Тогда жена встала: «Куда бы ты ни ходила, пусть всюду будетъ тебѣ на пути счастье! ¹²⁸ когда заплачешь, пусть жемчугъ идетъ тебѣ изъ очей, вмѣсто слезъ; когда заговоришь, пусть золотая роза падаетъ тебѣ изъ устъ за каждымъ словомъ!»

Мачиха, завидуя жемчугу и розамъ падчерицы, уговорила кое-какъ и свою дочь отправиться ко ключу. Тамъ еще сидѣла та женщина. «Вотъ эга баба, Богъ бы ее убилъ!» проворчала про себя дочь, напилась воды и сѣла, какъ ей было сказано. Женщина проситъ поискать у нея въ головѣ.— «Давай, только Богъ знаетъ, какая у тебя голова,» — и стала плакать; — «я бы и не пришла, еслибы мать меня сюда не прогнала.» — Тогда жена посмотрѣла на нее, и сказала: «Пусть она плачетъ только кровавыми слезами, а когда заговоритъ, пусть прыщеть и плюетъ, такъ чтобы люди не могли ее слушать!» ¹²⁹

Вариантъ А облегчаетъ пониманье остальныхъ. Мы уже упомянули, что Нѣмецкая сказка представляетъ доказательства того, что Гольда есть существо не земное, а небесное. Колодязь, въ который попадаетъ дѣвица, ведетъ не внизъ, а вверхъ, на лугъ, освѣщенный солнцемъ, въ страну, откуда идетъ снѣгъ на землю. Этотъ колодязь есть облако, скрывающее свѣтлыя воздушныя пространства. О значеніи двоихъ воротъ, также уже говорено по поводу Моравской пѣсни о небесной ключницѣ.

Въ Вариантѣ Б колодцу Гольды соотвѣтствуетъ рѣчка съ перекладиной. За этой рѣчкой начинается служба дѣвицы, только

¹²⁸ Кудгодъ ходила, сретъна била.

¹²⁹ Противопоставленіе доброй падчерицы и злой дочери или, какъ говоритъ Русская сказка, дѣдовой и бабиной дочкѣ, принадлежитъ къ числу наиболѣе распространенныхъ и, значить, наиболѣе любимыхъ мотивовъ народной сказки. Кромѣ приведенныхъ, мы можемъ указать еще на нѣсколько подобныхъ сказокъ, въ которыхъ вмѣсто Яги—Гольды являются то другія чудесныя существа, то люди: въ Нѣмецкихъ—*drei Haulenmäntchen*, т. е., *Höhlenwaldmännlein* (Grimm. Märch I, N 13, 40), Святой Іосифъ (тамъ же II, 465), заколдованный принцъ (тамъ же 334), въ Хоруг.— Богъ въ раю, въ вилѣ старика (Valjaves 231), четыре вѣтра (тамъ же 221), въ Русск.— морозъ (Ав. IV, 118, 123), лѣшій (тамъ же 126), въ Сербск.— переодѣтый царевичъ (Карадж. Прип. 167) и пр.

до рѣчки гонится Ежи-Баба за дѣвицей. Ту же небесную рѣку, видимъ въ рѣчкѣ, черезъ которую въ вышеприведенной сказкѣ о Гензель и Гретель переправляетъ дѣтей уточка, и въ воздушномъ пространствѣ, черезъ которое переноситъ Ивася гусь-лебедь. Оба разряда сказокъ сходны въ томъ, что въ нихъ Ивась или сирота дѣвица попадаютъ на небо, но расходятся въ изображеніи властвующаго тамъ существа: въ сказкѣ объ Ивасѣ и др. подобныхъ, это существо грозное, пожирающее дѣтей, а въ только что приведенныхъ вариантахъ А, Б, В, Г, хотя и страшное по наружности, но, по крайней мѣрѣ, въ вариантахъ А, В, Г, доброе, награждающее гонимую сироту.

Въ вариантѣ Б, В, Г избушка Ежи-Бабы, Яги, Алы стоитъ въ лѣсу, при чемъ въ двухъ послѣднихъ о водѣ вовсе не упоминается. Лѣсомъ представляются тоже облака.

Вариантъ Д важенъ въ двойномъ отношеніи: во первыхъ, женщина, надѣляющая дѣвицу чудесными дарами, сидитъ у ручья, что служитъ однимъ изъ Славянскихъ указаній на стихійную основу характера Яги; во вторыхъ, эта женщина представляется душистоволосою, по видимому прекрасною, что свидѣтельствуетъ о двойственномъ представленіи наружности Яги. Что точно вариантъ Д принадлежитъ къ одному разряду съ четырьмя первыми, и что, стало быть, душистоволосая женщина есть одно лицо съ безобразною Ягою, въ томъ увѣряютъ двѣ черты, которыя встрѣчаются и въ другихъ сказкахъ того же разряда: исканье въ головѣ есть и въ Нѣмецкомъ вариантѣ (Gr. Märch. III, 41), гдѣ служба дѣвицы состоитъ, между прочимъ, въ томъ, чтобы каждый день искать въ головѣ вѣдьмъ (т. е., Гольдѣ) и, ея домашнимъ животнымъ, медвѣдю и обезьянѣ; въ другомъ Нѣмец. (тамъ же 42), гдѣ дѣвица расчесываетъ косматую голову Никсы (родъ водянаго существа, Русалки, живущей въ колодезѣ); въ Сербск. вариантѣ Г, гдѣ дѣвица исчетъ въ головѣ Алѣ; въ Бѣлорусской нижеприводимой сказкѣ, мать похищеннаго Вѣдьмою-Ягою ребенка чешетъ эту послѣднюю. Дары дѣвицѣ, именно жемчугъ вмѣсто слезъ и золотыя розы за каждымъ словомъ, тоже въ нѣсколькихъ однородныхъ сказкахъ, въ коихъ главное лицо, по мнѣнію Мангарта, или замѣнило Гольду, или, какъ карлики-Эльбы, находится съ

нею въ тѣснѣйшей связи. ¹³⁰ По поводу женщины у ключа въ вариантѣ Д укажемъ здѣсь на Чешскія повѣрья о Бѣлой Пани (Bílá Pani; иные называютъ ее Panna Magia), о которыхъ, впрочемъ, не смѣемъ утверждать, чтобъ они не были заимствованы отъ Нѣмцевъ. Била Пани появляется изъ колодца, говоритъ съ дѣтьми, пасущими коровъ у этого колодца, и снова въ немъ исчезаетъ. Разъ видѣли люди, что изъ одного колодца вышелъ цѣлый поѣздъ (průvod) на луга, потомъ опять воротился въ колодезь. Объ одномъ колодцѣ рассказываютъ, что въ немъ почти каждый годъ топится одна дѣвица, та, которую призоветъ къ себѣ Била Пани. У одной вдовы была дочь четырнадцати лѣтъ. Разъ мать замѣчаетъ, что дочь что-то печальна, спрашиваетъ о причинѣ. Дѣвочка отвѣчаетъ: «Била Пани сказала мнѣ, что черезъ три дня я должна умереть въ колодцѣ.» Мать приказала забить досками этотъ колодецъ, но въ назначенное время дѣвочку нашли мертвую на этѣхъ доскахъ. И взрослымъ женщинамъ Била Пани показывается передъ смертью. ¹⁴¹ Т. е., Била Пани, живущая въ колодцѣ, есть смерть. За одно лице съ нею можно бы счесть и слѣдующія существа: «Чешскій людъ порою видитъ лѣтомъ Мраченку, выходящую изъ колодца того же имени (v okolí Chlumeckém), а по всей Чешской землѣ видятъ, что Баба выходитъ изъ колодезя того же имени (или и нѣсколько Бабъ изъ колодцевъ другихъ именъ) и возносится къ облакамъ. Говорятъ, что этѣ бабы принесутъ влагу, окропятъ землю и дадутъ урожай.» ¹³² Слав. Мгаѣнка, отъ мгакъ, мгаѣно, туча; Слав. babu, babku значить дождевыя облака. Эти послѣднія слова мы бы объяснили существованіемъ челоѣкообразнаго мифическаго сѣщества—Бабы, имѣющаго отношеніе къ облаку, но Юнгманъ говоритъ: «Баба, названіе разныхъ горъ въ Славянскихъ земляхъ и скалы подъ Прагою; отсюда babu—облака, подобныя скаламъ.» Такъ ли это?

Въ вариантѣ Нѣмецкой сказки А ¹³³ Frau Holle живетъ въ пирожной избушкѣ (Pfannkuchenhäuschen), подобно вѣдьмѣ (Голь-

¹³⁰ Mannh. Germ. Myth 429 и слѣд.

¹³¹ Sumlork. II, 410, 412, 413, 474; 484, ср. тамъ же 363.

¹³² Sumlork II, 412.

¹³³ Grimm, Märch. III, 40.

дѣ) сказки о Гензель и Гретель. Эта черта есть и въ Русской сказкѣ ¹³⁴ того же разряда, что и Нѣм. А: «избушка на курьихъ ножкахъ, пирогомъ подперта, блиномъ покрыта, стоитъ перевертывается.» Эта избушка, безъ сомнѣнія, принадлежитъ Ягѣ (которая замѣнена въ сказкѣ Лѣшимъ, на томъ основаніи, что и Лѣшій, какъ Яга, живетъ въ лѣсу) и есть, вѣроятно, символъ царствующаго у нея на небѣ изобилія. Подобнымъ образомъ въ Великорусской сказкѣ ¹³⁵ старикъ, взлѣзши по капустному кочешку на небо, видитъ: «стоятъ жорновцы; жорновцы поворотятся — пирогъ да шаньга. наверхъ — каши горшокъ.» Въ Бѣлорусской свадебной пѣснѣ: «Были мы у Бога, видели тамъ пироговъ много. А не всё жъ тутъ пироги: есть тутъ баранчики и салодки прянички.» ¹³⁶

Въ вариантѣ А (и другихъ Нѣмецкихъ) ¹³⁷ и Б дѣвица на пути къ Гольдѣ — Ежи-Бабѣ дѣлаетъ добро разнымъ предметамъ, которые за то часто помогаютъ ей при побѣгѣ, частью, не имѣя такого явственнаго вліянія на ея судьбу, располагаютъ въ ея пользу богиню, точно такъ, какъ и исполненіе разныхъ работъ по хозяйству въ домѣ этой послѣдней. Въ обоихъ случаяхъ эти предметы, по указанію варіан. А и Б, встрѣчаются дѣвицѣ уже во владѣніяхъ Гольды-Яги (на днѣ колодца, за рѣчкую), принадлежатъ хозяйству ея, относятся къ ней, по крайней мѣрѣ, нѣкоторые, какъ принадлежности, но, не смотря на это, дѣйствуютъ самостоятельно, по видимому, наперекоръ ей. Эта самостоятельность по отношенію къ Ягѣ даже ея прежнихъ животныхъ образовъ ясно видна изъ слѣдующихъ сказокъ Е (Аѳ. I, 92) и Ж (тамъ же 13), которыя, впрочемъ, по основнымъ чертамъ (похищеніе ребенка вѣдьмою, отправленіе сироты мачихою на съѣденіе къ Ягѣ), должны быть отнесены не сюда, а къ одному разряду съ сказкою объ Ивасѣ.

Е. Жили три сестры, и у каждой было по ребенку. Разъ пришли къ старшей вѣдьмѣ просить заступа. Та пошла за засту-

¹³⁴ Аѳ. Сказ. IV, 126.

¹³⁵ Тамъ же 26.

¹³⁶ Теренц. Б. Р. Нар. II, 470.

¹³⁷ Germ. Märch. III, 90—91.

помъ, но воротившись не нашла ни вѣдьмы, ни своего ребенка. Побѣжала она по дорогѣ и спрашиваетъ у рябины: «Рябинка, рябинка! не видала ль ты вѣдьмы съ ребенкомъ?» «Очисти меня, подбери меня, тогда скажу.»— «Нѣту времени,» отвѣчаетъ мать и идетъ дальше. Потомъ яблоня и груша просили очистить ихъ, корова—выдоить ее, квашня—замѣсить въ ней тѣсто, колодець—накрыть его. Мать всѣмъ отказала и прибѣжала къ избушкѣ. Входитъ, а тамъ сидитъ старая вѣдьма, въ печи на огнѣ кипитъ смола, а на привечкѣ лежитъ ребенокъ. «Зачѣмъ кипитъ смола?» спрашиваетъ мать. — «Хочу сварить твое дитя», отвѣчаетъ вѣдьма. Мать стала просить. «Почеши мнѣ голову!» говоритъ вѣдьма. Мать только что расправила ей волосы, какъ смола побѣжала черезъ край горшка. Вѣдьма приказываетъ отставить горшокъ. Мать бросаетъ ей на голову, схватываетъ дитя и убѣгаетъ. Котъ продралъ вѣдьмѣ глаза, и она пустилась въ погоню. Квашня, колодець, 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 третій день съ младшею-дурочкою. Дурочка исполнила просьбу рябины, груши, яблони, коровы, колодца и квашни, и отъ деревьевъ получила за то плоды, отъ коровы—кринку молока, отъ колодца—воды, отъ квашни—хлѣбъ. Она залила вѣдьму смолою, но убѣгая бросила коту всѣ полученные ею припасы. «Котъ, продери очи!» кричитъ вѣдьма. — «Постой, съѣмъ хлѣбъ!» Съѣлъ хлѣбъ, вѣдьма опять кричитъ: «Котъ, продери очи!»—«Подожди, съѣмъ молоко!» и т. д. Пока онъ собрался продрать вѣдьмѣ очи, мать съ ребенкомъ была уже дома.

Ж. Злая мачиха говоритъ дѣвчкѣ: «Поди къ своей теткѣ, моей сестрѣ, попроси у нея иголочку и ниточку, тебѣ рубашку сшить!» А тетка эта была Баба-Яга костяная нога. Дѣвочка зашла сначала къ своей родной теткѣ, та ее и научила, какъ быть. Пришла дѣвочка къ хаткѣ, а въ хаткѣ сидитъ Баба-Яга костяная нога и ткеть. «Здравствуй, родимая! Меня матушка прислала» и пр. «Хорошо, садись покуда ткать!» Дѣвочка сѣла за кросна, а Яга вышла и говоритъ своей работницѣ: «Истопи баню, да вымой племянницу: я хочу ею позавтракать.» Дѣвочка услышала и просить работницу: «Родимая моя, ты не столько дрова

поджигай, сколько водой заливай, решетою воду носи»,¹³⁸ и дала ей платочекъ. Баба Яга дожидается, подойдетъ къ окну и спрашиваетъ: «Ткѣшь ли, племяннущка, ткѣшь ли, милая?»—«Тку, тетушка, тку, милая!»—А дѣвушка дала коту ветчинки и спрашиваетъ: «Нельзя ли какъ ни будь уйти?»—«Вотъ тебѣ гребешокъ и полотенце, говоритъ котъ; когда будетъ гуаться Яга, брось полотенце — слѣзается широкая рѣка, потому гребешокъ, станетъ дремучій лѣсъ, сквозь него ужь она не проберется.» Дѣвушка побѣжала. Собаки хотѣли ее рвать — она бросила имъ хлѣба; ворота хотѣли захлопнуться — она подлила имъ подъ пяточки масла; березка хотѣла ей глаза выстегать — она ее ленточкой перевязала. А котъ сѣлъ за кресна и ткѣть; не столько наткалъ, сколько напугалъ. Яга подходитъ къ окну спрашиваетъ: «Ткѣшь ли, племяннущка?» и пр.—«Тку, тетка, тку, милая!» отвѣчаетъ грубо котъ. Баба увидѣвши, что дѣвушка ушла, давай бить кота и ругать, за чѣмъ не выцарапалъ дѣвочки глаза.—«Я тебѣ сколько служу, говоритъ котъ, ты мнѣ косточки не дала, а она мнѣ ветчинки дала.»—Баба накинулась на собакъ, на ворота, на березку, на работницу. Собаки говорятъ: «Мы тебѣ сколько служимъ, ты намъ горѣлой корки не бросила, а она намъ хлѣбца дала;» ворота говорятъ: «Мы тебѣ сколько служимъ, ты намъ водицы подъ пяточки не подлила, а она намъ масла подлила;» береза говоритъ: «Я тебѣ сколько служу, ты меня ленточкой не перевязала, а она меня ленточкой перевязала;» работница говоритъ: «Ты мнѣ тряпочки не подарила».

Въ этой послѣдней сказкѣ прямо говорится, что вещи и лица, которымъ дѣвица дѣлаетъ добро, служатъ Ягѣ. Объ основаніяхъ, по которымъ можно считать кота не только слугою Яги, какимъ онъ представляется въ сказкѣ Е и Ж, но и однимъ изъ ея животныхъ образовъ, говорено выше. Въ варіантѣ В мыши оказываютъ дѣвицѣ важную услугу. Что мышь есть частью образъ самой Яги, частью образъ душъ, находящихся у Гольды,

¹³⁸ Въ сходной съ этою сказкѣ (Эрленвейна, Народ. ск. Москва, 1863, стр. 44) Яга заставляетъ дѣвицу баню топить, решетою воду таскать. Прилетаетъ сорока, объ отношеніи коей къ Ягѣ см. выше, и совѣтуетъ замазать рѣшето глинной. Въ ск. Худик. вар. ск. 1, 30 такой же совѣтъ подастъ воробей.

объ этомъ тоже говорено. Мыши въ варіантѣ В совѣтуютъ дѣвицѣ на каждое данное Ягою веретено напирать по ниточкѣ. Такимъ же самымъ образомъ исполняется, по Нѣмецкому повѣрью, задача, данная пряхѣ Бертою. Въ видѣ собакъ, которыхъ встрѣчаемъ у Яги въ сказкѣ Б и Ж, очень часто представляются въ Германской мифологіи души, окружающія Frau Gode - Rose, т. е., Гольду.¹³⁹

Въ сказкѣ Г дѣло дѣвицы состоитъ, между прочимъ, въ томъ, чтобъ кормить «живину,» т. е., домашній скотъ и птицу Алы — Яги. Хотя эта живина состоитъ изъ всѣхъ звѣрей и птицъ, какіе ни есть, но во всѣхъ ихъ можемъ видѣть души, находящіяся во власти богини. Такое тождество духовнаго начала въ животныхъ и людяхъ, извѣстное изъ другихъ источниковъ, подтверждается и тождествомъ обители душъ человѣческихъ и вырья, той страны, куда на зиму улетаютъ птицы.

Въ Б говорится, что Ежи - Баба гонится за дѣвицею съ желѣзнымъ гребнемъ и верхомъ на терницѣ, изъ чего видно, что Ежи - Баба дома третъ и чешетъ конопли. Въ сказкѣ Ж Яга тчетъ. То и другое согласно съ тѣмъ, что какъ Гольда - Берта, такъ и Слав. Смерть, Гвоздензуба, Баба корнями придутъ.

Въ заключеніе приводимъ мифіе Манигарга объ общемъ смыслѣ сказокъ одного разряда съ А — Д.

«Въ царство мертвыхъ, принадлежащее Гольдѣ, попадаютъ двѣ души, добрая и злая, и немедленно начинаютъ дѣйствовать въ явленіяхъ природы соотвѣтствующихъ ихъ нравственнымъ свойствамъ.» Добрая душа выходитъ на свѣтъ черезъ золотыя ворота (въ которыя, по Нѣмецкимъ пѣснямъ, восходитъ солнце). Она становится солнечнымъ лучомъ, по тому что такимъ образомъ можно объяснить ея золотыя волоса, платье, или золото и розы, которыя падаютъ у нея изъ устъ, или рассыпаются подъ ногами. Ср. пословицу, «Morgenstunde hat Gold im Munde», и Гомерову розоперстую зарю. Злая душа, выходящая въ смоляныя ворота, облитая смолою, вынлевывающая (по Нѣмецкой сказкѣ) за

¹³⁹ Manuh. Germ. Myth. 300, 750.

каждымъ словомъ змѣй и лягушекъ, дѣйствуетъ въ природѣ, какъ градъ, или дождь ¹⁴⁰ Впрочемъ, намъ кажется, что, судя по сказкамъ объ Ивасѣ и др. подобныхъ, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ варіантахъ, возвращеніе дѣвицъ понималось не какъ явленіе ихъ людямъ въ тѣхъ или другихъ явленіяхъ природы, а какъ дѣйствительное возвращеніе на свѣтъ, можетъ быть, какъ рожденіе въ новомъ тѣлѣ, съ добродѣтелями и пороками, внѣшними достоинствами и недостатками, составляющими награду и наказаніе за прежнюю жизнь. Въ промежуткѣ между приходомъ души къ богинѣ и наградою, или наказаніемъ, которыя Маннгартъ принимаетъ за проявленіе душъ въ явленіяхъ природы, дѣвица (душа) совершаетъ разныя работы, которыя тоже нужно бы считать за проявленія въ природѣ. Дѣйствительно, такое отношеніе къ извѣстнымъ явленіямъ природы видно, на пр., въ перебиваньи пуховика Гольды, вѣроятно — въ чесаньи Яги; но въ другихъ работахъ (одинаковыхъ въ Русскихъ и Нѣмецкихъ сказкахъ, слѣдовательно, внесенныхъ въ сказку еще до раздѣленія племенъ), на прим., трясеньи и очищеніи плодовыхъ деревьевъ, въ печеньи хлѣба, или выгребаньи жару изъ печи, такое отношеніе открыть трудно. Этимъ хотимъ сказать не то, что сказки этѣ не образовались изъ стихійныхъ мифовъ, а только то, что стихійныя черты уже въ глубочайшей древности затемнены чертами нравственными, что уже очень давно цѣль этѣхъ сказокъ состояла въ изображеніи не связи между явленіями природы, а отношеній человѣка къ человѣкообразному божеству.

11. Въ слѣдующей Малорусской сказкѣ, по всему, принадлежащей къ одному ряду съ вышеприведенными сказками о Гольдѣ, Ягѣ, Алѣ (варіанты А — Г), встрѣчаемъ новую, страшную животную форму Яги, кобылью голову:

«Якъ бувъ дѣдъ та баба, та у ихъ було двѣ дочки, одна дѣдова, а друга бабина. Отъ баба й навязалась на дѣда: «Де хочешъ, тамъ дѣнь свою дочку!». Дѣдъ запрѣгъ кобилу, посадивъ дочку на вѣзъ, та й поѣхали. Ъдутъ лѣсомъ, ажъ стоить хатка на курячѣй нѣжцѣ. Дѣдъ повѣвъ дочку у хату: «Оставайся жъ, доню,

¹⁴⁰ Тамъ же 438 и слѣд.

тутъ, а я поѣду, дровецъ парубакъ. А самъ поѣхавъ, тѣлько привѣязавъ колодочку до вѣконниці. Колодочка стукне, а дочка ѣ каже: «Се мѣи батенько дровцѣ рубасъ» (ср. Нѣмецк. о Гензель и Гретель). Коли стукотить, гуркотить кобиляча голова: «Хто въ моѣй хатѣ? Одчини!» Дѣвчина одчинила. «Дѣвчино, дѣвчино, пересадь черезъ порогъ!» Вона пересадила. «Д., д., постели менѣ постѣль!» Вона ѣ постлала. «Д., д., положи мене на поѣль!» Вона положила. «Д., д., укрый мене» (въ другомъ варіантѣ: «Давай вечерять,» «Говори казокъ»)! Вона укрыла. «Д., д., улѣзь менѣ у праве ухо, а у лѣве вылѣзь!» Дѣвчина якъ вылѣзла зъ уха, такъ така хороша, що крапцой не має. Заразъ стали лакеи, и кони, и каляска: вона сѣла та ѣ поѣхала до батька.»¹⁴¹

По настоящію бабы дѣль отвозить въ лѣсъ и ея дочку. «Стукотить, гуркотить кобиляча голова: «Хто въ моѣй хатѣ? Одчини!» — «Не велика пані, ѣ сама одчинишь.» Голова ѣ вѣдчинила. «Дѣвчино, дѣвчино, пересади мене черезъ порогъ!» «Не велика пані, ѣ сама перелѣзешь.» (Одинъ отвѣтъ на все). Кобиляча голова схопилась, зѣла бабину дочку, та кѣсточки у мѣшочку ѣ повѣсила. Отъ собачка прибѣгла до баби та ѣ бреше: «Гавъ, гавъ! дѣдова дочка якъ панночка, а бабиной дочки у торбинцѣ кѣсточки!» Що прожене еѣ баба, то вона впьятъ (ср. Нѣмецкую, Чешскую, Русскую сказку о Ягѣ-Гольдѣ). Тѣлько баба ѣ говоритъ дѣдовѣ: «Поѣдь, та подивись, що тамъ зъ моею дочкою робитця!»..¹⁴²

¹⁴¹ То же свойство имѣютъ въ сказкахъ и другіе чудесныя кони, и это, быть можетъ, слѣдуетъ отнести къ числу указаній на ихъ родство съ Ягою. Ср. Аѳ. II, 75; IV, 144. Кобыля голова, въ которой можно павиться, наѣсться, одѣться и вообще добыть все, что нужно, напоминаетъ тѣ золотыя, серебряныя и мѣдныя яичка, въ которыхъ въ разныхъ сказкахъ превращаются палаты царевенъ. Помнится, въ одномъ Исландскомъ сказаніи говорится, что одинъ человекъ, заблудившись ночью, увидѣлъ освѣщенный и наполненный людьми дворецъ и переночевалъ тамъ. Утромъ оказалось, что это баба-кобыля голова. Въ Словенской сказкѣ герой, превращенный въ жука, прячется въ кобылю голову (Nѣмс. Slov. рѣч. 14); въ Русской кобыля голова — теремокъ мышки (Аѳ. III, 63). Если кобыля голова — Яга-Гольда-туча, и если туча — обитель душъ, то понятно, по чему кобыля голова можетъ представляться теремомъ, палатами душъ не только привившихъ животный образъ жука, мыши и т. п., но и человекообразныхъ.

¹⁴² Аѳ. Сл. IV, 176.

Другимъ подтвержденіемъ тождества Яги и кобыльей головы служить то, что около того времени, когда появляется въ Сербіи и другихъ мѣста баба Коризма, Дѣлова Баба, Покладня Баба, въ Дубровникѣ и Княжествѣ Сербіи ходитъ по улицамъ Турица, существо съ кобыльей головою: «У Дубровнику Чорое, Вила и Турица шли су за времена Републике узъ месоѣде, као машкаре. Чорое е имао халину чураву (косматое платье), по којей су били испришивани коекаки репови (хвосты), а највише лисичи (ср. Чешск. liščí peděli, 1-ая недѣля Великаго Поста), на лицу образину, а у руди зелену гранчицу, или киту цвѣстя.» Вила — въ женскомъ бѣломъ платьѣ. «У Турице, коя е била као најглавнїя медю нима, нїе се людска глава ни видѣла, него с више не на дугачкоме чуравоме врату била коньска съ великісмъ зубима, коя е тако начинена, да су се уста одоздо могла ласно отворати и затворати, те е све клоцала; а ноге е имала чураве и на дну као у тице. Уза нихъ е ишао човѣкъ сданъ съ бубнемъ, те е у нь еднако ударао. Они су излазили први путъ на Сретеніе (2 Февраля) и потомъ свакога свеца до часнога поста. Идутїи по улицама, гдѣ што би се уставляли, те су Вила и Чорое играли (плясали), а Турица е еднако клоцала своіемъ зубима.»¹⁴³ «Клоцалица, machina lignea, caput equinum praesentans, Оваку е главу имао у Дубровнику Чорое, а я (В. С. Караджичъ) самъ и у Пожаревцу 1807 године узъ месоѣде у двору Кнеза Милоша гледао, гдѣ се момци играю съ овакомъ клоцалицомъ. Еданъ се обуче одъ прилике као Чорое, да му се людско ништа не види, па нѣмъ горе клоца и плаши жене и дѣцу.»¹⁴⁴ Если въ этихъ извѣстіяхъ нѣтъ ошибки, то изъ нихъ видно, что и въ самомъ Дубровникѣ Чорое, съ платьемъ, увѣшаннымъ лисьими хвостами, представляется то лицомъ отдѣльнымъ отъ Турицы — кобыльей головы, то тождественнымъ съ нею. Распутать этого мы не можемъ.

Въ Великороссіи «есть обыкновенье, что съ окончаніемъ (можетъ быть началомъ?) весны одинъ изъ мужчинъ наряжается кобылою и пугаетъ ребятишекъ. Это дѣлается для того, чтобъ они

¹⁴³ Карадж. Рѣчн. Чорое.

¹⁴⁴ Карадж. Рѣчн. Клоцалица.

боялись своихъ отцовъ и матерей, и когда они заплачутъ, или не слушаются, тогда стращаютъ: «Вотъ прійдетъ кобыла!» Пугаютъ еще для того, чтобы ребятишки не просили скоромнаго въ постные дни» (точно такъ, какъ Коризмою и Бабою Руюю).¹⁴⁵ Большая разница во времени появленія кобылы и Серб. Клоцалицы заставляетъ предполагать или ошибку въ Русскомъ извѣстіи, или же, что кобыла появляется не только передъ Великимъ Постомъ, но и въ другое время, какъ Марена на Кунала. На основаніи принятаго выше тождества Яги и Марены и указываемаго этимологіею сродства Марены, Смерти и Мары, Моры, привидѣнія, давящаго во снѣ, считаемъ умѣстнымъ привести здѣсь свидѣтельство объ томъ, что не только Яга, но и Мара представляется лошадыю: Одинъ человекъ, котораго во снѣ давила Мора, думая избавиться отъ нея, сѣлъ на свою бѣлую лошадь и поѣхалъ изъ дому, куда глаза глядятъ. Остановился онъ ночевать у портного: «Дай, говоритъ, не засну ли я покойно при тебѣ, пока ты еще шьешь?» Какъ только заснулъ, такъ и сталъ стопать: его опять давила Мора. Хозяинъ, замѣтивши, что по гунѣ, которою покрылся гость, мечется клочъ бѣлой шерсти, перерѣзалъ этотъ клочъ ножницами. Тогда гость заснулъ спокойно, но на утро нашелъ своего коня въ конюшнѣ мертвымъ. Выходить, портной, перерѣзавши клочъ шерсти, убилъ лошадь — мору¹⁴⁶

¹⁴⁵ Терещ. Б. Р. Нар. V, 18.

¹⁴⁶ Карадж. Рѣчн. Мора Есть много Славянскихъ и Германскихъ народныхъ сказаній о Марахъ (Нѣм. die Mär, Trude) и вѣдьмахъ, которыя по ночамъ мучатъ лошадей, заѣживая ихъ иногда до смерти. Если вѣрно мнѣніе, что сказанія эти образовались изъ представленія тучи, воображаемой кобылою, гонимой вѣтромъ, существомъ мужскимъ, которое представлялось ѣдущимъ на тучѣ - кобылѣ, и, стало быть, что первоначально incubus только мужскаго пола (Mannh. Mythen, 713 — 714), то въ приведенномъ Сербскомъ сказаніи пужно допустить двойное искаженіе первоначальнаго мѣта: туча-кобыла замѣнена человекомъ, а инкубусъ (существо, сродное съ вѣтромъ) представленъ въ видѣ тучи-кобылы. Въ слѣдующемъ извѣстіи, вытекающемъ изъ мутнаго источника, но въ которомъ можетъ быть нѣкоторая доля истины, лошадиная Мара имѣетъ полулошадиную форму и распадается на два существа: одно, покровительствующее лошадямъ, другое, имъ враждебное. Въ Бѣлой Руси у каждаго хозяина есть свой Вазила (иначе Коньчакъ., Хлѣвникъ,

Если сближеніе кобылячей головы Малорусской сказки съ Сербской и Великорусской и не вѣрно, то все же, на основаніи Малороссійской сказки о кобылячей головѣ, мы допускаемъ, что Яга имѣла нѣкогда форму кобылы. Такой животный образъ предполагается и тѣмъ, что въ слѣдующихъ сказкахъ Бабины (Ягины) кобылы оказываются ея дочерьми.

Варіанты: А. Серб. Златна јабука и девет науница, Карадж. Припов. 18; Б. Чешской O třech holubicích, Kuldy Poh. a pov. nář. Mor. 108 и сл.; В. Великорусской Федоръ Тугаринъ и Анастасія Прекрасная, Аѳ. I, 70; Г. Словенской O slunečniku,

Висусникъ, табуяникъ), существо съ человѣческимъ туловищемъ, въ человѣческомъ платьѣ, но съ лошадиными копытами на рукахъ и ногахъ, покровительствующее лошадямъ, Вазила пасетъ и охраняетъ табунъ отъ звѣря, привозитъ на себѣ траву, отъ которой лошади растутъ и крѣпнутъ. Къ его символу — костяку лошадиной головы, на шесть, воткнутомъ посрединѣ ночлега, сбѣгаютъ лошади въ случаѣ опасности, по тому что къ этой головѣ не смѣетъ подойти ни звѣрь, ни Кумельчанъ. Кумельчанъ (слово, похожее на Литовское kumšėle, кобыла, но, по мнѣнію Г. Древлянскаго, сходное съ Британскимъ кумель, камель, нижняя часть туловища животнаго (?), заднія ноги, ланы; кумельчанницъ, стоятъ на заднихъ лапахъ: «собака служиць якъ кумельчанъ»), существо съ человѣческимъ туловищемъ, покрытымъ лошадиною шерстью, съ лошадиною головою и такими же копытами на рукахъ и ногахъ, враждебное Вазилѣ. Кумельчанъ, пользуясь минутною неосмотрительностью Вазилы, ранитъ и портитъ лошадей, подмѣшиваетъ имъ въ кормъ ядовитыя растенія, отгоняетъ лошадей отъ табуна въ лѣсъ, отводитъ жеребятъ отъ кобылъ и оставляетъ ихъ звѣрю. Въ табунъ закрадывается подъ видомъ лошади, принимая на себя какую угодно масть. Въ хлѣву вспрыгиваетъ по очереди на каждую лошадь и мучитъ, пока она не упадетъ замертво, откуда ругательство погонщиковъ лошадямъ: «А штобъ на табѣ Кумельчанъ ѣздзивъ, а не добрыя люди!» Если Вазила застапетъ Кумельчана въ хлѣву, то бьетъ его безощадно, при чемъ слышенъ ужасный тонотъ («Древлянскій, Бѣлорусскій народныя повѣрья, 83 и слѣд., 99 и слѣд.»). Изъ всего этого несомнѣнно только то, что есть обычай втыкать лошадиную голову на шесть, значеніе этого не ясно. Германцы, принося въ жертву лошадей, съѣдали мясо, а головы втыкали на вѣтви деревьевъ (Grimm. Myth. 44). Въ Поднѣстровьи втыкаютъ кобылью голову на коль плетня въ огородъ, «чтобъ все родило» (Gołębiowski, Lud Polski, jego zwyczajе і zabobony. Warsz. 1830, 141). Волохи на граничныхъ курганахъ ставятъ шести съ воткнутыми на нихъ бараньими головами, обращенными на востокъ. Этѣ головы предохраняютъ скотъ отъ падежа (Schott, Walach. Märch. 304).

měsícíku, větřníku, o krásně Ulianě a dvou Tatršákách, Němcové Slov. pov. 414. Дѣлимъ сказку на двѣ части, пока на одномъ томъ основаніи, что первая часть о томъ, какъ герой сказки добываетъ себѣ жену, рассказывается различно, тогда какъ содержаніе второй — похищеніе жены змѣемъ и освобожденіе ея при помощи коня, выслуженнаго у бабы — въ главномъ одинаково во всѣхъ четырехъ разночтеніяхъ.

Первая половина. А. У царя была яблоня; каждую ночь она цвѣла и рожала золотыя яблоки, которые исчезали неизвѣстно куда. Два старшіе царевича не могутъ подстеречь вора; третій меньшей проснулся въ полночь, когда яблоки начали зрѣть и освѣтили весь дворъ. Въ тотъ мигъ прилетѣло девять золотыхъ павъ, восемь пало на яблоню, а девятая къ царевичу на кровать и стала дѣвицей несказанной красоты. Послѣ полночи дѣвица оставила царевичу два золотыя яблока, обернулась павою и улетѣла. Такъ было нѣсколько ночей сряду. Старшіе братья подсылаютъ бабу подсмотреть, кто дастъ меньшему яблоки. Баба притаилась подъ кроватью, и, когда прилетѣла павъ и дѣвицею легла къ царевичу на кровать, баба отрѣзала у нея коосу. Дѣвица въ тотъ же мигъ улетѣла и больше не возвращалась. Царевичъ отправился ее искать, послѣ долгихъ странствій пашель и женился на ней.

Б. Молодецъ служилъ у чародѣя годъ и день (do roku do dne), и выслужилъ богатство и одну изъ трехъ голубокъ, которыя прилетали купаться въ пруду этого чародѣя. Воротившись домой, онъ вырвалъ у голубки три золотыя пера, она стала прекрасной дѣвицей и вышла за него замужъ. Мать не могла надивиться красотѣ невѣстки. «Если бъ у меня было хоть одно мое золотое перо, говоритъ невѣстка, я бы была еще лучше.» Мать достала ей сирятанныя золотыя перья, она оборачивается голубкою и улетаетъ. Молодецъ идетъ искать жены, спрашиваетъ о ней, сначала у чародѣя, у котораго служилъ, потомъ у его братьевъ, изъ коихъ одинъ владеетъ птицами и звѣрьми, а другой чертями (?). Одинъ изъ чертей, по приказанію чародѣя, заноситъ его по воздуху въ золототерхій замокъ голубокъ. Жена ему обрадовалась, и они стали жить счастливо.

В. Федоръ Тугаринъ, по завѣщанію родителей, отлааетъ своихъ сестеръ за первыхъ попавшихся жениховъ: одну за Вѣтра, другую за Града, третью за Грома. Потомъ идетъ онъ въ свѣтъ. Разъ видитъ, лежитъ рать-сила побитая. «Кто тутъ есть живой, скажи, кто побилъ эту рать?» Отозвался одинъ голосъ: «Дай воды напиться!» Тотъ подалъ. «Иди, говоритъ раненый, спроси у другой рати!» Въ другой рати Тугарина отослали къ третьей. Въ третьей сказали, что рать побилъ Анастасія прекрасная, и сама тутъ недалеко отдыхаетъ. Тугаринъ завидѣвъ шатеръ, привязалъ къ нему коня, а самъ вошелъ и легъ возлѣ Анастасіи. Та проснулась: «А что, будемъ биться, или мириться?» «Если наши кони стануть биться, то и мы будемъ.» Спустили коней, тѣ стали лизать другъ друга. «Ну, говоритъ Анастасія, такъ будь ты мнѣ мужъ, а я тебѣ жена!»

Г. Королевичъ Янко выдаетъ сестеръ за Солнечника, Мѣсячника и Вѣтренника, ѣдетъ къ зятямъ въ гости и вилить поле, покрытое побѣлѣвшими костями. На вопросъ: «Кто побилъ?» одинъ черепъ отвѣчаетъ: «Сильная дѣвица, прекрасная Ульяна.» Тоже отвѣчаютъ на другомъ и третьемъ полѣ: «Побила насъ прекрасная Ульяна за то, что Король нашъ сваталъ ее, а не умѣлъ побѣдить.» Янко приходитъ въ мраморный замокъ Уляны, подмѣниваетъ ея чудесный мечъ своимъ, побѣждаетъ ее и женится на ней.

Вторая половина. А. Выходя изъ дому, жена оставила царевичу ключи отъ двѣнадцати погребовъ и позволила во все ходить, кромѣ послѣдняго. Царевичъ не послушался, отворилъ и двѣнадцатый, и видитъ тамъ по серединѣ большую бочку съ желѣзными обручами, и изъ бочки слышитъ голосъ: «Ради Бога, братъ, умираю отъ жажды, дай мнѣ чашу воды!» Царевичъ влилъ въ бочку чашу воды, и тотчасъ лопнулъ на ней одинъ обручъ. Такъ было и въ другой разъ. Въ третій разъ лопнулъ третій обручъ, бочка распалась, изъ нея вылетѣлъ змѣй, по пути схватилъ жену царевича и унесъ ее къ себѣ.

Царевичъ, погоревавши, пошелъ въ свѣтъ. Разъ видитъ онъ, что въ лужѣ у рѣки трепечется маленькая рыбка. «По Богу, будь мнѣ братъ!» говоритъ она. «Брось меня въ рѣку, а я тебѣ приго-

жусь: только возьми съ меня одну луску и потри ее, когда будетъ нужно.» Онъ такъ и сдѣлалъ. Далѣе встрѣчаетъ онъ лису и волка въ капканахъ, выпускаетъ ихъ и получаетъ за то по клоку шерсти.

Приходитъ царевичъ къ змѣеву двору, находитъ тамъ свою жену, сажаетъ ее къ себѣ на коня и пускается бѣжать. А тутъ воротился змѣй. «Что намъ дѣлать?» говоритъ онъ своему коню, «будемъ ѣсть и пить, или догонять?» Ъшь и пей, еще догонимъ. Точно, поѣвши, змѣй мигомъ догналъ царевича, отнял жену, а его простилъ за три чаши воды, но приказалъ не приходить въ другой разъ, если ему жизнь дорога. На другой день царевичъ, не могши сердца одолѣть, опять пришелъ къ змѣеву двору, засталъ жену одну и научилъ ее вывѣдать у змѣя, гдѣ онъ добылъ своего коня. Она вывѣдала и передала царевичу, что такого коня можно достать только у одной бабы.

Царевичъ идетъ въ лѣсъ къ бабѣ и просится къ ней на службу: «Хорошо, говоритъ баба; если три дня устережешь кобылу, дамъ тебѣ коня на выборъ; а если не устережешь, то сниму съ тебя голову.» И вывела его на дворъ, а кругомъ двора былъ частоколъ, на всякой частоколицѣ было по головѣ, только на одномъ колу не было, и тотъ все кричалъ: «Дай, баба, голову!» «Видишь, говоритъ баба, всѣ эти были у меня въ найму, и не сберегли кобылы.» Царевичъ не испугался, въ вечеру сѣлъ верхомъ на кобылу и поѣхалъ въ поле, а жеребенокъ побѣжалъ за ними. Около полуночи ему вздремнулось. Просыпается и видитъ, что сидитъ онъ верхомъ на колодѣ, и въ рукахъ держитъ узду. Пошелъ онъ искать кобылы, набрелъ на воду и вспомнилъ о рыbkѣ. Потеръ чешую, а рыбка какъ тутъ. «Ушла у меня бабина кобыла и не знаю, гдѣ она.» А рыбка ему: «Она между нами: оборотилась рыбою, а жеребенокъ рыбкою; но ты ударь только уздою по водѣ и скажи: «Дура, бабина кобыла.» Такъ онъ и сдѣлалъ, и кобыла съ жеребенкомъ вышла на берегъ. Зауздавши, онъ сѣлъ на нее и поѣхалъ домой. Дома баба дала ему ѣсть, а кобылу ввела въ конюшню и стала бить кочергою, приговаривая: «А къ рыбамъ, курва!» А кобыла: «Была я межъ рыбами, но рыбы — ему друзья, меня выдали.» А ты бы къ лисицамъ. На другую ночь кобыла стала лисицею, на третью

волчицею, но и лисицы, и волки выдали ее царевичу. Тогда царевичъ потребовалъ платы. Баба дала ему выбирать изъ двѣнадцати коней. «Зачѣмъ мнѣ хорошіе, говоритъ царевичъ? Дай мнѣ того паршиваго, что въ углу!» Баба стала было отнѣкиваться, но царевичъ взялъ конька, вывелъ въ лѣсъ, обчистилъ струн्या, и конь какъ жаръ загорѣлся.

На этомъ конѣ, который могъ летать какъ птица, царевичъ увезъ свою жену. Змѣй воротился домой, видитъ, что царицы нѣтъ и говоритъ своему коню: «Что теперь, будемъ ѣсть, пить, или догонять?»—«Ѣжь не ѣжь, пей не пей, гони не гони, не догодишь!» Но змѣй сѣлъ на коня и погнался. Завидѣвши за собою погоню, царевичъ съ женою стали погонять своего коня. «Не бойтесь, говоритъ имъ конь, не за чѣмъ бѣжать!» Между тѣмъ змѣевъ конь кричитъ царевичу: «Стой, братъ, ради Бога! чуть не тресну тебя догоняючи.» А этотъ ему: «А за чѣмъ же ты такъ глупъ, что носишь этого змѣя? брыкни, да объ камень его, и пойдемъ вмѣстѣ!» Змѣевъ конь брыкнулъ, змѣй разбился въ куски. Тогда царица пересѣла на змѣева коня и счастливо доѣхала съ мужемъ до своего царства.

Б. Витязь освобождаетъ змѣя, напоивши его водою. Змѣй летитъ на красное море, гдѣ купались три голубки, и уносить ту изъ нихъ, что была витязевою женою. У голубокъ три брата, зачарованные въ коней: одинъ въ самомъ замкѣ голубокъ, другой служить змѣю, а третій, самый лучший, у Эрдегъ-Бабы (Мадяр. ördög, чортъ). На первомъ витязь три раза покушается увезти свою жену. Дважды змѣй его прощаетъ, въ третій разъ убиваетъ. Конь оживляетъ его живою водою, принесенною ворономъ, и витязь отправляется добывать коня у Эрдегъ-Бабы. На пути онъ освобождаетъ изъ паутины большую муху, изъ канкана — волка и бросаетъ въ море большого рака. Раки строятъ ему изъ себя мостъ до острова, на красномъ морѣ, на которомъ живетъ Эрдегъ-баба. Здѣсь онъ нанимается на три дня пасти 12 бабиныхъ коней. У Бабы 24 столба съ крючьями; на 23 крюкахъ торчатъ человѣческія головы, а на 24 быть его головѣ, если не устережетъ коней. Баба даетъ ему въ хлѣбѣ сонное зелье, онъ засыпаетъ, кони уходятъ. Два раза ихъ прогоняютъ мухи и волки. Въ третій разъ кони прячутся въ море,

а самый худой подь большого рака, но раки ихъ выгоняютъ. Каждый разъ баба бьетъ коней, а пуще всѣхъ самаго худого. Прослуживши три дня, витязь беретъ самаго худого коня. (Остальное, какъ въ Сербской сказкѣ, но прибавлена черта, которая чаще встрѣчается въ Западно-Славянскихъ и Нѣмецкихъ сказкахъ, чѣмъ въ Русскихъ: отслуживши свою службу, кони просятъ срубить имъ головы. Витязь сначала отказывается, потомъ уступаетъ просьбамъ, рубить имъ головы. Кони освобождаются отъ заклятія и становятся опять царевичами).

В. Уѣзжая на охоту, Анастасія говоритъ своему мужу: «Всюду ходи по дому, только не иди туда, гдѣ лычкомъ завязано и глиною замѣлено!» Тамъ Анастасія повѣсила за ребро змѣя, который силою хотѣлъ было взять ее за себя. Тугаринъ идетъ туда, помогаетъ змѣю сняться съ крюка. Змѣй общаетъ ему за это помочь въ большой нуждѣ, улетаетъ и по дорогѣ уноситъ Анастасію.

Тугаринъ идетъ въ свѣтъ, заходитъ въ гости къ зятямъ, Вѣтру и Граду. На пути къ третьему застигла его почъ въ лѣсу, и онъ заночевалъ у криницы. Утромъ смотритъ, идетъ Анастасія по воду. Порадовавшись встрѣчѣ, сѣли они на коня и давай бѣжать. Въ тотъ мигъ подь змѣемъ, который былъ на охотѣ, конь споткнулся! «Что ты споткнулся, конь мой милый?» — «Какъ же мнѣ не спотыкаться? Анастасія убѣжала съ Ѳедоромъ Тугариномъ.» — «А можемъ ли ихъ догнать?» — «Можемъ пшеницы нажать, намолотить, поѣсть и догнать.» Все это сдѣлали и поѣхали догонять. Змѣй завидѣлъ Тугарина и кричитъ ему: «Стой!» Тугаринъ не остановился. За это змѣй его не помиловалъ, убилъ, а Анасію взялъ съ собой.

Зятья, узнавши о смерти Тугарина, оживили его цѣлющей и живущей водою. «Фу, какъ было я заснул!» говоритъ Тугаринъ. «Заснулъ бы ты на вѣки, если бъ не мы.»

Тугаринъ возвращается къ криницѣ, встрѣчаетъ опять Анастасію и проситъ ее выпытать у змѣя, гдѣ достать такого коня, какъ у него, и гдѣ его, змѣева, смерть. Змѣй на свою бѣду признался. Коня достать у одной бабы, а про смерть сказалъ: «Есть на островѣ камень, въ томъ камнѣ заяць, въ зайцѣ утка,

въ уткѣ яйцо, въ яйцѣ желтокъ, въ желткѣ камешекъ: то моя смерть.»

Идетъ Тугаринъ, идетъ: видитъ, волки бьются за кости. Онъ имъ подѣлилъ, а они ему обѣщали быть въ великой пригодѣ. Далѣе видитъ, пчелы бьются за медь. И имъ подѣлилъ, и онѣ обѣщали тоже. Наконецъ видитъ, что раки бьются за икру: онъ и имъ подѣлилъ, и они обѣщали тоже, что волки и пчелы. Приходитъ Тугаринъ къ хатѣ. Въ хатѣ жила баба, и у нея было 12 кобылицъ. Онъ занимается на три дня пасти этѣхъ кобылицъ за одного жеребчика. Утромъ, передъ тѣмъ какъ выгнать лошадей на лугъ, баба дала ему на снѣданье пирожокъ съ соннымъ зельемъ. Какъ Тугаринъ съѣлъ, такъ и заснулъ, а кони далеко порасходились. Уже на третій день будятъ его раки: «Вставай, ищи кобылицъ!» Тотъ встрепенулся смотреть, а волки и пчелы уже женутъ къ нему кобылицъ. Какъ пригналъ коней домой, баба ему и говоритъ: «Счастье твое, а то была бы бѣда!» (А она было всякому, кто не устережетъ кобыль, сдеретъ со спицы по ремню да и прогонитъ). Въ хатѣ баба дала ему ѣсть, сама же пошла въ конюшню. Тугаринъ тайкомъ за нею, и слышитъ, что баба бьетъ кобыль желѣзнымъ прутомъ и приказываетъ до завтраго привести каждой по жеребенку, а наилучшей коростливаго. На утро онъ беретъ именно этого коростливаго. «Дай мнѣ, говоритъ этотъ конекъ, понастись три зори на росѣ, тогда повидишь! «Какъ попасся конекъ день, сталъ носить въ полѣ дерева, на другой день поверхъ дерева, на третій по поднебесью. На этомъ конѣ, доставши у зятьевъ камешекъ, въ которомъ змѣева смерть, Тугаринъ увозитъ Анастасію. Змѣй завидѣлъ, какъ они понеслись поверхъ дерева, и погнался. Его конь летитъ самъ поверхъ дерева и говоритъ: «Догнать-то мы догонимъ, по тому что у Тугарина мой меньшей братъ, да Анастасіи не отымемъ.» Какъ только стали настигать Тугарина, онъ бросилъ камешекъ змѣю въ лобъ. Змѣй упалъ и пропалъ, а Тугаринъ съ Анастасією по здорову доѣхали до своего двора.

Г. Уходя изъ дому, Ульяна запрещаетъ Янку заглядывать въ 13-ю комнату. Янко заглядываетъ, и находитъ тамъ огненнаго змѣя, прикованнаго тремя желѣзными обручами. Змѣй проситъ вина изъ послѣдней бочки, Янко даетъ ему три чаши, и за каж-

дою со змѣя слетаетъ по обручу. За это змѣй обѣщаетъ два раза пощадить ему жизнь, садится на своего коня и по пути увозитъ Ульяну. Янко спрашиваетъ о женѣ у зятевъ: ни солнце, ни мѣсяцъ ея не видали, но вѣтеръ, который всюду продуваетъ, знаетъ, гдѣ она, и дастъ Янку коня, который занеситъ его въ змѣевы палаты. Ульяна мыла какъ разъ у колодца бѣлье въ горячей водѣ. Янко схватилъ ее на коня и помчался. Тогда змѣевъ конь заржалъ и затопалъ. «Что съ тобою?» спросилъ змѣй, «развѣ сѣно у тебя не какъ золото и вода не какъ вино?»—«Сѣно у меня, какъ золото, и вода, какъ вино, но прекрасная Ульяна ушла.» Змѣй встревожился, но татощъ (конь) его успокоилъ: «Часъ спи, часъ табакъ кури, и еще ихъ догонимъ.» Такъ и случилось, по тому что крылатый конь змѣевъ былъ быстрѣе вѣтру. Змѣй отнял Ульяну, но Янка пощадилъ.

Янко узнаетъ у зятевъ, гдѣ достать такого коня, какъ у змѣя. Солнце даетъ ему золотую вѣтку, мѣсяцъ серебряную, вѣтеръ вѣтренную (надучаюу); вѣтеръ на крылахъ переноситъ его черезъ горы, доли и море ко двору старой вѣдьмы (bosogki). Янко занимается у нея пасть трехъ кобылицъ, съ тѣмъ, что если не устережетъ, то голова долой. Этѣ кобылицы были вѣдьмины дочери. Не успѣлъ Янко выгнать ихъ на пашу, какъ онѣ оборотились голубками и улетѣли. Янко воткнулъ въ землю вѣтренную вѣтку, мигомъ поднялся вѣтеръ и изъ подъ облаковъ сбиль голубокъ къ его ногамъ. Янко накинулъ на нихъ узды, и онѣ стали опять лошадьми. На другой день кобылы оборотились утками и стали плавать посреди озера. Янко встроилъ въ землю серебряную вѣтку, явился мѣсяцъ, въ бѣлый платокъ вобралъ всю воду озера, такъ что Янко по сухому дну дошелъ до утокъ, накинулъ на нихъ узды и оборотилъ въ кобылъ. На третій день кобылы становятся тремя высокими елями, но солнце пускаетъ на нихъ жаръ, отъ котораго загораются иглы и лопаются кора, и заставляють принять прежній видъ. За службу Янко проситъ только того сухопараго коня, что на сметникѣ валлется и на сбрую котораго семь лѣтъ куры гадять. Вѣдьма обѣщаетъ, если онъ выдоитъ ея трехъ кобылъ и выкунается въ ихъ молоко. Янко доитъ кобылъ въ кадъ и собираясь купаться, по совѣту своего паршиваго коня, зоветъ этого коня къ себѣ.

Когда влѣзъ Янко въ кадъ, молоко ключомъ закипѣло, и онъ не вышелъ бы живой, если бъ конь однимъ духомъ не втянулъ въ себя всего жару. Послѣ кунанья въ молоко Янко сталъ еще лучше прежняго. Видя это, вѣдьма захотѣла и сама похорошѣть; но когда влѣзла въ кадъ, конь выпустилъ изъ себя жаръ въ молоко, и вѣдьма сварилась.

(Остальное какъ въ Сербской сказкѣ).

Дѣйствующія лица этой сказки такъ связаны между собою, что, говоря объ однихъ, именно о Бабѣ и ея дочеряхъ-кобылахъ, нельзя оставить въ сторонѣ другихъ. Начнемъ съ этихъ послѣднихъ.

Змѣя, освобожденнаго изъ бочки и похищающаго царицу, на основаніяхъ, которыя будутъ приведены ниже, считаемъ за образъ тучи, похищающей и удерживающей въ себѣ небесныя воды, оплодотворяющія землю. Изъ этого слѣдуетъ, что похищенная змѣемъ царица (Ульяна или Анастасія) есть одна изъ небесныхъ женъ, въ образѣ коихъ представлялись воды, скрываемыя змѣемъ,¹⁴⁷ а богатырь, побивающій змѣя и освобождающій свою жену—громовое божество, соответствующее тому, съ которымъ въ Индійской мифологіи враждуетъ змѣй Вригра. Мифическія отношенія богатыря менѣе ясны, чѣмъ отношенія другихъ лицъ. Сказка, по видимому, забыла его божественность.

Царицѣ (Ульянѣ или Анастасіи другихъ вариантовъ) сказка приписываетъ слѣдующія черты: она вмѣстѣ съ другими восемью или двумя дѣвицами летаетъ золотоперою павою и голубкою (вариантъ А, Б); она побиваетъ три рати (вар. В, Г) и обладаетъ чудеснымъ мечемъ (вар. Г). По этимъ примѣтамъ, т. е., по обочиванью птицами и по воинственности, признаемъ Анастасію за существо, однородное съ Германскими Валкиріями и Славянскимъ Вилами.

Въ Валкиріяхъ¹⁴⁸ замѣтимъ слѣдующее: онѣ страстно любятъ войну, тоскуютъ безъ битвы. Онѣ не только берутъ над-

¹⁴⁷ И змѣй-туча, и дѣвица-облако. Въ различномъ представленіи сходныхъ явленій нѣтъ ничего удивительнаго.

¹⁴⁸ Въ Асгардѣ, жилищѣ Асовъ и средоточіи міра, стоятъ покрытыя щитами

шихъ героевъ съ поля и провожаютъ ихъ въ Валгаллу, но и склоняютъ побѣду на ту или другую сторону. Какъ женщина вообще называлась ткащею миръ, такъ Валкиріи ткали ткань брани. Въ лебединыхъ сорочкахъ прилетаютъ онѣ на землю и, скинувъ этѣ сорочки и оборотившись прекрасными дѣвицами, купаются въ озерахъ. Иногда люди похищаютъ у нихъ этѣ сорочки, или кольца (Schwanring) и, принудивъ ихъ, т. е., остаться на землѣ и въ человѣческомъ образѣ, женятся на нихъ. Валкирія при первой возможности добываетъ свою сорочку, и улетаетъ (Серб. вариантъ Б нашей сказки), и начинаетъ по прежнему вести бранную жизнь. На поле битвы выѣзжаютъ Валкиріи на золотистыхъ коняхъ, въ бѣлыхъ одеждахъ, въ золотыхъ шлемахъ и со щитами. По другому извѣстію, сѣрый конь Валкиріи отрясаетъ съ своей гривы росу въ долины и плодотворный градъ (?) ¹⁴⁹ на деревья. Мѣсто жительства Валкирій—темный лѣсъ, и это только, по видимому, противорѣчить тому, что онѣ живутъ

палаты Одина (Valhöll, ДВН. предполагаемое Valahalla). Въ нихъ 540 дверей, и въ каждую дверь можетъ войти 800 витязей. Здѣсь Одинъ ируетъ со своими сыновьями (усыновленными героями), надшими въ битвахъ, и ни робкій, ни злодѣй не имѣютъ сюда доступу. Двѣ прекрасныя дѣвицы прислуживаютъ Одину, одиннадцать другихъ наполняютъ (турьи) рога пивомъ и медомъ, для его «отборныхъ» (einheri, мн. ч. einheriar, egregii, divi). Когда на землѣ происходитъ битва, Одинъ посылаетъ этѣхъ дѣвицъ отобрать павшихъ въ битвѣ. Отобрать — Сканд. kiosa, Нѣм. kiesen, между прочимъ, имѣющее техническое значеніе «принять жертву» (о Божествѣ; другая форма того же k. — küg, ДВН. ebur, electio); павшій въ битвѣ — Сканд. valr, ДВН. wal (сродное, по предположенію Гримма, съ waljan, wählen): отсюда Сканд. valkugja, ДВН. (предполагаемое) walaehugia — выбирающая (достойныхъ изъ) павшихъ въ битвѣ. Другія имена этѣхъ дѣвъ — Сканд. Val-suga (бранныя дѣвы), Oskmeuga, Одиновы дѣвы; послѣднее по тому, что Одинъ носитъ имя Сканд. Oski, ДВН. wunse, Wunsch (Grimm Myth.). Частности отношеній Валкирій къ Одну развились, вѣроятно, въ обособившемся Германскомъ племени; но единственность этѣхъ дѣвъ не есть черта исключительно Германская, по тому что и соответствующія имъ Вилы воинственны. Германцамъ принадлежитъ олицетвореніе въ Валкиріяхъ войны, взятой отвлеченно (Mapph. 566). О томъ, какъ изъ водяныхъ жевъ, тучъ, могли развиваться олицетворенія войны, см. Mapph. 563, слѣд. и друг. мѣста.

¹⁴⁹ Fruchtbarer hagel, befruchtende schlossen.

въ небесной обители мертвыхъ. Лебедь, въ образѣ коей являются Валкиріи, есть символъ полупрозрачнаго облака. За облаками, въ странѣ немеркнущаго свѣта, живутъ души блаженныхъ; по этому лебедь частью сама есть душа, частью, какъ и Валкирія, путеводитель душъ. Въ пору отдѣленія символа отъ обозначаемо имъ, стало возможнымъ купанье Валкирій-Лебедей (т. е., облаковъ) въ озерахъ (т. е., первоначально въ небесныхъ водахъ облаковъ). Лѣсъ, куда летятъ Валкиріи, есть тоже символъ облаковъ, т. е., той же обители душъ, которая представлялась палатами Одина Коши—самые обыкновенные символы облаковъ. Что сѣрый конь Валкиріи, росую оплодотворяющій землю есть облако, въ томъ нѣтъ сомнѣнія. Какъ всѣ мифическія лица, представляемыя всадниками, сначала сами были конями, такъ и Валкирія первоначально была кобылою, что подтверждается, впрочемъ, не Германскими, а Славянскими, данными, о которыхъ ниже.

Вѣроятность предположеннаго сродства Валкиріи съ героиней нашей сказки, стало быть, того, что эта послѣдняя есть одна изъ водяныхъ жень, подтверждается: 1) тѣмъ, что въ сказкѣ, по началу сходной съ вариантомъ А и принадлежащей къ тому же кругу, прилетаетъ въ садъ не пава, а лебедь; ¹⁵⁰ 2) тѣмъ, что, какъ увидимъ, очень вѣроятно кровное родство героини нашей сказки съ чудесными конями и представленіе подобныхъ ей лицъ кобылами.

Переходимъ къ Вилѣ. Здѣсь нѣтъ надобности приводить свидѣтельствъ о наружности Вилъ, ¹⁵¹ о томъ, что онѣ любятъ пѣсни и пляску, ¹⁵² знаютъ таинственныя силы растений, ¹⁵³ по-

¹⁵⁰ Valjav. 29.

¹⁵¹ О красотѣ Вилъ смот. Кар. Сри. пѣсм. I, 65; II, 134, 223, 236, 610; III, 33, 257. III. 27—28, гдѣ встрѣчаемъ странную черту, что, при всей красотѣ, у Вилы нѣтъ носа.

¹⁵² Вилино гумно. Карадж. Сри. пѣсм. I, 188. Ср. 191. Иногда Вилы награждаютъ того, кто набредетъ на ихъ коло (тамъ же I, 190—191), иногда наказываютъ (тамъ же 181; ср. Рѣчн. Вила). Любятъ пѣсни и поютъ, Valjav. 46, 48; Карадж. Пѣсм. II, 216.

¹⁵³ Карадж. Пѣсм. I, 149.

даютъ людямъ врачевные совѣты ¹⁵⁴ и исцѣляютъ сами, ¹⁵⁵ знаютъ будущее и открываютъ его людямъ, ¹⁵⁶ рѣдко жестоки, ¹⁵⁷ чаще — сочувствуютъ людскому горю, ¹⁵⁸ становятся посестримами женщинъ и юнаковъ, ¹⁵⁹ вѣроятно, и любовницами людей, ¹⁶⁰ что онѣ страдаютъ, плачутъ, уязвимы, даже смертны, какъ люди. Остановимся только на чертахъ, имѣющихъ болѣе близкое отношеніе къ нашей сказкѣ и, какъ кажется, существенно важныхъ для разъясненія основнаго значенія Виль.

1. Кажется вѣрнымъ, что въ Вилахъ воинственность не есть такая рѣзкая черта, какъ въ Валкиріяхъ. Извѣстія о томъ, что Вилы не совѣтомъ, а дѣломъ, участвуютъ въ битвахъ, скудны. Намъ извѣстенъ только Хорватскій варіантъ сказки о Тугаринѣ, ¹⁶² въ которой говорится о ямѣ, наполненной головами людей, по-

¹⁵⁴ Карадж. Пѣсм. I, 182; II, 51—52. Это послѣднее мѣсто ср. съ началомъ Малорус. сказки о Сучичѣ (Ав. VI, 241; Nowosielski, Lud Ukrainski, I, 256), Карадж. Припов. 106 и слѣд., гдѣ Вилы совѣтуютъ слѣпому промыть глаза тою водою, въ которой онѣ купались. Въ соотвѣтствующихъ Русскихъ, вм. Виль — нечистая сила, черти. Впрочемъ, и у Серб. Вила сближается съ дьяволомъ: Карадж. Пѣсм. I, 360.

¹⁵⁵ Карадж. II, 36, 218. Карадж. Рѣчи. Виленикъ, врѣзно коло; Arhiv za Povēstn. Jugosl. I, 1851, Vile, 89—99.

¹⁵⁶ Карадж. Пѣсм. II, 440.

¹⁵⁷ Тамъ же I, 430; II, 48.

¹⁵⁸ Карадж. Пѣсм. I, 571—572; извѣщаетъ о несчастіи, тамъ же II, 505; III, 90—91.

¹⁵⁹ Карадж. Пѣсм. I, 150. О побратимствѣ съ юнаками см. ниже.

¹⁶⁰ У Виль, по нѣкоторымъ повѣрьямъ, есть кровныя дѣти (ср. Вила купаетъ свое дитя въ колодецѣ, Пѣсм. I, 153, подбрасываетъ дитя людямъ, тамъ же I, и т. п.), а между тѣмъ мужескаго мифическаго существа, соотвѣтствующаго имъ, не видно. (Ср., впрочемъ, Карадж. Прип. 126). По Хорватскому повѣрью, Вилы пристають къ людямъ, какъ Великорусскія Шутовки. Ср. Arhiv za Povēstn. Jugosl. I, 101, Почерпнутыя изъ сказокъ извѣстія о связяхъ Виль съ богатырями приведутся ниже.

¹⁶¹ Карадж. Пѣсм. I, 478; II, 319; III, 225. Тамъ же I, 151; 182; II, 218—219.

¹⁶² Valjav. I и слѣд.

битыхъ Вилами (koje su Vile preobladale), а лице, соответствующее Анастасіи, названо царицею Вилъ, да такія выраженія, какъ:

«Дѣ си брате, Петре Мрконитю?»

«Какве тебѣ савладаше виле?» (Кар. Пѣсм. III, 164).

Въ томъ, что Вила поражаетъ стрѣлою въ руку, ногу и глазъ (отъ чего человѣкъ становится безрукимъ, слѣпымъ, хромымъ), ¹⁶³ или убиваетъ того, кто нарушаетъ ея покой, или оскорбляетъ ее инымъ образомъ, — особенной воинственности не видно. Эти невидимые выстрѣлы болѣе напоминаютъ Эльбовъ, чѣмъ Валкирій.

Вилы принимаютъ дѣятельное участіе въ судьбахъ витязей. Онѣ усыновляютъ человѣческое дитя, воспитываютъ его, даютъ чудснаго коня и силу побивать цѣлые непріятельскіе отряды. ¹⁶⁴ Когда Марко Кралевичъ былъ еще мальчикомъ, случилось ему сдѣлать холодокъ изъ вѣтокъ надъ ребенкомъ Вилы. За это Вила три раза покормила его грудью, и тѣмъ дала страшную силу. ¹⁶⁵ По пѣснѣ, Вила, вмѣстѣ съ силою въ бою, дала Марку и саблю. ¹⁶⁶ Марко призываетъ Вилу на помощь въ войнѣ съ Русскимъ Царемъ, и Вила даетъ ему силу однимъ ядромъ побить четыре войска. ¹⁶⁷ Въ смертной опасности Марко, а въ другой пѣснѣ Гайдукъ Новакъ, зовутъ Вилу-посестриму, напоминая ей данную сю клятву стать въ наибольшей пригодѣ. Вила является, и хитростью даетъ имъ побѣду. ¹⁶⁸ Когда Марко шелъ на Свилаина Бана, слетѣлось къ нему девяносто Вилъ-посестримъ и окружило его ужасомъ. ¹⁶⁹ Впрочемъ, присутствіе Вилы-посестримы не предохраняетъ богатыря отъ смерти въ бою. ¹⁷⁰

¹⁶³ IIIc 279.

¹⁶⁴ Valjav. 74—75.

¹⁶⁵ Тамъ же 64—65.

¹⁶⁶ Arkiv za Povēstn. Jugosl. I, Vile. 96.

¹⁶⁷ Valjav. 63.

¹⁶⁸ Карадж. Пѣсм. II, 408—409; III, 32—33.

¹⁶⁹ Ark. za Pov. I, 96.

¹⁷⁰ Карадж. Пѣсм. II, 318.

2. Въ пѣснѣ Вила говоритъ о себѣ, что она рождена не матерью, а лѣсомъ ⁴⁷¹ (гора). По мѣсту пребыванія Вила, часто называется: «Вила одъ горе, горска Вила, загоркиня». Быть можетъ, въ иныхъ случаяхъ разумѣется подъ этими названіями не лѣсная, а горная вила, по тому что Серб. гора значитъ гора и лѣсъ. Но, поймемъ ли такъ, или иначе, ошибки большой не будетъ: Вилы живутъ и въ горахъ (вила са планине), въ пещерахъ. И лѣсъ, и гора — символы облака, ⁴⁷² а по тому вышеприведенныя черты можно считать за указанія на то, что Вила, подобно Валкиріи, есть облачное существо.

Въ одной сказкѣ Вила клянется источниками. ⁴⁷³ Есть Вилы рѣчныя (бродарице, перевозчицы?) и морскія. ⁴⁷⁴ Такія отношенія къ водѣ опять намекаютъ на связь съ облакомъ, по тому что небесная вода во многихъ случаяхъ замѣняется земною.

3. Въ пѣсняхъ Вила летаетъ, при томъ на бѣлыхъ крыльяхъ. ⁴⁷⁵ Отсюда вѣроятно, что она представлялась лебедью. Сказка, на которую мы уже ссылались, рассказываетъ слѣдующее: «Отецъ посылаетъ троихъ сыновей по очереди сторожить, чтобы лебеди цвѣтовъ въ саду не ѣли. Младшій ловитъ одну лебедь. Лебедь оборачивается Вилою, ложится съ нимъ и засыпаетъ. Подкрадывается одна дѣвица и отрѣзаетъ у спящей косу. Вила просыпается и, улетаая, поручаетъ мужу искать себя въ золотомъ градѣ (замкѣ). ⁴⁷⁶ О значеніи лебеди сказано выше.

⁴⁷¹ Тамъ же I, 182. Ср. «Говоре, да се Виле радю изъ становите (коренастой) траве, што по ливадахъ цвате и што има корень наликъ на главицу црвенога лука. Она трава по утру равно за росомъ има на себѣ некакове бале (пузырьки?). Изъ тихъ бала радю се виле.» *Argk. za Pov. I, 97—99.* Тамъ же два, очевидно позднія, повѣрья, что Вилы-дочери Адама, скрытыя имъ отъ Бога, и что онѣ дѣвицы, которыхъ Богъ наказалъ за гордость, превративши ихъ ноги въ копыта. Последняя черта замѣчательна.

⁴⁷² *Mannh. Myth.* во многихъ мѣстахъ.

⁴⁷³ Карадж. Припов. 126.

⁴⁷⁴ *Valjav.* 13.

⁴⁷⁵ Карадж. Пѣсм. II, 49.

⁴⁷⁶ *Valjav.* 29.

4. О связи Вилы съ конемъ говорятъ Сербскіе эпитеты коня, вилованъ, виловитъ, вилени. Судя по слову «виленакъ, біесанъ, човѣкъ, као да су Виле у нему,» одержимый Вилами, эпитеты эти значатъ то же (біесанъ, помаманъ), и сами по себѣ доказываютъ только, что демоническія качества, проявлявшіяся и въ конѣ, и въ чловѣкѣ приписывались наважденію Вилъ, или даже пребыванію ихъ въ навиженномъ. Но упомянутые эпитеты только въ пѣсняхъ сравнительно новыхъ приписываются обыкновеннымъ добрымъ конямъ. У самихъ вилъ есть чудесные, особенно сродные съ ними, кони,⁴⁷⁷ которыми они надѣляютъ богатырей, на примѣръ, Марка Краевича.⁴⁷⁸ Въ Хорватскихъ сказкахъ виленски конь, конь одъ виле, это тотъ самый конь, при помощи коего богатыри совершаютъ свои трудные подвиги. Все это заставляетъ видѣть въ словѣ вилованъ больше, чѣмъ указаніе на то, что Вилы, подобно Эльбамъ, насылаютъ болѣзни.

Вилы, по Хорватскому повѣрью, заѣзживаютъ людскихъ лошадей, какъ вѣдьмы и Мары. Выбираетъ Вила самую лучшую лошадь. Грива у лошади, на которой ѣздитъ Вила, такъ спутана, что распутать, или снять (какъ снимается колтунъ) можетъ только сама Вила. Но она это сдѣлаетъ, когда совсѣмъ изведетъ лошадь, отрѣзать же нельзя, по тому что лошадь сейчасъ околетъ.⁴⁷⁹ Такая ѣзда на земныхъ лошадяхъ предполагаетъ, что Вилы въ своемъ болѣе древнемъ видѣ ѣздятъ на небесныхъ коняхъ (тучахъ), а это въ свою очередь предполагаетъ ихъ тождество съ этими небесными. Слѣдъ этого послѣдняго представленія остался въ сказкахъ. Въ одной—чудесный конь, который летитъ какъ стрѣла, названъ прямо Вилой.⁴⁸⁰ Въ другой, три брата сторожатъ свой сѣнокосъ, на который Вила со своими дочерьми гоняла лошадей. Младшій ложится на мѣшокъ, наполненный муравьями, чтобъ не заснуть, какъ братья, и ловить коня меньшей Вилиной дочери. Въмѣсто выкуна, она даетъ ему узду:

⁴⁷⁷ Тамъ же 75. Серб. виленски конь, родъ мотылька.

⁴⁷⁸ Valjav. 68.

⁴⁷⁹ Иіе 281.

⁴⁸⁰ Valjav. 17, 19.

стоитъ только потрясти уздою, и она сама, Вила, мигомъ явится и сдѣлаегъ все, чего онъ ни пожелаетъ (Изъ этого видно тождество Вилы съ конемъ). На другой день онъ призываетъ вилу и требуетъ, чтобъ она стала его женой. Вила выходитъ за него, живетъ съ нимъ семь лѣтъ, рождаетъ двое дѣтей. Разъ, уходя изъ дому, мужъ забылъ взять съ собою ключи отъ сундука, гдѣ лежала уздечка. Жена нашла эту уздечку, забрала дѣтей и ушла въ Цареградъ (мифическій, неземной городъ, откуда она родомъ). Мужъ, узнавши о своей потерѣ, встрѣчаетъ двухъ братьевъ, которые ни какъ не могутъ раздѣлиться отцовскимъ наслѣдствомъ: плащемъ-невидимкой и сапогами-скороходами. Хитростью отнимаетъ онъ эти вещи и переносится къ женѣ. Жена въ это время съ матерью и сестрами сѣла за столъ. Онъ, оставаясь невидимкою, осушаетъ ея кубокъ съ виномъ. Тѣ стали про него вспоминать: «Богъ знаетъ, какъ онъ тамъ живетъ?» Тогда онъ снялъ плащъ и остался тамъ жить. Жилъ триста лѣтъ, и показалось ему, будто три года. Черезъ пятнадцать дней суждено ему было умереть, а триста лѣтъ искала его смерть и не могла найти. ⁴⁸¹

⁴⁸¹ Valjav. 14. Тамъ же 38 слѣдующая сказка: Одинъ изъ трехъ братьевъ ловить въ просѣ трехъ вилиныхъ коней. Вила выкупаетъ ихъ и даетъ въ замѣнъ три узды: мѣдную, серебряную и золотую. «Когда будетъ нужно, говоритъ, подойди къ дупенастому дереву, — тряхни въ первый разъ мѣдною, въ другой серебряною, въ третій золотую уздою, и явятся кони.» (Продолженіе сходно съ Русск. сказкой Аѳ. II, 73, 88; III, 21 и пр. Въ этихъ послѣднихъ сынъ три ночи ходитъ на могилу отца, и за это получаетъ коней. (Значитъ, кони тоже съ того свѣта). Сказ. Valjav. 14 по 2-й половинѣ (мужъ переносится къ женѣ при помощи сапоговъ-скороходовъ и пр.) повторяется въ Словенской сказкѣ Вего па (Skult. a Dobš. I, 222), тождественной съ 1-й половиною Серб. варіант. А, сказки о Тугар.—Ради нѣкоторыхъ подробностей, замѣтимъ еще сказку Skupiripovu z á m o k, Skult. a Dobš. I, 342: На прудъ летаютъ купаться 3 навь-дѣвицы. Королевичъ крадетъ у младшей сорочку въ яичной скорлупѣ, безъ которой ей нельзя улетѣть. Она становится его женою, потомъ находитъ свою скорлупку и улетаетъ въ замокъ изъ яичныхъ скорлупъ. Королевичъ отыскиваетъ ее въ этомъ замкѣ, за желѣзною и мѣдною, на стеклянной горѣ (Стеклянная гора—небо). Женина мать задаетъ ему 3 задачи. Онъ ихъ исполняетъ при помощи жены.

Уздечка здѣсь, очевидно, соотвѣтствуетъ лебединой сорочкѣ Валкири и перьямъ голубки въ варіантѣ Б. нашей сказки. Замѣтимъ, что во многихъ разказахъ о женидѣбѣ людей на Марахъ, Шутовкахъ, Нѣм. Друтахъ, Альпахъ и т. п. существахъ, облачнаго, или заоблачнаго, происхожденія, повторяется на разные лады одинъ мотивъ: мужъ скажетъ женѣ жестокое слово, или спроситъ, откуда она родомъ, или до поры сниметъ у нея крестъ съ шеи, или ототкнетъ отверстіе, которымъ она летала въ избу, будучи Марою, и она исчезаетъ навсегда, или пока мужъ не отыщетъ ее при помощи сверхъ естественныхъ силъ.

5. Рѣшительнымъ подтвержденіемъ облачнаго происхожденія Вилы служить то, что она не только по зову побратима является изъ облака,¹⁸² но и сбиваетъ, гонитъ облака. Дѣвица на вопросъ, по чему она все смотритъ на зеленую траву и не подыметъ глазъ даже тогда, когда надъ нею вьются молніи по облаку, отвѣчаетъ:

«Ни самъ вила, да збіямъ облаке,
Веть дѣвойка, да гледамъ преда се.»¹⁸³

Въ другой пѣснѣ говорится, что градъ (палаты, замокъ) Вилы ни на небѣ, ни на землѣ, но на вѣтви облака на (грану, отъ грана) одъ облака).¹⁸⁴

¹⁸² Карадж. Пѣсм. II, 409.

¹⁸³ Тамъ же, 431 — 432.

¹⁸⁴ Тамъ же I, 151 — 152. Пѣсня стоитъ того, чтобъ привести ее цѣликомъ:

Градъ градила бѣла вила
Ни на небо, ни на землю,
Но на грану одъ облака.
На градъ гради трое врата:
Єдна врата сва одъ злата,
Друга врата одъ бисера,
Третья врата одъ шкермета.
Што су врата суха злата,
На нѣхъ вила сина жени;

Итакъ принимаемъ, что Анастасія въ сказкѣ о Тугаринѣ есть существо облачное, сходное съ Вилами и Валкиріями.

Што су врата одъ бисера,
 На нѣхъ вила ктеръ удава;
 Што су врата одъ шкермета,
 На нѣхъ вила сама сѣди,
 Сама сѣди погледуе,
 Дѣ се муня съ громомъ игра,
 Мила сестра су два брата,
 А невѣста съ два девера;
 Муня грома надиграла,
 Мила сестра оба брата,
 А невѣста два девера.

Вила выходитъ здѣсь изъ ряда «существъ не самостоятельнаго, не отдѣльнаго бытія», каковы «толны Вилъ и Русалокъ» въ другихъ мѣстахъ (Бул. Оч. II, 6). Это — обособившаяся, скорѣе божественная, чѣмъ демоническая, личность. Трое воротъ ея града напоминаютъ золотыя ворота въ царствѣ Гольды. Въ послѣднихъ 6 стихахъ приведенной пѣсни молнія есть, по видимому, то же лицо, что сестра и невѣста. Серб. невѣста — молодая по отношенію къ родителямъ и братьямъ мужа, по отношенію къ послѣднимъ она есть вмѣстѣ и сестра. Громъ, съ которымъ играетъ молнія — невѣста, распадается на два существа: двухъ братьевъ — деверей. Въ пѣсняхъ (Кардж. Пѣсм. I, 155—156) у молнии, выходящей за мѣсяца, то два деверя — Петръ и Павель, то одинъ — Петръ. Молнія даритъ Петру (а о Павлѣ при раздачѣ подарковъ нѣтъ рѣчи) лѣтніе жары (Петровске, лѣтне врутѣне). На этомъ основаніи, а также на основаніи связи Петра съ солнечнымъ символомъ, оленемъ, мы считали Петра за солнце. Но у Чеховъ на Свѣтлый Праздникъ поютъ: «Svatý Petr hřimá (гремятъ), natočí nám vína» (Sumlogk, I, 136); по этому, можетъ быть, Петръ есть и громъ, что было бы согласно съ приведенною пѣснею о винѣ.

Кончая говорить о Вилахъ, укажемъ еще на одну черту, именно: на связь Вилы со звѣздою. Конь Валкиріи отрлсаеть съ гривы росу, но по Славянскому повѣрью роса не изъ тучи, а отъ зори и вообще отъ звѣздъ. Ср., кромѣ известной загадки про зорю и ея ключи, т. е., росу, и кромѣ повѣрья, что вѣдьмы крадутъ зорю (звѣзды), отъ чего бываетъ засуха, еще слѣдующее:

...Твоя се сретя родила,
 Сунчаномъ ждракомъ повила,
 Мѣсецемъ сыйнимъ гоїла,
 Звѣздама сыйнимъ росила (Кар. Пѣсм. I, 190 — 191).

Баба ни въ одномъ изъ варіантовъ сказки о Тугарицѣ не названа Ягою.¹⁸⁵ Тѣмъ не менѣе мы считаемъ ее за Ягу, сколько на основаніи нѣкоторыхъ сказокъ, сродныхъ съ этою и приводимыхъ ниже, столько по слѣдующей причинѣ. Выше разсмотрѣнъ рядъ сказокъ о дѣвицѣ сиротѣ, которая выслуживаетъ у Яги награду, или спасается отъ ея преслѣдованія единственно по тому, что пользуется помощью животныхъ, или вещей, служа-

По Хорватскому повѣрью, созвѣздіе илеядъ (Хорв. Влашитѣ, Русск. Волосожары и пр.) это семь Вилъ, которыя нѣкогда, «еще до начала свѣта (?), ходили по землѣ и водили хороводы, какъ и теперь Хорватскія дѣвицы, которыя между Юрьевымъ и Ивановымъ днемъ, собравшись по семи (по счету звѣздъ въ Волосожарахъ) водятъ хороводы и называются Виле лада-рице. Когда переѣхался свѣтъ (отъ Христіанства, какъ догадывается Г. Кукулевичъ), этѣ Вилы оставили нашу землю и стали жить въ звѣздахъ. Каждую ночь онѣ водятъ коло по свѣтлому небу, именно тогда, когда люди не видятъ ихъ за облаками. Ark. za Povĕstn. Jugosl. I, Vile, 83). Ср. еще слѣд. пѣсню (Карадж. Пѣсн. I, 150):

Рано рани дѣвойчица
И даницу вѣрну моли:
«О данице, о сестрице!
Подай мене свѣтлость твою,
Да наресимъ младость мою!»
Имала е дѣвойчица
Бѣлу вилу посестриму,
Коя ѣ' дѣпо наресила:
Перомъ златнимъ загладила,
И не бѣли вратъ бисеромъ....

«Стихи 4 и 5 напоминаютъ одну Колонійку, въ которой красота дѣвицы объясняется тѣмъ, что она убрала голову (затикалася) осколками упавшей и разбившейся звѣзды. Въ нашей Сербской пѣснѣ дѣвица проситъ красоты у посестримы звѣзды; въ отвѣтъ на это Вила украшаетъ ее. Выходитъ, что звѣзда была Вила.

¹⁸⁵ Исключеніе составляетъ Словенская сказка, которую мы было упустили изъ виду: *Chorú král', Škultety a Dobš. Slov. Pov. kn. I, 144*). Дѣйствіе въ ней происходитъ на другомъ свѣтѣ, на небѣ, куда Янко взобрался по высокой черешнѣ. Баба названа Ежибабою, три ея кобылы ея — дочерьюми, отыскивать ихъ помогаетъ первые два раза одинъ пастушокъ, въ третій хромая лисица, которую Янко накормилъ. Янковъ конь, добытый у Бабы — братъ змѣву коню.

щихъ Ягѣ. Намъ кажется, что этотъ самый мотивъ, только въ другомъ, богатырскомъ тонѣ, встрѣчаемъ въ сказкѣ о Тугаринѣ, который добываетъ у Бабы коня, благодаря помощи спасенныхъ имъ звѣрей: рыбы, лисицы и волка (Сербск. вариант.), мухи, волка и рака (Мор. вар.), волковъ, пчель и раковъ (Русск. вар.). Относительно этой черты особенно важна Сербская редакція, по тому что указываетъ на связь рыбы и животныхъ, помогающихъ богатырю, съ Бабою, именно: въ этихъ животныхъ превращается Бабина кобыла, которой въ Словенскомъ вариантѣ соотвѣтствуетъ три кобылы, прямо названныя Бабиными дочерьми. Во избѣжаніе длинныхъ отступленій, предположенія объ отношеніяхъ раковъ, пчель и рыбы къ Ягѣ, или близкимъ къ ней существамъ, будутъ изложены ниже. О томъ что волкъ, а особенно лисица замѣняютъ Ягу въ животныхъ сказкахъ, было сказано прежде.

Въ 4 вариантахъ нашей сказки участіе животныхъ важно не въ одинаковой мѣрѣ: для Сербской и Моравской сказки нужны только животныя; Русская предоставляетъ имъ только отыскать и пригнать кобылъ и разбудить Тугарина, и вводитъ новыя лица, зятьевъ (вѣтра, града и грома), которые оживляютъ убитаго богатыря и достаютъ ему съ острова камень; въ Словацкой зятья эти (солнце, мѣсяцъ и вѣтеръ) помогаютъ Янку пасти кобылъ, а о животныхъ вовсе не говорится. Не смѣемъ утверждать, что эти зятья — новая вставка, но кажется, что они не имѣютъ той тѣсной связи съ Бабою и кобылами, какъ животныя.

Какъ въ сказкѣ о Тугаринѣ животныя помогаютъ добыть у Бабы коня, такъ въ слѣдующихъ двухъ они помогаютъ добыть Бабину дочь.

Ivica išel oca iskat (Valjav. 150): а) Ивица находитъ письмо своего отца, въ которомъ тотъ пишетъ: «Ищи меня на востокѣ, и тамъ достань у змѣя воды!» Онъ отправляется на поиски и достаетъ воды. б) На пути этою живою водою исцѣляетъ онъ мышь, пчелу и волка. Потомъ приходитъ въ заколдованный градъ (зámokъ), гдѣ живетъ мать съ дочерью. Мать задаетъ ему задачи: если исполнить, да будетъ градъ и дочь ея въ замужество, а если нѣтъ, то погибнетъ. Сначала нужно за ночь разо-

братъ мѣру смѣшаннаго зерна, такъ чтобъ всякая порода была особо. Мышь, спасенная имъ, сзываетъ другихъ мышей, и дѣло сдѣлано. Потомъ Бабина дочь бросила въ море свой перстень, но рыба, о которой прежде не упоминалось (знакъ, что сказка сипорчена и что въ головѣ рассказчика вертѣлся вариантъ, въ которомъ, какъ въ вариантѣ А сказки о Тугаринѣ, говорилось о рыбѣ, вброшенной въ воду), достаетъ этотъ перстень и отдаетъ Ивицѣ. Третья задача до утра сдѣлать церковь и всю утварь изъ воску. Налетѣло пчель столько, что къ утру церковь была готова. Ивица вѣнчался тамъ съ Бабиною дочерью, замокъ былъ освобожденъ, а Бабу врагъ унесъ. в) За тѣмъ Ивица идетъ искать отца, и находить его при помощи волка. Очевидно, что начало и конецъ сказки (а и б) или вовсе не нужны для главной части (б), или до того забыты рассказчикомъ, что не вяжутся съ серединою.

Člověk oslobodil zakletu devojku (Valjav. 152. Ср. Škult. a Dobš. 263, 536); Gr. Märch. I, N 62, Die Bienenkönigin). Въ одномъ градѣ было у Бабы три заколдованныя дѣвицы. Ёдетъ освободить ихъ старшій изъ трехъ братьевъ, наѣзжаетъ на муравьевъ, муравьи его кусаютъ, а онъ бьетъ ихъ; наѣзжаетъ на пчель, пчелы его кусаютъ, а онъ ихъ бьетъ; у самаго града утки на водѣ, утки кричатъ на него, а онъ думаетъ, что онѣ его ругаютъ, и перебиваетъ ихъ палкою. Баба, узнавши, за чѣмъ онъ пріѣхалъ, задаетъ ему въ одну ночь разобрать двѣ мѣры смѣшаннаго зерна, потомъ достать заброшенные въ море золотые ключи, и узнать добрую изъ трехъ заколдованныхъ дѣвицъ, съ головы до ногъ покрытыхъ черными покрывалами. Задачь онъ не можетъ исполнить, ошибается въ выборѣ дѣвицы. Тогда «на дворѣ потемнѣло, раскрылась яма, гдѣ были уже мертвые (погубленные Бабою искатели невѣсты?), мертвые эти разорвали его на части и выбросили въ окно (Такъ!).

То же было и со среднимъ братомъ. Меньшой кормить муравьевъ и утокъ хлѣбными крохами, пчель цвѣтами. За то муравьи разбираютъ за него зерно, утки достаютъ со дна моря ключи, пчела показываетъ, которую изъ дѣвицъ слѣдуетъ забрать. Выбравши среднюю, онъ женился на ней, освободилъ градъ, а двѣ другія сами себя уморили.

Основная, по видимому, черта этѣхъ сказокъ, что градъ и дѣвица (или три дѣвицы) въ немъ заклѣты, могла бы удовлетворительно объясниться только тогда, когда бы удалось возвести всю сказку къ основному, физическому, значенію. Пока мѣсть мы ищемъ не столько окончательнаго объясненія смысла сказокъ, объясненія, въ большинствѣ случаевъ невозможнаго, при пользованіи одними Славянскими и Германскими матеріалами, сколько установленія связи извѣстныхъ сказочныхъ мотивовъ съ извѣстными лицами. Въ настоящемъ случаѣ помощь, оказываемая животными, соотвѣтствующая той, которую замѣтили въ сказкѣ о службѣ сироты у Гольды-Яги, указываетъ, что Баба, во власти которой находятся дѣвицы, есть Яга. Въ соотвѣтствующей Нѣмецкой сказкѣ, вмѣсто Бабы, ein graues Männchen. Если это нашъ мужичокъ съ ноготокъ, борода съ локотокъ, то замѣна этимъ лицомъ Бабы-Яги не есть единственный случай: въ Словен. сказкѣ,⁴⁸⁶ одного разряда со сказками о сиротѣ и Ягѣ, дѣвица, отвезенная въ лѣсную хатку по навѣтамъ мачихи, приняла и угостила старика нищаго. Этотъ нищій былъ Локтибрада. Ночью онъ является въ своемъ настоящемъ видѣ («на riad' člpar, na loket' brada») и награждаетъ дѣвицу. Мачиха посылаетъ туда же свою родную дочь. Эта прогоняетъ нищаго, за что Локтибрада ее съѣлъ, только кости да кожу оставилъ.

Для разъясненія, кто такова дѣвица, находящаяся во власти Бабы (Яги) и добываемая богатыремъ, приводимъ Словенскую сказку Jak rasl Janko kobyliku.⁴⁸⁷ Было три брата: два разумные, а третій дуракъ. По смерти отца старшій идетъ искать службы, и нанимается у Бабы, что живетъ въ хаткѣ въ лѣсу, пасти кобылку. Выгнавши кобылку на пастбище, онъ засыпаетъ. Кобылка уходитъ. Онъ отправляется искать, и встрѣчаетъ у колодца одного старика. Старикъ проситъ зачерпнуть воды и дать ему напиться. Тотъ отвѣчаетъ, что ему не до того. Кобылки не находитъ, и за это Баба рубитъ ему голову. То же со среднимъ братомъ. Меньшой даетъ старику напиться, а тотъ ему за это свистокъ и орѣховую палицу (lieskovu palicu). Янко свист-

⁴⁸⁶ Škultety a Dobsinsky, Slovenske Pověsti kn. I, 13 и слѣд.

⁴⁸⁷ В. Němcové Sloven. Pov. 409 и слѣд.

нуль, и явилась кобылка; потомъ воткнулъ палку въ землю и сказалъ: «Palica drndaj!»⁴⁸⁸ Палица загудѣла, кобыла стала прекрасною дѣвицею, а баба со своею избушкою исчезла.³

Кобыла есть здѣсь та же дѣвица, которая въ 1-й изъ только что приведенныхъ Хорватскихъ сказокъ названа Бабиною дочерью. Во 2 Словен. варіантѣ сказки о Тугаринѣ, кобылы Бабины — тоже ея дочери. Такой животный образъ Бабиныхъ дочерей ведетъ къ заключенію, что онѣ, подобно матери, облачныя существа, т. е., просто облака или небесная вода. Не рѣшено, каковы отношенія дочерей къ матери. Этѣ дочери могутъ быть или олицетвореніями того же самаго явленія, что и Яга, или же явленія хотя и сроднаго, но не тождественнаго. Въ первомъ случаѣ онѣ смѣняютъ мать въ сознаніи народа; исчезновеніе Бабы, или освобожденіе дочери отъ ея власти, есть форма замѣны стараго божества новымъ. Во второмъ случаѣ дочери существуютъ одновременно съ матерью; ихъ существованіе условлено внѣшними впечатлѣніями; ихъ освобожденіе отъ матери есть физическое явленіе, подобное тому, какое выражается въ освобожденіи дѣвицы, или дѣвиць (водяныхъ женъ, дождевыхъ потоковъ) отъ змѣя (мрачной тучи, скрывающей свѣтъ солнца и не пускающей плодотворнаго дождя на землю). Ниже увидимъ, что Яга точно имѣетъ много общаго со змѣемъ. Второе предположеніе кажется болѣе вѣроятнымъ, между прочимъ, по тому, что черты Яги лучше сохранены преданіями, чѣмъ слѣдовало бы ожидать, если бъ она была старымъ божествомъ по отношенію къ своимъ дочерямъ.

Въ Словенской сказкѣ упасти кобылку значить добыть въ замужество Бабину дочь. Не есть ли и пасенье Бабиныхъ кобылъ въ сказкѣ о Тугаринѣ мифъ о бракѣ Бабиныхъ дочерей? Такой загадкѣ противорѣчитъ, по видимому, сама сказка о Тугаринѣ, въ которой богатырь пасетъ кобылицъ, чтобъ добыть коня такого, какъ у змѣя. Но Сербская сказка говоритъ, что этотъ конь есть сынъ Бабиной кобылы, а Русская — что онъ рождается уже послѣ того, какъ Тугаринъ отыскалъ въ тре-

⁴⁸⁸ Drndati, дрожать и гудѣть, какъ струна; Срб. дрндарь, шерстобить, волношень, отъ звука, издаваемого шерстобитною тетивою.

тій разъ Бабиныхъ кобылъ. Отсюда видно, что пасенъе кобылы и въ сказкѣ о Тугаринѣ можетъ быть тождественно съ бракомъ Бабиной дочери, отъ которой послѣ этого брака рождается чудесный конь. Все это было бы странно, если бы мы не имѣли подобныхъ и уже разъясненныхъ Индійскихъ и Греческихъ сказокъ.

Но если предположеніе о тождествѣ пасенъя кобылъ и брака вѣрно, то какъ же объяснить, что сказка о Тугаринѣ говоритъ о двухъ бракахъ этого богатыря: съ дѣвицею, которую мы признали за Вилу, и съ кобылою? На это можно отвѣтить такъ: а) 1-ая половина сказки о Тугаринѣ сохранилась и какъ самостоятельная сказка;¹⁸⁹ она и съ самаго начала могла быть самостоятельна, и только позже, хотя и до раздѣленія Славянскихъ племень, соединиться съ другою отдѣльною сказкою о пасенъи кобылъ. б) Мы видѣли тѣснѣйшее сродство, т. е., первоначальное тождество Вилы - Валкирии съ конемъ. Возможно, что Вила (Анастасія, Ульяна), жена Тугарина, есть одно лицо съ кобылою и, стало быть, дочь Яги. Указаніемъ на это можетъ служить Мор. варіантъ Б, въ которомъ чудесный конь, служащій у Яги, есть братъ жены богатыря, Вилы. Конечно, по варіанту А и В, если Вила есть одно лицо съ Бабиной кобылою, то чудесный конь долженъ быть ея сыномъ, а не братомъ; но въ этомъ случаѣ мы не находимъ оснований считать свидѣтельство одной сказки за вѣрное, другой за ошибочное. Могло быть два мифа, различные по времени происхожденія: одинъ, съ которымъ еще встрѣтимся, о томъ, что конь есть сынъ самой Яги, другой, что онъ сынъ ея дочери. Т. е., хотя нельзя утверждать положительно, но можно догадываться, что во 2-й половинѣ сказки о Тугаринѣ повторяется въ другой формѣ тотъ же мифъ о бракѣ этого богатыря, который составляетъ содержаніе первой половины. Отъ вѣрности, или ошибочности, этого предположенія не зависитъ другое, именно, что Баба, ея кобылы, добываемый у нея конь и Вила, жена Тугарина, находятся между собою въ ближайшемъ родствѣ.

Выше сдѣлана догадка, что богатырь, побивающій змѣя и пасущій кобылъ, есть одно изъ громовыхъ божествъ, т. е., лицо,

¹⁸⁹ На пр. Škult. a Dobš. I, 222.

соотвѣтствующее Индрѣ, или Агни. Это подкрѣпляется тѣмъ, что въ Словенской сказкѣ чудесный свистокъ заставляетъ кобылу лвиться, а гудѣнье орѣховой палицы оборачиваетъ ее прекрасною дѣвицей. а) Свистъ и игра на сопѣлкѣ напоминаютъ свистъ вѣтра, а по тому замѣняютъ вѣтеръ, и суть средство накликать бурю. Последнее по такому же переходу мысли отъ сравненія къ причинѣ, по какому огонь служитъ средствомъ накликать на человѣка любовь и разныя болѣзни, представляемыя внутреннимъ огнемъ. Флясы, рабочіе на рѣчныхъ судахъ на Вислѣ, когда нужно вѣтру, бросаютъ на воду зажженную ткань, питательную смолу, а сами свистятъ и играютъ на свирѣляхъ. Въ Русской сказкѣ¹⁹⁰ дурака бьютъ за то, что онъ играетъ и пляшетъ (вызываетъ вѣтеръ) передъ горящимъ овиномъ. Всѣмъ этимъ объясняется пословица: «Свисти, попе, церква горитъ!» (т. е., усиливай вѣтеръ, помогай своей бѣдѣ). «И свѣтъ наставъ, пѣпъ не свиставъ,» можетъ быть, независимо отъ 1-й половины пословицы, по тому что свистъ предосудителенъ попу, по связи съ языческимъ обрядомъ и божествомъ. Въ нашей сказкѣ свистокъ вѣтеръ указываетъ на громовое божество, по тому что Индра весьма часто является въ сопровожденіи Марутовъ, бурныхъ вѣтровъ, съ громкимъ пѣніемъ гонящихъ облака. б) Кунъ, въ своемъ извѣстномъ сочиненіи о сошествіи огня и божественнаго напитка, показалъ, что Индѣйцы, Греки, Римляне, Германцы представляли нѣкоторыя растенія, употреблявшіяся для добыванія огня посредствомъ тренія и хмельнаго напитка, воплощеніемъ небснаго огня, молніи. Этимъ объясняются нѣкоторыя мифическія свойства извѣстныхъ растеній: павлекать и удалять грозу, давать изобиліе молока коровамъ (т. е., первоначальнымъ небеснымъ коровамъ — тучамъ давать изобиліе дождевой воды), разрывать замки и запоры (какъ молнія разрываетъ тучу), открывать клады (какъ молнія открываетъ скрытыя за тучею сокровища солнечнаго свѣта). Къ числу воплощеній молніи принадлежала изъ Европейскихъ растеній, между прочимъ, омела и лѣщина. Свойства этой послѣдней, по Славянскимъ повѣрьямъ, почти совсѣмъ такія, какъ и по Германскимъ,¹⁹¹ изъ чего слѣдуетъ,

¹⁹⁰ Ав. II, 19.

¹⁹¹ Kuhn, Die Herabkunft des Feuers 227 — 229.

что и у Славянъ былъ сродный, а можетъ быть и тождественный съ Индѣйскимъ и Германскимъ, мифъ о небесномъ происхожденіи и воплощеніяхъ земнаго огня. Такъ какъ здѣсь намъ нужно говорить только о лѣщинѣ, то мы вскользь упомянемъ объ обычаяхъ на Юрья выгонять скотъ въ поле вербою, замѣнившіею здѣсь другое, громовое растеніе (Хорватск. Русское), сохранять въ домахъ зеленныя вѣтви, освященныя въ Вербную недѣлю, какъ предохранительное средство отъ громоваго удара (Хорв.); о повѣрьи, что нѣкоторыя растенія, срѣзанныя косою, наводятъ дождь и бурю, и остановимся на слѣдующемъ: а) У Хорватовъ на 1-й день Рождества навязываютъ кужель на орѣховую палку и напрядаютъ нѣсколько нитокъ, которыя употребляютъ потомъ отъ нѣкоторой болѣзни скота.⁴⁹² б) Тамъ же, на Страстную Среду, Четвергъ и Пятницу дѣти ходятъ къ вечернѣ съ прутьями изъ лѣщины «*korizmi terati*,» прогонять постъ.⁴⁹³ О связи же коризмы (поста) и Баби-Яги говорено выше. Изъ приведеннаго обычая видно, что Яга (какъ зима и смерть) находилась во враждебныхъ отношеніяхъ ко грому, начинающему весну. в) Лѣщина имѣетъ свойство удалять грозу, какъ видно изъ слѣдующаго, быть можетъ кое въ чемъ испорченнаго, варіянта Малорусскаго разсказа про знахаря Австріята:⁴⁹⁴ Хозяинъ знахарь съ челядью громадилъ сѣно. Въ полдень собрались тучи, стало гремѣть и сверкать, а дождю ни капли. Вотъ подъѣзжаетъ къ знахарю какой-то панъ на бѣломъ конѣ и, не поднимая на него глазъ, говоритъ: «Пускай людей, они ужъ потомились!» — «А почему жъ ты не пришелъ ко мнѣ въ гости на Купала?» отвѣчаетъ знахарь. За симъ словомъ знахарь отошелъ за орѣховые кусты, за нимъ поѣхалъ тотъ панъ, и оба стали объ чемъ-то говорить. Черезъ нѣкоторое время знахарь воротился съ вѣткою лѣщины въ рукѣ. Въ слѣдъ за тѣмъ тучи разсыпались страшнымъ градомъ на лугу знахарева сосѣда и врага, а знахареву сѣножать покропилъ только дробный дождикъ. Съ этимъ сравните повѣрье, что въ домъ, въ которомъ хранятъ громовой камень (громовую стрѣ-

⁴⁹² Ніс 101.

⁴⁹³ Тамъ же 121.

⁴⁹⁴ Записки о Ю. Р.; Siemiński, Podania i legendy 118.

лу), никогда не ударить громъ.¹⁹⁵ г) «Кто хочетъ найти кладъ, тотъ долженъ въ Новую Недѣлю (въ 1-е воскресенье по рожденіи мѣсяца) до солнечнаго восхода, во имя Отца и Сына и Св. Духа съ трехъ разъ отрѣзать пруть бѣлой лѣщины (z bílé lisky). При этомъ брать пруть рукою, обороченною бѣлымъ платкомъ, рѣзать новымъ ножемъ. Первый пруть, окрещенный Каспаромъ, первымъ изъ 3 Царей, нуженъ при копаньи золота; второй, окрещенный Балтазаромъ, вторымъ изъ 3 Царей, нуженъ при исканьи серебра; третій, названный Мелихаромъ, при отыскиваньи скрытыхъ водяныхъ источниковъ.»¹⁹⁶ Сочетаніе кладовъ и ключей не случайно. У Индѣйскихъ и Германскихъ Индра и Торъ не только Боги сокровищъ (добытыхъ у змѣя), но и рѣкъ и источниковъ. У Славянъ, какъ у Германцевъ, есть повѣрья объ источникахъ, открытыхъ громовымъ ударомъ. По Сербскому повѣрью «подъ лѣщиною, на которой выросла омела, есть змѣя съ дорогимъ камнемъ на головѣ и еще Богъ знаетъ сколько другихъ сокровищъ.»¹⁹⁷ Такимъ образомъ свистокъ и гудящая орѣховая палица указываютъ на то, что богатырь освобождаетъ Бабиину дочь вѣтромъ и грозой.

По поводу сказки, которую мы называемъ, для краткости, сказкою о Тугаринѣ, мы привели двѣ Хорватскія сказки, въ которыхъ Бабина дочь добывается богатыремъ, благодаря услугѣ, оказанной животнымъ, и третью, Словенскую, въ которой этотъ мотивъ замѣненъ услугою, оказанною нищему. Въ слѣдующей Сербской (Дяволя маштанія (наважденіе) и Божія сила, (Карадж. Прич. 116), объ услугѣ, оказанной кому бы ни было, не говорится, но за то приводится въ связь, съ освобожденіемъ Бабиной дочери, другой мотивъ, который мы уже встрѣчали въ сказкахъ о Ягѣ. Царевичъ, похитивши дѣвицу, спасается отъ преслѣдующей его матери средствами, подобными тѣмъ, которыми спасается дѣвица отъ Яги, на примѣръ, въ Русской сказкѣ Ао. I, 13, 89. Замою на охотѣ пошла у Царевича кровь изъ носу.

¹⁹⁵ Houska III, 182.

¹⁹⁶ Тамъ же, II, 333.

¹⁹⁷ Карадж. Рѣчи. Мела. Объясненіе такого же Нѣмецк. повѣрья см. у Купф. Die Herabk. 229.

Глядя на снѣгъ, обогранный кровью, онъ подумалъ: «Охъ, если бы мнѣ жениться на дѣвицѣ, бѣлой какъ снѣгъ и румяной какъ кровь!» Одна баба сказала ему, гдѣ найти такую невѣсту и дала хлѣбецъ, другая дала лѣсной орѣхъ, третья — Волоскѣй, и каждая научила употреблять эти вещи. Царевичъ приходитъ къ избѣ въ густомъ лѣсу. На него нападаетъ множество всякихъ звѣрей, но онъ бросаетъ имъ хлѣбецъ, и звѣри притихаютъ. Въ избѣ не было дверей, а окно высоко. Вотъ спускаетъ кто-то изъ окна золотую косу. Царевичъ схватился за эту косу, и его втянули въ окно. Смотрить — это та самая дѣвица, которую онъ искалъ. «Благодари, говоритъ, Бога, что матери нѣтъ дома, пошла въ лѣсъ зелья брать, оборачивать молодцовъ въ звѣрей. Она оборотила звѣрьми всѣхъ, кто меня ни сваталъ, и они-то чуть тебя не разорвали. Побѣжимъ отсюда!» Побѣжали они, и слышатъ за собою погоню дѣвицыной матери. Царевичъ разбилъ орѣхъ, и изъ него полилась рѣка; но Баба палкой раздвоила воду и стала опять догонять. Царевичъ разбилъ Волоскѣй орѣхъ, и изъ него сверкнулъ такой огонь, что чуть лѣсъ не загорѣлся; но баба плюнула и — погасила огонь. Видитъ Царевичъ, что все это дьявольское навожденіе, перекрестился на востокъ, призвалъ сильнаго Бога на помощь, и вотъ ударилъ громъ и сжегъ Бабу. Царевичъ же по здорову прибылъ домой, окрестилъ дѣвицу, потомъ съ ней обвѣнчался.

Устранивши Христіанскія краски, замѣтимъ: а) что Яга окружена здѣсь звѣрьми, какъ Ала, замѣняющая Ягу въ сказкѣ Кар. Прип. 178. Эти звѣри, вѣроятно, души людей вообще, а не непременно женихи Бабиной дочери. б) Въ соотвѣтствующей Нѣмецкой сказкѣ ¹⁹⁸ вѣдьма держитъ дѣвицу въ лѣсу, въ башнѣ безъ дверей и лѣстницъ, и взбирается сама, потомъ Царевичъ, въ эту башню по волосамъ дѣвицы. Такое сходство доказываетъ древность мотива. Отношенія Бабы къ дѣвицѣ, какъ и въ выше-приведенныхъ сказкахъ, враждебны, что усиливаетъ вѣроятность сближенія Яги со змѣемъ. в) Орѣхъ съ огнемъ указываетъ на громовое божество. Въ концѣ прямо говорится, что громъ убилъ Бабу. Это, можетъ быть, очень древняя черта: вѣроятно, что Яга,

¹⁹⁸ Grimm, Märch. I, 63.

если она есть зимняя, скрывающая дождь туча, гибнетъ отъ грома.

Сербская сказка о похищеніи золотокозой дѣвицы служитъ намъ переходомъ къ другому кругу сказокъ, о похищеніи и бракѣ Бабиной дочери.

Варіанты: А. Deček imel vilinskoga konja, Valjav. 5; Б. Zlatá podkova, zlatô pero, zlatý vlas, Škult. a Dobš. I, III; В. Zradní bratři, Nár. Poh. od J. K z Kadost. sv. VIII, 1; Г. Шौरю Јап а јeho кѣћ, Kuldy Poh. 621; Д. Боричев. Пов. и пред. Сл. плем. I, 123; Е. Баба-Яга, Аѳ. VII, 224.

Первая половина. Варіан. А. Семь братьевъ условились жениться не иначе, какъ на семи дочеряхъ одной матери. У шести братьевъ были добрые кони, а у седьмого, младшаго, хоть и плохой на видъ, но Вилинъ конь (конь одъ Виле). Отправились въ свѣтъ, видятъ, оретъ баба восемью кобылами. Спрашиваютъ у нея, не знаетъ ли она такой матери, у которой бы было семь дочерей. Баба отвѣчаетъ, что у нея ихъ восемь. Пригласила она братьевъ къ себѣ, накормила, напоила и положила спать, каждого съ одною дочерью, а восьмой, золото-волосой, она на свѣтъ не показывала. Всѣ послули, но меньшей братъ, которому конь сказалъ, что у бабы на умѣ, снималъ съ братьевъ шапки и понадѣвалъ на головы Бабинымъ дочерямъ, а со своихъ коней узды — на Бабиныхъ кобылъ. Баба встала, отрубила головы у своихъ дочерей, вмѣсто пріѣзжихъ молодцовъ, и у своихъ кобылъ, а не у чужихъ коней, и опять легла спать. Тогда меньшей побудилъ братьевъ; онѣ сѣли на коней, и побѣжали, а меньшей еще постучалъ въ Бабино окно и похвалился своимъ дѣломъ. Баба оборотила рогачъ въ коня, погналась за нимъ, и уже догоняла, но онъ успѣлъ перескочить черезъ ся между.

Варіантъ Б. Братьевъ 12. У меньшаго конь-Татошъ. Отецъ этихъ сыновей ищетъ для нихъ 12 дочерей одной матери. Видитъ, Баба оретъ шестью кобылами, спрашиваетъ у нея: не знаетъ ли она такой матери? Баба (Striga, вѣдьма) приглашаетъ его къ себѣ, въ конюшнѣ бьетъ плетью своихъ 12 кобылъ, и онѣ оборачиваются прекрасными дѣвицами. Высватавши

дочерей, Баба приглашаетъ жениховъ на свадьбу. За ужиномъ меньшей, по совѣту коня, выливаетъ подъ столъ первую чарку и первую ложку и бросаетъ туда вилку, съ первымъ кускомъ, а чарку, ложку и вилку, которыя превращаются въ стклянку, щетку и гребенку, прячетъ въ карманъ. Когда всѣ позасыпали, онъ перекладываетъ невѣсть на мѣста жениховъ. Баба, въ послѣдствіе этого, убиваетъ своихъ дочерей. Янко будитъ братьевъ, и пока они бѣгутъ, стучится въ окно къ Бабѣ. Ежи-Баба садится верхомъ на лопату, пускается его догонять, и чтобъ остановить, бросаетъ перель него сначала золотую подкову, потомъ золотое перо и золотой волосъ. Каждый разъ Янко, вопреки совѣту коня, останавливается, чтобы поднять, и Баба уже его настигаетъ, но онъ бросаетъ гребень, и вырастаетъ густой лѣсъ, потомъ щетку, и вырастаетъ острый терновникъ, наконецъ стклянку, и разливается море. Моря вѣдьма не можетъ переѣхать, и братья спасаются.

Вариантъ В не представляетъ ничего важнаго. Въ вариантѣ Г совсѣмъ нѣтъ этой половины. Въ Д замѣтимъ, что Яга съ 12-ю дочерьми живетъ въ избушкѣ на курьихъ ножкахъ. Е. У старика со старухой не было дѣтей. По чьему-то совѣту старикъ собираетъ съ каждаго двора въ селѣ по яйцу, сажаетъ на эти яйца насѣдку, и она высиживаетъ 41 мальчика. Младшій, заморышекъ, самый лучший. Выросши, богатыри накосили сѣна и поставили 41 стогъ. Что-то стало поѣдать сѣно. Заморышекъ ловить вора — морскую кобылицу. За выкупъ кобылица даетъ своихъ жеребятъ, 41 морскаго жеребца. Братья ѣдутъ на этихъ коняхъ искать невѣсть. У Бабы-Яги находятъ они 41 дочь. По совѣту коня, заморышекъ научаетъ братьевъ помѣняться платьемъ съ молодыми жонами. Яга, обманутая этимъ, убиваетъ своихъ дочерей. Братья бѣгутъ и спасаются отъ погони, при помощи украденнаго у Яги платочка.

Вторая половина. Вариантъ А. Старшіе братья завидуютъ меньшему, и оставляютъ его. Онъ находитъ на пути и поднимаетъ три золотые волоса, три золотые пера и золотую подкову, нанимается конюхомъ къ одному Царю, ночью безъ огня при свѣтѣ своего золота чиститъ коней. По доносу другихъ конюховъ (его братьевъ?), Царь отбираетъ у него золото

и посылаетъ за дѣвицей, которой принадлежатъ волосы. Эта золотоволосая дѣвица—восьмая Бабина дочь. Она спрятана за 9 ю дверьми, съ 9-ю колокольчиками на каждой. Не смотря на это, молодецъ увозитъ ее, благодаря хитрости своего коня.

Царь хочетъ выдать дѣвицу за своего сына, но она требуетъ, чтобы сначала тотъ, кто ее увезъ, добылъ трехъ утокъ, съ которыхъ тѣ три золотыя пера, что у Царя. Молодецъ крадетъ утокъ у той самой Бабы, потомъ стучится къ ней въ окно и говоритъ: «Зарѣзала ты семь своихъ дочерей, увезли мы восьмую золотоволосую, увеземъ и трехъ утокъ!» Баба гонится за нимъ съ саблей-терницею (trlice) на конѣ рогачѣ (bruklo), но онъ, по совѣту коня, бросаетъ за себя найденный на дорогѣ гребень, и становится густой лѣсъ.

Опять золотоволосая не хочетъ выходить за Царевича, пока тотъ, кто ее увезъ, не добудетъ коня, съ котораго золотая подкова. Этотъ—конь пастухъ (жеребецъ) Вилиныхъ кобылъ, и живетъ на морѣ. Молодецъ обшиваетъ своего коня девятью буйволовыми кожами. Благодаря этому, тотъ конь побиваетъ морскаго жеребца. Молодецъ пріѣзжаетъ на этомъ послѣднемъ къ Царю, а морскія кобылы сами прибѣгаютъ за пастухомъ.

Въ третій разъ дѣвица не хочетъ ити за мужъ, пока тотъ, кто ее увезъ, не подоитъ морскихъ кобылъ и не выкупается въ ихъ молоко. Молодецъ выдоилъ кобылъ. Молоко ихъ кипѣло, какъ на огнѣ, но конь молодца втянулъ въ себя весь жаръ, молодецъ скупался, и сталъ въ трое красивѣе прежняго. Видя это, Царевичъ и самъ захотѣлъ выкупаться, но когда онъ влѣзъ, конь выпустилъ въ молоко весь жаръ, и Царевичъ сварился. Тогда Царь усыновилъ молодца и женилъ его на золотоволосой дѣвицѣ.

Варіантъ Б. По навѣту конюховъ (по другому варіанту — братьевъ), Царь, у котораго Янко, оставивши братьевъ, нанялся за конюха, отбираетъ у Янка подкову, и посылаетъ къ Бабѣ за золотымъ конемъ, потомъ перо, и посылаетъ за уткою, несущею золотыя яйца, наконецъ волосъ, и посылаетъ за золотою дѣвицею. Каждый разъ Янко крадетъ у Бабы ключи, пря-

четь, или ломасть, ея мечъ, потомъ будить ее, объявляя о своемъ подвигѣ. Въ 3-й разъ Баба отъ злости разлилась смолою.

Царь хочетъ жениться на золотой дѣвицѣ, но она согласна выйти только за того, кто ее увезъ. Царь велитъ Янку выбрать родъ смерти. Янко проситъ, чтобъ его сварили въ молоко (а какъ добывается это молоко, не сказано). Когда закипѣло молоко, Татошъ вдохнулъ въ себя весь жаръ. Царь хочетъ и себѣ того же, но сваривается въ молоко.

Вариантъ В. Въ царствѣ того Царя, къ которому нанимаются братья, нѣтъ ни птицъ, ни звѣрей, ни вина. Старшіе братья, изъ зависти, наговариваютъ на меньшаго, что онъ можетъ снабдить царство всеѣмъ этѣмъ. Царь посылаетъ меньшаго. Онъ крадетъ у Бабы сначала птицу, потомъ собаку и неистощимый боченокъ. Отъ того стало въ царствѣ изобиліе птицъ, звѣрей и вина.

Старшіе братья, чтобъ извести меньшаго, говорятъ Царю: Есть на морѣ островъ, на островѣ золотой замокъ, а въ немъ прекраснѣйшая въ свѣтѣ Царевна; если бъ Царь на ней женился, то помолодѣлъ бы и продлилъ бы свой вѣкъ. Царь посылаетъ за нею меньшаго Царевича. Онъ по пути бросаетъ рыбу и кормитъ орла. Великаны (обгі) за кормъ строятъ ему плотину до острова. Онъ увозитъ Царевну.

Царевна не хочетъ ити за Царя, пока не перенесутъ къ нему ея золотого замка, потомъ — потеряннаго ею ключа къ замку, въ третьихъ—пока не достанутъ съ ея острова живой и мертвой воды.

Замокъ переносятъ за кормъ великаны, ключъ достаетъ со дна моря рыба. За третьимъ разомъ волна захватываетъ Царевича на плотинѣ, но орелъ переноситъ его тѣло на островъ, и оживляетъ живою водою. Царевичъ набираетъ живой и мертвой воды, братъ орла переноситъ его на родину.

Царевна хочетъ будто бы помолодить своего стараго жениха, но, вмѣсто живой воды, мажетъ его мертвою. Царевичъ становится, вмѣсто его, Царемъ и женится на добытой съ острова

красавицѣ. Потомъ, по просьбѣ своего коня, рубить ему голову, изъ которой вылетаетъ бѣлая голубка.

Вариантъ Г. Иванъ-дуракъ на пути поднимаетъ золотую подкову и мертвую золотоволосую голову. Царь, къ которому онъ нанимается, думаетъ, что это голова его кѣмъ-то похищенной дочери, хочетъ казнить Ивана, какъ убійцу. Иванъ, по совѣту своего коня, обѣщаетъ Царю найти его дочь. За горами Иванъ находитъ скалу. «Ударь въ эту скалу, говоритъ ему конь! Она подастся и откроетъ ходъ подъ землю. Подъ землею будетъ домъ, а въ немъ Баба будетъ колыхать въ люлькѣ ту самую Царевну. Ты не отвѣчай на привѣтствіе Бабы, а ударь ее по лицу, такъ чтобы память у нея отшибло, схвати Царевну и бѣги на верхъ!» Иванъ такъ и сдѣлалъ. Царь выдаетъ Царевну за Ивана, но она не хочетъ, пока Иванъ не достанетъ 3-хъ свадебныхъ платьевъ въ 3-хъ орѣхахъ. Иванъ находитъ эти орѣхи у Бабы, въ прежней люлькѣ Царевны. Баба гонится за нимъ, но не можетъ догнать. Потомъ Царевна посылаетъ Ивана за тремя перьями съ хвоста змѣя, что за Краснымъ моремъ. (Этотъ мотивъ вставленъ изъ другаго ряда сказокъ. Ср. Аѳ. I, 61; II, 124 и др.) Въ третій разъ Царевна заставляетъ пригнать 12 морскихъ кобылъ, что выходятъ изъ Краснаго моря, и выкупаться въ ихъ кипучемъ молокѣ (какъ въ вариантѣ А). Вышедши за мужъ за Ивана, который отъ купанья сталъ красавцемъ, Царевна говоритъ ему: «Та Баба въ скалѣ была моя мать, скала и подземелье—это наше зачарованное царство, а твой конь — мой зачарованный братъ.» Поѣхали къ скалѣ. Тамъ Иванъ, по просьбѣ коня, отрубилъ ему голову, и изъ него сталъ Царевичъ. Царевна затрубила въ трубу, изъ скалы и подземелья сталъ многолюдный городъ. Тамъ Иванъ царствовалъ до смерти.

Вариантъ Д очень испорченъ. У Яги есть мертвая голова: захочетъ Яга навести дождь, — выставить ее на дворъ; спрячетъ ее — начинается свѣтитъ солнце. Младшій Царевичъ крадетъ эту голову, хочетъ украсть и говорящую птицу, но тутъ его ловятъ. (Конецъ — изъ другой сказки, въ родѣ Ивася и Вѣдьмы). Въ вариантѣ Е нѣтъ второй половины.

Дѣленіе этой сказки на двѣ половины основано на томъ, что 1-й половины вовсе нѣтъ въ варіантѣ Г, а второй въ Е, и на томъ, что вообще связь между этими половинами очень слаба. Цѣльность второй половины мало теряетъ отъ того, что въ варіан. А и Б зависть конюховъ преслѣдуетъ чужаго имъ человѣка, а не брата. Весьма возможно, что тождество дѣйствующихъ лицъ было только поводомъ къ сшивкѣ двухъ различныхъ сказокъ, а не ихъ первоначальною связью. О дѣйствующихъ лицахъ замѣтимъ слѣдующее:

Баба. Если вѣроятно предположеніе, что Баба, въ сказкѣ о Тугаринѣ и въ сказкахъ о бракѣ Бабиной дочери, есть Яга, то, независимо отъ яснаго указанія варіан. Е, съ не меньшею вѣроятностью говоримъ тоже и о Бабѣ въ только что приведенной сказкѣ, которую назовемъ сказкою о золотоволосой дѣвицѣ. Въ этой послѣдней, какъ и въ предыдущихъ, дочери Бабы-кобылы, о чемъ ясно говоритъ варіантѣ Б; подробности о бѣгствѣ отъ Бабы (гребень, щетка, стеклянка) повторяются и въ сказкахъ о Ягѣ; наконецъ, хатка на курячей ножкѣ постоянный признакъ Яги, и отношеніе къ дождю и солнечному свѣту (срав. Гольду) приписываются варіантомъ Д и нашей Бабѣ. Стоитъ замѣтить, что, по варіанту А и Б, Баба оретъ своими кобылами (дочерьми). Плугъ и оранье (но не кобылами-дочерьми, а Эльбами, душами) приписываютъ Германскія повѣрья и Бертѣ, лицу, соотвѣтствующему Ягѣ. Здѣсь дадимъ мѣсто слѣдующей догадкѣ. Въ Индоевропейскихъ языкахъ есть весьма древняя связь представленій оранья и плаванья, плуга и лодки, или весла: ¹⁹⁹ не было ли такой же связи между божествомъ орущимъ, имѣющимъ за символъ плугъ, и божествомъ, которое имѣетъ символъ лодку? На это послѣднее указываютъ слѣдующіе обряды: «Начиная со 2-го дня Р. Х. до Крещенья, въ

¹⁹⁹ Въ словахъ кор. ар (рі), на примѣръ, въ Славянск. ра (д) ло, Лат. ага-тис и въ Скр. арѣтра, весло, руль, часть воза, эта связь можетъ основываться на томъ, что какъ плугъ рѣжетъ землю («Якъ плугомъ вѣдрѣзавъ»), такъ весло бороздитъ, рѣжетъ воду (сравн. загадку: «Ѣду, Ѣду, слѣду цѣту; рѣжу, рѣжу, крови нѣту» — лодка; весло); въ такомъ случаѣ исходная точка обонхъ рядовъ словъ (т. е., значеній плуга и весла) будетъ

Тихвинѣ, переряженные, называемые округниками, кудесниками, куликами, щеголями, украшаютъ разноцвѣтными знаменами лодку, кладутъ ее на нѣсколько саней и возятъ множествомъ запряженныхъ лошадей по улицамъ; на лошадяхъ и въ лодкѣ, въ разноцвѣтныхъ одеждахъ и личинахъ, сидятъ округники; они поютъ и играютъ; народъ провожаетъ ихъ, богатые угощаютъ ихъ виномъ и кушаньемъ» (Терещ. VII, 304 — 305). Лодка съ госпожею масляницею, стало быть, съ женскимъ мифическимъ лицомъ, появляется на Мясляной, которая въ важныхъ чертахъ сходна съ Рождествомъ, именно въ обрядной пищѣ (капуста, колбасы) и въ томъ, что на Масляной, передъ заговѣнами, въ Германіи ходятъ по домамъ Frau Hagke, Frau Holle и наказываютъ придушихъ въ это время пряхъ.²⁰⁰ «Въ Сибири было обыкновеніе возить по улицамъ огромной величины корабль съ парусами и снастями, поставленный на нѣсколькихъ, вмѣстѣ сколоченныхъ, саняхъ, запряженныхъ 20-ю лошадьми. Въ немъ сидѣли наряженные скоморохи, медвѣдь и госпожа масляница».²⁰¹ Подобный обычай есть и въ Архангельскѣ. Мнѣніе, что все это

значеніе Скр. ар, рѣноми, рвать (verletzen — слишкомъ отвлеченно), а можетъ быть именно рвать на ходу землю (пути касатися, въ путь касатися, сагреге вѣм; ср. слова этого корня въ моемъ соч. О нѣкотор. символ. 142, 147). Въ сл. плугъ (кор. плу, со знач., вѣроятнo, болѣе неопредѣленнымъ, чѣмъ наше плыть; въ Скр. одинъ глаголь этого корня значить просто ити), нѣчто идущее, или нѣчто плывущее, какъ по водѣ; представленія «рвать» не видно.

Въ позднѣйшей народной поэзіи поле сближается съ моремъ: «Баца плочу (подкову) у море, а плоча те трагове, трагове те батове, а батови — цвѣтовѣ,» т. е., брось сѣмя гарбуза въ поле, въ землю, оно пуститъ ростки, изъ ростковъ — побѣги, изъ побѣговъ — цвѣты (Шѣ 223). Въ одной пѣснѣ (Карадж. I, 513) развита мысль, что море — нива рыбака, а морскія рыбы за него орутъ, волочатъ, сѣютъ, жнутъ. Пословица: «Кручиною поля не переѣдешь» соответствуетъ другая: «Жалью моря не переѣдешь,» вѣкъ не изживешь (Даль 29). Основываясь на этомъ, можно видѣть слѣды сближенія и въ такихъ мѣстахъ, гдѣ поле и море только рѣмуются, но упоминаются рядомъ не какъ символъ и обозначаемое, а какъ одновременно существующіе предметы, на прим., Карадж. Пѣсм. I, 263, 318.

²⁰⁰ Kuhn u. Schw. Norddeutsche Sag. 370—371.

²⁰¹ Терещ. VII, 337.

есть подражаніе маскараду, данному Петромъ Великимъ, въ Москвѣ, похоже на другое, что блины завелись у насъ съ Петра.

Женское божество съ лодкою было и у Германцевъ. Тацитъ говоритъ объ обожаніи Изиды у Сэвовъ. Германская богиня напомнила ему Изиду, которой въ Римѣ, при открытіи навигаціи, приносилась въ жертву ладья. Извѣстія о языческихъ обходахъ, съ плугомъ и лодкою на колесахъ, и объ отношеніи лодки къ женскому божеству, собраны у Гримма и Вольфа.²⁰² Если все это обряды изображали обходы Яги-Берты, той самой, которая, вѣроятно, въ мѣстахъ далекихъ отъ моря и большихъ рѣкъ, представлялась пашущей, то упомянутое сближеніе плуга и лодки идетъ глубоко въ Мифологию.

Не можемъ объяснить, что значитъ та черта нашей сказки, что Баба, по ошибкѣ, убиваетъ своихъ дочерей, вмѣсто ихъ жениховъ, но находимъ здѣсь сходство со сказкою объ Ивасѣ и Вѣдьмѣ. Какъ въ этой послѣдней Вѣдьма, по хитрости Ивася, съѣдаетъ, вмѣсто него, свою дочь, и какъ Ивасъ, забравшись на дерево, самъ извѣщаетъ ее объ этомъ, такъ здѣсь Баба, по хитрости младшаго брата, побиваетъ дочерей и отъ него же узнаетъ объ этомъ. Быть можетъ, отъ значенія младшаго Царевича, можно бы заключать къ значенію Ивася; но мы не знаемъ, что думать о сходствѣ этихъ двухъ лицъ.

Въ вариантѣ В у Бабы добываются птица, звѣрь и боченокъ вина, отъ которыхъ по всему царству настаетъ изобиліе птицъ, рыбы и вина. Эта черта не повторяется въ другихъ вариантахъ и нарушаетъ симметрію въ расположеніи сказки, не имѣетъ связи съ похищеніемъ Бабиной дочери, составляющими главное содержаніе другихъ вариантовъ, а по тому, можетъ быть, вставная. Смыслъ ея, можетъ быть, тотъ, что у Яги, къ которой по смерти идутъ души и изъ царства которой онѣ опять возвращаются на этотъ свѣтъ, хранится и начала всякой земной жизни: птица всѣмъ птицамъ мать, всѣмъ птицамъ старшая и большая и т. д.

Бабина дочь. Въ пѣсняхъ весьма часто два символа предшествуютъ обозначасмому, такъ что если обозначаемое есть че-

²⁰² Grimm, Myth. 236—241; Wolf, Beitr. I, 151—157.

ловѣческая личность, то она является въ трехъ формахъ. Такъ, на примѣръ, въ Малороссійской:

Чи я въ лузѣ не казина була...
 Чи я въ полѣ не пшениця була...
 Чи я въ батька не дитина була...

Или въ Сербской:

Не піе се ладна вода быстра студена,
 Нить се бере струкъ босилька зими зелена,
 Нить се люби Дилберъ Мара бѣла румепа.

То же самое встрѣчается и въ сказкахъ, которыя управляются тѣми же законами, что и пѣсни, хотя построение ихъ можетъ быть гораздо сложнѣе. Въ сказкѣ одно и то же событіе можетъ повториться нѣсколько разъ (обыкновенно — три, рѣже шесть и девять), но такъ что одно изъ дѣйствующихъ въ немъ лицъ, каждый разъ является въ другомъ видѣ. Можно ожидать, что животныя и вообще не человѣческія формы человѣкообразныхъ существъ будутъ появляться въ сказкѣ прежде человѣческихъ, подобно тому, какъ въ пѣсняхъ относительно древняго строенія образъ предшествуетъ обозначаемому и не слѣдуетъ за нимъ. Такъ и есть въ варіантѣ Б. Баба, чтобъ остановить бѣгущаго, подбираетъ ему сначала подкову, потомъ перо, въ 3-й разъ волосъ. Вещи этѣ такъ почти относятся къ тѣмъ существамъ, которымъ принадлежатъ, какъ въ другихъ сказкахъ (на примѣръ, о Тугарицѣ), клокъ шерсти къ животному, съ котораго взять, луска — къ рыбѣ, которая является по зову и служить тому, въ чьей власти частица ея самой; какъ въ чарахъ слѣдъ, тѣнь, рубашка относятся къ лицу, отъ котораго взяты и на которое направлены чары. Вещи этѣ такъ связаны съ концемъ (вѣроятно, кобылою), уткою, дѣвицею, что овладѣть ими значитъ стать на пути, который необходимо приведетъ ко власти надъ самимъ концемъ, уткою и дѣвицею. Т. е., сказка, заставляя героя поднять найденную на пути подкову и проч., тѣмъ самымъ указываетъ символически на тотъ рядъ подвиговъ, который его ожидаетъ въ будущемъ. Въ варіантѣ А порядокъ иной: герой сначала поднимаетъ три золотые волоса, потомъ три пера, наконецъ подкову. Согласно съ этѣмъ, его посылаютъ сначала за

золотоволосой дѣвицей, потомъ за утками и кобылами. Утки и кобылы, какъ увидимъ, — символы дѣвицы; стало быть, порядокъ появленія символовъ и обозначаемого обратный, сравнительно съ пѣсенными. Выходитъ, что мысль пѣвца иначе относится ко взятымъ изъ внѣшней природы образамъ лицъ и состояній, чѣмъ мысль сказочника можетъ относиться къ животнымъ образамъ человѣкообразныхъ мифическихъ существъ. Въ пѣсняхъ, подобныхъ двумъ приведеннымъ, сравненія имѣютъ уже смыслъ чисто субъективный: калина и пшеница для пѣвца только намеки на дѣвицу, только размахъ мысли, которая, по чему бы ни было, не можетъ прямо обратиться къ главному своему предмету. Мысль о дѣвицѣ, если бы она была дана съ разу, не требовала бы дополненія посредствомъ своихъ символовъ; въ Малорусской пѣснѣ куплеты о пшеницѣ и калинѣ потеряли бы интересъ, если бы были помѣщены послѣ куплета: «Чи я въ батька не дитина була». Но въ сказкѣ животные образы, и послѣ появленія человѣческихъ, сохраняютъ свое дѣйствительное существованіе: первые являются принадлежностями послѣднихъ; обладаніе золотоволосою дѣвицею не полно безъ обладанія утками и кобылами.

Предположеніе, что кобыла и утка первоначально тождественны съ золотоволосою дочерью Яги въ варіантѣ Б не встрѣчаетъ препятствій со стороны числа кобылъ и утокъ: у Бабы похищаютъ сначала одну оставшуюся въ живыхъ дочь, потомъ одну утку и кобылу. Но въ варіантѣ А красавица одна, утокъ три, кобылъ двѣнадцать. Это противорѣчіе устраняемъ такимъ образомъ: изъ этой и выше приведенныхъ сказокъ видно, что число Бабиныхъ дочерей непостоянно: вѣроятно, что уже съ очень давнихъ поръ существовали рядомъ редакціи нашей сказки, различныя относительно числа Бабиныхъ дочерей и ихъ принадлежностей или животныхъ образовъ, и что позднѣйшій рассказчикъ, не понимавшій уже отношенія человѣкообразныхъ лицъ сказки къ ихъ животнымъ образамъ, заимствовалъ число однихъ изъ одной, число другихъ изъ другой редакціи. Если допустимъ это, то другихъ препятствій къ отождествленію Бабиной дочери съ утками и кобылами не встрѣтимъ. Въ варіантѣ Г сказки о Тугаринѣ Бабины кобылы, прямо названныя ея дочерьми, обращаются утками. Хотя кобылы, за которыми посылаетъ дѣ-

вица и которыя одиѣ только пужны для сказки (жеребець, пастухъ вилиныхъ кобылъ, упоминаемый въ варіантѣ А, черта лишняя) названы морскими и добываются на морѣ, а не у Яги, но тождество ихъ съ Бабиными дочерьми видно изъ слѣдующаго: а) въ варіантѣ Г сказки о Тугаринѣ говорится о кипучемъ молокѣ кобылъ Бабиныхъ дочерей; въ варіантѣ А, Г нашей сказки — о такомъ же молокѣ морскихъ кобылъ; это молоко, подобно живой водѣ варіанта Г, сообщаетъ красоту тому, кто въ немъ выкупается. б) Яга есть первоначально божество только воздушное, но съ теченіемъ времени, какъ Инд. Варуна, становится и водянымъ, что, кромѣ вышеприведеннаго о плугѣ и лодкѣ, подтверждается еще нѣкоторыми данными. Согласно съ этѣмъ, золотоволосая дѣвица, дочь Яги, по варіанту А, Б, Г, по варіанту В, есть морская дѣвица и живетъ въ замкѣ на острову среди Краснаго моря. По этому происхожденію кобылъ изъ моря ни сколько не противорѣчитъ ихъ тождеству съ Бабиными дочерьми, къ числу коихъ принадлежить и золотоволосая.

Такимъ образомъ шесть событій, упоминаемыхъ въ нашей сказкѣ (именно: находка трехъ вещей и похищеніе трехъ существъ) сводятся къ одному похищенію Бабиной дочери. Что эта послѣдняя представлялась въ древнѣйшей редакціи этой сказки именно кобылою, о томъ говоритъ тѣсно связанное съ похищеніемъ доенье кобылъ, т. е., первоначально одной кобылы, той самой, которая похищена. Въ варіантѣ В этому доенью соотвѣтствуетъ добыванье живой и мертвой воды съ того острова, на которомъ жила царь-дѣвица; молоко и живящая и цѣлющая вода — различныя представленія одного и того же явленія: дождя.

Въ Индійской и Германской мифологіи Индра и Торъ доятъ тучи, представляемыя коровами, и отъ этого происходитъ дождь. Кобылы нашей сказки тоже тучи, а по тому доящій ихъ долженъ быть божествомъ, однороднымъ съ Индрою и Торомъ. Несомнѣнно, что отношеніе грома къ дождевой тучѣ представлялось и бракомъ. По нашему предположенію, сказки о пасенки кобылы заключаютъ въ себѣ мифъ о бракѣ Бабиной дочери. Весьма вѣроятно, что то же значеніе имѣеть и доенье кобылы, и (такъ какъ всѣ варіанты сказки о З. Д. оканчиваются женить-

бою на похищенной) вѣрно, что это доенье связывалось съ мифомъ о бракѣ небесныхъ существъ.

Конь. Варіантъ Г очень испорченъ. Это видно, между прочимъ, въ томъ, что Царевна, которая въ другихъ варіантахъ называется въ жены Царю и не находится съ ними ни въ какомъ родствѣ, здѣсь сначала названа его дочерью, но дальше оказывается дочерью Бабы, живущей въ подземномъ царствѣ, т. е., Яги. Не смотря на такую порчу, замѣчательно въ этотъ варіантъ, что конь, служащій Ивану, названъ братомъ Царевны и, слѣдовательно, сыномъ Яги. Пренебрегать этою чертою мы не можемъ по тому, что находимъ ее и въ слѣдующей Сербской сказкѣ. Мальчикъ нанимается къ Вилѣ на службу. Однажды, когда Вила пошла на ловъ, онъ сталъ пересматривать все въ домѣ, увидалъ горшокъ, запустилъ туда руки — руки позолотились, голову — голова тоже. Потомъ онъ нашелъ коня, который ему сказалъ: «Эта баба — Вила и моя мать; но злобѣ она оборотила меня конемъ. Завяжи чѣмъ ни будь голову и руки, возьми вонъ тотъ рогъ и ножъ, садись на меня и побѣжимъ!» Побѣжали. Баба, воротившись, погналась за ними. Когда она стала нагонять, мальчикъ бросилъ сначала рогъ, изъ котораго сдѣлалась гора, потомъ ножъ, изъ котораго выросъ лѣсъ ножей. Спасшись, мальчикъ нанимается садовникомъ къ Царю, женится на полюбившей его Царевнѣ. Конь ему служитъ, какъ въ сказкѣ Ае. II, стр. 89.²⁰³ Бѣгство и спасеніе посредствомъ нѣкоторыхъ чудесныхъ вещей, изъ коихъ вырастаютъ лѣса, горы и разливаются рѣки, и сосуды съ золотомъ, которымъ бѣгуцѣй моетъ руки и голову: это черты несомнѣнно доказывающія, что Вила въ этой сказкѣ есть Яга. Такимъ образомъ изъ этой и вышеприведенныхъ сказокъ видно, что у Яги есть сынъ, чудесный конь и золотоволосая или, просто, прекрасная дочь, не единственная, но затемняющая своихъ сестеръ. Разсмотрѣнныя нами сказки не говорятъ намъ о бракѣ Яги, но этотъ мифъ предполагается ими. Здѣсь одна изъ наиболѣе замѣтныхъ точекъ соприкосновенія Яги съ соотвѣтствующими божествами, Греческимъ и Индѣйскимъ. Сказаній объ этѣхъ послѣднихъ мы коснемся лишь

²⁰³ Худяковъ, Матер. для изуч. Нар. Слов. 37.

вскользь, а за доказательствами приводимыхъ положеній отсылаемъ къ статьѣ Куна «Saganu — 'Ερημός.»²⁰⁴

Изъ извѣстныхъ намъ Славянскихъ образовъ воздушной воды Яга есть образъ, наиболѣе развитый и наиболѣе принявшій въ себя нравственныхъ стихій. Яга наиболѣе подходитъ къ тому олицетворенію воды, на которое указываютъ Рождественскіе обряды. Дополняя сказочныя данныя о Ягѣ свѣдѣтельствами обрядовъ о водѣ, мы видимъ слѣдующее. Первоначально Яга не есть ни зима, ни смерть, а туча, при томъ бурная, судя по стуку и грому, сопровождающему ея поѣздки. Только изъ представленія дождевой тучи могли развиться отношенія Яги къ плодородію земли (ср. Рождеств. обр. оранье плугомъ), браку (ср. Рождеств. обр., тождество съ Покровою, лиса-сваха), рожденію. Но уже отношеніе къ рожденію, а еще вѣроятнѣе къ хозяйству, добродѣтели и пороку, могутъ имѣть другое основаніе. За тучею — обитель душъ: туда идутъ души, оставляя тѣла, оттуда сходятъ онѣ на землю, какъ души людей, растений, животныхъ (Mannh. Myth. 767 и слѣд.); тамъ онѣ составляютъ хозяйство богини, которая, такимъ образомъ, становится подательницею и жизни и смерти. Послѣдняя черта усиливается отъ противоположности времени года: двойственность тучи, лѣтомъ оплодотворяющей землю, зимою скрывающей дождь, выразилась въ двойственности наружности и характера Гольды, то ласковой и прекрасной, то безобразной и жестокой; въ Бертѣ, а еще болѣе въ Ягѣ, рѣшительно преобладаютъ суровыя черты. Вѣроятно, уже подъ холоднымъ Европейскимъ небомъ Яга стала зимою и пожирающей смертию, сложила съ себя свой лѣтній образъ и передала его своимъ дочерямъ (ср. кипучее молоко Бабиныхъ кобылъ, т. е., дождь).

Подобное сочетаніе представленій есть и въ Греческой Деметрѣ. Она тоже есть первоначально туча, а не земля; связь ее съ водяными Нимфами и Данаидами, источниками, несомнѣнна. За тѣмъ она богиня пастбищъ и стадъ, подательница плуга и зерноваго хлѣба, рода земли и плодородія женъ, покровительница брака и воспитанія дѣтей. О связи Деметры съ подземнымъ ми-

²⁰⁴ Zeitschr. für vergl. Sprachforsch. I, 439 и слѣд.

ромъ говоритъ ея эпитетъ *χθονία* и первоначальное тождество съ дочерью Персефоною, Царицею подземнаго міра, и Эриніями. Ей приносились жертвы при похоронахъ. Въ Аѳинахъ умершіе назывались *Δημήτριοι*, что указываетъ на пребываніе ихъ у Деметры. Двойственность характера и наружности видна въ отличіи Деметры, принявшей образъ Эриніи, Деметры скорбной и гнѣвной, въ черномъ платьѣ (*Δ. μελαινα*), съ разорваннымъ покрываломъ, распущенными волосами, съ факеломъ ищущей похищенной дочери, и Деметры примиренной, снова ниспосылающей земные плоды. Такъ и Персефона, какъ супруга Аида и предводительница Эриній, есть богиня мрачная и жестокая; но когда, увѣнчанная цвѣтами, колосьями и виноградомъ, изъ подземныхъ жилищъ возвращается на Олимпъ и становится спутницею матери, — она снова свѣжа и прекрасна. Эриніи тоже не только страшныя мстительницы за преступленія, но и подавательницы плодородія земли и женъ. Имъ молились дѣти и новобрачные, что служитъ однимъ изъ доказательствъ ихъ первоначальнаго тождества съ Деметрою, вполне примиримаго съ тѣмъ, что потомъ онѣ, какъ самостоятельныя лица, являются ея спутницами.²⁰⁵

Такое сходство Яги и Деметры можно бы объяснять психологическимъ сходствомъ народовъ, если бы слѣдующій мифъ не доказывалъ историческаго сродства этихъ божествъ. Разъ, въ то время, когда Деметра искала своей дочери, Посейдонъ послѣдовалъ за нею, чтобы насладиться ея любовью; она оборотилась кобылою и вмѣшалась въ табунъ Онкоса, мифическаго князя той стороны. Посейдонъ, замѣтивши обманъ, самъ оборотился жеребцомъ. Отъ этого брака съ Посейдономъ Деметра родила дочь и коня Арейона. Въ связи съ этѣмъ превращеніемъ Деметры въ кобылу, истинный смыслъ коего тотъ, что она нѣкогда имѣла животный только, а не человѣческій, образъ, была статуя Деметры съ кобыльей головою.

Купъ сближаетъ этотъ мифъ съ Индійскимъ о бракѣ Вивасвата, оборотившагося жеребцомъ, и Сарашю, бѣгущей отъ

него въ видѣ кобылы. Изъ такого сближенія онъ выводитъ: а) Посейдонъ есть еще не морской богъ, а небесный, тождественный съ Зевсомъ, соотвѣтствующій Савитару, владыкѣ жень (гнѣспати), солнцу или небу, скрытому за тучами. б) Ἐρινόςъ есть и въ этимологич. отношеніи Скр. Саранјусъ, быстрая, бурная туча, кобылою бѣгущая по небу. в) Дочь Деметры отъ Посейдона есть, не смотря на противорѣчіе нѣкоторыхъ свѣдѣтельствъ, одно лицо съ другою ея дочерью, Персефоною, которая, подобно первой, носить имя Δέσποινα. Δέσποινα есть Скр. dâsapatiñ, супруга врага. Этотъ врагъ есть змѣй (Аги, Врігра), мракъ, покрывающій небо; его жоны рабыни—это скрываемя имъ небесныя воды. Такимъ образомъ объясняется похищеніе Аидомъ (соотвѣтствующимъ змѣю) Персефоны (дождевой воды) и пребываніе ея у него въ теченіе четырехъ, или шести, зимнихъ мѣсяцевъ, а въ остальное время на Олимпѣ, среди свѣтлыхъ боговъ. г) Значеніе коня Арейона, который, подобно чудеснымъ конямъ нашихъ сказокъ, служитъ богатырямъ Гераклу и Адрасту, объясняется сближеніемъ Деметры и Горгоны. Γοργώ, судя по этимологическому значенію (по Куну, быстрая, страшная, ревущая, т. е., туча) и по сходству съ Эриніями, есть первоначально одно съ Деметрою. Горго Медуса имѣетъ отъ Посейдона двоихъ дѣтей, Хрисаора (золотой мечъ, молнію) и крылатаго коня Пегаса, который, по Гезіоду, носилъ Зевсу перуны, стало быть, тоже имѣетъ отношеніе къ молніи и только въ послѣдствіи становится конемъ музъ. Въ Индійскомъ мифѣ отъ коня Вивасвата и Саранью рождаются, между прочимъ, близнецы Асвины, Агни (огонь, молнія) и Индра (свѣтлое небо). Сначала они представлялись конями, потомъ всадниками. Средство между молніею и свѣтлымъ небомъ подтверждается и Слав. (Чешск.) повѣрьемъ, что молнія есть блескъ неба, свѣтлаго пространства подъ тучами, видный въ щель тучи: «blesk jest toliko po otevreni nebe».

Такимъ образомъ вѣроятно, что и конь нашихъ сказокъ («золотая шерстинка и серебряная шерстинка», или «изъ ушей дымъ столбомъ, изъ ноздрей пламя пышетъ») есть молнія. Враждебное отношеніе къ нему матери Яги, равно какъ и враждебное отношеніе Яги къ дочерямъ, объясняется сравнительно позднимъ усиленіемъ въ Ягѣ значенія зимы и смерти.

12. При томъ порядкѣ, которому мы до сихъ поръ слѣдовали, начавши изслѣдованіе съ отношенія Яги къ дѣтскимъ зубамъ, не нашлось мѣста слѣдующимъ сближеніямъ:

Яга и жаба, черепаха, ракъ. Жаба представлялась зубатою: «жаба.., що подъ берегомъ сидѣла, зубомъ скреготѣла»; ²⁰⁶ «Ивану Царевичу принесла стрѣлу изъ болота лягушка въ зубахъ»; ²⁰⁷ «кодъ мале дѣце не валя жабу споминати (какъ вообще опасно называть по имени, безъ оговорки, враждебныя существа, на прим., волка, чуму, лихорадку; жабы не поминать при дѣтяхъ, по тому что жаба—дѣтская болѣзнь, а можетъ быть, какъ ворона и др., и дѣтская смерть); аколи би ко е не хотице споменуо, онда дѣте потегиу за уxo, цвокиувши уснама, а ономе, кои е споменуо, рекне се: «Одгризла ти уши!» ²⁰⁸ На то же представленіе указываютъ Стар.-Чеш. *žabka*, садовой ножъ, и Великор. (Уральск.) *жабри*, зазубрины на вилкахъ остроги, или на крючкѣ уды. Слова: жаба и жабри, согласно съ такимъ взглядомъ, должны быть отнесены къ тому же корню *джабн*, *джамбн*, къ которому относятъ и Славян. *зжбъ*, *гжба* (въ смыслѣ ротъ, пасть), *зобать*. Во всемъ этомъ видимъ или одну изъ причинъ, или слѣдствіе сближенія жабы съ зубатою Ягою. Слѣды мифическаго значенія жабы видны въ слѣдующемъ: «бабурача (ср. баба), велика крастава, бугаста (сѣрая) жаба, коя не живи у води, него на суху по ямама. Гдѣкой кажу, да те ономе умрѣсти мати, кои убіе бабурачу; аколи би ее ко нехотице убію, онъ валя да плюне на ню, рекавши: «Пи! твоя мати пріе умрла, него моя!» ²⁰⁹ Очевидно, что эта жаба есть священное существо, если убійство ея наказывается такъ жестоко. «Ватрена жаба, по барама мала жаба, коя има по трбуху шаре врмо жуте. Говори се, да ови жабе не валя убіяти, ерь веле, да би кутя изгорѣла ономе, кои би се убію». ²¹⁰ Отношеніе къ огню не есть доказательство отсут-

²⁰⁶ Žeg. Pauli, Pieśn. ludu Rusk. I, 74.

²⁰⁷ Аѡап. Ск. II, 59.

²⁰⁸ Карадж. Рѣчн.

²⁰⁹ Карадж. Серб. Рѣчн. Бабур.

²¹⁰ Тамъ же. Жаба.

ствія связи этой жабы и Яги, по тому что оскорбленіе аиста тоже наказывается пожаромъ, а между тѣмъ эта птица несомнѣнно посвящена Гольдѣ. Въ сказкахъ изъ разряда вышеприведенныхъ о дѣвицѣ и Ягѣ, гонимая мачихою падчерица нанимается къ Ягѣ. Яга задаетъ ей баню человѣческими костями истопить, рѣшетомъ воды наносить, потомъ приказываетъ: «Возьми моихъ дѣтей, попарь!» А эти дѣти, т. е., души,—«лягушки, тараканы, казюли», или «червяки, лягушки, крысы и всякія насѣкомыя». ²¹¹

Яснѣе Шѣмецкія свидѣтельства. а) Согласно съ Русскими сказками, по которымъ лягушки—дѣти Яги, жены Эльбовъ и сродныхъ съ ними существъ, имѣющихъ отношеніе къ Гольдѣ-Бертѣ, т. е., душъ, являются людямъ въ видѣ беременной жабы. Въ извѣстные дни грѣшно убивать жабъ и лягушекъ, по тому что это души умершихъ. ²¹² б) Извѣстно, что Гольда наказываетъ за пряденье въ теченіе двѣнадцати святыхъ ночей (zwölfsten). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Германіи есть повѣрье, что кто прядетъ въ это время, «der Spinne die Kröten ins Haus». Въмѣсто Holle, въ другихъ мѣстахъ Нехе, Hâksche, насылаетъ за пряденье жабъ. Въ земляхъ нѣкогда Славянскихъ за такой же грѣхъ насылаетъ жабъ, мышей и крысъ Muggane, т. е., по всей вѣроятности, Морена-Яга. ²¹³ Сама Нѣмецкая богиня, соотвѣтствующая Ягѣ, названа жабою (Frau Kröte) въ слѣдующемъ недвусмысленномъ повѣрьи: Говорятъ, что въ роду Ангальтскихъ Князей сохраняется перстень, подарокъ жабы (der Frau Kröte), которая, даривши, сказала, что до тѣхъ поръ счастье не оставитъ этого дома, пока въ немъ будетъ храниться этотъ перстень. При этомъ она вмѣнила въ условіе, чтобы наканунѣ Рождества не горѣло въ Ангальтскомъ замкѣ ни огня, ни свѣчи. ²¹⁴ Все это бросаетъ свѣтъ на сказку о Царевнѣ лягушкѣ и сродныхъ съ нею.

A. Grimm, Märch. I, 344, № 63. Царь обѣщаетъ дать царство тому изъ трехъ сыновей, который добудетъ самый лучший

²¹¹ Эрленвейна Нар. ск. 44; Худякова Великорусс. ск. 50.

²¹² Kuhn и Schwartz, Nordd. Sag. 323; Wolf, Beitr. II, 315—316; Mannh. Myth. 723.

²¹³ Kuhn ib. 410, 416.

²¹⁴ Тамъ же, 468.

коверь, самый лучшій перстень, самую красную невѣсту. Каждый разъ онъ пускаетъ на вѣтеръ три пера: куда вѣтеръ ихъ понесетъ, въ ту сторону Царевичамъ ѣхать. Меньшой Царевичъ—дуракъ видитъ подъемную дверь на томъ мѣстѣ, гдѣ упало его перо, входитъ въ подземелье—одинъ изъ образовъ заоблачнаго царства Гольды и душъ. Тамъ сидитъ большая, толстая жаба, окруженная маленькими жабками. Въ первый разъ она приказываетъ одной изъ жабокъ принести Царевичу коверъ невиданной красоты, въ другой—перстень, въ третій велитъ посадить одну изъ жабокъ въ выдолбленную рѣку, запряженную шестью мышами. Жабка превращается въ ненаглядную красавицу, рѣка и мыши—въ карету и лошадей. Царство остается за меньшимъ Царевичемъ. Старшіе, недовольные эгѣмъ, уговариваютъ отца отдать царство тому, чья невѣста проскочитъ сквозь кольцо, висѣвшее у потолка залы. Ихъ невѣсты при этомъ ломаютъ себѣ руки, ноги, а невѣста меньшаго прыгаетъ, какъ серна.

Б. Въ Русскихъ сказкахъ (Ао. II, 58, 63, 162), къ которымъ прибавимъ Польскую (Боричев. I, 97), приведенная Нѣмецкая составляетъ только первую половину. Царь говоритъ сыновьямъ бросить «жребій о дѣвицѣ», пустить по стрѣлѣ и жениться на той, которая стрѣлу принесетъ. Младшему приносить стрѣлу лягушка. Царь хочетъ посмотрѣть отъ невѣстокъ дары: рубашку, коверъ, хлѣбъ. Лягушка каждый разъ ночью сбрасываетъ кожу, становится дѣвицей. По ея слову «нянька-мамка», или буйные вѣтры приносятъ изъ ея царства, что пужно. Ея дары лучше всѣхъ. Тогда Царь приглашаетъ сыновей съ женами на пиръ. За столомъ Царевна лягушка «огложетъ костку—да въ рукавъ, выпьетъ чего—остатки въ другой рукавъ». Потомъ стали плясать это понятнѣе прыганья сквозь обручъ въ Нѣмецкой сказкѣ. Царевна лягушка плясала всѣмъ на диво: махнула правой рукой—стали лѣса и воды; махнула лѣвой—стали летать разны птицы; или: «махнула однимъ рукавомъ—на аршинъ высоты стала вода; махнула другимъ—поплыли гуси-лебеди по водѣ». Другія снохи хотятъ подражать ей и здѣсь, какъ и въ прежнихъ урокахъ, но у нихъ не то выходитъ: которая рукой ни махнетъ—людей водою обрызжетъ, костями—чуть глазъ не повыбиваетъ. Въ вариантѣ Боричевского важно слѣдующее: жаба-Королева, отправляя мужа на пиръ впе-

редь, говорить: «Когда станетъ накрапать дождь, скажи: «Моя жена умывается дождевою росою»; когда блеснетъ молнія, скажи: «Моя жена начинаеть одѣваться», а когда загремитъ громъ — «Вотъ и жена моя ѣдетъ!» Уже изъ чудесной пляски видно, что Царевна-лягушка не изъ мелкихъ мифическихъ существъ; мѣсто же Польской сказки, указывая на связь ея съ дождемъ, молніею, громомъ, слѣдовательно, съ тучею, даетъ новое основаніе думать, что наша сказка есть одна изъ формъ мифа о бракѣ Бабиной дочери.

Какъ вода, очень обыкновенный пѣсенный символъ жены, невесты, есть въ настоящее время не болѣе, какъ неясное сравненіе, но предполагаетъ существованіе мифовъ о водѣ-невестѣ, дѣйствительное представленіе воды невестою и женою, такъ безвредное для Христіанства, сравненіе дѣвицы-невесты съ тучею основано на томъ же мифѣ о бракѣ тучи, который видится намъ въ сказкѣ о Царевнѣ-лягушкѣ. Пѣсни, которыя мы имѣемъ въ виду, стоятъ того, чтобъ привести ихъ вполнѣ:

Въ славномъ селѣ, въ багатомъ дворѣ,
Тамъ пьютъ молодці все доборный
Міже ними есть кгрешный молодець,
Кгрешный молодець, И хлонець.
Посидае вонъ в ѣрь я в ѣрь за дѣвку.
Вона до ёго все листы пише:
«Кгрешный молѡдче, не томи коней,
«Не томи коней, не турбуй людей!
«Тамъ я до тебе сама прибуду.»
Подемъ ишла, якъ чорна хмара,
Въ село ввѡйшла, якъ дрѡбенъ дощикъ,
У сѣни ввѡйшла, якъ зора зыйшла,
До хаты ввѡйшла, якъ паняночка.
Ёго ненька ажъ ся зъумила:
«Що мнѣ Богъ давъ за паняночку,
«За паняночку, за невесточку!
«По воду пошла—вина принесла,
«По вѡгонь пошла—злота принесла.» 21

Какъ въ другихъ колядкахъ людей славятъ, сравнивая ихъ съ богами (съ солнцемъ, мѣсяцемъ, звѣздами), такъ и здѣсь греш-

²¹⁵ Основа, Декабрь, 1861. Свидницк. Великдень у Подол. 55. Ср. «Ой куды ты, доню, йшла, Що ти мене тутъ найшла? Чи чорною хмарою, чи дрѡбненькимъ дещикомъ, Чи тихою водою?» Метл. 277.

наго молодца величаютъ тѣмъ, что его, вѣроятно, будущая невеста съ родни сказочной Царевнѣ, по полю идетъ хмарою и по селу дождемъ, въ хату входитъ зорею. Что до предпоследняго стиха, то хотя, по Нѣмецкимъ извѣстіямъ, обращеніе воды въ вино, въ ночь подъ Рождество, слѣдуетъ приписать богу Фро, ²¹⁶ однако вино это, безъ сомнѣнія, сходно съ живою водою, которая, какъ мы видѣли, добывается на островѣ Царь-дѣвицы-Бабиной дочери и замѣняетъ кипучее молоко морскихъ кобылъ — дождь. По этому естественно, что невеста-туча превращаетъ воду въ вино. Допустивши разъ, что невеста въ колядкѣ есть мифическое лице, мы рѣшаемся замѣнить непонятное вѣрь явѣръ въ 5-мъ стихѣ черезъ въ ирѣя (родит. п. вмѣсто обыкновеннаго винитименит, какъ, на пр., въ выраженіи: купить за шага, вм. за шагъ) или у вѣрій: молодецъ посылаетъ по невесту въ вѣрей, на небо, куда на зиму улетаютъ птицы.

Другая пѣсня—свадебное величанье невестѣ:

Заря-зорюшка Наталья,
Заря бѣлая, Ивановна,
Обошла городъ зарею,
Пришла ко двору тучою,
Вдарила въ ворота грозою,
Пустила силѣнь дождь по двору,
А сама плыла утѣною,
На терѣмъ вошла дѣвицей,
Махнула рукавомъ по столу...

Тутъ мы, за взмахомъ рукава, ожидали такихъ чудесъ, какъ въ сказкѣ, но совершенно напрасно:

«Вы раздайтеся, Бояре,
Разступитеся, большіе!
Вы послушайте, Бояре,
Чѣмъ меня батюшка даруетъ:
Даруетъ батюшка городомъ,
Широкимъ дворомъ съ теремомъ,
Со косящетымъ со окномъ,
Еще ли вѣковымъ другомъ,
Молодымъ Княземъ Федоромъ». ²¹⁷

²¹⁶ Wolf, Beitr. II, 124.

²¹⁷ Русск. Бес. 1861. 2. Кохановская, Остатки Боярскихъ пѣсенъ, стр. 135.
«Она видимо Княжна Удѣльныхъ Княжествъ». Этого, съ одной стороны, мало;

Царевичъ приходитъ съ пира домой раньше жены, и, чтобъ она опять не оборотилась лягушкою, сожигаетъ ее кожурицу. Условіе не исполнено. Жена, воротившись, говоритъ: «Не могъ потерѣть малое время, теперь ищи въ тридесятomъ царствѣ, въ подсолнечномъ государствѣ», и исчезаетъ. Царевичъ идетъ искать, заходитъ на пути, по очереди, къ тремъ сестрамъ, Бабамъ-Ягамъ (Это позднѣйшее растроеніе одного лица). Царевна (Елена Прекрасная, или Василиса Премудрая) каждый день прилетаетъ къ Бабѣ-Ягѣ, или живетъ у нея. По совѣту Яги, Царевичъ тихонько схватываетъ свою жену за голову, она стала оборачиваться лягушкою, жабою, змѣею, наконецъ оборотилась стрѣлою. Онъ переломилъ стрѣлу на двое, и передъ нимъ очутилась жена. Точного смысла этѣхъ превращеній не знаемъ. Вѣрно только, что они составляютъ одно изъ препятствій, которыя должны быть побѣждены мужемъ, отъ котораго жена бѣжитъ, какъ Саранью отъ Вивасвата, какъ жены Эльбы отъ своихъ мужей. Животныя и вещи, на пр., веретено съ золотою пряжею, которыми оборачивается Царевна, находятся съ нею въ какомъ же сродствѣ, какъ лебеди, или голуби, съ Валкиріями и Вилами.

Другой Русскій варіантъ не оставляетъ сомнѣній въ тождествѣ лягушки и Бабиной дочери. Когда Царевна лягушка почувала запахъ брошенной въ печь кожурички, осерчала и говоритъ: «Ну, Иванъ Царевичъ, ищи же меня въ седьмомъ царствѣ, желѣзные сапоги сноси, три желѣзныхъ просфоры сгложи!» Иванъ Царевичъ пошелъ искать, сапоги сносилъ, просфоры сглодалъ, съ голоду хотѣлъ было съѣсть щуку, медвѣдя, соколиху, но, по просьбѣ ихъ, пощадилъ—черта изъ сказокъ о Ягѣ. Приходитъ къ Старуш-

по тому что она, пускающая сильный дождь по двору, болѣе чѣмъ Княжна, а съ другой — много, по тому что (т. е., та, къ которой обращена пѣсня) она не есть, а только величается Княжною. Конечно, кто сложилъ эту пѣсню тотъ слышалъ про Княжескіе порядки; но если изъ этой пѣсни выведемъ, что она непременно сложена Княжнами, или про Княженъ, или для Княженъ, то значить и большая часть сказокъ сложена Царями и Царевичами. Третья, не менѣе замѣчательная пѣсня, тамъ же 141:

Бурею Наталья свѣтъ всё лѣса прошла.

...Крыла лѣса алымъ бархатомъ (Ср. заря—Наталья, и пр.

кѣ (Ягѣ), лягушиной матери, узнаетъ отъ нея, что жена его хочетъ извести, и что любовь ея далеко запрятана, на островѣ, какъ тѣ призываемыя въ заговорахъ тоски любовныя, что на морѣ океанѣ, на островѣ Буянѣ, подь бѣлымъ камнемъ. Щука настигаетъ ему мостъ до острова, мелвѣдь раскалываетъ камень, соколиха хватаетъ вылетѣвшую изъ камня утку, онъ вынимаетъ изъ утки яичко. Мать печетъ изъ этого яйца пышку, даетъ се съѣсть Царевичѣ лягушкѣ, и отъ того ненависть ея къ Ивану Царевичу превращается въ любовь.

В. Въ Сербской сказкѣ (Худяк. Матеріалы для изуч. Нар. Слов. 22), вмѣсто лягушки, черепаха. Стрѣла меньшаго Царевича падаетъ на плиту, изъ подь которой выходитъ черепаха. Царевичъ принужденъ на ней жениться, подстерегаетъ, что его черепаха безъ него оборачивается дѣвицей и хозяйничаетъ въ домѣ, рубить ея черепки. Дѣвица становится его женою и, какъ во многихъ другихъ подобныхъ сказкахъ, запрещаетъ ему спрашивать о происхожденіи. Впрочемъ, о слѣдствіяхъ этого запрещенія сказка не говоритъ.

На пиру у Царя оказывается, что жена младшаго Царевича лучше старшихъ снохъ. Изъ зависти снохи наговариваютъ Царю что молодой Царевичъ владѣетъ чудесными силами. Царь задаетъ Царевичу разъ принести неистощимый горшокъ меду, другой такой же гроздь, третій человѣчка съ палець, съ бородою вдвое длиннѣе. Каждый разъ Царевичъ, по совѣту жены, идетъ къ той каменной доскѣ, изъ подь которой она вышла, стучить—выходитъ Баба. Царевичъ говоритъ: «Послала ме Карадада дада си, да ми дадешъ» то, или другое. Горшокъ съ медомъ стоитъ у Бабы за дверьми, гроздь виситъ на грядкѣ, ящикъ съ человѣчкомъ подь огнищемъ. Царь открываетъ этотъ ящикъ, выскакиваетъ мужичокъ и убиваетъ его до смерти. Отношеніе Бабы къ дѣвицѣ черепахѣ такое же, какъ въ Нѣмецкой сказкѣ старой жабы къ невѣстѣ-лягушкѣ. Мы видѣли уже, что неистощимый боченокъ вина харнится у Яги. Въ Сербской сказкѣ ему соответствуетъ медъ и гроздь, стало быть, Баба есть Яга, въ царствѣ (избушкѣ,

подземельи) кося источникъ всякаго земнаго изобилія. Это царство есть вмѣстѣ обитель душъ безсмертныхъ, и по тому «старшихъ лѣса», представляемыхъ длиннобородыми старичками. Выше уже упомянуто, что мужичокъ съ ноготокъ въ сказкахъ замѣняетъ Ягу, какъ замѣняютъ ее и другія формы душъ. Понятно, значить, что мужичокъ съ ноготокъ добывается тамъ, гдѣ медь и вино, но довольно странно, что этотъ мужичокъ играть здѣсь роль самоубьющей палки, которая, по происхожденію, относится совсѣмъ къ другому кругу.²¹⁹

Г. Въ Нѣмецкой скаскѣ. (Gr. Märch. I, 1 и слѣд.; III. 1 и слѣд.) вмѣсто лягушки-невѣсты — лягушка-женихъ (der Froschkönig), и въ Великорусской, записанной въ Пензенской Губерніи, и Малорусской (Nowosielski, Lud Ukrainski, Wilno, 1857, I, 293 и слѣд.) ракъ — женихъ: У старика со старухой не было дѣтей. Разъ старикъ поймалъ рака такого большаго, что на силу донесъ, (По Малорусскому варіанту старуха рождаетъ рака). Старуха хотѣла было сварить, но ракъ отпросился и влезъ подъ печку. Въ отсутствіе стариковъ ракъ за нихъ хозяйничаетъ, какъ черепаха въ предыдущей сказкѣ. Черезъ сколько-то дней ракъ посылаетъ старика сватать меньшую Царевну. Царь соглашается, если ракъ за ночь построитъ палаты лучше Царскихъ, потомъ отъ этѣхъ палатъ до Царскихъ золотой мостъ съ золотыми яблоньками по сторонамъ. По Малорусскому варіанту ракъ свиснулъ, такъ что за сто миль было слышно, и сползли къ нему змѣи, лягушки, жабы, раки и всякіе гады, и выстроили ему хоромы и мостъ-золотая мостина, серебряная мостина. Царь видитъ, что такова судьба дочери, и выдаетъ ее. Но ночамъ ракъ свидаетъ скорлупу и становится красавцемъ. Свекровь, или сама жена, сжигаетъ его кожу, и онъ умираетъ, чѣмъ кончается Малорусская сказка, или въ гнѣвѣ исчезаетъ, сказавши, что жена не найдетъ его, пока не сноситъ 3 паръ желѣзныхъ котловъ, 3 желѣзныхъ палицъ и не сложетъ 3 желѣзныхъ просфиръ. Царевна идетъ его искать. Приходитъ къ одной сестрѣ рака. Послѣ обычнаго привѣтствія (Фу! Русскаго духу было слыхомъ не слыхать и пр. Отъ дѣла летаешь, али дѣла пыгаешь?), сестра эта даетъ ей клубочекъ, ко-

²¹⁹ Kuhn, die Herabkunft d. F. 227.

торый ведетъ ее къ другой, другая такъ же провожаетъ къ 3-й. Ракъ живетъ съ матерью. Окъ теперь спитъ, но такъ сердитъ на жену, что когда проснется и увидитъ ее, то разорветъ на клочки. Ракова сестра даетъ Царевнѣ хлѣба, бросить собакамъ, чтобъ допустили къ тому дому, гдѣ ракъ жилъ; мать смягчила его гнѣвъ. Онъ простилъ жену: «Теперь, говорить, мое время быть ракомъ прошло, могу ити на Русь.»²²⁰

Не смотря на большое сходство этой сказки съ выше приведенными, не рѣшаемся признать рака за женскую половину Царевны лягушки, за тождественное съ нею лицо, имѣя въ виду, что въ нѣкоторыхъ изъ приведенныхъ въ примѣчаніи варіантовъ можетъ скрываться другой, не совсѣмъ ясный для насъ, мифъ. Мы знаемъ о родствѣ Яги и Змѣя, но не встрѣчали замѣны ея дочери, которую мы видимъ въ Царевнѣ лягушкѣ, Змѣемъ; между тѣмъ въ Сербской пѣснѣ Змѣя (мужескаго пола), соответствующая раку, есть Змѣй:

Ніе ово змія краосица,
Но е ово огнянити змаю,
На нсга су до три обилежа:
Вуча шаца и орлуя панджа,
Изъ зубихъ му живи огань скаче.
... И мене е потясь говоріо,
Да те сутра летѣть подь облаке.

(Карадж. Пѣсм. II, 63).

Тѣмъ не менѣе вѣроятно, что Яга находится въ родственныхъ отношеніяхъ и къ раку. Основаніе связи можетъ и здѣсь заключаться въ томъ, что какъ Яга зубата, такъ и ракъ, хотя не зубатъ, такъ съ клещами, пожницами. Кажется вѣрно, что ракъ названъ именно по этому признаку. Бенфей объясняетъ Скр. карканіа, ракъ, изъ усиленной ф. глагол. карт, рѣзать: кар-карт; Лат. сапсер, изъ той ф. съ п вмѣсто р въ 1 сл. (какъ чанчур изъ чар, чанчал изъ чал. Кстати: чучело=Скр. чанчала, нѣчто очень подвижное (можетъ быть, пугало на птицы),

²²⁰ Вм. рака женихъ ужъ въ слѣд. Зап. о Ю. Р. II, 14; ср. Grimm, Märch. III, 1; Škult. a Dobš. Slov. Pov. 56, и Кар. Шрип. 68; Кар. тамъ же 63; и Срб. песм. II, 51—63; ср. Nowosiel. Lud. Ukr. I, 256.

чучаръ (Ряз.), игра въ жмурки, отъ чар, собственно бѣготня туда и сюда); *καρχίνος*, отъ сокращенной формы съ удвоеніемъ, какъ и Скр. карки, ракъ (Orient u. Occid. Zweit. Jahrg 1865, 384). Слав. ракъ и по мнѣнію Гильфердинга есть Славянская форма Санскритскаго карк-а-с, съ опущеніемъ начальнаго к и со Слав. перестановкою ор въ ра передъ согласною. Такимъ образомъ ракъ значить собств. «сильно рѣжущій», т. е., снабженный клещами.

Пчела, какъ видно изъ предыдущаго, принадлежитъ къ тѣмъ животнымъ, которыя помогаютъ исполнять задачи Бабы-Яги, или замѣняющихъ ее существъ.²²¹ На этомъ основаніи мы думаемъ, что пчела, подобно нѣкоторымъ другимъ, а можетъ быть всѣмъ насѣкомымъ, принадлежитъ къ хозяйству Яги. Сверхъ того, есть указанія на происхожденіе пчелы изъ воды, т. е., изъ тучи.

У рыбаковъ (на Окѣ?) есть такой обычай. За три дня до 3 Апрѣля, не торгуясь, покупаютъ негодную лошадь, въ три дня стараются откормить ее хлѣбомъ и конопляными жемьхами, въ послѣдній вечеръ вымазываютъ у ней голову медомъ, въ гриву вплетаютъ красныя ленты, спутываютъ ноги, на шею навязываютъ два старыхъ жернова и въ полночь топятъ въ рѣкѣ. Это дѣлается для умилостивленія водяного, который 1 Апрѣля просыпается голоднымъ и сердитымъ.²²² Причину, по которой водяному приносится въ жертву именно лошадь, а не другое животное, видимъ въ томъ, что водяной самъ представлялся нѣкогда конемъ. Это тѣмъ вѣроятнѣе, что и у Германцевъ водяной (Древ. *Nichus*, Нов. *Nix*, *Necker*) является людямъ въ видѣ сѣраго, или вороного, коня.²²³ Одно изъ доказательствъ, что водяные, подобно Посейдону и почти всѣмъ земнымъ и водянымъ богамъ, были когда-то существами воздушными, служитъ ихъ любовь къ пѣнью

²²¹ Между прочимъ пчела строятъ изъ воску церковь, или дворецъ (*Škult. a Dobč. 268*), что ср. съ изв., собранными въ *Wolf's Beitr. II, 452* и слѣд.

²²² Сах. Ск. Р. II, 7, 21.

²²³ Сербая сказка (Карадж. Прип. 192) говоритъ про водяного крылатаго чело-вѣка съ золотыми волосами до земли, который такъ играетъ на длинной свирѣли и трубѣ, что колышется камни и деревья, и про его сына, крылатаго коня. Сказка темна.

и музыкѣ; пѣнье и игра, какъ выше свистъ, суть представленія вѣтра.²²⁴

Стихъ Великоросс. пѣсни: «По рѣчушкѣ, по быстренькой рой плыветь» объясняютъ тѣмъ, что въ старину «пчеловоды топили перваго роя, совершая этѣмъ жертву водяному или домовому (?), на богатство дому и хорошій водъ пчелы.» «Знахари полагаютъ, что всѣ пчелы отроились отъ лошади, заѣженной водянымъ дѣдушкою и брошенной въ болото. Когда рыболовы пустили невода въ это болото, то, вмѣсто рыбы, вытащили улей съ пчелами.»²²⁵ По Малороссійскому разсказу пчелы знахаря втащили часть дохлой кобылы въ улей. Хвостъ кобылы не помѣстился, висѣлъ изъ очка, и казался проходящему мимо струею густой патоки.²²⁶ Значить, пчелы дѣлаютъ медъ изъ дохлой кобылы. Въ Сербіи ставятъ въ пасѣкахъ на шестѣ косякъ лошадиной головы, или головы другого какого ни будь большого животнаго.²²⁷ Говорятъ, этотъ обычай ставить въ пасѣкѣ конскую голову есть въ Малороссіи и въ Курской Губерніи. И такъ пчелы: а) имѣютъ отношеніе къ водяному; б) онѣ происходятъ изъ воды, отроились отъ лошади, заѣженной водянымъ, берутъ медъ съ дохлой кобылы. Но самъ водяной есть конь, а по тому, вѣроятно, что отъ него именно родились пчелы. Связь пчелъ съ Ягою, облачнымъ существомъ, и Скандинавское повѣрье, что пчелы собираютъ медвяную росу, стекающую со священнаго ясена Игдррачила заставляють искать начала пчель въ небѣ, а не на землѣ. Согласно съ этѣмъ предполагаемъ, что пчелы родились отъ коня уже въ то время, когда онъ былъ еще небеснымъ, облачнымъ, а не водянымъ, конемъ. Только въ послѣдствіи и конь и рожденіе отъ него перенесены на землю. Мы видимъ въ этомъ повѣрьи три момента: наблюденіе, что пасѣко-

²²⁴ Mannh. Myth. 721; Grimm Myth. 438; Wolf, Beitr. II, 305—308.

²²⁵ Русск. Бесѣда, Кохановская. Нѣсколько Русск. пѣсень, 82.

²²⁶ Сахар. Ск. Русс. II, 1, 2, 49.

²²⁷ Зап. о Ю. Р. II, 44.

²²⁸ Карадж. Рѣчи.

мыя роями вылетаютъ изъ падали, перенесеніе этого событія на небо, въ тучу, условленное представленіемъ тучи источникомъ всякой жизни, и низведеніе облачнаго событія въ воду. Безъ втораго момента связь коня и пчелъ съ водою не объяснима. Въ этомъ же второмъ—основаніе, на которомъ мы думаемъ, что пчелы родились не отъ обыкновеннаго жертвеннаго, а отъ мифическаго коня, т. е., въ настоящемъ случаѣ отъ коня, бывшаго образомъ тучи.²²⁹ Соответственный этому процессъ — въ повѣрьи о происхожденіи вредныхъ пасѣкомыхъ изъ тѣла убитаго змѣя, существа несомнѣнно облачнаго: «Народъ говоритъ, что такъ называемыя Голубацкія мухи по нѣскольку разъ въ годъ вылетаютъ изъ Голубацкой пещеры густыми роями величиною въ котель, потомъ разлетаются и такъ мучатъ животныхъ, что кони и рогатый скотъ отъ нихъ пропадаютъ. Нѣкоторые рассказываютъ, что нѣкогда кто-то гналъ изъ Сербіи Алу (змѣй, гопящій облака и змѣй вообще), ранилъ ее, она скрылась въ Голубацкую пещеру, тамъ издохла, и отъ нея-то роятся эѣ мухи.»²³⁰ Волошское повѣрье о тѣхъ же мухахъ приписываетъ убіеніе змѣя Святому Георгію. Святой бросилъ голову этого змѣя въ Голубацкую пещеру, и изъ гніющаго въ этой головѣ языка роятся ядовитыя мухи.²³¹ Въ Малороссійской сказкѣ Кирило Кожемяка, убивши змѣя, который жилъ въ Днѣпрѣ, спалилъ его и пустилъ по вѣтру попель. Изъ этого попелу развелась эта погань: мошки, комары, мухи.²³²

У Германцевъ водяной выходитъ изъ болота, или моря, и въ видѣ дикаго быка и оплодотворяетъ коровъ.²³³ Можетъ быть, это извѣстіе можетъ связать вышесприведенныя съ повѣрьемъ, сохраненнымъ Латинскими писателями, что пчелы зарождаются изъ гніющихъ внутренностей быка. По Виргилію, если переве-

²²⁹ На небѣ, кромѣ мифическаго коня, не могло быть ни какого другого; но неизвѣстно, была ли и на небѣ нужна смерть этого коня для рожденія пчель.

²³⁰ Рѣчн. Голубачка муха.

²³¹ Schott, Walach. March. 285.

²³² Зап. о Ю. Р. II, 30.

²³³ Grimm, Myth. 458; Wolf, Beitr. II, 306—308.

дуться пчелы, слѣдуетъ въ началѣ весны зашить поздри и ротъ у двухгодовалого бычка, убить его такъ, чтобъ шкура была цѣла, и положить въ укромномъ мѣстѣ, въ нарочно устроенномъ шалашѣ, окруживши душистымъ зельемъ. Когда солнце согрѣетъ требуху, изъ нея выростятъ пчелы. Начало этого обычая ведется отъ Аркадскаго пастуха (бога), Аристея, сына Аполлона, и водяной нимфы, Кирены, дочери, или внучки, рѣчки Пеней. Потерявши пчелъ, Аристей идетъ въ подводные чертоги своей матери и, по ея совѣту, ловить вѣщаго Протея и спрашиваетъ у него о причинѣ своего несчастія. Вина его, по словамъ Протея, въ томъ, что черезъ него Орфей потерялъ Эвридику, которая, убѣгая отъ преслѣдовавшаго ее Аристея, наступила на скрытую въ травѣ змѣю и умерла отъ ея укушенія. Нимфы (Дріяды, или, можетъ быть, рѣчные?), съ которыми она водила хороводы, отомстили за нее, пославши болѣзнь на Аристеевыхъ пчелъ. По совѣту Кирены, Аристей приноситъ нимфамъ въ жертву 4-хъ быковъ и 4-ре коровы, оставляетъ ихъ въ посвященномъ Нимфамъ лѣсу, потомъ, черезъ 9 дней, совершивши инферіи для примиренія Орфея и Эвридики, возвращается въ этотъ лѣсъ, и видитъ, что изъ внутренностей побитой скотины, прорывая быка, вылетаютъ цѣлые облака пчелъ.²³⁴

²³⁴ Virg. Georg. IV, 281 и слѣд. Ср. Grimm, Myth. 659. Въ основаніи мифа о происхожденіи пчелы отъ быка, кромѣ упомянутого выше наблюденія, можетъ лежать сближеніе пчелы съ быкомъ по сходству жужжанія съ ревомъ. Вообще многія насѣкомыя усвояются мыслию Славянъ и Германцевъ посредствомъ сравненія съ большими животными: волонъ, или короною, оленемъ, конемъ, козою. Къ собранному у Гримма (Myth. 656 и слѣд.) и Мангарта (Mythen 244) прибавимъ слѣдующіе Слав. пчела, Стар. пѣуєла, бѣуєла, собств. гудящая, ревущая. Корень — бук, отъ котораго быкъ и букашка = Арх. букарка; Серб. Чеш. букати, ревьтъ по бычьи, гудѣтъ, какъ пчела, или оводъ, какъ птица бугай (Серб. букаваць, ardea stellaris), какъ пугачъ (Чеш. букаѣ, ard. stell. и ulula); Польск. bukat, бычекъ, теленокъ; Польск. бақ (ж какъ усиленіе у) птица бугай, оводъ, трутень. Хорут. buk имѣетъ тоже собственное и переносное значеніе, что Сиб. рѣвъ, время половыхъ отношеній копытчатыхъ животныхъ, Августъ. Ср. сродный кор. буг, откуда: бугай; буцівокъ, годовалый теленокъ; Тамб. бузыкать, о скотѣ: бѣгать отъ жары въ воду (соб. ревьтъ); Волог. бызовать, бѣгаться; въ Галиціи мѣсяць Іюнь называется Червень, Червецъ и Кедзень, Быдзень, «що товаръ по пасвищахъ быдзка еся, кзит-

Здѣсь нѣтъ той ясной связи пчелы съ водою, которую мы видѣли выше; однако, слѣдуетъ замѣтить, что Нимфы, хотя бы и не водяныя—воздушнаго происхожденія. Самъ Аристей называется и Аполлономъ Номіемъ (Νόμιος), покровителемъ пастбищъ и стадъ, въ слѣдствіе чего онъ сталъ потомъ пастухомъ и Зевсомъ Аристеемъ, который представляется и пчелою — знакъ, что между Аристеемъ, небеснымъ Богомъ, и пчелою есть болѣе внутренняя связь, чѣмъ сколько это видно изъ *Виргилія*.

ся (Польск. *gzi się*), кедзь ю нападае (*Вѣнокъ*, 244). — Загадка говоритъ, что оводъ «летитъ по птичью, реветъ по бычью» (*Сак. Ск. Р. Н. I, 2, 162*).

Серб. буба, насѣкомое, особенно вредное. Кор. бу, съ удвоеніемъ. Ср. Лат. *bu bala us*, буйволъ, и Тв. бубище, лугъ, на которомъ обыкновенно пасутся коровы.

Жукъ, съ постояннымъ эпитетомъ черный. Отсюда Польск. *żuczek*, названіе черного вола, Костр. жукола, черная корова; непонятно, по чему жуколы — телята, рожденные въ Февралѣ. Слав. жукъ можно сблизить или съ жьг (со значеніемъ огня, потомъ черного пѣта; сравн. жуфель (у вѣзъ), пѣна при плавлѣ металловъ (Рус. Польск. Чеш.), Рус. Польск. жу-желица, тоже и названное насѣкомое; Тв. жугля, какое ни будь живое существо, Вят. Перм. жужга (удвоеніе корня жьг?), навозный жукъ, Вят. жужгъ червь, поядающій осенью хлѣбъ), или съ Чеш. *žukati*, жужжать, Серб. жука, жужжанье пчель, Рус. зыкъ, крикъ, ревъ, бѣганье скота, жужжанье кусающихъ его оводовъ; зыкаться о коровѣ: требовать быка, зыкаться о дѣвушкѣ: вести себя бойко. Последнее сближеніе (жукъ отъ жужжанья) сравн. съ Серб. зуюти, жужжать, и зуюкъ, навозный жукъ.

Названія: *к г а в к а*, *к т о в к а*, и т. п. со значеніемъ навознаго жука, Шпанской мухи, жука вообще; Чеш. *ко за*, хрущъ, Польск. *ко зка*, клыкастый жучокъ, точащій дерево; Рус. *ко зя вка*, *ко зю лья* и т. п.; олень, елень, *jełonek*, рогатый жукъ — основаны на томъ сближеніи, какое въ отрицательной формѣ находимъ въ загадкѣ: «черень да не воронъ, рогать да не быкъ, идетъ земли — не дереть» (*Жукъ. Сак. Сказ. Р. Н.; тамъ же 94*).

Прыгающія и летающія насѣкомыя, какъ саранча, Шпанская муха, сближаются съ конемъ: *кобылка*, *лошадка*, *коникъ* и т. п.

Вши въ загадкахъ начываются то скотомъ вообще, то конями, козами, свиньями: «Маленьке, косяненьке (гребень) хочъ зъ якого лѣсу скотъ выжене»; «Царь Костянтиць гонитъ кони черезъ тынь»; «Костянь-деревьянь черезъ гору сви пй гнавъ»; «Игнатко-безпятко зъ горы сви нй турить.» (*Закр. Старосв. Бандур. 233*); «Стоять вшы, на вилахъ бочка, на бочкѣ

Щука. О ней извѣстно намъ очень мало. Сказка о рыбацкѣ и рыбкѣ, въ которой, по одной редакціи (Kuhn, Märkische Sag. 273) всемогущая рыба есть именно щука; о дуракѣ, который, «по щучьему велѣнью,» женится на Царевичѣ (ср. Нѣмецкую, Märkische Sag. 270)—не ясны. Еще менѣе ясна шуточная, по имѣющая, вѣроятно, мифическія основанія, сказка у Аванасьева I, 10: «Въ ночь на Ивановъ день родилась щука въ Шекспѣ»: (отъ того рожденія богатырскаго) «вода въ Шекспѣ всколыхалася, шель паромъ черезъ рѣчку, да чуть не затонула, а красныя дѣвки гуляли по берегу, да всѣ поразсыпались.» Тотъ же мотивъ — землетрясеніе «для ради рожденія богатырскаго» въ Сербской пѣснѣ ознаменовываетъ рожденіе Спасителя (Карадж. Пѣс. I, 135). На отношеніе щуки къ Ягѣ можетъ указывать: а) эпитетъ зубастая, на основаніи коего щука въ загадкѣ есть коса: «Ишла щука зъ Кременьчука, куда глине, трава въяне». б) Щука необходимая принадлежность богатой кутьи; безъ щуки — «кутя гирява» (Основа. 1864, Май, Помисл. Рѣздв. Св. 53); въ Германіи на канунѣ Крещенія ѣдятъ рыбу, по приказанію Берты. в) Мары, какъ уже упомянуто, души, и по тому имѣютъ связь съ Гольдой. По Нѣмецкому повѣрью, пойманная Мара проситъ ее отпустить, говоря, что «sie höre ihre Mutter in England (мифическая страна, соответствующая вырью) Schweine locken» (Wolf, Beitr. 269). Эта мать — Гольда, а ея свиньи, можетъ быть, именно щуки. Ср. слѣд: Въ Мекленбургѣ есть озеро, которое, какъ говорятъ, стало на мѣстѣ провалившагося города. Окрестнымъ жителямъ запрещено (къмъ?) ловить тамъ рыбу. Разъ, не смотря на это, рыбаки закинули тамъ вечеромъ неводъ и выга-

кивало, на кивалѣ мигало, на мигалѣ островъ (лѣсъ, волоса), на островѣ козы ходять.» Муха — вошь: «Подняже се петелева войска (5 пальцев), да отера па леду (пѣнка на сливахъ) говеда (мухъ), кадъ ми біеше у киту вшеница» (т. е., лѣтомъ).

Такъ какъ скотъ есть богатство, то и извѣстныя насѣкомыя имѣютъ тоже значеніе: «У бѣднаго рогатой скотины — тараканъ да жуколица» (Даль, Посл. 53 — 54; «Кто старается выжить изъ избы черныхъ таракановъ, у того никогда не разведется домашній скотъ» (Самар.); «черные тараканы и прусаки заводятся къ прибыли, къ добру» (Даль, Посл. 53). Можетъ быть, именно по этому въ Пензен. Губерніи говорятъ, что «тараканъ не погапъ» (а сверчокъ погапъ до такой степени, что послѣ мыши (ср. Пск. в о г а в к а, мышь) только святятъ посуду а послѣ сверчка — бьютъ.

щили огромную щуку. Въ слѣдъ за тѣмъ слышать, что подъ водою женскій голосъ скликаетъ свиней. Потомъ мужской спрашиваетъ: «Всѣхъ уже собрала?» — «Девяносто девять есть, а одного глазаго борова нѣту.» И опять послышалось скликанье свиней. Тогда щука выпрыгнула изъ лодки съ крикомъ: «Здѣсь, здѣсь,» и все затихло.²³⁵ Вольфъ, полагаетъ что женскій голосъ принадлежитъ Гольдѣ, Царицѣ всѣхъ животныхъ. г) Въ Великорусской сказкѣ (Худ. Ш, 49) дѣвушка находитъ у берега щуку и пускаетъ ее въ воду. За это щука награждаетъ дѣвицу тѣмъ, что если заплачетъ, то посыплется у нея изъ глазъ жемчугъ, а если засмѣется, то бриліанты. Такими дарами и надѣляетъ дѣвицу Гольда и сродныя съ нею существа.

Пятница и Яга. Извѣстно, что въ Германскихъ и Романскихъ языкахъ названія почти всѣхъ дней недѣли — мифическаго происхожденія, тогда какъ у Славянъ названія эти мифическаго въ себѣ ничего не заключаютъ. Однако, повѣрья, связанныя съ Пятницею и Недѣлю (Воскресеньемъ) и указывающія на отношеніе этихъ дней къ двумъ женскимъ божествамъ, наводятъ на мысль, что полъ Славянскихъ божествъ, коимъ были посвящены дни недѣли, имѣлъ вліяніе на грамматическій родъ новыхъ названій этѣхъ дней. По крайней мѣрѣ, у Германцевъ Понедѣльникъ, Вторникъ и Четверкъ были посвящены мужскимъ божествамъ (мѣсяцу, Зіо и Донагу), а Пятница и Недѣля, богинямъ Фреѣ и Солнцу женщиныѣ. Впрочемъ, Среда была у Германцевъ посвящена Водану, а въ Русской сказкѣ является женщиною.

Въ народѣ Пятницею называется Св. Параскевія; но, конечно, не важность этой святой и не черты ея жизни, а имя (Пятница), указывавшее на богиню, которой посвящена была Пятница, виною оказываемаго ей почитанія. Въ Сербской пѣснѣ Св. Пятница упоминается рядомъ съ Богомъ: «Убіо га Богъ, убила га света Петка Параскевія!»²³⁶ Въ Малороссіи и Сербіи много церквей во имя Св. Пятницы. Терещенко говоритъ: «Въ день Св. Параскевіи, Октября 28, отправляли соборомъ божію службу, клали

²³⁵ Wolf, II, 410 и слѣд.

²³⁶ Карадж. Пѣсм. I, 173.

подъ образъ Святой Параскевіи зеленые плоды для освященія и хранили у себя дома до слѣдующаго года. Во многихъ мѣстахъ Малороссіи существовалъ обычай еще въ мое время, водить по деревнямъ женщину, съ распущенными волосами, подъ именемъ Пятницы. Изъ Духовнаго Регламента видно, что во время Петра въ Стародубѣ (Черниговской Губерніи) водили простоволосую женщину, подъ именемъ Пятницы, съ крестнымъ ходомъ, и приносили ей дары. Строили ей часовни на перекресткахъ, и во время скотскаго падежа, моровой язвы, или другаго какого либо бѣдствія, прибѣгали къ ней съ молитвами.²³⁷ Вожденіе простоволосой жонки есть, конечно, образъ земнаго странствованія богини; такой же смыслъ имѣлъ въ глазахъ народа, вѣроятно, и ходъ съ иконою. «Во время церковныхъ обрядовъ выносили образъ Св. Параскевіи, увѣшанный лентами, монистами, цвѣтами и душистыми травами. Народъ толпой тѣспился лобызать изображеніе, въ надеждѣ избавленія отъ разныхъ недуговъ. Цвѣты и травы, украшавшія образъ, хранились въ церкви; отваръ ихъ давали пить отчаяннымъ больнымъ, какъ вѣрное лѣкарство.²³⁸ Обѣтныя Пятницы извѣстны Южнымъ Славянамъ. Такъ, на пр., въ Славоніи, въ болѣзни, или другой какой пуждѣ, даютъ, между прочимъ, обѣтъ въ извѣстныя Пятницы не чесаться.²³⁹

Интересно знать, нѣтъ ли гдѣ криниць, посвященныхъ Св. Пятницѣ. Объ одной криницѣ, въ четырехъ миляхъ отъ Бѣлгорода (Аккермана), говорятъ, такое есть преданіе, быть можетъ заслонившее другое, чисто миѳическое: «Параска, родомъ изъ Польци, взятая въ полонъ Татарами, попала въ гаремъ Бѣлгородскаго Паша. Не смотря на всѣ его старанія, она оставалась непреклонною. Разъ Паша вошелъ ночью въ ея покой, но Ангелъ сталъ въ ея защитѣ. Паша былъ пораженъ ужасомъ, а Параска, пользуясь этимъ, вышла въ отворенныя двери, миновала стражу и побѣжала вдоль лимана, высматривая лодки. Погоня нагнала ее въ скалахъ: ее хотѣли уже схватить, но она разлилась чистою криницею, которая и слыветъ криницею Параски или Святою криницею. Этой

²³⁷ Терещ. Б. Р. Н. VI, 59.

²³⁸ Тамъ же 58.

²³⁹ Шіс, 85 -- 86.

кряницѣ приписываютъ чудесноцѣлебную силу, и больные прѣзжаютъ туда купаться.»²⁴⁰

Гораздо яснѣе извѣстія объ отношеніи Пятницы къ домашнимъ работамъ, браку и смерти.

Многіе Волохи, особенно женщины, ставятъ Пятницу выше Воскресенья, и не работаютъ въ этотъ день ни какимъ острымъ орудіемъ, на пр., ни иглою, ни ножницами:²⁴¹ обычай, вѣроятно, Славянскій, или, по крайней мѣрѣ, общій со Славянами. Въ Велико-россіи (Тамбовской Губерніи) есть повѣрье, что Св. Пятница является въ бѣломъ шушунѣ и наказываетъ женщину, прѣвшую въ Пятницу тѣмъ, что насыпаетъ ей кострики въ глаза.²⁴² Въ Воронежской Губерніи въ Пятницу мужчины не пашутъ и женщины не прядутъ: Иначе Св. Параскевія-Пятница наведетъ крѣпкій сонъ, сниметъ черепъ и насыплетъ въ голову пахавшаго земли, а въ голову прѣвшихъ—кострики. Подобнымъ образомъ Берта наказываетъ не соблюдавшихъ поста въ ея дни. На отношеніе Св. Параскевіи ко лну указываетъ ея народное названіе: 28 Октября Параскевіи льняницы. Съ этого времени начинаютъ мять ленъ.²⁴³ О томъ, что сама Пятница, или сродныя съ нею существа, прядутъ и ткутъ, заключаемъ изъ двухъ слѣдующихъ извѣстій: а) Въ Васильковскомъ Уѣздѣ Кіевской Губерніи рассказываютъ, что «Нѣчки (т. е., почки), мионческія женскія существа—ночью, особенно по Пятницамъ, шалютъ въ домахъ. Бабы передъ сномъ прядутъ кудели; если не спрятатъ кудели, то Ночки выпрядутъ ее всю»²⁴⁴ б) Разъ подь Середу молодая баба передъ сномъ стала класть гребень, да не перекрестилась и говоритъ: «Магушка Середя, помоги мнѣ, чтобъ завтра встать пораньше да допрять!» Утромъ, до свѣту, открыла глаза, видитъ: лучина въ свѣтцѣ горитъ и печка топится; ходитъ по избѣ баба ужь не молодая, накрывшись по кичкѣ бѣлымъ полотенцемъ, ходитъ, дрова въ печку кладетъ, приби-

²⁴⁰ Siemiński, Podania i leg. 44.

²⁴¹ Schott, Walach. Märch.

²⁴² Аѳан. Легенды 149.

²⁴³ Терещ. Б. Р. Н. VI, 55.

²⁴⁴ Rulikowski, Opis pow. Wasytkowsk. 167.

раетъ. Подошла къ ней самой, будить. «Я, говоритъ, Серeda; ты вѣдь Середу звала? Вотъ я тебѣ холсты отпирала, да ужь и выткала, а теперь давай бѣлить ихъ, въ печку становить. Печка затоплена и чугуны готовы, а ты сходи на рѣчку, воды принеси!» Баба взяла ведро, да, вмѣсто того, чтобъ на рѣчку, пошла къ старухѣ сосѣдкѣ посоветоваться. «Не хорошо это, говоритъ старуха; она тебя на томъ холстѣ либо удавить, либо сварить. А ты вотъ что сдѣлай: возьми ведрами стучи, да и кричи передъ избойто: «На морѣ Серединскія дѣти погорѣли!» Она выскочить изъ избы, а ты порови вскочить прежде нее въ избу, дверь запри, да и закрести. Какъ она ни будетъ грозить, просить, не впускай, а крести и мѣломъ и руками! Вотъ нечистая сила и отступится.» Такъ та и сдѣлала. Серeda стучала до тѣхъ поръ, пока пѣтухи запѣли, а тамъ завизжала и пронала, а холсты остались у бабы.»²⁴⁵ Для объясненія этого разсказа важны слова: «на морѣ Серединскія дѣти погорѣли», которыми баба выманиваетъ Середу изъ избы. Маннгартъ приводитъ многіе варіанты дѣтской пѣсенки, обращенной къ солнышку (*Soccinella*, *Magienkäfer*) или Майскому жуку. Этому жуку совѣтуютъ летѣть на небо, въ страну Ангеловъ (*Engelland*), домой, по тому что этотъ домъ погорѣлъ, его (жука) мать плачетъ, или его дѣти сгорятъ. Изъ нѣкоторыхъ варіантовъ видно, что этотъ домъ зажженъ какими-то врагами, которыхъ пѣсни называютъ Турками, Цыганами и Жидами, съ которыми воюетъ отецъ жука и которые могутъ и его самого заколотъ.²⁴⁶ Изъ многихъ источниковъ извѣстно, что: а) *Engelland* есть свѣтлая страна за тучею, гдѣ живутъ души, гдѣ царствуетъ Гольда; б) что жучокъ есть одинъ изъ образовъ души и проводникъ душъ; его домъ на небѣ; его мать есть Гольда, или сродная съ нею богиня, Сканд. Фрея, дающая солнечный свѣтъ, дождь, плодородіе. Тамъ, гдѣ рѣчь о дѣтяхъ жука, онъ есть, быть можетъ, образъ самой богини. Что такое небесный пожаръ, неизвѣстно: Маннгартъ догадывается, что производящіе его враги тѣ демоны или великаны, которые, при наступленіи вечера покрываютъ небо темнотою; одинъ изъ нихъ ве-

²⁴⁵ Худяковъ, Великорусск. сказк. III, 106.

²⁴⁶ Mannh., *Germ. Myth.* 347 и слѣд.

ликанъ Abendrot, братъ великана Еске (Скр. Аѳи, змѣй), своимъ именемъ указываетъ на зарево, ввечеру охватывающее небо. Какъ бы то ни было, представленіе извѣстнаго небснаго явленія пожаромъ есть и у насъ, какъ видно изъ дѣтской пѣсенки:

Дождь, дождь, дождь!
Загорѣлся жучій дѣмъ,
Бѣжитъ жукъ съ ведромъ
Заливать свой домъ. ²⁴⁷

Въ вышеприведенномъ выраженіи сказки море есть туча, небесная вода, Серединскія дѣти—души, весьма обыкновенно представляемая дѣтьми властвующей надъ ними богини. Что касается до самой Середы, то, заключая отъ Нѣмецкой Мифологіи, такое названіе должно быть позднее; у Германцевъ Серода есть день Вуотана—Одина, а не какой либо богини; Серодою могла быть замѣнена одна изъ двухъ небсныхъ женъ, имѣющихъ отношеніе къ днямъ Недѣли, т. е., Пятница, или Недѣля. По крайней мѣрѣ, третьей мы не знаемъ. Но лицо, тождественное, какъ предполагаемъ, съ Недѣлею, представляется не пожилою женщиною, а дѣвцею. По этому Серодою названа здѣсь скорѣе Пятница.

Пятницу-Нараскевію считаютъ покровительницею браковъ и, что очень важно, принимаютъ за одно лицо съ Покровою, которая, какъ мы видѣли, покрываетъ невѣсть и землю сѣвгомъ, и, стало быть, соответствуетъ не Скандинавской Фреѣ, сестрѣ солнечнаго бога, а сродной съ нею Гольдѣ: «Устарѣлыя дѣвицы молятся Св. Нараскевію»: «Св: мученица Нарасковоя, подай мнѣ жениха поскорѣе!» ²⁴⁸ «На Покрову дѣвицы, желающія выйти замужъ, обращаются съ просьбою о томъ къ Пятницѣ: «Матушка Пятница Нараскева, покрой меня поскорѣе!» ²⁴⁹

Объ отношеніи Пятницы къ смерти косвенно говоритъ повѣрье: «Женщины считаютъ большимъ грѣхомъ мыкать мычки и прясть пряжу въ Пятницу, изъ уваженія къ усопшимъ ро-

²⁴⁷ Варенцовъ, Сборн. пѣс. Самарскаго края. С.-Петербург. 1862, 22.

²⁴⁸ Шуйск. Уѣздъ. Этн. сб. V, Смѣль, 48.

²⁴⁹ Афан. Легенды, 179. Ср. Терещенко, Б. Р. Н., VI, 59—60.

дителямъ, чтобъ не засорить имъ глазъ кострикою», ²⁵⁰ т. е., изъ уваженія къ прядущей богинѣ, во власти коей находятся души умершихъ. Съ этѣмъ сравните: «Въ дни поминовенія усопшихъ крестьянки ничего не шьютъ: кто шьетъ въ эти дни, тотъ колетъ родителямъ (покойникамъ) иглою глаза.» ²⁵¹ Очень распространѣнъ обычай стричь ногти по Пятницамъ. Объясняется самимъ народомъ различно: у Чеховъ—чтобъ не болѣли зубы, ²⁵² у насъ—чтобъ не было заусеницъ (Французы прибавляютъ: и чтобъ не случилось несчастья), у Нѣмцевъ—для счастья. ²⁵³ Но, можетъ быть, здѣсь есть и отношеніе къ смерти: ихъ обрѣзываютъ въ день, посвященный богинѣ мертвыхъ; они нужны на томъ свѣтѣ, какъ видно изъ слѣдующаго: «Суевѣры и Старовѣры или Раскольники, остригая ногти, кладутъ ихъ въ особый мѣшочекъ, приказывая по смерти своей полагать ихъ съ собою въ гробъ, вѣря, что на томъ свѣтѣ спросятъ у нихъ отчета во всякомъ остриженномъ или отдѣленномъ кускѣ ихъ ногтя, и для того Аввакумовскіе ногти носятъ задѣланные въ перстняхъ» ²⁵⁴ «Ногтѣвъ не зрѣзуютъ малому (умершему), а то на якусь гору не здеретьца, чи на свѣту, чи шо: бачишь, пѣчѣмъ бы то буде ухонитися.» ²⁵⁵ «Якъ одъ дитины уже обтинали назюрї, то ихъ кладутъ за пазуху, бо на тѣмъ свѣтѣ спитають: «А де твой ногтї?» Хто кидавъ ихъ на землю, и не ховавъ у пазуху, того пошлють зберати ихъ. Повѣдають, що на тамтомъ свѣтѣ тре буде драпатися на шклянну гору, и тимъ-то и потрібнїй великій пагностї.» ²⁵⁶ Эта стеклянная гора есть небо, рай. ²⁵⁷

Заключеніе о тождествѣ Пятницы и Яги, выводимое нами изъ того, что какъ та, такъ и другая, имѣетъ связь съ плодородо-

²⁵⁰ Пивнидѣвляцкїй Уѣздъ Воронеж. Губ., Воронежск. Литер. Сборн. 299.

²⁵¹ Этнограф. сборн. V, Бытъ Кур. крестьянъ 82.

²⁵² Houška III, 35.

²⁵³ Wolf, Beitr. I, 238.

²⁵⁴ Абевера, 261.

²⁵⁵ Зап. о Ю. Р. II, 288.

²⁵⁶ Шейковскїй, Бытъ Подольянъ. II, 24.

²⁵⁷ Mannh., Germ. Myth. во многихъ мѣстахъ.

діемъ, бракомъ, домашними работами, преимущественно женскими, душами усоншихъ и смертью, подтверждается тѣмъ, что Малороссійская сказка замѣняетъ Бабу Ягу Святою Пятѣнкою. Какъ въ Малороссійской сказкѣ (Аван. VI, 214. Св.) Пятѣнка указываетъ Ивану Царевичу путь къ водяному Царю и научаетъ его спрятать сорочку одной изъ 12 Царевенъ уточекъ, такъ въ такихъ же Великороссійскихъ (Аван. 226; V, 100) — Яга. Въ Волошеской сказкѣ подобную роль играютъ Середа, Пятница и Недѣля (Maica Mersigi, Maica Vinire, Maica Vininesa). Это — черта Славянская, хотя бы по тому, что имя матери не прилагается къ Меркурію, тогда какъ Середа — женщина. Въ Словацкой сказка «O vit'azkovi» (Vož. Němc. Slov. pov. 478; ср. Серб. пѣсм. II, 26, Юванъ и дивски стаѣшина) богатырю помогаетъ исполнять трудныя задачи преступной матери Svatá Nedělka.

Недѣля. Въ Святцахъ нѣтъ Святой, которой именемъ могло бы прикрыться языческое представленіе Недѣли (Воскресенья) святою женою, или дѣвицею. О высокомъ почетѣ, которымъ пользуется Недѣля, свидѣтельствуютъ выраженія, въ которыхъ она ставится рядомъ съ Богомъ. Такъ въ Чешск. заговорѣ, обращаясь къ больной скотины, говорится: «Pozdrav tě Bůh, Neděle Svatá i Duch Svatý.»²⁵⁸ Въ Сербскихъ пѣсняхъ:

Мили Боже и Неделѣ млада!
Мили Боже, помози свакоме».²⁵⁹

Ніе тако, гиздава дѣвойко,
Ніе тако, великогъ ми Бога
И сутрашне млада Недѣлице.»²⁶⁰

Выраженіе «млада Неделя» (у Чеховъ болѣе отвлеченно «nová Neděle») объясняется слѣдующимъ: «Свака се недѣля зове света Недѣля, а пошто се мѣсець міени (послѣ рожденія мѣсяца), прва се недѣля зове млада Недѣля, у кою жене много коешта врачаю и вду на различне изворе те се купаю; недѣля пакъ прва по Илійну дне зове се (у Боци) Царица Недѣля надъ двана-

²⁵⁸ Ноушка 540.

²⁵⁹ Карадж. Пѣсм. I, 133.

²⁶⁰ Шіе 40, 47, 52.

сетъ Недѣля. У народу се нашему мисли, да е Недѣля некака Света

261

По Малороссійскому повѣрью «Недѣля, или Пятница иногда являются тѣмъ, которые работаютъ въ ихъ дни, въ видѣ дѣвицъ неслыханной красоты. Пряхамъ Недѣля говоритъ, что онѣ прядутъ не ленъ, а ея волоса, и указываетъ при этомъ на свою изорванную косу; молотникамъ она показываетъ свое бѣлое тѣло, покрытое синими пятнами, и говоритъ, что это они ее такъ цѣпами калѣчатъ.»²⁶²

Какъ въ этомъ повѣрѣ, такъ и въ нѣкоторыхъ другихъ случаяхъ, Недѣля упоминается рядомъ съ Пятницею. Такъ въ Сербской пѣснѣ:

У Павлову светомъ намастиру
Поставлени одъ злата столови;
Сви се свечи редомъ посадили:
На врхъ софре Громовникъ Млаге,
На средъ софре Сава и Марія,
По дну софре Петка и Недѣля.»²⁶³

На связь той и другой указываетъ Чешское повѣрье, что какая погода въ Пятницу, такая и въ Недѣлю (откуда пословица: «*Jak v pátek, tak v svátek*»),²⁶⁴ а особенно слѣдующее важное извѣстіе: «У народу се нашему говори: «Света Петка Недѣліна майка, а на иконама се налазе гдѣшто ове обадвіс.»²⁶⁵ Пятница, какъ предполагаемъ, есть Яга-туча; Воскресенье есть день Солнца, въ ДВН. именно день Солнца женщины, *Sannūntas*, а по тому возможно, что и Славянская Недѣля есть Солнце: слѣдуетъ, значить, ожидать, что Яга окажется матерью не только мужскаго солнечнаго божества, какъ мы догадывались выше, но и женскаго. Прямыхъ и несомнѣнныхъ подтвержденій этого мы не знаемъ, ко-

²⁶¹ Карадж. Рѣчн. Недѣля.

²⁶² Rulikowski. Opis Pow. Wasyłk. 167.

²⁶³ Карадж. Пѣсме II, 99—100.

²⁶⁴ Houška III, 182.

²⁶⁵ Карадж. Рѣчн. Недѣля.

свѣтныя (кромѣ песяныхъ указаній сказокъ о золотоволосой дочери Яги,²⁶⁶ которую, впрочемъ, мы сочли за лице, соотвѣтствующее Персефонѣ, и кромѣ тѣсной связи солнца-дѣвицы и Гольды въ Герм. Мифологіи) состоятъ въ слѣдующемъ: Солнце дѣйствительно представлялось и женщиною; есть слѣды мифа о бракѣ Солнца и Мѣсяца; соотвѣтствующій Индійскій мифъ называетъ отцомъ Солнца-невѣсты Савитара; но, кромѣ божества, соотвѣтствующаго Савитару, развившагося изъ него, мы не находимъ другаго мужа для Яги. Изъ всего этого до нѣкоторой степени вѣроятно, что отецъ Солнца и мужъ Яги—одно лице, и что Яга—мать Солнца. Слѣдуютъ поясненія сказаннаго:

Если существительное средняго рода Слъньце не говоритъ ничего о томъ, какого пола существо представлялось при этомъ словѣ, или если оно свидѣтельствуетъ, что подъ нимъ разумѣлось безжизненное свѣтлое тѣло и не олицетворенное существо, то предполагаемое имъ существительное слънь, солонь (ср. парфчье посолонь, по теченію солнца; сущ. усолонь, усолонье, мѣсто, не освѣщаемое солнцемъ, тѣнь) можетъ быть женскаго рода, какъ и Санскр. Суръѣ, Литов. Saulé, Сканд. Sol, ДВН. Sunnâ; въ Новонѣмецкомъ до позднѣйшаго времени Frau Sonne.

По Сахарову, въ старину, въ Замосковныхъ селеніяхъ возили въ саняхъ коляду-дѣвицу, одѣтую, сверхъ платья, въ бѣлую рубашку. Колядовщицки пѣли: «Уродилась коляда наканунѣ Рождества»; или: «Шла коляда изъ Новагорода.»²⁶⁷ Возможно, что Рождество было временемъ рожденія не только Солнечнаго бога, но и Солнца богини. Сверхъ того, есть повѣрье, что въ то время, когда «солнце поворачиваетъ на лѣто, а зима на морозъ» (около 12 Декабря), «солнце наряжается въ сарафанъ и кокошникъ (слѣдовательно, она женщина) и ѣдетъ въ теплыя страны.»²⁶⁸

Насѣкомое *soccinella*, солнышко, Малоросс. сонечко, Чешск. slunečko, slunečnice, Нѣмец. Sonnenkäfer, Sonnen-

²⁶⁶ Ср. Mannh. Germ. Myth. 375 и слѣд., особенно 392 — 393.

²⁶⁷ Сказ. Русс. Нар. II, 7, 69.

²⁶⁸ Grimm, Myth. 658.

kaibei, именемъ указывающее на свое отношеніе къ Солнцу, по Сербски зовется Мара (т. е., Марія), бабе (баба?). Бабе, не смотря на свое окончаніе, — женскаго рода. Названіе Мара, указывающее на то, что солнышко было олицетвореніемъ самого женскаго мифическаго лица, замѣненнаго Марією, сравните съ Нѣмецкими именами того же происхожденія: Marienkäfer, Marienvöglein, Marienkäublein, Frauaküseli, Frauenheppe, въ коихъ, по мнѣнію Гримма,²⁶⁹ Марія замѣнила Сканд. Фрею, Нѣм. Фроуву, сестру солнечнаго Бога, Фрейра-Фро. Изъ Германскихъ извѣстій объ этомъ происхожденіи видно, что богиня, которой посвящено оно, даетъ солнечный свѣтъ, урожай, жизнь, покровительствуетъ браку.²⁷⁰ Изъ Славянскихъ знаемъ слѣдующія: Въ Малороссіи, дѣти, взявши солнышко на руку, спрашиваютъ: «Сонечко, сонечко, по якѣмъ боцѣ Татари?»²⁷¹ Мысль здѣсь, можетъ быть та, что солнце все видитъ. Такъ и въ одной Веснянкѣ дѣвица спрашиваетъ у Солнца: «Чи бачило, колесо, куды милый поѣхавъ? У Словаковъ спрашиваютъ у солнышка, когда будетъ ясная погода. У Чеховъ найти солнышко считается хорошою примѣтою. Посадивши его на ладонь, или на руку, говорятъ!

«Veverunko, kam poletiš:
Do nebe, neb do rekla?»

—
«Verunko, verunko,
Let' do nebičky,
A dones mi zlatou korunku! или:
«Ukaž mi zlaté slunečko!»

Дѣвцы спрашиваютъ у него о своемъ замужствѣ:

«Rej, sluničko, rej,
Hory, doly krej!
Rej, sluničko, na tu stranu,
Tam kam já se ti dostanu,
Tam, kde je můj milej!» Или:

²⁶⁹ Grimm, Myth. 658.

²⁷⁰ Grimm, Myth. 658; Wolf, Beitr. II, 4, 449; Mannh. Germ. Myth. 243 и слѣд.

²⁷¹ Срезнев. Объ обож. солнца 39. Относительно Татаръ сравни совѣтъ, предлагаемый муравьямъ, чтобъ произвести между ними тревогу: «Комашки, комашки, ховайте подушки (т. е., яички): собаки брешутъ, Татары ѣдутъ!»

«Bedruňko, bedruňko, litni na tu stranu, kam já se dostanu!» Или: «Má verunko branko, kam ty mé reŭinky povezeš?» Принѣвъ повторяютъ до 3 разъ. Куда полетитъ солнышко, туда выйдетъ замужъ дѣвица. Если оно не полетитъ и за третьимъ разомъ, то дѣвица не выйдетъ замужъ и на третій годъ.²⁷² Въ Сербіи спрашиваютъ: «Кажи, Маро, откуда те сватови доти», а въ Дубровникѣ: «Вѣри ме, бабе!» Выдай меня замужь!»²⁷³

Милосердіе, покровительство сиротъ, приписываемыя Солнцу у Славянъ и Литовцевъ, гораздо болѣе согласны съ характеромъ прекрасной и, какъ увидимъ, не совсѣмъ счастливой въ замужествѣ богини, чѣмъ съ воинственными наклоностями бога: въ Кралевд. рѣч. «Ai ty slunce, ai slunečko, ty li si žalostivo»; въ пословицѣ: «O méj žalost, slunce!» «Да не би сиротине, не би ни сунце гріяло». Въ Хоруганской пѣснѣ кто-то проситъ восходящее солнце остановиться и выслушать просьбу. Солнце отвѣчаетъ:

Jas pa ne man čakati,
Man v'liko obsjevati ²⁷⁴
Vse dolince in chriberec,
Tudi vse moje s'rotice.

Подобный мотивъ въ Литовской пѣснѣ: «Милое солнышко, божья дочка, гдѣ ты такъ долго была, гдѣ такъ долго жила вдали отъ насъ?»—«За морями, за горами берегла (kavoti, showac, ховать, воспитывать, охранять) сиротокъ, согрѣвала пастушковъ» По Малороссійской пословицѣ: «Въ зимѣ сонце якъ мачуха: свѣтитъ, а не грѣе»; по лѣтомъ оно—родная мать.

Очень важно то, что въ пѣсняхъ Солнце есть символъ не только дѣвицы певѣсты,²⁷⁵ но и жены, хозяйки, а Мѣсяць—мужа:

Ой на рѣцѣ, на госоцѣ,
Тамъ плавае кленовъ листокъ,

²⁷² Sumlorok I, 536 — 538.

²⁷³ Рѣчн. Бабе.

²⁷⁴ Обсѣвать, освѣщать.

²⁷⁵ Карадж. Срб. пѣсм. I, 35, 56.

На томъ листку написано
 Три письмечка:
 Первое письмо—ясень мѣсяць,
 Друге письмо—ясне сонце,
 Трете письмо—яспи зори.
 Ясный мѣсяць—самъ господарь,
 Яспе сонце—ѣго жѣнка,
 Яспй зѳрки—ѣго дѣтки.
 Добрывечѣръ!

Ой на горѣ на каменъпой,
 Тамъ Волохи церкву ставлять,
 Церкву ставлять, вѳкна будують:
 Одно вѳконце—ясне сонце,
 Друге вѳконце — ясень мѣсяць,
 Трете вѳконце—яснй зѳрки.
 Ясне сонце—то господиця,
 Ясенъ мѣсяць—то господарь,
 Яспй зѳрки—то ѣго дѣтки.
 Добрывечѣръ! 276

Виноградѣ красно! По чему спознать,
 Что Устиновъ дворъ Малафеевича?
 Что у его двора все шелкова трава,
 Что у его двора все серебряный тынь,
 Ворота у него досчатыя,
 Подворотички рыба зубья.
 На дворѣ у него да три терема:
 Во первомъ терему да свѣтель мѣсяць,
 Во второмъ терему красно солнышко,
 Во третьемъ терему часты звѣзды.
 Что свѣтель мѣсяць—то Устиновъ домъ (кажется слѣдуетъ: то
 Устиць-отъ самъ)
 Что красно сонце—то Улита его,
 Что часты звѣзды—малы дѣтушки.²⁷⁷

Въ Малороссійской пѣснѣ Козакъ, воротившись съ похода,
 по наговорамъ злой матери, убиваетъ свою жену, потомъ убѣж-
 дается въ ея цевинности и говоритъ матери:

²⁷⁶ Метлин. 240—241.

²⁷⁷ Снегиревъ, II, 65, 112, 68, 103; но тамъ же 67 сонце—хозяинъ, мѣсяць—
 хозяйка.

«Ты жъ не мати,—чорна гадина.

Зъѣла сонце, зъѣжъ и мѣсяця,

Зъѣжъ и зѳрочки—дрѳбнѣй дѣточки. ²⁷⁸

Въ Щедровкахъ и Колядкахъ хозяинъ и хозяйка величаются мѣсяцемъ и солнцемъ, по тому что мѣсяць и солнце—мужъ и жена. О бракѣ ихъ рассказываетъ Литовская пѣсня: «Мѣсяць взялъ (за себя) солнышко въ первую весну (въ началѣ весны). Солнышко рано встало, мѣсяць удалился (т. е., солнце вставши, увидѣло, что мѣсяць уже его оставилъ). Мѣсяць блуждалъ одинъ, полюбилъ (утреннюю) зорю. Перкунъ (Перунъ), сильно разгнѣвавшись (за такое нарушеніе супружеской вѣрности), раздвоилъ его мечемъ: «Зачѣмъ оставилъ солнышко, полюбилъ зорю, одинъ блуждалъ ночью?» Сердце полно печали.»²⁷⁹ Кому принадлежатъ послѣднія слова, изъ пѣсни не видно. Въ другой пѣснѣ мѣсяць самъ говоритъ о себѣ: «Я раздѣленъ (разрубленъ) мечемъ, печально мое лице.»²⁸⁰ По свидѣтельству Сахарова, такое же повѣрье есть и въ Велико-россїи. «Въ Тульской Губернїи есть старинная примѣта, что 8 Апрѣля солнце встрѣчается съ мѣсяцемъ. Этѣ встрѣчи бываютъ добрыя и худыя. Хорошая встрѣча означается яснымъ солнцемъ и хорошимъ днемъ. Изъ этого выводятъ предположенія о хорошемъ лѣтѣ. Худая встрѣча обозначается туманнымъ и пасмурнымъ днемъ, и остается худымъ предзнаменованіемъ на все лѣто. По рассказамъ поселянъ, солнце и мѣсяць съ перваго мороза расходятся въ дальнія страны, одинъ на востокъ, другой на западъ, и съ той поры не встрѣчаются другъ съ другомъ до самой весны. Солнце не знаетъ—не вѣдаетъ, гдѣ живетъ мѣсяць, а мѣсяць не болѣе того знаетъ о солнцѣ. Когда же они весною повстрѣчаются, то долго рассказываютъ о своемъ житѣ—бытѣ, гдѣ были, что видѣли, что подѣлывали. Часто случается, что мѣсяць съ солнцемъ при этой встрѣчѣ доходятъ до ссоры, а это всегда оканчивается землетрясеніемъ. Наши поселяне въ этой ссорѣ обвиняютъ болѣе всего мѣсяць, называя его сварливымъ и

²⁷⁸ Максимовичъ.

²⁷⁹ Schleicher, Handbuch der Litauisch. Spr. II, 3.

²⁸⁰ Schleicher, ib. 4.

задорнымъ.»²⁸¹ Было бы лучше, если бѣ, въ доказательство того, что Литовское повѣрье о бракѣ мѣсяца и солнца есть вмѣстѣ и Славянское, можно было привести не это, а болѣе точно переданное извѣстіе; но если бѣ этого извѣстія и вовсе не было, то все же наше предположеніе было бы вѣроятно: а) И въ пѣсняхъ и въ языкѣ мѣсяцъ представляется только²⁸² мужчиною. При Славянскомъ мужескомъ существѣ мѣсяць, Санскр. чандра (собств. свѣтящійся), мѣс, чандрас (именит. ед. ч. — мас), мѣсяць-свѣтило и мѣсяць-время, Литов. mėnu (род. mėnesio), Сканд. Máni: всѣ мужескаго рода. Въ Среднемъ и Новомъ Нѣм. какъ Sonn есть Frau Sonne, такъ мѣсяць есть Herr Mân, Herr Mon, holder Herr. Польск. назв. мѣсяца księżyc, т. е., княжичь, соотвѣтственно коему мѣсяць называется Володимеромъ («Ой мѣсяцю Володимере!» Максим. Дни и мѣсяцы), княземъ по преимуществу, и просто княземъ. Дѣвица говоритъ:

Ой мѣсяцю, мѣсяченьку,
 Ой мѣсяцю князю!
 Скажи менѣ щирю правду,
 Изъ кимъ я ся звязу?» (Вѣпокъ 242)

могло имѣть смыслъ и князя и жепиха. Быть можетъ, и въ Санскр. чандрас, мѣсяць, есть раджâ, князь (основа раджан), не только въ своемъ отождествленіи съ Сомою (Сôма, добываемый изъ нѣкоторыхъ растений священный напитокъ, потомъ напитокъ боговъ, амброзія, наконецъ олицетвореніе того же напитка, какъ основной стихіи вселенной), но и просто, какъ свѣтило.²⁸³

б) О грозномъ вмѣшательствѣ Перуна въ семейныя дѣла мѣсяца знаемъ только изъ Литовской пѣсни. Замѣчательно, впрочемъ, что и у насъ мѣсяць—перекрой. Сравненіе, въ которомъ встрѣтили мы это названіе, очевидно, позднее, безъ соблюденія значенія грамматическаго рода:

²⁸¹ Сакс. Ск. Р. Н. II, 7, 21, 22.

²⁸² Исключенія незначительны.

²⁸³ Weber, Indische Studien, V, 179.

«Ой мѣсяцю—перекрою, свѣти надо мною,
Молодая дѣвчинонько, говори зо мною!»—
«Тодѣ буду я свѣтити, якъ буду сповнятися,
Тодѣ буду говорити, якъ буду вѣнчатися.

Сравните также выраженіе: «мѣсяць якъ скибочка» и, связанную съ нимъ загадку: «Постелю рогожку, посыплю горошку, положу окрайчикъ хлѣба» (небо, мѣсяць и звѣзды).

в) Зоря можетъ быть любовницею мѣсяца, по тому что она есть символъ любовницы или невѣсты:

Не подоба зорцѣ безъ мѣсяца та зходити,
Не подоба дѣвцѣ до Козака та виходити. (Метл. 81)

Свиданіе зори съ мѣсяцемъ—образъ свиданія дѣвки съ Козакомъ:

Зойшла зорка, зойшла зорка, мѣсяць оидзвився:
Вышла дѣвка на улицу, Козакъ оидзвився. (Тамъ же 118)

Удаленіе мѣсяца отъ солнца могло представляться размолкою, по тому что такъ представляется удаленіе зори отъ мѣсяца:

«Разойдемось, сердце, съ тобою,
Якъ на небѣ мѣсяць зъ зорою. (Тамъ же 55)

Сербская пѣсня говоритъ о ссорѣ (неизвѣстно, любовной ли) мѣсяца и зори:

Мѣсець кара звіезду даницу:
«Де си била, звіездо данице,
«Де си била, де си дангубила,
«Дангубила три біела дана?».
Даница се нему одговара, и пр.²³²

г) Подтверждаетъ существованіе у Славянъ мифа о бракѣ мѣсяца и солнца и слѣд. Сербская пѣсня, въ которой не земной бракъ

²³² Въ слѣдующихъ мѣстахъ другія отношенія свѣтилъ: мѣсяць и утренняя зоря—братъ и сестра. Карадж. Пѣсм. I, 155—156; Метл. 183 — 184; въ этой послѣдней пѣснѣ они хотя братъ и сестра, но символы жениха и невѣсты. Мѣсяць, солнце и зоря—братъ и сестры. Карадж. Пѣсм. I, 303; ср. I, 155. Даница—посестрима солнечной сестры, племянницы мѣсяца. Тамъ же 157—159; зоря—дочь мѣсяца. Метл. 218.

представляется подобіемъ небеснаго, какъ въ колядкахъ, а прямо солнце и мѣсяць—хозяйка и хозяинъ, у которыхъ служить дѣвица:

Ай дѣвойко, душо моя!
Што си тако еднолька
И у насу таяковета,
Кавъ да с' сунцу косе плела,
А мѣсецу дворе мела? (Карадж. Пѣсм. I, 161).

Служеніе богамъ, понимаемое въ собственномъ смыслѣ, не есть что либо необыкновенное. Сербская пѣсня говоритъ о службѣ у Божьей Матери:

Ой орачу, младъ орачу!
Ко ти даде младе воке?—
«Служио самъ Божю Майку,
Те ми дала младе воке,
Младе воке витороге,
И ярмове яворове
И палице²⁸⁴ шимширове
И заворне²⁸⁵ босилькове,
И бич-косу девоячку,
Люту гую ручконошу.²⁸⁶

Тору служатъ Tiálfi и Rösqua, братъ и сестра, взятые имъ изъ крестьянскаго семейства. Мâни (мѣсяць) взялъ съ земли двое дѣтей, дѣвочку Віл и мальчика Нѣикі, въ то время, когда они несли на палкѣ ушатъ водъ. Съ тѣхъ поръ они ходятъ за мѣсяцемъ; пятна на мѣсяцѣ — это они.²⁸⁷

д) Въ пѣсняхъ Ригъ-Веды и Аѳарва-Веды Савитарі (свѣтлое божество, которому соотвѣтствуетъ не только Зевсъ и Посейдонъ, но и Перкунъ — Перунъ) даетъ свою дочь, солнце (Сѣрја), въ замужество Сômѣ — мѣсяцу. Полнымъ объясненіемъ того, по чему въ нашихъ колядкахъ мужъ и жена величаются мѣсяцемъ и солнцемъ, служитъ то обстоятельство, что бракъ Сômы и Сѣрји есть первообразъ земнаго брака, по чему и упоминается въ сва-

²⁸⁴ Палица, *baculus jugi*.

²⁸⁵ Заворанъ, *geragulum aratri*.

²⁸⁶ Ручконоша, *kөя саenam adfert*. Карадж. Пѣсм. I, 161—162.

²⁸⁷ Grimm, *Myth.* 679—680.

дебныхъ пѣсняхъ и приговорахъ Ведъ. Славянскіе источники не ведутъ насъ далѣе сравненія мѣсяца и мужа, солнца и жены; но сравненіе есть первоначально полное, такъ сказать, научное объясненіе явленія. Сурја не есть только символъ невѣсты; невѣста есть воплощеніе Сурји; къ ней обращаются въ свадебныхъ приговорахъ, прямо называя ее солнцемъ.

Въ Славянской и Индійской Мифологіи бракъ мѣсяца и солнца вовсе не единственный небесный образъ земнаго брака. Въ свадебныхъ пѣсняхъ Ведъ невѣста сравнивается и съ широкою землею, принимающею въ себя зародышъ вещей,²⁸⁸ и съ пахатымъ полемъ, принимающимъ сѣмена;²⁸⁹ отношенія жениха и невѣсты сравниваются съ отношеніями Агни (огня) и Бһуми (земли),²⁹⁰ Индры и Индрâні²⁹¹ и др. Мы видѣли выше, что туча есть богиня, покрывающая невѣсту; но она есть вмѣстѣ и невѣста, стало быть, покрытая, Греч. *υβροφη*, соответствующее, по формѣ и по основному значенію, Латинскому *пирта*,²⁹² покрытая, значить невѣста и нимфа, водяная, т. е., облачная богиня. Нимфы — дочери Зевса (Савитаръ, Шваштаръ) и, вѣроятно, вмѣстѣ съ тѣмъ его жены, подобно тому, какъ Саранію есть дочь и жена Шваштары-Савитара. Такимъ образомъ въ словѣ *υβροφη* и въ его связи съ *υβρος*, *набһас*, небо (собственно покрывающее), есть свидѣтельство о томъ, что и бракъ Савитара и тучи есть первообразъ людскаго. Въ слѣдующихъ стихахъ свадебнаго гимна Ригведы невѣста достается человѣку уже изъ третьихъ рукъ; прежде она была супругою трехъ боговъ: «Первый получилъ тебя Сôма (мѣсяць), второй получилъ Гандһарва, третій мужъ у тебя Агни, четвертый рожденный отъ человѣка (т. е., человѣкъ). Сôма далъ Гандһарвѣ, Гандһарва далъ Агни, богатство и сыновъ далъ Агни мнѣ

²⁸⁸ Ind'sche Stud. V. Haas, Die Heirathsgewbräuche der alten Indier 273; Weber, Vedische Hochzeitsprüche 184—185.

²⁸⁹ Weber ib. 227.

²⁹⁰ Ib. 205.

²⁹¹ Ib. 201.

²⁹² Ib. 194.

(жениху), и къ тому эту (т. е., невѣсту).²⁹³ Какъ жена Сôмы невѣста была сначала Суръѣ, какъ жена Гандхарвы. (Кентавра, коня, по Куну—Савитара) она была Саранъю, туча; женою Агни называетъ Аѳарвъ-Веда Бхуми, землю. Такъ какъ первый чело-вѣкъ, Ману, родоначальникъ людей, есть воплощеніе Агни, а Агни (Јама) сынъ, воплощеніе Гандхарвы-Савитара, то слѣдуетъ принять здѣсь мифическое тождество Гандхарвы, Агни и чело-вѣка,²⁹⁴ тучи, земли и жены. Кунъ полагаетъ, что Сôма прибавленъ послѣ; но если сочетаніе двухъ сравненій и совершилось отно-сительно поздно, то самыя сравненія древни.

²⁹³ 191—192.

²⁹⁴ Zeitschr. für vergl. Sprachf. I, 458 — 459, статья Куна.

ЧТЕНІЯ

ВЪ

ИМПЕРАТОРСКОМЪ

ОБЩЕСТВѢ

ИСТОРИИ И ДРЕВНОСТЕЙ РОССИЙСКИХЪ

ПРИ

МОСКОВСКОМЪ УНИВЕРСИТЕТѢ.

ПОВРЕМЕННОЕ ИЗДАНИЕ

ПОДЪ РЕДАКЦІЮ

О. М. БОДЯНСКАГО.

1865.

ОКТАБРЬ — ДЕКАБРЬ.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ.

МОСКВА.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ (КАТКОВЪ И К⁰),

НА СТРАСТНОМЪ БУЛЬВАРѢ.

1865.

III. Змѣй. Волкъ. Вѣдьма.

13. По видимому, ошибаются тѣ, которые, имѣя въ виду названіе змѣя огненнымъ, считаютъ змѣя за одно лице съ благотворнымъ, хотя и грознымъ божествомъ, грома.¹ Кромѣ связи змѣя съ огнемъ есть и другая, не менѣе ясная и важная, именно съ водою. Однимъ предположеніемъ, что змѣй есть небесный огонь, наврядъ возможно объяснить то, что змѣй стережетъ воду,² что онъ насыщается водянымъ Царемъ и появляется изъ воды,³ что живущій въ озерѣ, или Днѣпрѣ, змѣй теряетъ свою силу, когда солнце обсушитъ ему голову, или когда онъ обсохнетъ отъ внутренняго огня.⁴ Связь змѣя съ земною водою предполагаетъ связь съ небесною, т. е., съ тучею. Въ слѣдующей Словенской сказкѣ трудно не видѣть тождества змѣя съ бурною тучею: Разъ чабанъ (ваѣа) попалъ въ пещеру, гдѣ зимовали змѣи, проспалъ съ ними всю зиму, и уже лѣтомъ выпущенъ на свѣтъ, подъ условіемъ никому не говорить, что съ нимъ было. Онъ не сдержалъ слова, и за это старшая змѣя, оборотившись огненнымъ змѣемъ, подхватила его на спину и понесла выше лѣсу. Настала густая тьма, и только огонь изъ пасти и глазъ змѣя свѣтилъ имъ на пути. Земля тряслась и каменья сыпались градомъ. Змѣй злобно хлесталъ себя хвостомъ по бокамъ, и какую ель ни захватитъ хвостомъ, переломитъ, какъ прутикъ, а воды лимъ изъ себя столько, что она рѣкою текла съ горъ въ долины.

¹ Наниѣ, Календ. III; Аванасьевь, Зооморф. божества 102 и слѣд.

² Карадж. Шѣсм. II, 31; З. о Ю. Р. II, 34.

³ Аван. Ск. II, 50.

⁴ Карадж. Прип. 34; З. о Ю. Р. II, 27.

Понемногу змѣй успокоился, не дышалъ пламенемъ, не лилъ воды, но поднимался все выше и выше, такъ что высокія горы стали казаться пастуху муравейниками. Наконецъ змѣй повисъ въ воздухъ на такой высотѣ, что не видно было ничего, кромѣ солнца и тучъ. Пастухъ сталъ просить змѣя такъ умильно, что камень бы сжался, но змѣй только сопѣлъ и фыркалъ. Тогда пастухъ услышалъ надъ собою пѣсню жаворонка и обратился къ нему съ просьбою: «Жаворонокъ, милая Богу птичка, полети къ Отцу Небесному и расскажи мое горе!» Жаворонокъ полетѣлъ къ Богу. Богъ сжался, написалъ что-то золотымъ письмомъ на березовомъ листкѣ и приказалъ жаворонку опустить этотъ листокъ на змѣеву голову. Тогда змѣй слетѣлъ съ пастухомъ на землю.⁵ Если этотъ рассказъ невѣренъ, т. е., не отъ народа, то не дурно выдуманъ, по тому что и по другимъ извѣстіямъ змѣй есть туча. Въ Волошской сказкѣ змѣи, похищающіе трехъ Царевенъ, названы туманными (Nebeldrachen).⁶ Въ демонологіи Волоховъ есть Вильва, змѣй съ длиннымъ хвостомъ и неуклюжими крыльями. Вильвы летаютъ по небу то порывисто, то плавно и медленно. Каждая страна, или, какъ говорятъ Волохи, каждый Царь и Король имѣетъ свою Вильву. Воздушныя пространства раздѣлены между ними, и онѣ встрѣчаются тамъ то мирно, то враждебно, то сгоняютъ свои облака въ одно стадо, то разгоняютъ, то сталкиваютъ ихъ между собою и бьются до тѣхъ поръ, пока одна сторона не переможетъ. Отъ побѣды, или пораженія, Вильвы зависятъ въ ея странѣ хорошая погода, или опустошительные дожди.⁷ У Сербовъ есть такой же облачный змѣй, Ала: «За Алу се мисли, да има... особиту духовну силу те лети и води облаке и градъ наводи на лѣтину.» О ненасытномъ челоуѣкѣ говорится: «Ало не сита!» Пословица говоритъ: «Бори се као ала съ беритетомъ», борется какъ змѣй съ урожаемъ, по тому что змѣй наводитъ тучи и побиваетъ хлѣба градомъ.⁸

⁵ B. Němcová, Slov. Pohad. 230.

⁶ Schott, Walach. Märch. 83.

⁷ Schott, ib. 296.

⁸ Карадж. Срб. рѣчн. и Срб. посл.

Въ одной изъ вышеприведенныхъ сказокъ Царевичъ находитъ въ 12-мъ погребѣ большую бочку. Голосъ изъ нея проситъ воды. Царевичъ вливаетъ туда три чаши воды. Послѣ каждой чаши лопается на бочкѣ по обручу. За третьимъ разомъ вылетаетъ оттуда змѣй и по дорогѣ похищаетъ жену Царевича. Здѣсь важно какъ то, что змѣй ослабѣваетъ отъ жажды и что вода даетъ ему силу, такъ и то, что онъ въ бочкѣ.⁹ Подобно этому, въ Греческихъ и Индійскихъ Мифахъ облачное существо называется прямо бочкою. Аполлонъ похищаетъ нимфу Мелію, дочь Океана. Океанъ посылаетъ въ погоню своего сына и ея брата, Каанѳа. Каанѳъ мечетъ огонь (перуны) на Аполлона, который за это убиваетъ его стрѣлою. Мелія (ясень), дочь Океана, есть туча. Доказывать этого не будемъ, ссылаясь на Куна, и замѣтимъ только, что названа она Мелією, по тому что деревомъ, ясенемъ, представлялись многовѣтвистыя облака. Похититель ея, Аполлонъ, солнце, обнаруживаетъ сродство съ Индійскимъ божествомъ бури, Рудрою.¹⁰ Каанѳъ уже по родству съ Мелією, а еще болѣе по тому, что онъ врагъ Аполлона и мечетъ перуны, есть мрачная грозная туча. Его имя съ дигаммою (Κάβανθος), буква въ букву соотвѣтствуетъ Санскритскому Кавандһа, кабандһа, что значитъ: бочка и вообще брюхатый сосудъ, туловище, туча и живущій въ ней демонъ. Какъ Каанѳъ сражается съ Аполлономъ и пораженъ его стрѣлами, такъ Кабандһа стрѣлами Индры.¹¹ Если, какъ полагаемъ, Кабандһа есть нашъ змѣй, и если, на основаніи Греческаго мифа, слѣдуетъ приять, что и Кабандһа, какъ Каанѳъ, мечетъ на своего врага громовыя стрѣлы, то ясно, откуда пошло названіе змѣя огненнымъ, и до какой степени вѣрно отождествленіе его съ перуномъ. Сближеніе же змѣя, а другаго облачнаго существа, съ сосудомъ, видно въ Германскомъ повѣрьи, что Нѣмецкая Гольда (Frau Holt), Сканд. Гульдра, только спереди красива, а сзади похожа на дуспенастое дерево, или на дежу (wie ein holer Baum von hohen Rinden, wie ein Bocktrog).¹² О подоб-

⁹ Ср. Плъль чорта въ бочкѣ, Schott, Märch. 119.

¹⁰ Zeitschr. f. Myth., v. Mannh. III, Kuhn, 381.

¹¹ Kuhn, Die Herabkunft des Feuers, 133 — 134.

¹² Mannh. Germ., Myth. 258—260.

номъ представленіи другихъ облачныхъ существъ скажемъ ниже. Слѣды такого же сочетанія представленій бочки и тучи, какъ въ Скр. кабандна кôса, кôша (бочка, ведро, туль, туча), находимъ въ выраженіи: «дождь, какъ изъ ведра,» *es giesst mit Mollen, Mulden:* въ дѣтской пѣснѣ «Иди, иди, дощичку... цебромъ, вѣдромъ, дѣйницею, надъ нашею пшеницею»; въ Нѣмецкой примѣтѣ, если за столомъ не ѣдятъ все дочиста, то будетъ погода¹³ (порожній сосудъ = лишняя дождя туча); въ Сербскомъ обычаѣ во время града выносить передъ избу столъ съ ложками (пустыми; въ основаніи то же сравненіе, что и въ Нѣмецкой примѣтѣ).¹⁴

Враждѣ Аполлона и Каанѣа, Индры и Кабанды соответствуетъ у насъ не только борьба громоваго бога змѣя, но и вражда солнца и тучи, солнца и змѣя. Въ Сербскомъ солнцева мать говоритъ о своемъ сынѣ: «Вотъ идетъ солнце усталое, а можетъ быть разсерженное о блаками.»¹⁵ Малороссійская пѣсня говоритъ, что змѣй (собственно змѣя) съѣдаетъ свѣтила:

Ты жь не мати — чорна гадина!
Зѣбла сонце, зѣбжъ и мѣсяця,
Зѣбжъ и зѣрочки — дробнѣй дѣточки!

Къ этому пожиранью свѣтилъ змѣемъ, столько же, какъ и къ пожиранью ихъ волкомъ, могутъ относиться извѣстныя лѣтописныя мѣста о затмѣніи: «солнце... его же невѣгласи глаголють снѣдаему сущу;» «бысть знаменіе въ солнци, яко погибнути ему». Караджичъ, въ объясненіе, по чему враги Турки зовутся змѣями («Зміе одъ Турака» и пр.), приводитъ повѣрье: «Само сунце трепти, кадъ ко змію біе, и радуе се, говорети: «како мой мравакъ аждаю біе!»¹⁶ Такъ и въ Черноморьи: солнце радуется, когда кто убьетъ змѣю; за каждую убитую гадюку прощается человѣку одинъ грѣхъ, и по тому дѣти нарочно ходятъ бить змѣй въ такія

¹³ Wolf, Beitr. I, 218.

¹⁴ Карадж. Рѣчп. Град.

¹⁵ Карадж. Прип. 70.

¹⁶ Карадж. Посл. 274.

мѣста, гдѣ онѣ водятся, на примѣръ на кладбища.—¹⁷ Караджичъ приводитъ сказку о Королѣ Троянѣ, жившемъ нѣкогда въ городѣ Троянѣ, по горѣ Церѣ, между Зворникомъ и Шабцемъ. Этотъ Троянъ ѣздилъ всякую ночь въ Срѣмъ, на любовное свиданіе. Днемъ онѣ не смѣлъ ѣздить, чтобъ не растаять отъ солнца. Разъ мужъ, или братъ его любовницы, засыпалъ его конямъ песку, вмѣсто корму, и повырывалъ языки у всѣхъ пѣтуховъ. Въ слѣдствіе этого Троянъ запоздалъ. На возвратномъ пути застигло его солнце. Онѣ слѣзъ съ коня и спрятался въ копицу сѣна, но скотъ разбилъ копицу, и солнце расточило Трояна.¹⁸ Вольфъ и Буслаевъ сближаютъ Трояна съ Сканд. альдиомъ мрака, карликомъ Альвлюмъ (Всеувѣдущимъ). Альвисъ просилъ у Тора дочь себѣ въ жены. Торъ, чтобъ отдѣлаться отъ него, задержалъ его разспросами до бѣлаго дня. Отъ солнечныхъ лучей Альвисъ превратился въ камень. Мы не устраняемъ этого сближенія, но для насъ гораздо важнѣе объясненіе, вытекающее изъ другой сказки о Троянѣ.¹⁹ Былъ змѣй, царь-змѣя (гуя-царь), который дневалъ въ Церѣ, а почевалъ въ Ночаѣ (селѣ въ Мачвѣ). Онѣ кормился малыми дѣтьми, которыхъ ему приносили каждое утро... У этого змѣя былъ крылатый конь, на которомъ всякую ночь ѣздилъ изъ Ночая въ Церѣ (вѣроятно, для того, же, для чего и Троянъ), и пѣтухъ, котораго онѣ возилъ съ собою и который пѣньемъ указывалъ ему время. Мальчику слугѣ змѣя, надоѣло сторожить по ночамъ, и онѣ, вмѣсто обычнаго корма, засыпалъ змѣеву коню песку, а у пѣтуха выдернулъ языкъ. Змѣй просыпался въ ту ночь нѣсколько разъ и спрашивалъ, не пора ли?—«Не пора, отвѣчалъ ему слуга, по тому что конь еще не поѣлъ корму и пѣтухъ не пѣлъ.» Наконецъ забѣлѣлась зоря. Змѣй испугался и пустился бѣжать пѣшкомъ. На одномъ мѣстѣ отпали у него пяты (табани), и это мѣсто стало съ тѣхъ поръ называться Табановить (село); на другомъ онѣ ослѣпъ, и мѣсто это прозвалось Слепчевить; на третьемъ онѣ принужденъ былъ бросить щитъ, которымъ закрывался отъ солнца, отъ чего мѣсто прозвалось Штитаръ. Когда

¹⁷ Слышано отъ Черноморца.

¹⁸ Карадж. Рѣчн. Троянъ.

¹⁹ Wolf, Beitr. II, 321; Буслаевъ, Очерки I, 387.

²⁰ Худяковъ, Матер. для изуч. Нар. Слов. 863, 25, 4).

же солнце поднялось высоко, то змѣй совсѣмъ растаялъ отъ его лучей. Худяковъ совершенно справедливо видитъ въ этомъ змѣѣ Трояна, и основывается на томъ, что обѣ сказки приурочены къ Церу. Такимъ образомъ Змѣй-Троянъ, пожирающій дѣтей, есть врагъ солнца, по тому что гибнетъ отъ его лучей. Оба варіанта говорятъ, что онъ таетъ. На этомъ основаніи видимъ въ немъ сочетаніе представленій зимы, холода и мрака, то же самое, какое въ Сканд. Гримтурсахъ (великанахъ-иней) изъ коихъ одного въ Норвежской сказкѣ лисица такъ долго задерживаетъ разказами, пока онъ не лопається отъ лучей взшедшаго солнца.

Позволяемъ себѣ сдѣлать догадку, что змѣй-врагъ носитъ имя историческаго врага Императора Траяна, и основывается на томъ, что и Діоклетіанъ въ Задунайскихъ повѣрьяхъ представляется змѣемъ или, по позднѣйшему пониманію, чортомъ. Когда дьяволы, говоритъ Сербская сказка, отпали отъ Бога и бѣжали по землѣ, то унесли съ собою и солнце. Дьявольскій Царь набилъ его на копье и носилъ на плечѣ. Внявши мольбамъ земли, Богъ послалъ Архангела какъ ни будь добыть солнце. Съ этою цѣлью Архангелъ подружился съ дьявольскимъ Царемъ. Разъ стали они вмѣстѣ купаться въ морѣ. «Дай посмотримъ, говоритъ Архангелъ, кто глубже нырнетъ!» Пырнулъ и вынесъ въ зубахъ морскаго песку. Нужно было нырнуть и дьяволу, а страшно, чтобы тѣмъ временемъ Архангелъ не унесъ солнца. Вотъ онъ плюнулъ и изъ слюны (слюна=рѣчь, слово ²¹) стала сорока («тица злогласница», говорящая птица, вѣщица), которой онъ поручилъ стеречь солнце. Когда онъ нырнулъ, Архангелъ покрылъ море льдомъ въ 9 аршинъ толщины, схватилъ солнце и побѣжалъ. Сорока подняла крикъ, дьяволъ услышалъ, пробилъ ледъ и пустился въ погоню. Онъ догналъ Архангела, когда этотъ одною ногою стоялъ уже на небѣ, и успѣлъ только вырвать когтями изъ подошвы другой ноги большой кусокъ мяса. Въ угоду окалѣченному Архангелу, Богъ сдѣлалъ у всѣхъ людей на подошвѣ выемку. ²² Въ пѣснѣ подоб-

²¹ О нѣкоторыхъ симв. 81—84.

²² Карадж. Пѣсм. II, 84.

наго содержанія Ангелъ замѣненъ Крестителемъ Іоанномъ, дьявольскій Царь—Царемъ Дуклянномъ (Діоклитіаномъ), а солнце золотою короною. Последняя замѣна не выдержана. Иванъ Креститель похищаетъ изъ подъ шапки корону, но, явившись къ Богу, «сѣно сунце на небо донесе.»²³ Похитители солнца—змѣя и ближайшимъ образомъ сходныя съ ними существа: значитъ дьяволъ = Дуклянъ = змѣй. Въ Черной Горѣ и въ окрестностяхъ рассказываютъ, «да е Царь Дуклянъ у виру, подь Везировіемъ мостомъ, свезанъ у сипджиръ, кой однако глоде, и у очи Божити таманъ да га преглоде и свіеть да ужди (спалить), а циганинъ (кузнецъ по преимуществу) сваки по одномуъ удари малемъ (молотомъ) у накованъ те притврди».²⁴ Съ этимъ ср. слѣд.: «Mnohý kovář, zvláště kteřý mnoho cestoval a mnoho zvěděl, uhodí před svatvečerem v sobotu, když práci dokonal, ještě třikráte kladivem naprázdno na kovadlinu, a tím, prý, je pekelný duch opět na celý týden ukován. Sice by železa, jimiž je v pekle spiat, a jimiž po celý týden comioval, přetrhal a celý svět z kořenů vyvrátil.»²⁵ Очевидно, Царь Дуклянъ есть одно лицо съ чортомъ. Повѣрье это, какъ и всѣ подобныя остатки глубокой древности, очень распространено: оно встрѣчается у Германцевъ, Армянъ, Персіанъ, Албанцевъ. Армянское сходно съ Сербскимъ относительно времени, когда скованный врагъ перегрызаетъ цѣпи, Рождество есть періодически повторяющееся обновленіе міра; время, непосредственно предшествующее Рождеству, есть время наибольшаго могущества враждебныхъ силъ. Сравненіе Сербскаго и Чешскаго повѣрьевъ Германскими, приводимыми Маугартомъ съ²⁶ не оставляетъ сомнѣнія въ тождествѣ Дукяна-чорта со змѣемъ и Германскимъ Локи. Лока, находящійся въ кровномъ родствѣ съ волками и великимъ змѣемъ, съ тѣми враждебными существами, которыя, освободившись отъ сдерживающихъ ихъ силъ, произведутъ конецъ свѣта и царства боговъ, Лока самъ первоначально тождественъ съ этѣми суще-

²³ Карадж. Пѣсм. II, 81.

²⁴ Карадж. Рѣчн. Дуклянъ.

²⁵ Ноуѣка II, 538.

²⁶ Магнн., Myth. 84 и слѣд.

ствами и съ первообразомъ ихъ, змѣемъ. За многія преступленія онъ связанъ Торомъ, но въ концѣ міра разорветъ свои цѣпи. Замѣчательно, впрочемъ, что Дуклянъ, какъ можно догадываться, въ концѣ міра спалитъ свѣтъ, тогда какъ, по Скандинавскимъ повѣрьямъ, всеобщій пожаръ въ день гибели боговъ произойдетъ не отъ Локи, а отъ другаго великана, Суртра, изъ огненной страны (Muspellheimr). Быть можетъ, здѣсь указаніе на родство Локи съ его союзникомъ и врагомъ боговъ, Суртромъ.

Кромѣ приведенныхъ Славянскимъ указаній на вражду солнца и змѣя, намъ ничего не извѣстно. Но есть значительное число сказокъ о враждѣ змѣя и богатыря, который оказывается, по нѣкоторымъ примѣтамъ, громовымъ божествомъ. Переходимъ къ этимъ сказкамъ.

А. Nowosielski, Lud Ukrain. I, 305. Б. Карадж. Прип. 146, Три егуле. В. Grimm, Märch. I, № 85. Г. Nowosiel. тамъ же, 254, о Сучичѣ. Д. Аѳан. Сказка V, 241, Иванъ Сученко и Бѣлый Полянинъ. Е. Худ. II, 39, Иванъ Кобылинъ сынъ. Ж. тамъ же 43, Иванъ Кошкинъ, Иванъ Дѣвкинъ, Иванъ Царицынъ. З. Эрленвейнъ, 92, Буръ Храберъ. И. Аѳан. VII, 24, Иванъ Быковичъ. К. Кулиш. Зап. о Южн. Росс. II, 59, Иванъ Голинъ. К. Аѳан. Сказ. III, 2; V, 118, Покотигорошекъ. Л. Худ. III, 1, Иванъ Вечерней Зори. М. Valjav. 116, Palček. Н. Škult. a Dobš. I, 87, Lomidrevo. О. Аѳан. VII, 93, Зорька, Вечорка, Полупочка. П. Škult. a Dobš, Vint'alko. Р. Аѳан, II, 100, Попяловъ. С. Škult. a Dobš. 514, Kralčik, Kucharčik a Popelčik.

Рожденіе богатыря. А. Одной дѣвкѣ наймичкѣ захотѣлось пить, а воды не случилось. Вотъ она видитъ два слѣда полные воды (быть можетъ, объясненіе не разскащика, а издателя). Съ той поры, у кого она ни жила, всѣмъ валило счастье и богатство. Родила она двоихъ близнецовъ, которые росли не по днямъ, а по часамъ, за семь лѣтъ выросли большіе и поѣхали въ свѣтъ. На пути встрѣтился имъ полкъ зайцевъ, полкъ лисицъ, полкъ волковъ, медвѣдей, львовъ. Каждый полкъ далъ каждому изъ нихъ по одному слугѣ. Санскритск. паāлі гарбһаḥ, плодъ (небесныхъ) водъ, апām пуграḥ, апām напām, сынъ водъ — эпитеты близнецовъ Индры (=Тора, Перуна) и Агни, огня, рожденныхъ отъ тучи. Рож-

деніе нашихъ богатырей можно понимать такъ, что ихъ мать, туча, сначала представляется жидкою, безводною, яловою, потомъ, вливши въ себя воду, густѣетъ и рождаетъ молнію. При этомъ врядъ ли питье имѣетъ очень обыкновенное въ Славянской поэзіи значеніе любви, врядъ ли вода есть здѣсь мужское оплодотворяющее начало: она сама есть мать. По Серб. вар. Б. богатыри рождаются не прямо отъ воды, а отъ рыбы. Одинъ рыбакъ за три дня поймалъ только три угря. Въ сердцахъ онъ сталъ ругаться. Тогда одинъ угорь сказалъ ему: «Ты не знаешь своего счастья! Разрѣжь одного изъ насъ на четверо: одну часть дай женѣ съѣсть, другую сукѣ, третью кобылѣ, четвертую посади въ землю за избою: тогда жена родитъ тебѣ двоихъ сыновей, сука два пса, кобыла два коня, а за избой выраститъ двѣ золотыя сабли. Такъ и сбылось. Братья выросли, взяли по коню, псу, саблѣ и одинъ отправился искать счастья, другой остался пока дома. Въ вар. В. рыбакъ, по слову золотой рыбки, разрѣзаетъ ее на 6 частей: двѣ даетъ женѣ, двѣ кобылѣ и двѣ закапываетъ въ саду. Жена рождаетъ ему золотыхъ близнецовъ, кобыла пару золотыхъ жеребятъ, въ саду вырастаютъ двѣ золотыя лиліи. Съ этими лиліями связано существованіе самихъ богатырей. Отправляясь въ путь, они говорятъ отцу: «Пока золотыя лиліи свѣжи, мы живы-здоровы, а какъ завянутъ и засохнутъ, мы больны, или мертвы.» Сомнительно, чтобъ таково было первоначальное назначеніе лилій. Обыкновенно богатыри даютъ о себѣ знать другими предметами. Такъ въ вар. Б. одинъ братъ оставляетъ другому боченокъ воды: если вода замутилась, значитъ тотъ, что въ дорогѣ, погибъ. Собственное значеніе лилій въ В. видно изъ слѣд.: въ Сербской сказкѣ, вмѣсто нихъ, вырастаютъ сабли, т. е., вмѣстѣ съ Индрою и Агни рождается и ихъ оружіе; оружіе же громоваго божества, которымъ онъ разрѣзаетъ облако, представляется и цвѣткомъ. Такъ въ Нѣмецкой сказкѣ цвѣтокъ, именно красный, однимъ прикосновеніемъ раскрывающій гору или скалу, въ которой хранится кладъ, есть громовая стрѣла, раздѣляющая облако, въ которомъ скрыты сокровища солнечнаго свѣта.²⁷ Кунъ доказалъ, что тождественныя, по первоначальному зна-

²⁷ Mannh., Germ. Myth. 153, 470. Тамъ же свѣча превращается въ цвѣтокъ; но горлица свѣча известна и у насъ, какъ символъ громовой стрѣлы. Mannh.

ченію, разрывъ трава и папороть—воплощенія небеснаго огня.²⁸ Изъ свойствъ папоротнаго цвѣту наиболѣе извѣстно то, что онъ указываетъ клады или, по выраженію Чешскаго повѣрья,²⁹ даетъ возможность видѣть, какъ они цвѣтутъ синимъ пламенемъ; но это не единственное его свойство. Кунъ полагаетъ, что всѣ растенія, въ коихъ воплотилась громовая стрѣла, должны имѣть и смертную силу этой послѣдней. Подтверженіемъ этого служить слѣдующее: (чортъ говоритъ) «Я напустилъ семьдесятъ чертенятъ на одну Царскую дочь; они сушатъ ей груди всякую ночь (стало быть, какъ увидимъ ниже, это змѣи). А вылечить ее тотъ, кто сорветъ жарь-цвѣтъ». Это такой цвѣтъ, который, когда цвѣтетъ, море колыхается и почъ бываетъ яснѣе дня; черти его боятся.³⁰ По черти здѣсь — змѣи, которые боятся именно громовой стрѣлы; стало быть, жарь-цвѣтъ есть представленіе оружія Индры. И такъ замѣна въ вар. В. золотыхъ сабель золотыми лиліями доказываетъ, что богатыри, рожденные отъ рыбы, соотвѣтствуютъ Индрѣ и Агни.

Г. Д. У Царя нѣтъ дѣтей. По совѣту нищаго, онъ приказываетъ дѣвкамъ-семилѣткамъ за одну почъ напрясть, а мальчикамъ сплести шелковой неводъ. Тѣмъ неводомъ поймали золотопераго леца. Поварка бросила кишки этого леца собакѣ, помои дала выпить тремъ кобыламъ, сама оглодала косточки, а рыбу Царица съѣла. Отъ того Царица родила Ивана Царевича, поварка Ивана поваренка, сука Ивана сученка, а кобылы ожеребились тремя жеребятами. Въ Г. о рожденіи коней не говорится. Выросли богатыри, пытаются силы, кому быть старшимъ. Сученкова стрѣла падаетъ дальше всѣхъ, и онъ становится старшимъ.

Zeitschr. f. Deutsch. Myth. III; Kuhn, Die weiser Frauen. 384 и слѣд. Въ Нѣмецкой сказкѣ заклятая бѣлая женщина представляется ключницей, при чемъ ключъ значитъ то же, что цвѣтокъ и свѣча. Нельзя не сравнить съ этимъ смерти-зимы-ключницы, которая передаетъ ключи Святому Петру.

²⁸ Kuhn, Die Herra . des Feuers 213, 218 и 224.

²⁹ Houška, II, 546

³⁰ Авап. Сказки V, 55—56; ср. Худяк. I, 6. Богатырь рубитъ змѣю головы тремя пучками жимолостовыхъ палочекъ. Ср. также Карадж. Припов. 62.

Въ вар. И. отъ золотопераго ерша Царица родила Ивана Царевича, кухарка Ивана, кухаркина сына, а корова Ивана Быковича. Послѣдній старшимъ братомъ, какъ выше. Ж. отъ того же кошка рождаетъ Ивана Кошкина, дѣвка Ивана Дѣвкина, Царица Ивана Царицына. Кошкинъ старшимъ, какъ выше. З. Отъ кобылицы Салтыницы (т. е., Салтаницы) Буръ Храберъ, отъ Царицы и дѣвки Иванъ и Димитрій Царевичи. Какъ выше старшимъ выбирали того, кто стрѣлу дальше пустить, такъ здѣсь того, чья свѣча сама собою зажжется.³¹ Старшимъ сталъ Буръ Храберъ. Е. Старикъ откупилъ отъ смерти негодную кобылу. Кобыла встрепенулась, сталъ у ней хвостъ жемчужный, грива золотая. Отъ нея родился богатырь Иванъ, Кобылинъ сынъ. Только что родившись, идетъ онъ въ свѣтъ, и находитъ себѣ товарищей, Горыню и Дубыню.

Иначе въ вар. К. Змѣй похищаетъ у мужика дочь и убиваетъ двоихъ сыновей, которые хотѣли было выручить сестру. Послѣ того мать несла воду на гору. Катится горошина, да и вскочила въ воду. Мать съѣла горошину, забеременѣла, выносила дольше сроку и родила богатыря Котигорошка или Покотигорошка, который освобождаетъ сестру и оживляетъ братьевъ. Товарищи его — Вернигора и Вернидубъ. Вар. М. говоритъ только, что богатырь Пальчекъ рождается послѣ того, какъ похищена змѣемъ сестра. Въ Н. мать на 90 мѣ году родила Ломидрево, кормила его своею грудью до 17-ти лѣтъ. Товарищи его — Валиверхъ и Мѣсжелѣзо.³²

Богатырямъ Сучичу, Кошкину, Кобылину, Быковичу, Котигорошку и проч. приписываются или тѣ же и подобнозначашіе подвиги. Ясно, что они — одно лицо, и что различные рассказы объ ихъ происхожденіи относятся другъ ко другу, какъ разныя представленія одной и той же вещи, какъ въ языкѣ синонимы.

³¹ Подобнымъ образомъ въ сказкѣ Аван. V, 233 выбираютъ на царство. Возможно, что и стрѣла и свѣча тоже и здѣсь символы громовой стрѣлы.

³² Сюда же, вѣроятно слѣдуетъ отнести рожденіе богатыря отъ попелу сгорѣвшей человѣческой головы. Аван. III, 33, Надзей, пановъ унукъ. Ср. Карадж. Рѣчн. Цариградъ.

Мы видѣли, что богатыря въ вар. А, Б, В. соотвѣтствуютъ Индрѣ и Агни; въ другихъ вар. нѣтъ рѣчи о близнецахъ, или рождается одинъ богатырь, и по томъ уже подбираетъ себѣ товарищей, или одинъ, настоящій богатырь выдѣляется сказкою изъ троихъ: этотъ одинъ, по всеѣмъ соображеніямъ, есть громовое божество. Беременность отъ съѣденнаго куска рыбы ³³ есть, быть можетъ, указаніе на то, что рыба есть истинная мать богатыря. Въ вар. I. Иванъ Голикъ, брошенный въ море и поглощенный большою рыбою, добывается изъ нея на свѣтъ, и это-то, быть можетъ, есть его настоящее рожденіе. Изъ сказаннаго выше о щукѣ вѣроятно, что она есть одинъ изъ образовъ Яги-тучи.

Какъ Саранѣ туча, мать Индры, такъ и Яга представлялась кобылою. Отсюда Иванъ Кобылинъ и Буръ Храберъ — тотъ же Индра, сынъ небесныхъ водъ, апамъ напât. Кстати замѣтитъ мифическую черту въ историческомъ Сербскомъ богатырѣ, Милошѣ Обиличѣ. Мать еще кормила его грудью, когда онъ уже пасъ овецъ и имѣлъ уже такую силу, что отъ его дыханія во время сна то пригибались къ землѣ, то подымались вѣтви дерева. ³⁴ Его прозывали Кобыlichemъ. Сестра Леки-Капитана, упрекая брата за то, что онъ ей предлагаетъ въ мужья Обилича, говорить:

Еси лъ чуо, дѣ причаю люди,
 Дѣ ѡ Милоша кобила родила,
 А некака сура бедевиа,
 Бедевиа, што ждріеби ждрале,
 Нашли су га ютру у ердели,
 Кобила га сисомъ одоила,
 Съ тога снажанъ, съ тога високъ есте.

Представленіе тучи коровою и рожденнаго отъ тучи Индры быкомъ ручается за то, что и нашъ Быковичъ есть громовое божество. О кошкѣ, какъ образѣ Яги-тучи, говорено выше. Кошкинъ—тотъ же Кобыличъ. Происхожденіе громоваго божества отъ суки можетъ быть объяснено связью его съ вѣтромъ. Сука

³³ Ср. Карадж. Пѣсм II, 61.

³⁴ Карадж. Рѣчн. Обиличь.

Сара ма̂ (быстрая), охотничья собака Индры, есть собств. вѣтеръ, равно какъ и сынъ ея Сâра ми̂ја, который въ молитвенныхъ пѣсняхъ призывается вмѣстѣ съ Вâју, богомъ вѣтра. Самъ Индра, какъ Богъ вѣтра, а также и его спутникъ Вâју, носятъ эпитетъ Сунас, песъ.³⁵ Наша сказка предполагаетъ, что и туча, какъ быстрая, гонимая вѣтромъ, представлялась сукою. Котигорошекъ своимъ именемъ указываетъ на Перуна, такъ какъ горохъ, по крайней мѣрѣ у Германцевъ, былъ посвященъ Тору-Донару. Изъ многихъ указаній на это³⁶ замѣтимъ связь гороха съ четверкомъ. И у Чеховъ есть повѣрье, что для урожая слѣдуетъ сѣять горохъ въ Зеленый Четверкъ.³⁷ Основаніе связи гороха съ громомъ въ томъ, что горохъ своимъ видомъ напоминаетъ оружіе Тора, которое представлялось и шаромъ. Рожденный отъ горошины долженъ быть сынъ громоваго божества, что не невозможно, такъ какъ древнее божество, предшествовавшее Индрѣ, Перуну, Тору, могло совмѣщать ихъ свойства со свойствами солнечнаго божества.

Пораженіе змѣя и освобожденіе дѣвицъ. Начнемъ со сказокъ, въ которыхъ нѣтъ приведенныхъ выше извѣстій о рожденіи богатыря, но въ коихъ этотъ богатырь, меньшей изъ трехъ Царевичей, несомнѣнно тождественъ съ Сучичемъ, Котигорошкомъ и др.

Вар. Т. Аѳан. I, 100, VII, Три царства: мѣдное, серебряное и золотое; ср. Худяк. Вр. Ск. III, 6. У. Аѳ. I, 28, Норка звѣрь. Ф. Эрлен. Ск. 163. X. Худяк. Вр. Ск. I, 7. Ц. Карадж. Прип. 8, Чардакъ ни на небу, ни на земли.

Ц. Змѣй уноситъ Царевну въ облака. Братья идутъ искать сестры и находятъ «чардакъ, кои ни ти е на небу, ни на земли», но, какъ видно изъ того, что змѣй есть облачное существо, «на грану одъ облака». Меньшой братъ по ремню изъ кожи убитаго коня взбирается на верхъ, старшіе остаются внизу.

Т. Три Царевича, отыскивая унесенную вихремъ, или черногорскимъ змѣемъ, мать, приходятъ къ непреступной горѣ. Млад-

³⁵ Mannh., Germ. Myth. 218.

³⁶ Тамъ же 49, 133.

³⁷ Ноуѣка, II, 548.

мій Царевичъ находитъ желѣзные когти на руки и на ноги и, при помощи ихъ, взлѣзаетъ на гору. Эта гора то же, что въ другихъ сказкахъ стеклянная гора, то есть, одно изъ представленій неба. По Литов. и Слав. повѣрьямъ, люди по смерти должны карабкаться на нее, при помощи рысѣхъ, или медвѣжьихъ, когтей, или своихъ собственныхъ ногтей, которые для этого и собираются въ теченіи жизни. Этотъ рай находится некоторое время во власти темной силы, змѣя.

У. Норка звѣрь каждую ночь поѣдаетъ звѣрей въ Царскомъ звѣринцѣ, или, Ф., бѣлый волкъ каждую ночь угощаетъ у Царя по косяку лошадей. Младшій Царевичъ гонится за нимъ и, при помощи братьевъ, опускается за нимъ подъ землю, на тотъ свѣтъ. Звѣрь и волкъ, конечно, одно лицо со змѣемъ, похищеніе табуновъ — другая форма похищенія женщинъ. Индра Вритра есть тоже грабитель коровъ. Подземный свѣтъ есть другое представленіе неба.

Ц. Въ змѣевыхъ палатахъ Царевичъ находитъ сестру. Змѣй спитъ, положивши ей голову на колѣна, а она ему ищетъ въ головѣ. Царевичъ дважды бьетъ змѣя палицею по головѣ, но онъ только почесывается. Тогда Царевичъ бьетъ въ третій разъ въ животъ, и убиваетъ. Тамъ же Царевичъ находитъ трехъ чудесныхъ коней и трехъ дѣвицъ: одна золотомъ шьетъ, другая прядетъ золото, третья шьетъ жемчугъ, а у ногъ ея золотая квочка съ цыплятами клюетъ жемчугъ изъ золотой миски. Этѣ дѣвицы, какъ и сестра Царевича, соотвѣтствуютъ Инд. анас, водамъ, водянымъ женамъ, заключеннымъ змѣемъ Вритрою. Золото служить указаніемъ на то, что онъ свѣтлая божества. Въ вар. У. три дѣвицы, одна въ мѣдномъ, другая въ серебряномъ, третья въ золотомъ дворцѣ — сестры Норки звѣря, въ Ф. — дочери бѣлаго волка. Такая замѣна супружескихъ отношеній родственными можетъ происходить отъ того, что какъ змѣй, такъ и дѣвицы — облачныя, водяныя, существа. Одна изъ дѣвицъ даетъ богатырю мечъ-кладенецъ и сильной воды напиться (У). Последней чертѣ соотвѣтствуетъ въ Инд. мифѣ то, что Индра передъ боемъ пьетъ Сому, небесный напитокъ, т. е., скрытую змѣемъ дождевую воду. Богатырь находитъ и убиваетъ Норку звѣря, или волка. спящимъ (У, Ф). Такъ и Индра, по одному представленію, поражаетъ соннаго

змѣя, тогда какъ по другому, которому соответствуютъ ниже приводимыя сказки, онъ сражается съ нимъ равнымъ оружіемъ. Въ 4-хъ вариантахъ повторяется та черта, что голову змѣю, или звѣрю, нужно рубить съ разу, а то отъ второго удара онъ оживетъ. Съ этимъ сближаемъ Чешск. повѣрье, что два громовые удара одинъ послѣ другого имѣютъ противоположныя свойства: одинъ огневой и зажигающей, другой ледовой и гасящей; что первый зажжетъ, то другой потушитъ.³⁸ Такимъ образомъ не змѣи, или звѣрь, имѣетъ свойство оживать отъ второго удара, а оружію богатыря (грома) свойственно оживать вторымъ ударомъ.

Освобожденные дѣвицы свертываютъ свои дворцы или царства въ яичко мѣдное, серебряное и золотое и отдаютъ богатырю. Старшіе братья вытягиваютъ дѣвицъ на этотъ свѣтъ, но изъ зависти оставляютъ брата на томъ. Богатыря выносятъ на свѣтъ птица, или слуги одного изъ 3-хъ царствъ, и онъ наняется работникомъ въ царствѣ своего отца къ сапожнику, портному, или золотарю. Между тѣмъ освобожденные имъ дѣвицы не хотятъ выходить за старшихъ братьевъ, своихъ мнимыхъ спасителей, безъ башмаковъ, подвѣчныхъ платьевъ, или колецъ, какіе онѣ носили въ своихъ царствахъ. Богатырь даетъ знать о себѣ, посылая этѣ вещи черезъ своего хозяина. Въ день свадьбы онъ вмѣшивается въ толпу нищихъ, младшая Царевна узнаетъ по кольцу своего суженаго, онъ открывается отцу ихъ (Т, Ф). Смыслъ всего этого такъ теменъ, что возможны только болѣе менѣе шаткія догадки. Одна черта очень древняя. Индра, убивши змѣя, скрывается. 32-ой гимнъ Ригведы объясняетъ это страхомъ: «Кого увидѣлъ ты, Индра (чье приближеніе къ Али замѣтилъ ты), когда, послѣ битвы, страхъ овладѣлъ твоимъ сердцемъ, когда, какъ робкій соколъ, ты улетѣлъ по воздуху за 99 рѣкъ?»³⁹ О послѣдствіяхъ этого бѣгства одинъ изъ эпизодовъ Магабхараты рассказываетъ слѣдующее. Послѣ бѣгства Индры, Царя боговъ, боги, чтобъ устранить бѣдствія безначалія, выбрали Царемъ благочестиваго подвижника, Нагушу. Этотъ возгордился и потребовалъ въ замужество жену Индры, Сачи. Сачи старается замедлить бракъ, а

³⁸ Houška, III, 182, 332.

³⁹ Benfey, Orient u. Occid. I r. 1, 48.

между тѣмъ уговариваетъ другихъ боговъ отыскать ея прежняго мужа. Индра возвращается, убиваетъ соперника и снова становится Царемъ.⁴⁰ Этому Нагушѣ, желающему въ отсутствіе Индры вступить во всѣ его права, соотвѣтствуютъ въ нашихъ сказкахъ то завистливые братья, присвоивающіе себѣ дѣла меньшаго и берущіе въ жены освобожденныхъ имъ Царевенъ, то, кромѣ ихъ, еще и выставленный ими самозванецъ. Въ вар. И. старшіе братья, перерѣзавши ремень, чтобы меньшому нельзя было спуститься на землю, находятъ въ полѣ пастуха, переодѣваютъ его въ братнее платье и выдаютъ отцу за своего меньшаго брата. Старшіе братья хотятъ жениться на старшихъ дѣвицахъ, а пастухъ на меньшей, суженой оставленнаго на небѣ Царевича. Узнавши это, Царевичъ налетаетъ на конѣ, бьетъ булавою братьевъ слегка, а чибана съ розмаху. Потомъ открывается отцу и женится на младшей дѣвицѣ. Въ сказкахъ, гдѣ богатырь освобождаетъ отъ змѣя только одну дѣвицу, есть и одинъ только завистникъ богатыря, самозванецъ. Отсюда можно заключить, что гдѣ три брата, изъ коихъ меньшей побѣдитель змѣя, тамъ одинъ изъ старшихъ — позднѣйшая прибавка.

Вар. Д, Е, К, Л, М, Н въ общихъ чертахъ сходны съ приведенными, но отличаются нѣкоторыми подробностями. Змѣи угощаютъ двухъ старшихъ братьевъ, похищенныхъ ими дѣвицъ, желѣзнымъ бобомъ и желѣзнымъ хлѣбомъ. Они отказываются, змѣи ихъ убиваютъ. Потомъ является Покотигорошекъ. Его потчуютъ тѣмъ же. Онъ побѣждаетъ и еще проситъ (К, Л, М, Н). Этимъ сказка указываетъ на то, что богатырь по плечу змѣю. Битва происходитъ такимъ образомъ: Змѣй дунулъ, — сдѣлалъ мѣдный токъ. Покотигорошекъ дунулъ — сдѣлалъ серебряный токъ. Схватились они бороться. Змѣй вбилъ Покотигорошка въ серебряный токъ, а Покотигорошекъ змѣя по колѣни въ мѣдный. Въ другой разъ змѣй вбилъ по колѣни, а Покотигорошекъ змѣя по поясъ. Въ 3-й разъ змѣй вбилъ по поясъ, а Покотигорошекъ, выскочивши, вбилъ змѣя по шею, потомъ булавою совсѣмъ замазалъ въ мѣдный токъ (К, Ф, Д, М, Н и др.). Этотъ металлическій токъ встрѣчаемъ въ нѣсколькихъ другихъ

⁴⁰ Mannh., Germ. Myth. 214.

ск., между прочимъ Šk. a Dobš. 499, Hrdá panička: Янко съ шапкою, отъ которой волоса на головѣ серебрятся, съ сопѣлкою, которая заставляетъ плясать всякаго (игра на свирѣли — свистъ вѣтра) и сѣкиркою, которая сама рубить (оружіе громоваго бога), нанимается пасти овцы (овцы, коровы — облака, пастухъ ихъ (быкъ, баранъ) — громовой богъ). Овцы ведутъ его на мѣдное поле, принадлежащее 6-тиголовому змѣю. Прилетаетъ змѣй. Янко сначала заставляетъ его плясать, потомъ убиваетъ, добываетъ мѣдный дворецъ въ яблочѣ, беретъ оттуда мѣдную квитку (рего, букетъ). Барышня выманиваетъ у него эту квитку. То же повторяется потомъ на серебряномъ и золотомъ полѣ.⁴¹ Полеми въ загадкахъ называется небо: значить и мѣдный и серебряный токи, на которыхъ бьется Покотигорошекъ, не что иное, какъ небо. Передъ прилетомъ змѣя богатырь перестановляетъ въ погребѣ бочки съ безсильною водою съ лѣва на право, а бочки съ сильною на оборотъ. Во время битвы змѣй, не знавши, пьетъ безсилье, а богатырь силу (Е, Л), т. е., Сому. Выбившись изъ силъ, Иванъ Кобылинъ говоритъ змѣю: «Оглянись, твое царство горитъ!» Змѣй оглядывается, а Кобылинъ, пользуясь этѣмъ, сбиваетъ съ него всѣ 12-головъ (Е). Вспомнимъ подобную хитрость въ сказкѣ о середѣ. Пожаръ змѣева царства, это туча, объятая небеснымъ огнемъ. Сученко, вышедши изъ подземнаго царства, нанимается къ золотарю, дѣлать Царевнамъ кольца и требуетъ за то мѣшокъ орѣховъ. Можетъ быть и это намекъ на его природу. Орѣхъ имѣетъ связь съ громомъ, вѣроятно, по сходству съ громовою стрѣлою. Такъ по Малорусскому повѣрью, когда 24 Юня гроза, орѣхи будутъ пусты и будетъ ихъ мало, а если погода хороша, на нихъ будетъ урожай;⁴² по Сербскому когда гремитъ на Ильинъ день, то червивѣютъ, портятся и опадаютъ орѣхи простые и Волошскіе.⁴³

Со сказкою о трехъ царствахъ въ большинствѣ чертъ сходна ск. Аван. II, 66, въ которой змѣй замѣненъ Кощею безсмерт-

⁴¹ Ср. Машнѣ, 173. Конецъ нашей сказки сложенъ. Букеты, кажется, громовая стрѣла, хотя изъ сказки этого не видно.

⁴² Маркевичъ, Обыч., повѣрья и пр. 14.

⁴³ Карадж. Рѣчн. грмѣти.

нымъ. Мать богатыря, похищенная Кощею, выспрашиваетъ у Кошца, гдѣ его смерть. «На морѣ на окіанѣ, на островѣ на буянѣ,⁴⁴ стоитъ дубъ, подъ дубомъ ящикъ, въ ящикѣ заяць, въ зайцѣ утка, въ уткѣ яйцо, въ яйцѣ Кошцева смерть». Царевичъ ѣдетъ за этою смертію, на пути щадитъ волчицу, ворону, щуку, которыя за то помогаютъ ему добыть яйцо. Воротившись, онъ раздавилъ яйцо, и Кощей умеръ. Въ Слов. ск. II (Škult. a Dobř. 329) Кощею соотвѣтствуетъ карликъ «Grošokral» или «Čierny travec», величиною съ муравья. Какъ и у змѣя Вритры есть мать, которую тоже убиваетъ Индра, такъ и у него. Мать Грошокраля одно лицо со змѣихой нижеприводимыхъ сказокъ объ освобожденіи солнца. Каждый полдень она разѣваетъ пасть отъ земли до неба, и пастухъ загоняетъ ей туда стада скота, гусей, утокъ. Грошокраль сильнѣе всѣхъ на свѣтѣ. Ему стоить махнуть плеткой, и все падаетъ мертвымъ. Онъ щадитъ богатыря, убившаго его мать, съ тѣмъ, чтобъ онъ досталъ ему Царевну изъ за моря. Виталько увозитъ Царевну, которая потомъ узнаетъ, гдѣ Грошокралева сила. «Тамъ и тамъ есть колодезь, кругомъ обложенный драгоценными камнями. Каждый полдень выходитъ изъ него олень съ чашею вина и ручникомъ. Кто выпьетъ чашу и утрется одною стороною ручника, тотъ владѣетъ половиною свѣта, а кто другою, тотъ всѣмъ свѣтомъ.» Виталько выпиваетъ вино (= сильную воду), утирается ручникомъ и убиваетъ карла. Въ Слов. ск. о Целльварѣ (= Попяловѣ, Němcov., Slov. Poh. 343) Кощей замѣняетъ желѣзный мнихъ, котораго никто не переможетъ и который знаетъ, что кто думаетъ. Его замокъ вертится на курячьей ногѣ. Царевна узнаетъ, гдѣ его сила: «На море каждая семь лѣтъ прилетаетъ золотая утка, а въ ней золотое яйцо. Кто съѣстъ это яйцо, тотъ получитъ мнихову силу и будетъ все знать!» Попельваръ добываетъ и съѣдаетъ яйцо, и оборачиваетъ мниха кабаномъ. Въ вар. этой ск. (Тамъ же) мѣсто мниха замѣняетъ великанъ, коего сила въ вербѣ, что растетъ середь озера. Изъ всего видно, что змѣй, кощей, желѣзный мнихъ, карликъ, великанъ—формы одного и того же существа. Что одніе сказки говорятъ о Кошцевой смерти или силѣ въ яйцѣ, то другія (Němc., Slov. Poh. 382

⁴⁴ Аван. II, 173.

и слѣд.; Skult. a Dobš. 322; Аван ск. I, 128—30) о змѣѣ и великанѣ. Въ Слов. сказкахъ этимъ яйцомъ нужно ударить змѣя въ лобъ: тогда онъ пропадетъ. Эта черта совершенно согласна съ извѣстіями, изъ которыхъ ясно, что яйцо, особенно красное, есть громовая стрѣла и имѣетъ одинаковую силу съ растеніями, въ коихъ воплотилась эта стрѣла: Во время пожара (т. е., какъ видно изъ Чешск., пожара отъ громового удара, а потомъ уже вообще) бросаютъ противъ вѣтра красныя яйца, называемыя Христовскими, которыя берегутъ отъ Пасхи до Пасхи на случай пожара. Отъ того перемѣняется направленіе вѣтра и слабѣетъ его сила. Такое же дѣйствіе имѣетъ верба, освященная въ Вербное Воскресенье, если ее бросаютъ въ огонь, или прогивъ вѣтра. ⁴⁵ Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Чехъ, для предохраненія отъ громового удара и другого несчастья, бросаютъ черезъ избу яйцо, снесенное въ Зеленый Четверкъ (Donnerstag. Dies Jovis) и освященное на свѣтлый праздникъ, и закапываютъ на томъ же мѣстѣ, гдѣ оно упало. ⁴⁶ Другое вѣрное средство отъ громового удара—держать на стрѣхѣ растеніе netěsk (Hauswurz, Dachwurz, Donnerkraut, Donnergrün) и громовые корни (hromové kořeny, hromek — сваржа? ⁴⁷ или держать въ домѣ громовую стрѣлку (žhavý kamínek asi tak velký, jako Vlašský ořech. ⁴⁸ Все это по правилу «similia similibus curantur», очень распространенному и въ народной медицинѣ. Замѣчательно (и согласно со сказаннымъ выше), что богатырь (= Индра) и его врагъ — змѣй, бьются равнымъ оружіемъ, то, что громовой пожаръ можетъ происходить не только отъ грома, но и отъ чорта (= змѣя), котораго онъ преслѣдуетъ, и что предохранительныя средства въ обоихъ случаяхъ сходны. Если между обыкновенными куриными яйцами найдется маленькое, похожее на голубиное, то его слѣдуетъ перекинуть черезъ строеніе, а не то, злой духъ, отъ котораго происходитъ это яйцо, зажжетъ строеніе. ⁴⁹ Понятно, по чему въ этомъ

⁴⁵ Осковина Записки о Малмыж. Уѣздѣ. Современ. 1856, Ноябрь.

⁴⁶ Houska II, 548.

⁴⁷ Тамъ же 547.

⁴⁸ Тамъ же III, 182.

⁴⁹ Houska III, 179.

яйцѣ—змѣева смерть. Подобнымъ образомъ и любовь Царевны—лягушки къ Ивану Царевичу въ яйцѣ, яйцо въ уткѣ, утка въ камнѣ на островѣ Буянѣ. Царевна-лягушка—дочь Яги, одна изъ водяныхъ женъ, и тождественна съ дѣвицами, которыхъ богатырь (Перунъ) освобождаетъ отъ змѣя (Аван. ск. VII, 173). Ея любовь къ освободителю зависитъ отъ того, что яйцо (громовая стрѣла) въ его власти. Причина, по чему это яйцо такъ далеко запрятано, на пр., подъ дубомъ, въ землѣ и пр., или въ уткѣ, которая прилетаетъ на озеро только каждыя семь лѣтъ, можетъ заключаться въ повѣрьи, что громовая стрѣла, убивши дьявола, уходитъ въ землю и выходитъ наружу только черезъ три,⁵⁰ или семь лѣтъ,⁵¹ въ видѣ каменнаго орѣха, или каменной палочки (чертова пальца). Семь лѣтъ пребыванія стрѣлы, или клада, или семь лѣтъ заточенія зачатой Царевны, принимаютъ за семь зимнихъ мѣсяцевъ, въ которые не слышно грома.

Кощей отождествляется со змѣемъ въ бочкѣ: Иванъ Богатырь приходитъ въ комнату за 12-ю дверьми, за 12-ю цѣпями, въ которую Анастасія не велѣла ему ходить, и видитъ Кощей Безсмертный въ огнѣ, въ котлѣ въ смолѣ кипить,⁵² или видитъ, что Кощей Безсмертный на конѣ сидитъ, конь къ котлу прикованъ.⁵³ Безъ сомнѣнія, были отождествленія змѣя и бочки. Представленія сосуда и брюха сродны: ср. тулъ и туловище, Поль. *tułub*, Поль. *kadłub* (=предполаг. ка-дль-бъ, нѣчто выдолбленное), туловище, Санскрит. *кабандһа*, бочка, туча, туловище, Санскрит. *кбѣа*, коша, сосудъ, туча, утроба. Отсюда рядомъ съ представленіемъ змѣя сосудомъ—представленіе его туловищемъ. Въ сказкѣ про Сучича (А) старый змѣй, отецъ змѣевъ побитыхъ Сучичемъ, оборачивается человѣкомъ безъ рукъ, безъ ногъ (одно туловище) По Индійской сказкѣ Дáну, по прозванію Кабандһа, одинъ изъ демоновъ, враждебныхъ богамъ (Дáнава, Ракшаса), сначала былъ надѣленъ несравненною красою. Индра, за гордость,

⁵⁰ Абевега 162.

⁵¹ Нонска III, 322, Карадж. Рѣчи. грмѣвти; *Gołeb. Lud Polski* 151.

⁵² Худяк. Ск. II, 87.

⁵³ Эрленв. Сказк. 130.

сдѣлалъ изъ него чудовище: вдавиль голову и ляжки въ туловище, вытянулъ руки до огромной длины, въ туловищѣ сдѣлалъ пасть.⁵⁴ Все это даетъ нѣкоторое право, миновавши Старо-Слав. кощь, сухой, худой тѣломъ, сблизить Слав. Кощей съ Санскрит. кукши (м.), брюхо, утроба, пещера (въ соединеніи съ адри, гора). Со стороны звуковъ, кажется, нѣтъ препятствія: у=о (Санскрит. куккуша = Сербск. кокошь), кш = ск., щ (Санскрит. кшам, терпѣть и о-скома, когда зубы терпнуть, щемѣть—болѣть извѣстнымъ образомъ). Независимо отъ вѣрности этого сближенія, можетъ быть вѣрно другое: Слав. Кощей. кромѣ того значенія, какое оно имѣетъ въ сказкахъ, встрѣчается еще въ Словѣ о полку Игоревѣ въ значеніи иноземца-варвара (Половчина), раба: «Стрѣлай, Господине, Кончака, погананаго Кощей;» «Игорь Князь высьде изъ сѣдла злата а въ сѣдло Кошеево;» «аже бы ты былъ (Всеволоде), то была бы чага по ногатѣ, а кощей по рѣзачѣ.» Подобное сочетаніе значеній и въ Санскрит. d'âsa (ср. Чеш. d'as, чортъ, гдѣ я изъ ѣ, какъ въ дяля при дѣдѣ, а ѣ изъ â), dâsju. Dâsâ или dâ'sa, сущ. м., общее имя демоновъ, побѣждаемыхъ Индрою, рабъ; dâsa, прил., принадлежащій Дасѣ, демонскій (противоположный человѣческому и божьему), варварскій (противоположный Арійскому); сущ., варваръ; dâsju, сущ., одинъ изъ демоновъ, побѣжденныхъ Индрою и Агни, демонъ какъ противоположность человѣка вообще, особенно добраго и благочестиваго, враждебный, злой человѣкъ, врагъ, разбойникъ, человѣкъ чуждый Брагманизму, хотя бы и Арійскаго происхожденія.⁵⁵ Противоположеніе людей, принадлежащихъ Богу и принадлежащихъ демону, видимъ въ Словѣ о полку Игоревѣ Русь «Дажь-Божи вѣнуци;» «дѣти бѣсови (Половцы) крикомъ поля прегородинна, а храбрии Русичи преградиша чрълеными щиты.» Въ сл. кощей, какъ полагаемъ, относительно первымъ будетъ значеніе мифическаго существа, потомъ демоническаго человѣка, иноплеменника, военного врага, и наконецъ раба-плѣнника.

Замокъ желѣзнаго мниха крутится на курячьей ногѣ. Въ Русской сказкѣ о томъ, какъ Иванъ Горохъ (= Покотигорошекъ)

⁵⁴ Bôthling u. Roth, Sanskr. Wôrterb. Danu.

⁵⁵ Bôthl. u. Roth., Sanskr. W. dâca, dasju.

выручаетъ у змѣя свою сестру, Василису, золотую косу, не покрытую косу, у змѣя золотой дворецъ на серебряномъ столбѣ. Дворецъ повертывается при приближеніи змѣя.⁵⁶ Въ Хорватскомъ вариантѣ вышеприведенной сказки (Valjav. 127) богатырь на нимається свинопасомъ, хитростью убиваетъ 3-хъ змѣевъ, которые поѣдали свиней, и послѣ каждой побѣды добываетъ по замку (мѣдному, серебр., золотому), который вертится на сорочьей ногѣ. Замки эѣ соответствуютъ мѣдному, серебряному и золотому царству (въ вар. Т, Ф), которые прячутся въ яички. Разница въ томъ, что въ Хорв. въ эѣхъ замкахъ нѣтъ дѣвицъ, а встрѣчается богатыря баба (мать змѣя?). Какъ извѣстно, въ Русскихъ сказкахъ у Бабы-Яги избушка на курьей ножкѣ, стоитъ, повертывается. Сходство змѣева дворца и Ягиной избы основано, вѣроятно, на томъ, что и избы и дворецъ облако. Замѣна сорочьей, или куриной, ноги серебрянымъ столбомъ даетъ нѣкоторое основаніе сблизить эту ногу со стволомъ дерева, которое коренится въ землѣ, развѣтвляясь подобно птичьей ногѣ. Деревомъ представляются раскинутыя по небу вѣтвистыя облака.

По поводу этого сходства змѣя и Яги соберемъ здѣсь другія черты, указывающія на ихъ сродство, или родство. Многія сблизенія и замѣны одного изъ эѣхъ лицъ другимъ могли произойти въ позднѣйшее время, но они были бы не возможны, если бъ не опирались на первобытное сродство, впрочемъ, далекое отъ тождества. Одно изъ основаній этого сродства видно изъ только что указаннаго сродства Ягиной избы и змѣева дворца, а также изъ того, что какъ змѣй, такъ и Гольда (= Ягѣ) имѣютъ спину корытомъ;⁵⁷ и змѣй и Яга—представленія облака. Другое можетъ заключаться въ томъ, что хотя Яга первоначально тождественна съ тѣми красавицами, которыхъ освобождаетъ богатырь отъ змѣя, но, съ теченіемъ времени, съ перемѣной климата прародины Славянъ на теперешній, суровый, она стала грозною богинею зимы. Ея новыя отношенія къ дочерямъ дѣвицамъ (водамъ, быть можетъ, солнцу-дѣвицѣ) и ихъ освободителю такъ же враждебны, какъ и отношенія змѣя. Сколько из-

⁵⁶ Бронниц. Русс. ск. 4.

⁵⁷ Skult. 499.

вѣстно, туча всегда представлялась обителью душъ; по туча-Яга-мерть, отождествившись съ зимою, измѣнила, конечно, характеръ къ худшему. Итакъ черты сходства Яги и змѣя слѣдующія:

Въ сказкѣ про Ивана Кошкина (Ж) мать змѣевъ, побитыхъ Кошкинымъ, въ другихъ вариантахъ — змѣиха, названа Бабою-Ягою. Она соотвѣтствуетъ, значитъ, матери Вритры. Въ Словенской (Словацкой) сказкѣ (Němcov., Slov. Poh. 145) богатырь на пути приходитъ въ три замка: оловянный, серебряный и золотой. Въ каждомъ — Ежи-Баба и ея сынъ великанъ, который ѣсть оловянныя, серебряныя, золотыя галушки. Великаны вообще соотвѣтствуютъ змѣямъ. При томъ ихъ пища напоминаетъ желѣзный бобъ, которымъ кормится змѣй. Въ другой Словенской сказкѣ о Попельварѣ (Попеловѣ)⁵⁸ этотъ послѣдній, при помощи коня-Татоша и меча-кладенца, побиваетъ войско Ежи-Бабы, въ которомъ, на мѣсто каждой срубленной головы, вырастаетъ новая, потомъ одолеваетъ трехъ змѣевъ, сыновей Ежи-Бабы. Какъ умноженіе войска у Яги, такъ и подробности единоборства со змѣями (борьба на току, вбиванье противника въ землю) встрѣчаются въ слѣдующихъ Русскихъ сказкахъ, въ которыхъ Яга замѣняетъ змѣя. Ч. Аван. VII, 84, Иванъ Царевичъ и Бѣлой Полянинъ. Бѣлой Полянинъ (=не упомянутый нами Царь въ предыдущей Словенской сказкѣ, которому Попельваръ помогаетъ воевать съ Ягою) хочетъ добыть въ жоны прекрасную дочь Бабы-Яги-золотой ноги,⁵⁹ идля этого, безуспѣшно, впрочемъ, воюетъ съ Ягою. Иванъ Царевичъ беретъ ему помогать, и побиваетъ Бабино войско. Яга бѣжитъ подъ чугунную доску, на тотъ свѣтъ. Здѣсь сначала Иванъ Царевичъ видитъ портныхъ и сапожниковъ, или кузнецовъ и ткачихъ Бабы-Яги: что ни стегнуть иглою, или шиломъ, что ни ударять молотомъ, или бердомъ, то и Козакъ съ копьемъ, или солдатъ съ ружьемъ въ строй становится. Такъ Яга набираетъ войска. Царевичъ убиваетъ ихъ. Дальше находимъ Ягину дочь, которая показываетъ

⁵⁸ Němcov., Slov. poh. 145.

⁵⁹ Такъ какъ избушка на курячей ножкѣ есть сама Яга, то не слѣдуетъ ли сблизить эту золотую ногу Яги съ серебрянымъ столбомъ, на которомъ повертывается дворецъ змѣя?

ему путь къ матери. Царевичъ рубить у спящей Яги голову. Голова покатилаь и промолвила: «Бей еще!» (см. выше). Потомъ выводитъ Ягину дочь, отдаетъ ее Полянину, а самъ отправляется искать еще лучшей невѣсты. Вообще, кромѣ нѣкоторыхъ, менѣе важныхъ, чертъ, эта сказка — варіантъ сказки о трехъ царствахъ (С, У), а Яга—змѣй. Ш. Кулишь, Зап. о Южн. Россіи, О Соловьѣ-разбойникѣ и Слѣпомъ Царевичѣ. Русскій Царевичъ прѣзжаетъ къ Бабѣ-Ягѣ-костяной ногѣ, у которой есть вишни-черешни, дающія здоровье, конь, который жарь ѣсть, и три прекрасныя дочери. Дочери этѣ напоили, накормили Царевича, а потомъ послали къ матери въ садъ. А Яга въ саду «на мѣдному току молотить, москалі робить» (ср. шитье или кованье и тканье москалѣвъ) «Що жь, каже, чи будемъ битыця, чи будемъ миритьця?» «Нѣ, каже, не того я заѣхавъ, щобъ миритьця.» Вона заразъ крикнула на своихъ служебокъ: «Поднесѣте менѣ залѣзного бобу решето!..» Якъ утопитъ Баба-Яга Руського Царевича, да въ мѣдной тѣкъ, такъ по колѣна и втисла. Вѣнь Бабу якъ згрѣбъ, якъ ударить, такъ вона вѣдь руки и вбѣгла въ мѣдной тѣкъ» и пр. Очевидно, подробности борьбы тѣ же, что въ сказкѣ о Покотигорошкѣ и сама Яга замѣняетъ змѣя. Д. Сученко и три другіе богатыря заходятъ въ домъ подъ золотою крышею: вездѣ чисто, папигковъ-наѣдковъ вдоволь, а людей нѣтъ. Утромъ три брата уходятъ на охоту, а Ивана Царевича оставляютъ на хозяйствѣ. Вотъ ѣдетъ старый дѣдъ въ ступѣ, толкачемъ погоняетъ и просить милостыни. Царенко даетъ ему цѣлый хлѣбъ, а дѣдъ не за хлѣбъ, а за него, беретъся, крючкомъ да въ ступу, толкъ, толкъ, снялъ у него полосу со спины, да подъ полъ его и бросилъ. То же было на другой и третій день съ Поваренкомъ и Поляниномъ. На четвертый день дѣдъ—Сученка, но ступа разбилась. Сученко расколлъ пень и всадилъ дѣдову бороду въ разщелину. Дѣдъ бился, рвался, выворотилъ пень и унесъ его съ собою на тотъ свѣтъ. Сученко опускается за нимъ въ нору, побиваетъ змѣевъ, освобождаетъ Царевенъ; потомъ, когда братья изъ зависти не захотѣли вытащить его на этотъ свѣтъ, отыскиваетъ дѣда и бьется съ нимъ. Дѣдъ по ошибкѣ даетъ ему напиться сильной воды, вмѣсто слабой, Сученко осиливаетъ, и дѣдъ ѣ откупается отъ него чудесными конями, которые выносятъ его на свѣтъ. Въ варіантѣ М., вмѣсто дѣда въ ступѣ, карликъ Доктибрада (на ріад'шиѣ, па-

loket' brada) спрашиваетъ въ трубу, что ты дѣлаешь въ моемъ домѣ? — «Кашу варю.» Доктибрада побиваетъ Валиверха и сѣдаетъ ему горячую кашу на голомъ животѣ. То же съ Мѣсижелѣзомъ. Ломидрево забиваетъ бороду карлика въ колоду, тотъ бѣжитъ, оставивши бороду. Въ некль (на томъ свѣтѣ) Доктибрада показываетъ богатырю путь къ Царевнамъ, унесеннымъ змѣями, и за то получаетъ свою бороду. Въ вар. О. стучить, гремитъ (ср. стукотить-грюкотить кобиляча голова) входитъ старичокъ съ ноготокъ, борода съ локотокъ, бьетъ богатырей Зарьку и Вечорку за то, что они его барановъ рѣжутъ. Полуночка побиваетъ его и забиваетъ его бороду въ дубовый столбъ. Старичокъ бѣжитъ, оставивши полъ бороды. Но его слѣду богатырь идетъ на тотъ свѣтъ. Смысль всего этого не ясенъ, но ясна связь дѣда въ ступѣ и карлика съ Ягою, а въ вариантѣ Д. смѣшеніе дѣда со змѣемъ, основанное на томъ, что этотъ дѣдъ находится во враждебныхъ отношеніяхъ къ богатырю-Перуну. Это похождение съ дѣдомъ можно бы сравнить съ ясными сказками А, Б, В и съ приведеннымъ выше Словенскимъ ихъ вариантомъ (Škult. a Dobš. I, 4, Zakliata hoga). По А. богатырь, рожденный отъ воды, со звѣрми, убивши змѣя, женился на Царевнѣ. Онъ замѣчаетъ, что когда весь городъ поснетъ, въ одной хаткѣ все свѣтится. Тамъ живетъ старая змѣя (т. е., змѣиха). Онъ идетъ туда. Въ избѣ пусто. Но вотъ ѣдетъ Баба въ желѣзной ступѣ, толкачемъ погоняетъ. Стало быть, змѣя и Баба-Яга здѣсь одно лицо. Она даетъ богатырю два прутика и проситъ махнуть на звѣрей, чтобъ они ее не порвали. Тотъ махнулъ и—окаменѣлъ вмѣстѣ со звѣрми. Перунъ оцепнѣлъ отъ стужи, зимы. За тѣмъ другой братъ (Агни) заставляетъ Ягу оживить его цѣлющею и живущею водою.

Бой со змѣемъ и освобожденіе солнца. Вариантъ Р. Въ нѣкоторомъ царствѣ не было дня, а все почь, и это сдѣлалъ змѣй (который поглотилъ солнце). Вызвался его истребить богатырь Иванъ Попяловъ (названный такъ по тому, что 12 лѣтъ не вставая лежалъ въ попелѣ) съ братьями. Ёдутъ они, видятъ,—стоитъ хатка на куриной ножкѣ, а въ той хаткѣ живетъ змѣй. Они тамъ остановились. Иванъ повѣсилъ свои рукавицы, да и говоритъ братьямъ: «Какъ изъ моихъ рукавиць потечетъ кровь, такъ прибѣгайте ко мнѣ на помочь!» А самъ сѣлъ подъ мостомъ (не подъ

поломъ, помостомъ въ хатѣ, какъ поняли записыватель и издатель, а подъ мостомъ на рѣчкѣ). Ёдетъ змѣй о трехъ головахъ, На мосту конь его споткнулся, собака завыла, соколъ печально закричалъ. Змѣй спрашиваетъ о причинѣ. «Какъ же мнѣ не спотыкаться, говоритъ конь, коли подъ мостомъ сидитъ Иванъ Попяловъ?» (Вар. И.: «Аль вы думаете, спрашиваетъ змѣй у коня, хорта и ворона, что Иванъ Быковичъ здѣсь? Такъ онъ добрый молодець еще не родился, а коли родился; такъ на войну не згодился»). Стали они мѣряться силою. Попяловъ убилъ этого змѣя, потомъ такъ же и другаго 6-тиголового. Съ третьяго о 12 головахъ сбиль 9 головъ, и не стало у обѣихъ силы. Видятъ они, летитъ воронъ и кричитъ: «Кровь! кровь!».—«Лети къ моей жонкѣ, говоритъ змѣй: она заѣстъ Попялова!»—«Лети къ моимъ братьямъ, говоритъ Попяловъ: мы змѣя убьемъ, мясо тебѣ оставимъ » Воронъ разбудилъ братьевъ. Вмѣстѣ они убили змѣя, разломили его голову, и сталъ бѣлый свѣтъ по всему царству. Въ Словенской, очень подновленной, сказкѣ (Němsov. Slov. Poh. 215) причина битвы со змѣемъ та же: Въ одномъ царствѣ совсѣмъ не было солнца, а вмѣсто него былъ у Царя конь съ солнцемъ на лбу, которое свѣтило, какъ настоящее солнце. Этого коня похитилъ, какъ послѣ оказалось, змѣй, и настала тьма. Въ другихъ варіантахъ о солнцѣ не упоминается, отъ чего цѣльность сказки страдаетъ, такъ какъ не видно, изъ за чего собственно бьются. Богатырь въ другихъ варіантахъ — Быковичъ, Сучичъ, Кошкинъ, Покотигорошекъ, стало быть, громовое божество. Змѣй, какъ и во всѣхъ сказкахъ, то же, что Али, Вритра, Сушна. Мѣсто битвы въ И. на калиновомъ мосту, на рѣкѣ Смородинѣ, въ К. на огненной рѣкѣ, на калиновомъ мосту, въ П. на желѣзномъ мосту, въ С. поочереди на трехъ мостахъ: желѣзномъ, серебряномъ и золотомъ. Судя по повѣрью, что, когда громъ гремитъ, то это Илья по небесному мосту ѣздитъ въ колесницѣ»,⁶⁰ и здѣсь мостъ есть сводъ небесный. Мостъ этотъ калиновый, или металлическій, по связи калины (символическія значенія коей красота, молодость, дѣвство, любовь указываютъ на свѣтъ) и металловъ со свѣтомъ, блескомъ. Нѣмецкая сказка⁶¹ говоритъ о стеклянномъ мостѣ, тож-

⁶⁰ Маркевичъ, Обычай, повѣрья и пр. 15.

⁶¹ Wolf, Beitr. II, 213.

дественномъ со стекляною горою, т. е., свѣтлымъ небомъ. Ср. также въ Германской мифологіи мостъ, черезъ который должны переправляться на тотъ свѣтъ души усопшихъ, и представленіе радуги мостомъ боговъ, который свѣтлый богъ Геймдалльръ оберегаетъ отъ Гримтурсовъ.⁶²

Во второй половинѣ этой сказки не знаемъ, какъ понимать хитрости, которыми змѣевы дочки хотятъ погубить богатырей, и погоню змѣихи. Ясно только, что эта змѣиха, раскрывшая пасть отъ неба до земли, чтобъ проглотить богатырей, и въ вариантѣ Ж. замѣненная Ягою въ желѣзной ступѣ съ мѣднымъ толкачемъ, есть туча.

Дивъ. А. Карадж. Пѣс. II, 26, Юванъ и дивски старѣшина; Б. Аѳан. Ск. VI, 241, Князь Княжевичъ, Иванъ Королевичъ; В. тамъ же 244, Звѣриное молоко; г) тамъ же 253; Д. тамъ же 260, Притворная болѣзнь; Е. тамъ же 266; Ж. Худяк. Великорус. ск. III, 25, Волкъ и Марья Царевна; З. Зап. о Ю. Р. II, 48, О Соловьѣ-разбойникѣ и слѣпомъ Царевичѣ; И. Valjav. III, Peter Vreboriċ; I. Nѣmc. Slov. Poh. 478, О Vi'azkovi; K. Škult. a Dobš. 475, Try pištalky; Л. Kulda, Mor. Poh. 136; М. тамъ же 216.

Поваріанту И. богатырь рождается отъ дѣвицы, которая забеременѣла имъ, съѣвши какое-то зерно (зерно бреборово), и по тому названъ Петромъ Бреборичемъ. Очевидно, онъ то же, что Иванъ Горохъ или Цокотигорошекъ, т. е., громовое божество. По I. мать кормила его грудью трижды семь лѣтъ, съ чѣмъ сравните сказанное выше объ Обиличѣ и др. подобныхъ. Этотъ срокъ (3+7, т. е., просто семь) можетъ имѣть значеніе тѣхъ, часто встрѣчаемыхъ въ Герм. и Греч.⁶³ повѣрьяхъ, семи зимнихъ мѣсяцевъ, въ теченіе которыхъ Перунъ еще скрытъ, еще набираетъ силы для лѣтней грозы. Дѣйствующее въ нашей сказкѣ женское лицо приходится этому витязю матерью, или сестрою, и только въ одномъ вар. Б. женою. Молодой богатырь съ этою матерью, или сестрою, оставляетъ отцовскій домъ. Причины различны: или Царь прогоняетъ злую жену, а вмѣстѣ съ нею идетъ и сынъ, или братъ

⁶² Grimm, Myth. 694.

⁶³ Mannh. Zeitschr. f. vergl. Myth III; Kuhn, Die Sag. v. der weiss. Frau, 381.

уводить распутную сестру въ лѣсъ, чтобъ свастись отъ стыда за нее передъ людьми, или они уходятъ отъ гоненій мачихи и т. д. Разница не существенна. Нѣкоторые варіанты приготавливаютъ слушателя къ дальнѣйшимъ событіямъ, заранее указывая на злой нравъ этой женщины. Богатырь приходитъ съ нею въ горы, обитаемыя дивами (дивска планина), посѣкаетъ саблею 70 дивовъ. Дивскій старѣйшина скрывается, потомъ сводитъ любовь съ матерью Ивана Царевича. (А) Въ др. вар. диву соотвѣтствуетъ змѣй: Витязко, побивши змѣевъ въ ихъ дворцѣ, находитъ въ десятой замкнутой комнатѣ змѣя, прикованнаго къ стѣнѣ тремя желѣзными обручами. Въ его отсутствіе заходитъ въ ту же комнату мать. По просьбѣ змѣя, она даетъ ему, одну за другою, три чаши вина изъ завѣтной бочки, или сильной воды. Послѣ каждой чаши лопаются на змѣѣ по обручу (I, II). Отсюда видно, что дивъ есть одно лицо со змѣемъ въ бочкѣ, т. е., туча, скрывающая плодотворныя воды и свѣтила. Въ М. дивъ или змѣй замѣнены Обромъ, великаномъ, въ Д. огненнымъ Царемъ (змѣй, мечущій перуны, есть тѣмъ самымъ огненное существо), въ нѣсколькихъ другихъ—атаманомъ разбойниковъ (сравни. Санскр. dâsa, змѣй иврагъ, разбойникъ). Замѣчательнъ вар. Ж: У Ивана Царевича и Марьи Царевны была игрушка, маленькій волкъ. Волкъ этотъ ожилъ, хотѣлъ съѣсть Марью Царевну, если она не выйдетъ за него замужъ. Марья Царевна согласилась. Предполагаемое возрастаніе волка, который былъ сначала игрушкой, нѣсколько сходно съ одной чертой Скандинавской сказки о Рагнарѣ Лодброкѣ: отецъ даритъ своей дочери, Торѣ, маленькаго змѣя въ корнуновомъ яйцѣ. Тора приготавливаетъ ему золотую постель, змѣй растетъ вмѣстѣ съ золотомъ и вырастаетъ такъ, что обвивается вокругъ терема Торы. Замѣну змѣя волкомъ мы видѣли уже въ сказкахъ о Норкѣ звѣрѣ и о бѣломъ волкѣ (У, Ф). Въ тождествѣ дива, разбойника и змѣя (=Вритри, Али) увѣряетъ нѣсколько подробностей: богатырь передъ боемъ пьетъ сильную воду, какъ Индра Сѣму (Л); онъ находитъ мечъ-самосѣкъ, соотвѣтствующій громовой стрѣлѣ (М); огненный Царь, пораженный мечемъ-кладенцемъ, кричитъ: «Бей еще!» Онъ бы ожилъ отъ второго удара.

Мать, или сестра, появившись съ дивомъ, змѣемъ, волкомъ, или разбойникомъ, хочетъ извести богатыря. Съ этою цѣлью она

прикидывается больною и посылаетъ его туда, гдѣ можно сложить голову. Богатырь, изъ любви къ ней, исполняетъ разныя задачи, которыя не что иное, какъ повторенія главнаго подвига громоваго божества, именно, извлеченія дождя изъ тучи и борьбы съ тучами, какъ враждебными существами. На это указываетъ варіантъ Е., въ которомъ, вмѣсто всѣхъ ниже приводимыхъ задачъ, троекратное повтореніе одной: убить чудище о 3-хъ, 6-ти, 9-ти головахъ, и вынуть изъ него сердце.

1) Богатырь добываетъ молока у волчицы, медвѣдицы и львицы, доить ихъ и получаетъ отъ нихъ по дѣтенышу, или по свистку, на которомъ свиснуть, и этѣ звѣри прибѣгутъ на помощь (Б, В, К, Л). Въ М. его посылаютъ за молокомъ змѣихи. Молоко—представленіе дождя, а звѣри и змѣиха—тучи. 2) Онъ достаетъ живой воды. Въ А и З эту воду стережетъ змѣй, котораго богатырь убиваетъ. Основное значеніе этого образа сохранилось въ повѣрѣ, что если убить змѣю и повѣсить на березѣ (по чему на березѣ? Можетъ, на осинѣ?), то дождь пойдетъ (Даль). Но нѣсколькимъ другимъ вар. не змѣй стережетъ воду: два камня толкутся, и изъ промежъ нихъ льется живая вода; но это не камни, а враги (черти, змѣй); только въ полночь они засыпаютъ на двѣ минуты. (И) Есть двѣ горы, стоятъ вмѣстѣ вплотную, только разъ въ сутки расходятся, и черезъ 2—3 минуты опять сходятся. Между тѣми горами — живущая и цѣлющая вода. (В) Есть два берега, и подъ тѣми берегами бьетъ ключемъ живая и мертвая вода. Правый берегъ открывается въ самый полдень, и подъ имъ живая вода, лѣвый — въ полночь, и подъ нимъ мертвая. (Г) Въ ск. А: живущую и цѣлющую воду стерегутъ вороны съ желѣзными носами, а сверхъ того еще двѣ горы, которыя то сходятся, то расходятся. Этѣ камни или горы толкучія, скрывающія живую воду, т. е., воду дождя, конечно, тучи. Представленіе облака горою въ Ведахъ очень обыкновенно; въ силу его комментаторы придаютъ названіямъ горы значеніе облака: гири, м., холмъ, гора, облако; адри, м., камень, гора, туча, во мн. ч. адрајаһ, горы (тучи), какъ враги Индры (ср. вар. И, камни — враги, т. е., змѣи), такъ что эпитетъ этого послѣдняго адрибhid можетъ значить и раскалывающій горы-облака, и поражающій змѣевъ, представляемыхъ въ томъ и другомъ видѣ; даже для Санскритскаго

гѣтра, ср., коровій хлѣвъ, выводятъ значеніе горы изъ эпитета Индры гѣтрабhid, разбивающій коровій хлѣвъ, т. е., гору-тучу (и выпускающій небесныхъ коровъ, которымъ эта гора, или нещера, служила хлѣвомъ.⁶⁴ По поводу эпитета горъ толкучія слѣлаемъ слѣдующее отступленіе. Змѣй и тучи представлялись крылатыми. Естественно было и горѣ, какъ тучѣ, приписать крылья. Этѣмъ путемъ возникло Индійское повѣрье, что нѣкогда у горъ были крылья. Перелетая съ мѣста на мѣсто, горы заваливали города и вообще причиняли вредъ людямъ. Люди взмолились Индрѣ, и онъ стрѣлами поотрѣзывалъ крылья у горъ. Изъ этѣхъ крыльевъ стали облака. Обрѣзыванье крыльевъ тождественно съ убійствомъ, по тому что раны, нанесенныя Индрою, были смертельны.⁶⁵ Мы думаемъ, что у насъ Христіанская замѣна Индры, какъ устроителя земли, заставившаго горы стать неподвижно, есть Егорій Храбрый. Послѣ чудеснаго освобожденія Егорія изъ темницы, которое сюда не относится, мать его, Св. Софія, даетъ ему богатырскаго коня со сбруею и оружіемъ, съ чѣмъ сравните то, что въ нѣкоторыхъ сказкахъ разсматриваемаго круга одна баба указываетъ богатырю мѣсто, гдѣ за 12-ю дверьми, 12-ю цѣпями, ждетъ его богатырскій конь. За тѣмъ всѣ заставы, которыя проѣзжаетъ Егорій и которыя по одному вар. поставлены самимъ Царемъ Демьяномъ,⁶⁶ всѣ труды, по устроенію земли, по первоначальному значенію, вѣроятно, тождественны съ послѣднимъ трудомъ, убіеніемъ Царица Діоклитіанища, т. е., змія. Горамъ толкучимъ приказываетъ ни сходиться, ни расходиться, а стать на одномъ мѣстѣ. Нѣкоторые варіанты прибавляютъ «по врежнему,» что не имѣетъ смысла. Въ томъ-то и сила, что прежде горы не стояли на мѣстѣ. Эта прибавка есть поползновеніе рационализма, не уничтожая чудеснаго, ограничить его во времени. Гора есть туча-змѣй, слѣдовательно, мы имѣемъ здѣсь нѣчто соответствующее упомянутому обрѣзыванью крыльевъ (пакша чхѣда). Наѣзжаетъ на лѣса дремучіе: лѣсъ къ лѣсу приклонится, нельзя ему проѣхать. Онъ велитъ лѣсамъ ни шататься, ни ка-

⁶⁴ Bothling u. Roth, Sanskr. Wörterb.

⁶⁵ Bhartrihari, ed. Böhlen, ib. II, 29.

⁶⁶ Безсоновъ, Калски II, 301.

чатся, а стать на одномъ мѣстѣ (очевидная аналогія съ горами толкучими), или, по другимъ варіан., разростись по всей землѣ. Дѣсь—тоже облако. Небеснымъ лѣсамъ, враждебнымъ, онъ велитъ стать земными, служащими на потребу человѣку, что указываетъ на мифъ о происхожденіи лѣсовъ отъ облакъ, подобный ниже упоминаемому о происхожденіи простыхъ змѣй отъ чудовищныхъ змѣевъ. Далѣе, разгоняетъ стадо волковъ, которые, какъ увидимъ, имѣютъ одно мифическое значеніе со змѣями. Потомъ разбиваетъ стадо змѣиное на черепья, откуда пошли земныя змѣи; освобождаетъ сестеръ, подобно сказочному богатырю; убиваетъ огненного змѣя и наконецъ самаго Царища Демьянища, который и самъ есть тотъ же змѣй: «яко змѣй летитъ», «визжитъ по змѣиному.» Мы пропустили еще птицу на воротахъ, по тому что этотъ образъ намъ не понятенъ. Что до рѣкъ, которымъ Егорій приказываетъ протечь по всей землѣ, то мы упоминали уже, что Индра прорываетъ русло рѣкамъ, что рѣки текутъ изъ убитаго имъ змѣя. Связь рѣкъ въ стихѣ о Егоріи съ тучею-змѣемъ превосходно доказывается Болгарскою пѣсней: ⁶⁷ Св. Георгій идетъ осматривать хлѣба (онъ, какъ Индра и Торъ, покровитель земледѣлія), встрѣчаетъ сѣрую трехголовую змѣю, сбиваетъ ей булавою три головы, изъ коихъ протекаетъ три рѣки черной крови. Но это не были три рѣки черной крови: первая рѣка была пшеница пахарямъ, другая рѣка прѣснаго молока пастухамъ, третья рѣка янтарнаго вина винодѣламъ. Такимъ образомъ здѣсь отождествлены два различные, но сродные, образа: рѣки змѣевой крови и рѣки дождя, оплодотворяющіе землю потоки одъ, которыя до того были заключены въ этомъ змѣѣ. Настоящія, земныя рѣки ведутъ свой родъ отъ небесныхъ водъ; такъ, на пр., Ганга упала съ неба. Въ заключеніе, возвращаясь къ горамъ толкучимъ, замѣтимъ, что въ пословицѣ: «Гора съ горою не сойдется, а человѣкъ съ человекомъ,» отрицаніе подвижности горы предполагаетъ утвержденіе, что гора съ горою сходится, что, какъ видимъ, въ чѣмъ-то справедливо.

3. Богатырь достаетъ мучной пыли, дающей красоту, въ чортовой мельницѣ, за 12-ю дверьми, которыя открываются только

⁶⁷ Безсон. Тоже 504.

разъ въ годъ, и то на короткое время (Б, В). Сходство мельницею или жерновами, въ которыхъ трутся два камня, и представленіемъ тучъ камнями, или горами толкучими, такъ велико, что нѣтъ препятствій считать и мельницу, или жернова, за представленіе тучи.⁶⁸ Яга ѣздитъ въ ступѣ, пестомъ погоняегъ, т. е., она сама есть ступа-туча. Здѣсь одна изъ точекъ соприкосновенія Яги со змѣемъ, по тому что хотя змѣй въ ступѣ и не ѣздитъ, но мельница, о которой говоритъ наша сказка, принадлежитъ чорту, т. е., змѣю, врагу. Какъ живая вода, которая льется изъ промежъ камней, даетъ жизнь, такъ пылъ изъ чортовой мельницы даетъ красоту. Въ другой сказкѣ Аѳан. IV, 27, на небѣ стоятъ жерновцы: повернутся — пироги да танга, на верхъ каши горшокъ. По Германскимъ повѣрьямъ подобные жернова мелютъ муку, соль, золото, или счастье, миръ, золото. Основное представленіе вездѣ одно.

4. Богатыря посылаютъ за цѣлющими яблоками изъ сада, оберегаемаго змѣемъ. Онъ убиваетъ змѣя и освобождаетъ похищенныхъ имъ Царевенъ (I, II, A, M). Или богатырь ѣдетъ за вишнями-черешнями изъ сада Бабы-Яги, побѣждаетъ Ягу, но даритъ ей жизнь, за что она даетъ ему вишень, и потомъ оживляетъ, или спасаетъ отъ смерти (З; ср. Д). Связь этой задачи съ предыдущими видна въ вар. А, гдѣ яблоки растутъ именно у воды, охраняемой змѣемъ. Известно, что подобныя яблоки растутъ на стеклянной горѣ, т. е., на небѣ, у Яги-Гольды, въ царствѣ вѣчной жизни, что сами они символы вѣчной жизни, что, вмѣстѣ съ другими сокровищами (водами, кладами), могутъ временно находиться во власти темныхъ силъ; *tertium comparationis* между этѣми яблоками и жизнью, молодостью и пр., не ясно. Не знаемъ также, что это за пороса земной свиньи (II, I) и птица пеликанъ (I).

Важнѣйшихъ окончаній этой сказки два. По одному врагъ, пользуясь тѣмъ, что охота Царевича осталась за дверьми чортовой мельницы, хочетъ его съѣсть; но пока богатырь моется въ банѣ, чтобы быть вкуснѣе, подоспѣваетъ охота и разрываетъ змѣя на части (Б, В). По друг. вар. мать, какъ бы въ шутку, крѣпко связываетъ богатырю руки, или хитростью заставляетъ отложить мечъ-самосѣкъ и поясъ, дающій силу (такой поясъ былъ и у

⁶⁸ Ср. Mannh., Germ. Myth. 398.

Тора), ея любовникъ убиваетъ, или только ослѣпляетъ, богатыря но чудесное существо (вила, Яга, млада недѣля) возвращаетъ ему жизнь, или зрѣніе. За тѣмъ мечь змѣю и матери (А, И, І и др.). Нѣтъ сомнѣнія, что вся эта сказка есть исторія громоваго божества, змѣя, похитителя водъ и жены, одной изъ водъ, которая, подобно Егорьевымъ сестрамъ, «набралась духу нечистаго», стала женою врага, дâсапатнѣ.

Сказка о сватаньи на дочери змѣя или морскаго Царя принадлежитъ къ двумъ основнымъ типамъ, сходнымъ между собою по дѣйствующимъ лицамъ и по нѣкоторымъ подробностямъ.

Варіанты перваго типа — І (объ Иванѣ Голикѣ); Н, Аван. V, 164, Безногій и слѣпой богатыри; З, Буръ Храберъ; О, Аван. VII, 290, Вѣщій сонъ. По І. отецъ за дерзкое слово бросаетъ Ивана Голика въ море. Голика глотаетъ большая рыба, изъ которой онъ добывается на свѣтъ. Платье на немъ въ рыбѣ истлѣло, и онъ голый ⁶⁹ встрѣчается съ поѣздомъ своего роднаго брата, который ѣдетъ сватать змѣеву дочку. Голикъ обѣщаетъ помогать брату, если тотъ обѣщаетъ слушаться его во всемъ. На пути Голикъ даетъ дорогу мышиному войску, поить своєю кровью войско комаровъ, пускаетъ въ воду пару щукъ. Палаты змѣя обнесены желѣзнымъ частоколомъ, и на всякой палѣ по людской головѣ, только нѣтъ головъ на 12-ти паляхъ у воротъ. «Стали вони подходить, стала князевѣ туга до сердца приступать, и рече Князь: «А на сихъ паляхъ, Иване Голику, чи не доведется наши головы понастромлювать?» Змѣй соглашается выдать за Князя меньшую изъ своихъ 14-ти дочерей, если онъ исполнитъ его задачи. Три задачи соотвѣтствуютъ тремъ встрѣчамъ на пути. Мыши, созванные Голикомъ, перемолачиваютъ скирты на змѣевомъ гумнѣ, такъ что полоса къ полосѣ, солома къ соломѣ, зерно къ зерну; щуки находятъ перстень молодой змѣевны, кинутый змѣемъ въ море; комаръ узнаетъ меньшую изъ 12-ти дочерей змѣя. Задачи этѣ соотвѣтствуютъ тѣмъ, которыя мы встрѣчали въ сказкахъ о женидбѣ на бабиной дочери, и указываютъ на тождество змѣевой и бабиной дочери, героя тѣхъ сказокъ и Ивана Голика, настоя-

⁶⁹ Отсюда прозвище Голикъ или, по неизд. вар., Гольцовъ, т. е., Голецъ.

щаго и первоначально единственнаго героя этой. Сверхъ того, Голикъ, вмѣсто Князя, пускаетъ, по приказу змѣя, изъ огромнаго лука 50-типудовую стрѣлу и объѣзживаетъ кобылу, которую оборотилась меньшая змѣева дочь, при чемъ бьетъ эту кобылу обломками того лука. Первая изъ этѣхъ задачъ, при другихъ доказательствахъ, можетъ указывать на то, что Голикъ есть громовое божество, оружіе коего, кромѣ булавы—перища,—лукъ и стрѣлы. Оборачиванье кобылою говоритъ объ облачной природѣ змѣевны. Голикъ совѣтуетъ брату не доимать женѣ вѣры до семи лѣтъ: не смотря на это, Князь признается ей, что всѣ задачи ея отца могъ исполнить только Голикъ. Змѣевна изъ мести перерубила Голика по поламъ, а своего мужа повернула въ свинари. Оставшись безъ ногъ, Голикъ дружится съ безрукимъ богатыремъ, вмѣстѣ съ тѣмъ освобождаетъ Царевну отъ змѣя, который летаетъ къ ней и сосетъ груди, заставляетъ этого змѣя показать живущую и цѣлющую воду. Исцѣлившись, онъ отлучаетъ братову жену отъ змѣинаго порову.

Въ И. объ отцѣ Царевны нѣтъ рѣчи. Вмѣсто Голика-Котома дядька-дубовая шапка. Задачи, которыя онъ исполняетъ за Ивана Царевича: изъ своего царства сбить булавою верхъ съ терема Царевны въ ея царствѣ; загадать Царевичѣ такую загадку, которой бы она не разгадала; порубить на дрова большой чугунный столбъ; объѣздить богатырскаго коня, для чего нужны чугуныя полѣнья. Последняя задача есть, очевидно, искаженіе соответствующей задачи въ сказкѣ о Голикѣ. Передъ вѣнцомъ Царевна сильно сжимаетъ руку Ивану Царевичу и убѣждается, что не онъ богатырь, а его дядька. Остальное почти какъ въ вар. У. Вмѣсто змѣя сосетъ у дѣвицы груди Баба-Яга-костяная нога.

Въ вар. З. Голику соответствуетъ Буръ Храберъ (Кобыличъ), который, съ братьями, Иваномъ и Дмитріемъ, Царевичами, приѣзжаетъ въ царство Царицы волшебницы. Благодаря Буру, Иванъ Царевичъ исполняетъ заданную ею задачу,⁷⁰ и становится ея мужемъ. Въ первую ночь она положила на Ивана Царевича руку—онъ и дышать пересталъ, положила ногу—онъ совсѣмъ умираетъ. Иванъ Царевичъ отпрашивается на улицу, мѣняетъ одежду съ Бу-

⁷⁰ См. ниже.

ромъ и посылаетъ его, вмѣсто себя. Буръ Храберъ взялъ съ собою три прута мѣдныхъ, да три желѣзныхъ, да три оловяныхъ, и когда Царица и съ нимъ захотѣла сдѣлать то же, избилъ на ней этѣ прутья. Избивши, онъ вышелъ и говоритъ Ивану Царевичу: «Ступай, теперь она смирна!»⁷¹ Иванъ Царевичъ признается Царицѣ, что не онъ ее билъ, и отсюда ей мечь. Она приказала выколоть Буру Храбру глаза, а Димитрію Царевичу, который соотвѣтствуетъ безрукому богатырю сказки о Голикѣ, отрубить ноги, остальное какъ въ У. Какъ общія черты этого послѣдняго варіанта, такъ въ особенности варіантъ З, имѣютъ сродство съ женидьбою Гуннара въ сказаніяхъ о Нифлунгахъ. Одинъ Сигурдъ достоинъ стать мужемъ Валкиріи и Брингильды, осужденной Одиномъ на земную жизнь, подобно тому, какъ только Голикъ, или Буръ, а не его братъ, можемъ выполнить извѣстныя задачи и добыть Царевну. Но Сигуръ женится на Гримгильдѣ или Гудрунѣ, сестрѣ Гуннара, и уступаетъ Брингильду этому послѣднему. Онъ проѣзжаетъ сквозь пламенную ограду, которою Одинъ окружилъ замокъ Брингильды и, выдавая себя за Гуннара, спитъ съ нею три ночи, положивши между нею и собою обнаженный мечъ. Или: въ первые три ночи между Гуннаромъ и Брингильдою происходитъ борьба, которая кончается каждый разъ тѣмъ, что Брингильда связываетъ жениху руки и ноги своимъ поясомъ и вѣшаетъ его на гвоздь. Сигурдъ объясняетъ Гуннару, что сила его невѣсты кончится вмѣстѣ съ дѣвствомъ. Гуннаръ мѣняется платьемъ съ Сигурдомъ, который, выдавая себя за мужа Брингильды, одолеваетъ ее и лишаетъ дѣвства. Тайна эта обнаруживается съ теченіемъ времени, и Брингильда жестоко мститъ Сигурду за оскорбленіе. Здѣсь, впрочемъ, и оканчивается сходство. Если, какъ думаю, сближеніе нашей сказки со Скандинавскою вѣрно, и если первоначально Буръ Храберъ, или Голикъ и его братъ, которому онъ добываетъ жену, — одно лице, то раздвоеніе это произошло еще до раздѣленія Славянскаго и Германскаго племени.

Въ вар. О. отецъ велитъ привязать Ивана, Кузнеческаго сына, къ столбу у проѣзжей дороги, за то, что тотъ не хотѣлъ

⁷¹ Асан. V, 130—131.

разсказать своего сна. Проѣзжаетъ Царевичъ, отвязываетъ Ивана, но за то, что Иванъ и ему не хочетъ разсказать своего сна, сажаетъ его въ темницу, а самъ ѣдетъ свататься на Еленѣ Прекрасной. Этотъ сонъ, показавшій Ивану его будущія отношенія къ отцу и Царевичу, — только рамка, въ которую вставленъ главный разсказъ о сватовствѣ, и особенной важности не имѣетъ. Общаго со сказкою о Голикѣ то, что и здѣсь сынъ безъ вины страдаетъ отъ отца, но и этой чертѣ нельзя приписать большой древности. Сестра Царевича узнаетъ, что безъ Ивана ея брать не высватаетъ Елены Прекрасной. Освобожденный ею Иванъ (=Голикъ, Буръ, Котома), вмѣстѣ съ одиннадцатью товарищами, совершенно на него похожими, ѣдетъ за Царевичемъ и нанимается къ нему на службу. Задачи Елены Прекрасной въ томъ, чтобъ три раза принести къ ея незнающему свое подъ парю. При помощи шапки-невидимки и сапоговъ-скороходовъ, Иванъ узнаетъ, что въ первый разъ нуженъ башмачекъ подъ парю, въ другой селезень къ уточкѣ. Третья, самая важная, задача такая же, какъ въ 3: ⁷² Елена Прекрасная вызываетъ изъ моря своего дѣдушку, у котораго борода золотая, волоса на головѣ серебряные. Дѣдъ положилъ ей голову на колѣни и задремалъ. Она вырвала ему изъ головы три серебряные волоса, а Иванъ невидимкою—цѣлый пучокъ. Дѣдъ вскрикнулъ отъ боли, но Елена Прекрасная успокоила его, и онъ сталъ опять засыпать. Тогда Елена вырвала у него три золотые волоса, а Иванъ чуть не всю бороду оборвалъ. Дѣдъ вскочилъ и бросился въ море. Послѣ свадьбы Елена Прекрасная узнаетъ, что не мужъ ея хитеръ, а хитеръ его слуга; потребовала этого слугу на расправу, но ни какими уловками не могла отличить его отъ одиннадцати товарищей. Водяной дѣдъ Елены Прекрасной соотвѣтствуетъ Морскому Царю, отцу Василисы Премудрой, въ нижеслѣдующей сказкѣ. Въ Шведскихъ вар. сказки о Маркѣ Богатомъ и Василии Безсчастномъ, молодець идетъ на край свѣта за тремя золотыми волосами великана (или за тремя перьями изъ хвоста змѣя). Великанъ этотъ, какъ

⁷² Гдѣ, впрочемъ Буръ Храберъ рубить голову золотоволосому дѣду. Въ вариантахъ сказки О (Худяк. III, 159. Двѣнадцать Микитъ) старшій Микита, какъ въ 3. Буръ, избавляетъ Царевну, которая въ первую ночь хотѣла было задушить мужа, те три прута мѣдныхъ, желѣзныхъ, жестяныхъ.

видно изъ подобнаго сказанія, записаннаго Саксономъ Грамматикомъ, есть *Utgardaloki*, одинъ изъ враговъ Тора (т. е., соответствуетъ нашему змѣю); отправляется за его волосами нѣкто *Thôgkill* въ которомъ видятъ самаго Тора.⁷³ Отсюда видно, что какъ небесный змѣй Вригга сталъ со временемъ обладателемъ земнаго моря, и какъ змѣй Аги притворился въ Сканд. морскаго великана Эгира,⁷⁴ имя коего въ нѣкоторыхъ собственныхъ именахъ получило даже нарицательное значеніе моря.⁷⁵ Такъ у насъ Водяной Дѣдъ съ золотою бородою и Морской Царь первоначально одно лицо со змѣемъ, а богатыри, имѣющіе съ нимъ дѣло, замѣнили громовое божество.

Варіанты сказки о Морскомъ Царѣ и Василисѣ Премудрой: П, Ао. V, 96; Р, тамъ же VI, 205; С, тамъ же 214; Т, тамъ же 218; У, тамъ же 233; Ф, Худяк. I, 60, Мужикъ и Настасья Адовна; Х, тамъ же III, 150; Ц, *Škult. a Dobš.*, 38, *Raduz a Ludmila*; Ч, тамъ же 423, *Surienka a Atalienka, Němcové, Slov. Poh.* 61; Ш, Grimm, *Märch.* I, 285, № 56, *Der Liebste Roland*; Щ, тамъ же II, 135, № 113, *De beiden Kunigeskinner.*

Сказка эта, за исключеніемъ начала (о битвѣ звѣрей съ птицами и проч.), прибавленнаго въ нѣкоторыхъ вар., состоитъ въ слѣдующемъ. Морской Царь (Царь-некрещенный лобъ, Чудо-Юдо незаконное, Адъ, Чортъ) вымѣгаетъ у Царя обѣщаніе отдать то, о чемъ тотъ у себя дома не знаетъ. А дома у Царя тѣмъ временемъ родился сынъ. Выросши, этотъ сынъ идетъ къ Водяному. На море прилетаютъ 12 уточекъ (голубокъ), дочерей Водянаго Царя, и скинувши сорочки (крылья), оборачиваются дѣвками и купаются. Царевичъ крадетъ у одной изъ нихъ, Василисы Премудрой, сорочку, и не отдаетъ, пока та не обѣщаетъ стать его женою. При ея помощи Царевичъ исполняетъ задачи Водянаго Царя, потомъ бѣжитъ отъ него съ своею невѣстою, или женою. Василиса Премудрая спасаетъ себя и его отъ погони отца, оборачивая мужа въ шиповникъ, а себя въ розу и т. п.

⁷³ *Mannuh. Myth.* 203.

⁷⁴ Тамъ же 220.

⁷⁵ Рѣка *Eider*, Древн. *Egidora*, двери къ Эгиру, къ морю. Grimm, *Myth.* 219.

У самаго дома Царевичъ оставляетъ ее на время, но дома забываетъ объ ней совсѣмъ и собирается жениться на другой. Въ самый день свадьбы Василиса Премудрая напоминаетъ ему о своей любви и страданіяхъ. Онъ оставляетъ вторую невѣсту и беретъ первую. Многія частности въ этой очень извѣстной сказкѣ остаются непонятными, но можно вѣрно опредѣлить, кто такіа дѣйствующія лица.

Къ сказанному выше о Водяномъ или Морскомъ Царѣ прибавимъ: У него въ подводномъ царствѣ такой-же свѣтъ, какъ у насъ: поля, луга, роши и солнце свѣтитъ (Р). То же, какъ мы видѣли, говорится о подводномъ царствѣ Гольды, о томъ свѣтѣ, куда спускаются, или поднимаются богатыри. Болѣе, менѣе ясныя слѣды этого видны и въ разказахъ о водяныхъ и русалкахъ, и во всѣхъ этѣхъ случаяхъ «тотъ свѣтъ» есть страна первоначально воздушная. Водяной Царь, подобно многимъ другимъ Индо-Европейскимъ водянымъ и морскимъ божествамъ, сначала царилъ надъ воздушнымъ моремъ. Вокругъ дворца Водянаго Царя стоитъ частоколъ, на каждой спицѣ по головѣ воткнуто, и только одна частоколина порожняя. Царевичъ боится, чтобы его головѣ не быть на этой спицѣ (Р, С, У). Та же черта въ У о змѣѣ, въ Серб. вар. сказки о Тугаринѣ, о Бабѣ (Ягѣ). Вѣроятно, эта черта указываетъ на отношеніе какъ Водянаго и змѣя, такъ и Яги къ смерти. И не этою одною чертою Водяной Царь роднится съ Ягою и змѣемъ. Въ вар. Ц, Ч, Ш онъ раздвояется на двѣ личности (Jeżibaba Jeżibabel, вѣдьма и ея мужъ, водяной и его жена, которая пострашнѣе его), что напоминаетъ раздвоеніе Яги на дѣда и бабу, въ вар. Ш, переходящемъ въ разрядъ сказокъ о Гольдѣ, онъ прямо замѣняется вѣдьмою, то есть, Гольдою, Ягою. Въ Ц Ежибавель, потомъ Ежибаба гонятся за Радузою и Людмилою, оборотившись, черною, сивою, красною тучею. Какъ змѣѣ замѣняется волкомъ и желѣзнымъ мнхомъ, такъ Водяной Царь медвѣдемъ, желѣзною шерстью и желѣзнымъ волкомъ.⁷⁶ Въ сказк. Афан. V, 131 Царь на охотѣ наклоняется воды изъ колодца напиться. Царь-Медвѣдь (какъ Водяной Царь

⁷⁶ О желѣзномъ волкѣ есть, должно быть, сказки у Поляковъ. Ср. пословицу: «Важе јако о żelazném wilku.»

въ У и друг.), хватаетъ его за бороду и отпускаетъ только съ уговоромъ отдать, чего Царь дома не знаетъ. Тѣмъ временемъ Царица родила Ивана Царевича и Марью Царевну.⁷⁷ Въ другой подобной сказкѣ (Ае. тамъ же 227) Ёсть людей во всемъ царствѣ и добирается до Ивана Царевича и Елены Прекрасной. Медвѣдь — желѣзная шерсть или желѣзный волкъ, котораго Царь подарилъ было дѣтямъ, какъ игрушку, но который потомъ ожилъ и выросъ.

Въ вар. П. Царевичъ встрѣчаетъ и беретъ къ себѣ на службу трехъ богатырей: Обѣдала, Опивала и Мороза-Трескуна, которые потомъ исполняютъ за него задачи Водянаго Царя. Обѣдало сѣбдаетъ множество всякой стравы, Опивало заразъ выпиваетъ 40 бочекъ питья, Морозъ охолождаетъ чугунную баню, нарочно раскаленную до красна, чтобъ смечь молодыхъ. Этотъ мотивъ сдѣсь вставной, и его настоящее мѣсто въ тѣхъ сказкахъ о сватовствѣ на Царевичѣ, въ которыхъ задачи, исполняемыя этѣми богатырями, единственныя. Тѣмъ не менѣе вставка эта знаменательна и основывается на томъ, что Иванъ Царевичъ нашей сказки есть одно лицо съ тѣми, которымъ служатъ этѣ богатыри въ другихъ сказкахъ. Въ Г. Сучичъ добываетъ дочь невѣрнаго Царя при помощи Мороза, Поѣдайла, Попивайла и, сверхъ того, Посовайла, который какъ движется по скамѣ, утыканной острыми гвоздями, такъ всѣ гвозди пригнетъ; человекъ Мухи, который, оборотившись мухою, показываетъ Сучичу, которую изъ 12-ти Царевенъ выбрать человекъ; Ястреба, который ловитъ Царевну, когда она оборотилась птичкою, и человекъ, «що воду на лозѣ чѣпля», который, развѣшавши, какъ ткань, всю воду пруда по лозамъ, находитъ Царевну, оборотившуюся рыбкою. Въ вар. И. Ивану Быковичу служатъ въ такомъ же дѣла мастера Ёсть, пить, въ банѣ париться, ершомъ плавать и звѣздочетъ. Но Сучичъ и Быковичъ — образы громоваго божества, слѣдовательно, и Иванъ Царевичъ въ вар. П.—то же. Сами богатыри Поѣдало, Попивайло и проч. не что иное, какъ олицетворенія отдѣльныхъ

⁷⁷ Дальше разсказывается, какъ медвѣдь отыскалъ этѣхъ дѣтей, и какъ они бѣжали отъ него. Ср. варианты сказки о Морскомъ Царѣ Ае. V, III, слѣд. и сказки о бѣгствѣ отъ Яги.

272 о мифическомъ значеніи некоторыхъ обрядовъ и повѣрій.

свойствъ, какъ разложеніе одного богатыря, именно того, что сватается на Царевнѣ. Подобнымъ образомъ въ вар. О. 12 Ивановъ — разложеніе одного Ивана, въ У и З. Голикъ или Буръ и его братъ — одно лицо. Съ нѣкоторою вѣроятностію это можно вывести изъ домашнихъ источниковъ. Въ вар К. (Аѳ. V, 118) самъ Покотигорошко есть объѣдало, а по тому въ помощи такого богатыря не нуждается. Онъ идетъ отымать братьевъ и сестру отъ змѣя. Встрѣчаетъ череду. «Съѣжь у меня, говоритъ ему чередникъ, наибольшаго вола, тогда отымешь.» Покотигорошко съѣдаетъ. То же при другой и третьей встрѣчѣ говорятъ ему чабанъ и свиляръ. И самъ змѣй даетъ ему задачу съѣсть по 12-ти воловъ, барановъ, кабановъ, и уже когда тотъ съѣлъ, бьется съ нимъ на току. Въ Словацкой сказкѣ Němc. Poh. 615, богатырь Mrdotús (что усомъ моргаетъ), который, какъ Дубыня, рветъ деревья съ корнями и, моргнувши усомъ, наводитъ морозъ, идетъ освободить Царевну, похищенную Ежибабою, ему служатъ Быстроокій, Долгій и Широкий. Послѣдній выпиваетъ полъ озера, въ которое Яга бросила перстень Царевны, а первые два находятъ этотъ перстень; Широкий съѣдаетъ за разъ 12 мѣръ хлѣба и выпиваетъ 12 бочекъ вина; Мёрдоусъ охлаждаетъ раскаленную баню и добываетъ Царевну. Баба посылаетъ за ними войско въ погоню, Широкий его пожираетъ, а Мёрдоусъ побиваетъ морозомъ. Такимъ образомъ въ этой сказкѣ соответствующее Ивану Царевичу, которому служитъ Морозъ, есть само Морозъ. Сравненіе рассматриваемаго мотива съ Индійскими и Германскими мифами вполнѣ убѣждаетъ въ тождествѣ Ивана Царевича съ Объѣдаломъ и другими подобными богатырями, и всѣхъ ихъ съ громовымъ божествомъ. Индра самъ есть Опивало. Онъ выпиваетъ за разъ тридцать рѣкъ; животъ его отъ божественнаго панитка Сомы вздувается подобно морю. Торъ на состязаніи у Утгардалоки (=Водяному Царю) выпиваетъ полъ океана, отъ чего пошли въ морѣ приливы и отливы. О его обжорствѣ есть тоже извѣстія.⁷⁸ Что до Мороза, то, быть можетъ, онъ отождествленъ съ громомъ, какъ Трескунъ. Такимъ образомъ главныя изъ упомянутыхъ богатырей имѣютъ мифическія основа-

⁷⁸ О состязаніи Тора съ товарищами у великана Утгардалоки, и о сказкѣ о Царевичѣ и его слугахъ см. Wolf, Beitr. I, 90 и слѣд., Myth. Germ. 96 и слѣд.

нія въ качествахъ, приписываемыхъ громовому божеству, другіе обязаны своимъ происхожденіемъ смѣшенію различнымъ сказокъ и забвенію ихъ смысла, которое дало возможность умножать *ad libitum* число задачъ и ихъ исполнителей.

Изъ другихъ задачъ нѣкоторыя связываютъ нашу сказку со сказками о Голикѣ, о пасеньи бабиной кобылы, объ освобожденіи бабиной дочери. Встрѣчаемая въ большой части варіантовъ задача узнать свою невѣсту; въ вар. Т. имѣетъ такой видъ: Царь-некрещенный лобъ оборачиваетъ трехъ своихъ дочерей сначала кобылицами, потомъ голубками, наконецъ дѣвицами, и каждый разъ Иванъ Царевичъ узнаетъ свою суженую. Этѣ оборачиванья соотвѣтствуютъ тремъ видамъ, въ которыхъ является бабины дочери, и убѣждаютъ въ тождествѣ этѣхъ послѣднихъ съ дочерьми Водяного Царя. Обѣзживанье неѣзжалаго жеребца есть, какъ упомянуто, искаженіе задачи въ У. обѣздить змѣеву дочь, кобылицу, соотвѣтствующей пасенью бабиной кобылы. Что касается до этой послѣдней задачи, то, какъ скрываются три раза бабины кобылы, оборачиваясь то рыбой, то птицей, то звѣремъ, такъ въ И. и др. сказкахъ того же разряда, скрывается отъ богатыря Царевна, оборачиваясь то тѣмъ, то сѣмъ, и богатырь находитъ ее при помощи своихъ товарищей, Быстроокаго, Длиннаго и проч. Животныя, помогающія богатырю въ сказкѣ о пасеньи бабиныхъ кобылъ и въ сказкѣ о Голикѣ, являются и здѣсь, съ тою разницею, что здѣсь они исполняютъ приказанія невѣсты богатыря: они ея работники. Мыши смолачиваютъ 300 скирдъ пшеницы, не ломая, сноповъ не разбивая; пчолы строятъ церковь изъ чистаго воску. Въ Нѣмецкой сказкѣ Ш. ихъ замѣняютъ эльбы (Erdmännchen). Мифическій смыслъ этого всего недовольно ясенъ. Нѣкоторыя задачи, на пр., вырубить лѣсъ стекляннымъ топоромъ, вычистить прудъ стекляною лопатою, выносить изъ озера воду рѣшетомъ, за ночь землю вспахать, засеять, хлѣбъ вырастить, сжать и проч., каменя смолоть и хлѣба напечь (Ф, Ц, Ш), не смотря на то, что исполняются по приказанію Царевны, могли бы быть приписаны самому богатырю, т. е., громовому божеству, оружіе коего не только, молотъ, или булава, но и топоръ, божеству пашущему, судя по нѣкоторымъ признакамъ—мелющему, божеству пьющему. Въ пользу этого предположенія говоритъ то, что выше, хоть не

274 О МИФИЧЕСКОМЪ ЗНАЧЕНИИ НѢКОТОРЫХЪ ОБРЯДОВЪ И ПОВѢРІЙ.

этѣ, такъ подобныя, задачи исполнялись богатырями, замѣняющими само божество. Въ такомъ случаѣ помощь Царевны могла развиться изъ очеловѣченія самаго богатыря, въ слѣдствіе котораго у него не хватило силъ исполнить трудныя задачи, а съ другой стороны изъ сочувствія освобождаемой Царевны своему освободителю.

Забвенія богатыремъ Царевны нельзя признать за выраженіе разобщенія въ интересахъ и различія въ самой природѣ между витяземъ-женихомъ, обыкновеннымъ смертнымъ, и его суженою, вѣщею, сверхъестественною женщиною,⁷⁹ по тому что очеловѣченіе героя есть черта относительно поздняя, и что первоначально и натура витязя, какъ его невѣсты, божественна. Скорѣе слѣдуетъ сравнить это забвеніе съ тѣмъ, что въ другихъ сказкахъ богатырь-Черунь, освободивши Царевну, исчезаетъ на нѣкоторое время, или умираетъ. Въ основаніи лежитъ здѣсь не сознаніе кореннаго различія естественно человеческого и божественнаго, а извѣстное явленіе вышней природы.

Въ змѣѣ-тучѣ замѣтно два основныя представленія: представленіе покрыванья, скрыватья, которое видно въ Санскр. названіяхъ змѣя Вритра, Бала (то и другое собственно, покрывающій, т. е., небо, или свѣтила или скрывающій, т. е., небесныя воды), въ сближеніи змѣя-тучи съ горою (ср. Berg и Berge, берегъ и беречь), и представленіе питья, впиванья. Остановимся на этомъ послѣднемъ. Трудно рѣшить, имѣютъ ли слова съ предполагаемымъ, или несомнѣннымъ, значеніемъ тучи, какъ дуга, туча (ср. Польск. tęcza, радуга), сморчъ, отношеніе къ змѣю; но, такъ какъ слова со значеніемъ литья, теченья переходятъ къ значенію питья, или на оборотъ, то вѣроятнo, что дуга, туча, сморчъ значить собственно: нѣчто вбирающее въ себя, впивающее влагу,⁸⁰ что согласно съ представленіемъ тучи существомъ враждебнымъ плодородію земли. Представленіе изсушенія есть въ Санскр. Сушна. Подобно тому, какъ Г. Аванасевъ принялъ огненнаго змѣя за Черуна, существо опло-

⁷⁹ Буслаевъ, Богатыр. эп. Русскій Вѣстп. 1862, Сѣнт.

⁸⁰ О нѣкотор. симв. 93 96.

дотворяющее, и Сушну считали за свѣтлое божество (Адитја, солнце); но Кунъ, основываясь на положительныхъ указаніяхъ, думаетъ, Сушна (собств. изсушающій), врагъ Индры, тождественъ съ змѣемъ-тучею, который держитъ небесную влагу въ своемъ замкѣ, или въ пещерѣ, и не даетъ ей изливаться на землю, съ однимъ изъ мрачныхъ, враждебныхъ Асуровъ, змѣемъ Вритрою (иначе Бала, Али), который тоже называется изсушающимъ, Сушатъ.⁸¹ Быть можетъ подобное представленіе вливанья, изсушенья заключено и въ нѣкоторыхъ Славянскихъ названіяхъ змѣя. Польск. smok, Чеш. zmek (zmak, smok), змѣй, основываясь на Польск. smok, смерчь, трава морская, можно сблизить съ смок-татъ, сосать, къ Серб. смокъ, orsonium, приправка къ пицѣ, какъ сыръ, каймакъ, сало, лоѣ (ср. переходъ отъ значенія литья къ жиру, въ лоѣ отъ ли-ти), такъ что смокъ, змѣй, будетъ собств. значить сосущій. Быть можетъ Чешск. plivník, plevník, plevel, ohnivý drak, o němž domnění, že bohatství přináší (Jungmann), относится къ кор. плу-плю, съ предполагаемымъ значеніемъ лить и пить, Луж. plon, idem, можно по корню сблизить со Слав. плъ-мъ, Чеш. plenný, plínny, Слов. plěnný, plemenitý, plemenný, plodný, со mnoho semene dáva, plíný oves = bohatý, Польск. plenić, plonic, plennym, czyli plodnym czynić, удобрять, родить; plennu противопоставляется слову plonny, Чеш. plany, бесплодный. Во всѣхъ этѣхъ словахъ основное представленіе можетъ быть лить; впрочемъ, отсюда еще не видно, соединялось ли со словомъ plon значеніе бесплодности, изсушенья, или нѣтъ.

Независимо отъ всякихъ словопроизводствъ, вѣрно, что змѣй представляется и вѣщимъ, чувствующимъ жажду. Въ Маркѣ Бранденбургской люди слышали и видѣли, какъ змѣй, принавши къ своему корыту, громко лакалъ воду.⁸² По Серб. пѣснѣ:

Змай пролетѣ съ мора на Дунаво,
 И подъ криломъ пронесе дѣвойку,
 Подъ еднимъ лѣну дѣвойку,
 А подъ другимъ рухо дѣволячко;
 Азъ е змаю жеда додіяла,
 Исподъ крила испусти дѣвойку,
 Накъ е посла за гору на воду. (Карадж. Пѣс. I, 163).

⁸¹ Zeitschr. für. vergl. Sprachf.; Wolf, IV; 424.

⁸² Wolf, Beitr. II, 321.

276 О МИФИЧЕСКОМЪ ЗНАЧЕНИИ НЕКОТОРЫХЪ ОБРЯДОВЪ И ПОВѢРІЙ.

Само собою, змѣй первоначально пьетъ небесную воду. Вода эта представлялась молокомъ небесныхъ коровъ-тучъ, откуда повѣрье, что пожаръ отъ громоваго удара можно погасить только молокомъ, т. е., дождемъ.⁸³ Отсюда повѣрье, что лѣсовой измокъ (т. е., смокъ, противопологаемый, не знаю, основательно ли, домовому смоку, приносящему богатство) моритъ у хозяевъ скотъ, дѣлаетъ нивы ихъ неурожайными, ночью высасываетъ у коровъ молоко»,⁸⁴ т. е., высасывая молоко тучъ, дождь дѣлаетъ нивы бесплодными, а потомъ, по обыкновенному переходу мысли, сѣтъ уже не небесныхъ, а земныхъ коровъ, и тѣмъ причиняетъ имъ болѣзнь и смерть.⁸⁵ Быть можетъ сюда же относятся слѣдующіе предразсудки: «musili se mlíko nesti přes vodu, vhodí do něho selka trochu soli, aby kravam ne uškodilo»,⁸⁶ т. е., вода истощаетъ тѣхъ коровъ, молоко коихъ переносятъ черезъ нее безъ соли, которая и у Нѣмцевъ кладется въ молоко, для предохраненія коровъ отъ вѣдьмъ;⁸⁷ подобнымъ образомъ вода изсушаетъ и людей: «kdo má ěumu (рѣвѣра, насморкъ), kdo trpí na suchotě a úbytí, nemá choditi přes vodu, neboť voda tyto nemoci zmpožíje».⁸⁸

Тучи, воды небесныя, представляются и дѣвицами. О похожденіи этѣхъ дѣвицъ змѣемъ говорятъ вышенприведенныя сказки. Съ теченіемъ времени, какъ небесныя коровы, задаиваемыя змѣемъ, замѣнены земными, такъ и небесныя дѣвицы, похищенныя змѣемъ—земными, къ которымъ онъ летаетъ по почамъ. Змѣй является прелюбодѣемъ именно въ силу лежащаго въ немъ представленія питья, по тому что пить въ народной символикѣ значить

⁸³ По Чеш. повѣрью именно козымъ (Houška III, 182); по Малорус. какимъ ни будь.

⁸⁴ Древл. Брун. пред. 23.; Аван. Зоом. Бож. II, 107 — 108.

⁸⁵ Другое представленіе вреда напоминало скоту змѣемъ въ названіи чумы рогатаго скота змѣинымъ пострѣломъ (Далъ, Словарь).

⁸⁶ Houška, III, 179.

⁸⁷ Wolf, Beitr. I, 227.

⁸⁸ Houška III, 54.

любить, и прежде всего плотскою любовью.⁸⁹ Сближеніе питья и любви основано частью на томъ, что какъ жажда, заставляющая пить, есть, по возвращенію языка, огонь, такъ и любовь, частью на непосредственномъ переходѣ питья и литья къ изливанию сѣмени и оплодотворенію. Свидѣтельства языка объ этомъ послѣднемъ переходѣ несомнѣны. Змѣй, по одинаковому указанію Серб., Малор., Польск. и, кажется, Великоруск. повѣрьевъ,⁹⁰ истощаетъ женщинъ своею любовью, но не оплодотворяетъ, въ чемъ нѣтъ ни какой надобности видѣть вліяніе Христіанства, измѣняющаго благотворныя мифическія существа въ зловредныя. По Серб. пѣснѣ Царица Милица, къ которой летаетъ змѣй «е сетна, невесела, у образу блѣда и похмула». То же говоритъ о Царевнѣ и Малорос. сказка про Голика, при чемъ, согласно со сказаннымъ выше, плотская любовь замѣнена сосаньемъ, именно, такъ какъ молоко сближается съ кровью, «сосаньемъ крови изъ груди».

Мы не можемъ удовлетворительно объяснить всѣхъ чертъ змѣя, приносящаго богатство, котораго можно бы скорѣе считать за благодѣтельное существо, чѣмъ того, о которомъ была рѣчь до сихъ поръ; однако полагаемъ, что оба змѣя собственно—одно существо. Какъ одинъ, такъ и другой, существа вредныя. Змѣй крадетъ богатство для своего хозяина, какъ Вритра—небесныя воды. Онъ отчасти полезенъ однимъ, но вреденъ большинству. Онъ не только носитъ добро, но, напротивъ, несетъ цѣлый

⁸⁹ Число примѣровъ, приведенныхъ въ моей статьѣ «О некоторыхъ символахъ» и пр. (12 — 14), можетъ быть значительно умножено.

⁹⁰ Сах. Ск. Р. П. II, 7, 5.

⁹¹ «Да пустимъ шѣтлу кровь,» рече дѣтко у шали, кадъ хоте, да се мокри.» Карадж. Посл. 54. Ср. «Пусти баба коню кровь, а телету мліека», говоре дѣца, метнувши травку куніце у носъ и тукуті одоздо едномъ пестіцомъ другу, коя травку подъ носомъ држи, и тако чине, докъ не удари кровь изъ носа.» (Тамъ же 266). Громовой пожаръ гасится не только молокомъ, но и мочою. По Нѣмец. предразсудку, кто мочится подъ церковью, у того, вмѣсто мочи, будетъ кровь, или молоко (Wolf, Beitr. I, 236). Всѣ этѣ сближенія молока, крови и мочи основаны на томъ, что дождь представляется или молокомъ тучъ, или мочою громоваго божества, или кровью, текущею изъ пораженнаго перуномъ змѣя.

грузъ вшей, чтобъ произвести гдѣ ни будь скотный падежъ.⁹² При томъ онъ сходенъ съ тучею: когда несетъ золото, то летитъ весь огненный, когда серебро—бѣлый, мѣдь—желтый, а набравши ржи, или пшеницы, изъ гумна, вылетаетъ оттуда черною тучею.⁹³ Онъ гремитъ, подобно тому, какъ змѣи, враги громаваго божества, сами мечутъ въ него перуны. «Чую грѣмъ загремѣвъ. Зимую, та грѣмъ загремѣвъ. Дивлюсь, змѣи такъ и розсыпався искрами у Лепурчиному саду».⁹⁴

14. Выше мы видѣли, что змѣи или дивъ замѣняются порою звѣремъ, бѣлымъ, или желѣзнымъ, волкомъ: волкъ, какъ извѣстно, называется и просто звѣремъ. Такая замѣна имѣетъ столько оснований, что мы считаемъ волка за другую форму мифическаго змѣя. У Чеховъ, начиная съ Троицы, летаетъ огненный змѣй *plivník*, называемый *víkoun*.⁹⁵ Не думаемъ, чтобы приставка этого слова во многомъ измѣняла значеніе корня *vík*. По средневѣковому Нѣмецкому повѣрью, десятигодовалый волкъ рождаетъ змѣй (*Natter*), а мелкія змѣи, по Слав. повѣрью, пошли отъ большихъ мифическихъ змѣевъ; Скандин. Локи произвелъ на свѣтъ волка Фенрира (*Fenris ulfr*), который, при концѣ свѣта, въ сумерки боговъ, проглотитъ руку свѣтлаго бога Тира, и огромнаго змѣя, окружающаго міръ, въ имени коего *Jormen-gandr* вторая половина (*gandr*) значитъ опять таки волкъ.⁹⁶ Какъ змѣи скрываетъ свѣтила, и какъ волкъ, Фенриръ есть врагъ свѣтлаго небеснаго божества, такъ и волкъ, названный въ одной Малорос. загадкѣ темнотою, есть врагъ солнца. По извѣстію, сообщаемому Срезневскимъ, «папороть называется Хорватами *sunces*; говорятъ, что она расцвѣтаетъ, когда солнце побѣдитъ черкаго волка (она цвѣтетъ, какъ извѣстно, въ почъ на Кунала), и что нечистые духи хотѣли бы не допустить цвѣтка до расцвѣта, но не могутъ.»⁹⁷ Славянское повѣрье, не упоминая о волкѣ, го-

⁹² Wolf. II, 338—341.

⁹³ Боричевскій 56.

⁹⁴ Основа. 1861, Май. Хуртовина. 71.

⁹⁵ Hanuš, Kalend. 165.

⁹⁶ Grimm, Myth. 1049.

⁹⁷ Объ обож. солнца 45.

ворить о враждѣ нечистой силы вообще съ солнцемъ: «Когда солнце выходитъ изъ своихъ чертоговъ гулять по свѣту, нечистая сила сходится вокругъ нихъ, всюду прячется и выжидаетъ возвращенія солнца, чтобы его захватить и умертвить, но всегда остается безсильною и разбѣгается при одномъ приближеніи солнца.»⁹⁸ Подъ нечистою, т. е., темною, силою можемъ здѣсь разумѣть съ такимъ же правомъ змѣя, какъ и волка: трава, известная подъ именемъ Купало, называется иначе лютякъ, лютикъ, борець, преградъ, волкобой, по тому что сила ея прогоняетъ нечистыхъ духовъ, принимающихъ на себя образъ волка.⁹⁹ Какъ змѣй Ала, такъ и волкъ, гонитъ облака, т. е., самъ есть облако и пожираетъ свѣтила, т. е., покрываетъ ихъ мракомъ: «облака гонештея отъ селянь вьлкодлаци нарицаются; егда оубо погыбнетъ лоуна, или сльньце, глаголють: вьлкодлаци лоуну изѣдоше, или сльньце» (Lexicon paleosl. Изъ перевода Кормчей).

Не видимъ причинъ соглашаться съ тѣми, которые считаютъ Слав. повѣрья, связывающія волкодыла съ упыремъ, за искаженія древнихъ мифовъ. Напротивъ, повѣрья этѣ поясняютъ значеніе мифическихъ образовъ, указывая на ихъ связь. У Сербовъ (у Рисну) Ёдогоня или, съ сохраненіемъ начальной согласной, Вѣдогоня — «човѣкъ, изъ коега у сну изиде духъ (одъ прилике, као изъ вѣштица). Оваки духови по планини извалюю дрвета те се нима бѣо измедю себе, на прим., Бокески съ Неаполитанскимъ, на кои надвладаю, они родъ одъ лѣтине приуку на свою землю; они и онако ломе горе и валяю велико камене» (откуда посл: «Якъ као Ёдогоня»). Кадъ умре човѣкъ,

⁹⁸ Тамъ же 44 — 45.

⁹⁹ Аван. Зоом. бож. II, 4. Ср. траву звѣробой (звѣрь=волкъ), съ ярко-желтыми цвѣтами. Впрочемъ, о мифич. свойствахъ этого растенія ничего не извѣстно.

Съ ораньемъ змѣемъ, о которомъ была рѣчь въ первой статьѣ, ср. поговорки, отрицательно говорящія объ ораньи волкомъ: «Вовка въ плугъ, а вѣнь къ чорту въ дугъ;—Trudno wilkiem orać; Wilkiem orać — ostatnia; z vlka ne brzo bude orać, a z zemana žák; věkem vlkem oraťi ne budeš, an rohov nemá.» Лит.: «Vilkū ne arsi, nors robarsi ar rakarsi» (волкомъ орать не будешь, развѣ съ нимъ повздоришь и повѣсишь); «Su vilkū ne arsi, su meszke neekasi» (волкомъ не будешь орать, ни медвѣдемъ бороновать).

за коега се мисли, да е едогоня, ударе му глогово трне подъ нокте и ножемъ црніехъ кора испресіецаю жиле исподъ колѣна, да не би могао излазити изъ гроба, као вампиръ.» (Карадж. Рѣчи. Вѣдогоня). Вѣдогоня при жизни привлекають урожаи на свою землю, конечно, такимъ же образомъ, какъ змѣи Вильвы въ Волошскомъ повѣрьи и волкодлаки въ вышеприведенномъ мѣстѣ Кормчей, т. е., гоня облака: По смерти вѣдогоня ставовится упыремъ; противъ него принимаются такія же мѣры, какъ противъ упыря. Отсюда выводимъ, что какъ змѣй и волкъ, такъ волкъ и упырь—облачныя существа, нѣкогда совершенно тождественныя между собою. Если Сербск. волкодлакъ значитъ упырь, и Волошск. упырь—человѣкъ, превращающійся въ волка, стало быть, волкодлакъ, то здѣсь не смѣшеніе первоначально различныхъ мифовъ а признаніе тождества сродныхъ. Утверждать противное, опираясь на томъ, что волкодлакъ есть оборотень, а упырь будто бы чисто человѣкообразное существо, было бы столь же невѣрно, какъ считать того змѣя, который, прилетѣвши къ женщинѣ, оборачивается молодцомъ несказанной красоты, не за одно лицо съ тѣмъ, который, оставаясь змѣемъ, сосеть кровь изъ груди. Та разница между вѣдогоней и упыремъ, что первымъ бываетъ душа во время сна, подобія смерти, а вторымъ по смерти—несущественна, по тому что, по нѣкоторымъ извѣстіямъ, всѣ признаки упыря можетъ имѣть человѣкъ и при жизни. Но существенно то, что вѣдогоня есть именно душа. Мы видимъ здѣсь отождествленіе души злаго человѣка съ змѣемъ и волкомъ, образами враждебныхъ явленій природы, подобное отождествленію животныхъ образовъ душъ, живущихъ у Гольды-Яги съ самою Гольдою или Ягою. Съ одной стороны образы волка и змѣя, подобно всѣмъ животнымъ образамъ, стремились къ очеловѣченію, съ другой душа человѣческая сама приняла упомянутые образы: отсюда упырь есть человѣкъ-оборотень (то есть, сказанія о немъ сохраняють память его прежнихъ формъ), или мертвый человѣкъ (душа) со всѣми признаками враждебнаго жизни явленія природы.

Руск. упирь (и упырь, гдѣ бы объяснить трудно), Польск. upir (чаще upior, гдѣ io изъ ie), Сербск. упирина, genius aëgeus (стало бытъ, едогоня), вампиръ (гдѣ вамъ удовлетворительно объясняется старинною формою предлога у, Чешскимъ au,

въ Польской *wadol, wawoz, walog*), можно отнести къ корню *pi* такъ что *u pier*, существо пьющее, упивающееся. Изъ этого основнаго представленія вытекаютъ всѣ тѣ значенія, какія мы видѣли въ *zmie*, разумеется, съ некоторыми особенностями.

О томъ, что упырь наводитъ голодъ (т. е., неурожай отъ недостатка дождей), можно заключить изъ слѣдующаго. У Сербовъ «у вріеме глади често га (вукодлака) привидяю око воденица, око амбара житнихъ и око чардака и кошева кукурузиехъ» (Рѣчн. Вукодл.), гдѣ онъ поѣдаетъ, вѣроятно, хлѣбъ, и тѣмъ причиняетъ голодъ. Въ Червоной Руси рассказываютъ слѣдующее: Въ одномъ селѣ былъ моръ, и народъ въ страхъ разбрелся по лѣсамъ. Одинъ хозяинъ остался еще дома, чтобъ напечь хлѣба. Ночью, когда онъ началъ вынимать хлѣбъ изъ печи, отворились двери, вошелъ огромный пестрый хортъ и огненными глазами сталъ смотрѣть на хлѣбъ. Хозяинъ разломилъ и бросилъ ему сначала одинъ хлѣбъ, потомъ другой. Хортъ проглотилъ и вышелъ. Вскорѣ послѣ того прекратился моръ и народъ воротился изъ лѣсовъ. Черезъ сколько-то времени случилось тому же хозяину быть въ одномъ дальнемъ городѣ и встрѣтить тамъ какъ будто видѣннаго когда-то человѣка. Этотъ человѣкъ, богатый мѣщанинъ, пригласилъ его къ себѣ и за чаркою рассказалъ слѣдующее: «Помнишь, какъ во время мора ты пекъ хлѣбъ? Я былъ тотъ хортъ, и счастье твое, что ты мнѣ далъ хлѣба. Я былъ очень голоденъ, и если бъ посмотрѣлъ на тебя, пропалъ бы ты со всею семьею.»¹⁰⁰ Связь мора съ голодомъ здѣсь очевидна: моръ прекращается, когда хортъ (волколакъ; волкъ и въ другихъ случаяхъ замѣняется собакою, на пр.: онъ зовется въ Малороссіи Юровою собакою) насытилъ свой голодъ хлѣбомъ; во время мора онъ насыщалъ себя, конечно, людьми.

Волколаки сосутъ скотъ. Извѣстно, что Св. Власій, конечно, по сходству своего имени съ Волосомъ, скотьимъ богомъ, считается покровителемъ скота и лошадей. Въ день этого Святаго (11-го Февраля) хозяева окропляютъ Крещенскою водою рогатый скотъ, овецъ, лошадей и даже курей, ставятъ по угламъ хлѣвовъ прутики освященной вербы, курятъ ладономъ,

¹⁰⁰ Wahylew., O upir. a widm. 244.

думая изгнать нечистую силу и предохранить скоть отъ падежа... Точно такой обычай и въ Малороссіи. Тамъ думаютъ, что въ это время вулколаки (вѣроятно, ошибка, вм. вовкулаки), обращающіеся въ собакъ (какъ выше) и черныхъ кошекъ, сосутъ молоко у коровъ, кобылъ, овецъ, наводятъ падежъ на рогатый скоть и душатъ лошадей.¹⁰¹ У Волоховъ есть приколичъ (женск.), родъ упыря, съ той разницею, что это живой человѣкъ, какъ вовкулакъ, который по ночамъ собакою рыщетъ по пастбищамъ и селамъ, однимъ прикосновеніемъ умерщвляетъ лошадей, рогатый скоть, овецъ, свиней, пьетъ ихъ кровь (*deren Lebenssäfte an sich zieht*, выраженіе, очень неопредѣленное), по чему онъ всегда здоровъ и свѣжъ на видъ (извѣстная примѣта и упыря во гробу). Примѣта такого человѣка — собачій хвостъ, которымъ заканчивается позвоночный столбъ.¹⁰² Такимъ образомъ въ немъ два остатка прежняго животнаго образа: оборачиванье собакою и хвостъ, какъ у вѣдьмы и Сканд. Гульдры. Извѣстій о томъ, что люди, которые оборачиваются волками, рѣжутъ скоть, какъ простые волки, такъ много, что мы ихъ выписывать не будемъ.¹⁰³ Питье молока связывается съ рѣзаньемъ скота въ слѣдующемъ Хорватскомъ разказѣ: Одинъ человѣкъ былъ волчьимъ пастыремъ (*vučji pastir*), старшимъ надъ семью волками. Такіе оборотни или только по временамъ оборачиваются волками, или постоянно до поры въ волчьей шкурѣ. Пошелъ онъ по селамъ просить молока (эти пастыри очень любятъ молоко). Одна женщина не дала ему молока, да еще выругала, за что онъ послалъ своихъ волковъ на ея скоть.¹⁰⁴

Упирь пьетъ, высасываетъ кровь изъ людей. Такимъ упиремъ становится человѣкъ обыкновенно по смерти. Является упирь въ человѣческомъ образѣ; но что ему приписывались превращенія, о томъ говорить извѣстное мѣсто изъ Іоанна Екзарха

¹⁰¹ Терещ. Б. Р. Н. VI, 38.

¹⁰² Schott, Wal Märch. 298.

¹⁰³ У Нѣмцевъ ср. Grimm, Myth. 1049.

¹⁰⁴ Valjavec. 94; ср. тамъ же 92.

Болгарскаго: «тѣло свое хранить мертво, и летаетъ орломъ, ястребомъ, и ворономъ, и дятлемъ, рыщутъ лютымъ звѣремъ и вопремъ дикимъ, волкомъ, летаютъ зміемъ, рыщутъ рысію и медвѣдемъ». Изъ современныхъ извѣстій замѣтимъ: у Сербовъ «Вукодлакъ се зове човѣкъ, у кога посліе смрти 40 дана уде некакавъ дяволски духъ и оживи га (човѣкъ повампири се). Потомъ вукодлакъ излази нотю изъ гроба и дави люде по кутяма и піе крвѣ нѣхову... Како почну люди много умирати по селу, онда почну говорити, да е вукодлакъ у гроблю а гдѣ кои почну казивати, да су га гдѣ нотю видѣли съ покровомъ (саваномъ) на рамену... Кажу, да таковога вукодлака надуо у гробу, а онъ се угоіо, надуо и поцрвенѣо одъ людске крви... Онъ се може провуги и крозъ найманю рупицу, за то не помаже одъ нега врата затворати, као ни одъ вѣштица» (Рѣчи. Вукодлакъ). Такая способность проходить сквозь самыя тѣсныя щели происходитъ отъ того, что волкодлакъ есть душа. У Болгарь вампиръ сосеть кровь изъ ушей младенцевъ и взрослыхъ. Подобно этому у Поляковъ волкъ—дѣтское пугало: «wilk sie zje;» «wilkołak dziesi nabawia trwogi» (Linde). Караджичъ говоритъ: «Кадъ се каквой жени не даду дѣца, онда надѣне дѣтету име Вукъ, ерь мисле, да имъ дѣцу вѣштице ѣду, а на вука не те смѣти ударити. За то су имени овако име надѣли» (Рѣчи. Вукъ). «Чуй, пуче (плѣкъ = Volk) и народе! роди вучица вука свему свіету на знане, а дѣтету на здравле», повиче бабица, пошто одреже пупакъ мушкоме дѣтету онога чоека, коме су дѣца пріе мрла» (Посл. 350). Выше мы видѣли, что не только вѣштица, но и волкъ морить дѣтей, изъ чего слѣдуетъ, что здѣсь можетъ быть такой смыслъ: «чтобъ волкъ не съѣлъ дитяти, назвали дитя волкомъ, по пословицѣ, что и «воронъ ворону ока не выклюетъ.» У Болгарь, какъ скоро услышатъ о вампирѣ, то по нѣскольку семействъ собираются на ночлегъ въ одну комнату, и двое изъ мужчинъ съ горящими лучинами поочередно стоятъ до свѣта на сторожѣ. Если кто изъ спящихъ начнетъ сильно храпѣть, или стонать во снѣ, то не спавшій тотчасъ будитъ всѣхъ, и тогда начинаютъ искать вампира (который давилъ невидимкой, какъ мара-душа). Если вампиръ въ теченіе трехъ мѣсяцевъ не будетъ пойманъ, то онъ уже принимаетъ на себя какую-то плоть и называется варколакомъ, и тогда нападаетъ на женщинъ... Вампиръ (если его

не найдуть), послѣ года принимаетъ на себя тѣло человѣческое, такъ что трудно различить его отъ человѣка.»⁴⁰⁵ По Маророссійскому повѣрью «упира ище за жита можно пѣзнати: вѣнъ буває дуже червоный на лицѣ, нѣбы увесь изъ крови. По смерті, якъ и поховають, вѣнъ у пѣвночи устає изъ могилы, та й ходить по нѣдъ вѣкна. Якъ у якѣмъ вѣкнѣ не замноче якійсь вогонь (?), вѣнъ йде до того вѣкна та й дуге. Кто є у хатѣ, заразъ вѣдъ того духу чихає. Якъ пихто не скаже: «Здоровъ!» вѣнъ заразъ выпиває кровь. Якъ же скаже хто: «Здоровъ!» вѣнъ заразъ утѣкає.»⁴⁰⁶ «Словинцы и Капубы подъ именемъ вѣщаго разумѣють уныря. Последнее слово имъ не извѣстно. «Если ребенокъ родится въ сорочкѣ, или, какъ выражаются Кашубы, въ шапкѣ (карка, szarka), то онъ будетъ wieszsci. Для предупрежденія чародѣйственной силы, нужно сжечь эту шапку и дать младенцу проглотить пепелъ. При жизни вѣщій и вѣщая, по однимъ, ничѣмъ не отличаются отъ другихъ людей, по другимъ, имѣютъ свойства чародѣевъ и вѣдьмъ. По смерти вѣщій въ гробу сохраняется румянецъ, начинаетъ грызть себѣ руки и тѣло. Покуда онъ грызеть, одинъ за другимъ болѣютъ и умираютъ его родственники.» Такое предпочтеніе своихъ родныхъ, приписываемое у Сербовъ вѣщитцѣ, поѣдающей людей, можетъ быть объяснено вѣрованіемъ, что душа (волкодлакъ, унырь, вѣщій), и по отлѣденіи отъ тѣла, сохраняетъ связь со своимъ родомъ. Въ настоящемъ случаѣ связь эта вредна; въ другихъ, если душа сливается съ темными силами природы и враждебными ихъ олицетвореніями, связь можетъ быть благотворна. О другихъ указаніяхъ на упомянутую солидарность живыхъ и мертвыхъ здѣсь говорить не будемъ. «Когда вѣщій изгрызъ себя всего, гдѣ только можетъ достать зубами, то онъ встаетъ изъ гроба ночью, взбирается на колокольню и звонить. Кто только во всемъ околоткѣ услышитъ этотъ звонъ, тотъ долженъ умереть. Чтобы уничтожить смертоносную силу, слѣдуетъ откопать гробъ и перерубить вѣщему горло лопатой.»⁴⁰⁷ По поводу слова вѣщій и

⁴⁰⁵ Княжескій, Болг. повѣрья 206—207.

⁴⁰⁶ Шейковскій, Бытъ Подольцъ II, 17. Ср. у Галичанъ Wabyl. O up. a widm. 249, у Чеховъ ib. 237 и др.

⁴⁰⁷ Гильфердингъ, Остатки Славянъ, 71. Этно. сб. I. Тоже у Гетте 341, 303.

повѣрью о значеніи сорочки, Гильфердитъ дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе. «У насъ родиться въ сорочкѣ—признакъ особеннаго счастья. Кашубы родившемуся въ сорочкѣ придаютъ названіе вѣщаго. Это свидѣтельствуєтъ о совершившемся въ народной фантазіи сліяніи двухъ миѳическихъ понятій, по существу своему совершенно разнородныхъ. Имя вѣщаго, по коренному значенію, не могло имѣть ничего общаго со смертоноснымъ упыремъ. Родившійся въ сорочкѣ былъ вѣщимъ, въ дѣйствительномъ значеніи этого слова, т. е., одаренъ былъ сверхъестественною мудростью, и по тому самому особеннымъ счастьемъ; но мало по малу выступаетъ все болѣе и болѣе другая сторона вѣщаго, его сверхъестественная сила, и эту силу было болѣе поводовъ представить себѣ направленною на злое, нежели на доброе. Вѣщій становится злымъ чародѣемъ. Такъ и у Сербовъ, гдѣ вѣщица значить колдунья, вѣдьма (въ дурномъ смыслѣ этого слова, поѣдающая людей). Остается теперь только, такъ сказать, спеціализировать понятіе о зломъ вѣщемъ, придать его злобѣ извѣстный характеръ. Это сдѣлали Кашубы, приписавъ ему свойства, спеціально принадлежавшія у Славянъ упырю, и отождествивъ этѣ два образа такъ, что самое имя упырь стало у нихъ лишнимъ. Когда совершился такимъ образомъ этотъ переходъ понятій, то и символъ счастья, сорочка, стала признакомъ злой силы, съ которою рождается вѣщій ребенокъ, и, вмѣсто того, чтобы беречь ее, какъ у насъ, сдѣлалось нужнымъ ее сжигать, чтобы предупредить дѣйствіе злого начала.»¹⁰⁸ Со всѣмъ этѣмъ мы согласны, и прибавимъ только, что возможность сліянія вѣщаго и упыря—именно въ томъ, что въ вѣщемъ — вѣща душа, а упырь и самъ есть не что иное, какъ представленіе души тождественною съ извѣстнымъ враждебнымъ явленіемъ природы. У Волоховъ, кромѣ упомянутаго выше приколича, есть еще два подобныя существа, т. е., первоначально два имени одного и того же, *Strigoi* и *Mupogu*. Первое—это употребительное у Хорватовъ и Хорутанъ, во Славянское только по окончанію, названіе упыря *Strigoi* (иначе *vedages*, человекъ, по смерти поѣдающій людей, наводя-

¹⁰⁸ Гильф. тамъ же.

щій моръ, совокупающійся съ женщинами;⁴⁰⁹ второе сходно съ Мара, Мора, Мура. Присутствующіе при рожденіи ребенка бросаютъ за себя камень, говоря: «Это въ части Стригоевъ,» что напоминаетъ Шотту Сатурна, которому дали проглотить камень, вмѣсто Юпитера ребенка, и свидѣтельствуешь о томъ, что Стригой поѣдаетъ особенно дѣтей. Мурони или вампиръ есть незаконнорожденный сынъ незаконнорожденныхъ отца и матери (такъ что упырьство — наказаніе за прежнюю жизнь), или духъ умерщвленнаго вампиромъ. Днемъ онъ лежитъ въ гробу, ночью летаетъ высасывать кровь изъ живыхъ. Вампиръ (Мурони) можетъ оборачиваться собакою, кошкою, жабою, лягушкою, вошью, блохою, клопомъ, паукомъ. У убитаго имъ не всегда есть на шеѣ знакъ укушенья.

Волколакъ—вампиръ сообщается съ женщинами. Въ Mat. Verb. Вацерада *vilkodlaci*, *vlikodlaci* дважды переведено черезъ *incubi*. Замѣтимъ, что и змѣй, посягающій женщины, есть *incubus*: Польское *latawiec*, *czart nosny*, *incubus* (Linde). И здѣсь мы видимъ не ошибочное смѣшеніе образовъ волкодлака, змѣя и Мары, которая давить челоуѣка по ночамъ и есть, безъ сомнѣнія, душа, а сознаніе ихъ первоначальнаго единства. У Сербовъ «вукодлакъ долази кашто и своѣй жени, а особито, ако му е мѣна и млада, те снава съ нѣме, и кажу, да оно дѣте нема костію, кос се роди съ вукодлакомъ» (Рѣчн. Вукодлакъ). У Болгаръ, «если какая либо женщина останется беременною отъ варколака, то дитя непременно должно родиться безъ хрища въ носу. О такихъ говорятъ, что они ночью видятъ все невидимое и могутъ узнавать вампира; ихъ называютъ вампирджи (Турецкое окончаніе), т. е., ловящій вампировъ.»⁴¹⁰ По другому извѣстію, у самаго вампира, когда онъ принимаетъ на себя тѣло челоуѣческое, т. е., становится варколакомъ, женится, какъ другіе люди и рождаетъ дѣтей (т. е., здѣсь рѣчь о настоящемъ воплощеніи души злого челоуѣка), нѣтъ хрища, раздѣляющаго ноздри.⁴¹¹ Въ Червоной Руси рассказываютъ, что одинъ мужъ по

⁴⁰⁹ Valvasor, *Ehre des Herzogth. Krain* II, 335.

⁴¹⁰ Княжескій, Болг. пов. 266.

⁴¹¹ Тамъ же 208.

смерти ходилъ по ночамъ къ своей женѣ, имѣлъ съ нею нѣсколько дѣтей безъ костей. Вдова все слабѣла, желѣла и сохла. Никто не умѣлъ ей помочь, пока не вызвалась одна знахарка, родомъ Волошка. Эта баба приказала къ приходу упыря ярко освѣтить избу и, когда онъ прійдетъ, будить дѣтей и звать ихъ на свадьбу. На вопросъ мертвеца: «Чья это будетъ свадьба?» вдова отвѣчала, что одинъ братъ женится на своей сестрѣ. Упырь, помолчавши, сказалъ съ удивленіемъ: «Столько лѣтъ я жилъ на этомъ свѣтѣ и такъ давно уже на томъ, а еще не слыхалъ о такой свадьбѣ.»—«Еще страннѣе, отвѣчала вдова, что мертвый ходитъ къ живой женѣ.» Послѣ этого мертвецъ ушелъ, хлопнувши дверями, и больше уже не приходилъ.¹¹² Подобное средство, по Малороссійскимъ и Нѣмецкимъ повѣрьямъ, употребляется для того, чтобъ заставить заговорить (упырь тоже молчитъ), или засмѣяться и, такимъ образомъ, сбить съ рукъ ребенка обмѣна, оборотня. Мать приставляетъ къ огню воду въ личной скорлупѣ. «Что это будетъ?» спрашиваетъ обмѣнь. «Будемъ пиво ворить.»—«Я старше лѣсу, говоритъ обмѣнь, и такого дѣла не видалъ.»¹¹³ Сходство это основано на томъ, что какъ обмѣнщикъ, такъ и упырь—душа.

15. Не отвергая того, что народъ видитъ и добрую сторону въ знахарѣ и знахаркѣ, мы отдѣляемъ этотъ фактъ отъ цѣлаго ряда другихъ, изъ коихъ мы выводимъ совершенно противоположныя заключенія: вѣдьма, вѣштица есть существо, соответствующее змѣю, волку, упырю, враждебное свѣтлымъ богамъ и человѣку; этотъ характеръ вѣдьмы ни коимъ образомъ не могъ быть слѣдствіемъ вліянія Христіанства, измѣняющаго благотворныя миѳическія существа въ зловредныя. Такое измѣненіе въ настоящемъ случаѣ не возможно, по тому что существо со всѣми признаками вѣдьмы, какъ враждебнаго образа, было, если не по положительнымъ извѣстіямъ, то по всѣмъ вѣроятнымъ заключеніямъ, уже до Христіанства. Позднѣе, но не извѣстно, въ силу ли Христіанскаго вліянія, упизившаго языческую мудрость, вѣдьма-вѣштица названа эгѣмъ именемъ, подобно тому, какъ упырь названъ вѣщимъ. Вѣдьма, по первоначальному значенію, есть суще-

¹¹² Wähl. O upir. a vidm. 246.

¹¹³ З. о Ю. Р. II; Mannh., Germ. Myth. 302—303.

ство не человѣческое, а демонское. Сказанія о ней указываютъ на основаніе ея тождества съ извѣстными явленіями природы и суть развитіе тѣхъ же представленій скрыванья и питья, которыя мы видѣли въ змѣѣ и волкѣ-убырѣ.

Какъ змѣѣ Сушна изсушаетъ землю, скрадивья дожди, такъ засуха объясняется тѣмъ, что вѣдьма «краде хмары изъ неба та ховае дощи та росы у себе намиснику, або на полицѣ». ⁴¹⁴ Она скрываетъ дождь въ сосудахъ, такъ что открыть сосудъ, или вылить заключенную въ немъ влагу, значитъ произвести дождь; но Шѣмецкимъ повѣрьямъ вѣдьмы и колдуны насылаютъ противной дождь, бурю и градъ изъ бочки, или горшка. Выше мы видѣли, что бочкаи вообще сосудъ—образъ тучи и представляющихъ ее существъ, змѣя ⁴¹⁵ и Гольды. Вѣдьма тоже находится во внутренней связи съ тѣмъ сосудомъ, въ который скрадиваетъ, или изъ котораго насылаетъ дождь, она сама есть этотъ сосудъ. По Скандинавскому повѣрью, вѣдьмы рѣдко бываютъ сами въ церкви, но мѣсто ихъ занимаетъ тамъ кулъ соломы, или свиное корыто, что, впрочемъ, замѣтитъ только тотъ, кто самъ бываетъ на шабашѣ. Великанши и другія мифическія существа, сродныя съ вѣдьмами, ⁴¹⁶ носятъ на спинѣ корыто. У Альба спина, какъ дежа (mit dem Rücken, wie ein Teigtrog); альиъ и вѣдьмы, какъ и Гольда, хороши только спереди, а сзади безобразны, ⁴¹⁷ и это безобразіе въ томъ, что у нихъ, вмѣсто спицы, дыра, отверстіе, какъ въ корытѣ. Такъ, по Маророссійскому разсказу чортъ—«пань такой убранный, що ажъ сяе, а ззату кишки висять»; ⁴¹⁸ у Уральскихъ Казаковъ о чортѣ говорится прямо, что у него спина корытомъ. ⁴¹⁹ Чортъ, какъ и въ другихъ случаяхъ, замѣняетъ здѣсь враждебное водяное существо. Эта черта предпола-

⁴¹⁴ Квѣтка, Соч., изд. Кулишемъ II, 101.

⁴¹⁵ «Змѣѣ—величиною съ котель; въ него можно сѣсть и полетѣть, куда угодно. Онъ летаетъ птицею и носитъ клады, а дома у хозяина теленкомъ лежитъ въ бочкѣ.» Kuhn und Schw. Nord. Sag. 421.

⁴¹⁶ Grimm, Myth. 993.

⁴¹⁷ Ib. 1032.

⁴¹⁸ З. о Ю. Р. II, 47.

⁴¹⁹ Подобное Шѣмецкое повѣрье о чортѣ см. въ Mannh. Mith. 259.

гаетъ непосредственное сближеніе и отождествленіе вѣдьмы съ тучею, что можно вывести изъ слѣдующаго. У Нѣмцевъ вѣдьмы собираются у источниковъ и озеръ, бьютъ прутьями воду до тѣхъ поръ, пока не подымется изъ нея туманъ и не стусится въ черныя тучи; на этѣхъ тучахъ вѣдьмы поднимаются на воздухъ и направляютъ ихъ къ тѣмъ мѣстамъ, которымъ хотятъ повредить. Разъ, въ сильную бурю, охотникъ, зарядивши ружье свячоною пулею, выстрѣлилъ въ самую темную тучу. Изъ тучи упала мертвая нагая женщина, и буря мгновенно прекратилась.¹²⁰ Вѣдьма относится здѣсь къ облаку, на которомъ ѣздитъ, какъ змѣй Вильва и Вѣдогоня, по тѣмъ облакамъ, которыя гонятъ, и какъ Яга къ своей ступѣ, то есть, она то же, что туча. Туча, скрадывающая хлѣба, побитые градомъ, представлялась у Германцевъ кораблемъ.¹²¹ Быть можетъ, на представленіи вѣдьмы существомъ плавающимъ по небу на тучѣ-кораблѣ, основано повѣрье, что когда плавятъ женщинъ во время засухи, то настоящая вѣдьма ни за что не потонетъ, какую бы тяжесть на нее ни нацѣпить.¹²² Плаванье по небеснымъ водамъ замѣнено плаваньемъ по земнымъ. У Сербовъ «гдѣкой мрве яине люске, да се не би вѣштице у нима могле возити преко вода.»¹²³ Кажется, есть Малороссійское повѣрье, что въ яичныхъ скорлупахъ плаваютъ Мавки. По Нѣмецкимъ повѣрьямъ, Der Alp, die Mâr, переправляется черезъ рѣку въ челнокѣ, или раковинѣ, вѣдьма (die Hexe) въ яичной скорлупѣ плыветъ въ «Engelland»¹²⁴ въ царство душъ, въ страну вѣчнаго свѣта, вырей. Во всѣхъ этѣхъ случаяхъ вѣштица, мара, мавка, альцъ, вѣдьма, есть душа, и ея плаванье есть плаванье по воздушной водѣ.

Туча посылаетъ дождь, а заря и вообще звѣзды — росу, о чемъ мы упомянули, говоря о вилахъ. Вѣдьмы скрадываютъ не только дождь и тучи, но, по Галицкому и Малороссійскому по-

¹²⁰ Grimm, Myth. 1026, 1040 — 1042.

¹²¹ Ib. 684.

¹²² Соч. Квѣтки, II, 100; З. о Ю. Р. II, 37; Wabyl. O up. a wid. 252. Въ подгорьи, въ Галиціи, топили вѣдьмъ еще въ 1827.

¹²³ Рѣчн. Вѣштица.

¹²⁴ Mannh., Germ. Myth. 346, 418.

вѣрью, онѣ крадутъ и зорю, отъ которой происходитъ роса,¹²⁵ и тѣмъ причиняютъ засуху. Какъ тучи представляются коровами, такъ звѣзды овцами, а дождь и роса—ихъ молокомъ. Вѣдьмы, скрадывая дожди и росы, тѣмъ самымъ задаиваютъ эгѣхъ небесныхъ коровъ и овецъ. Болгаре вѣрятъ, что «магесницы (вѣдьмы) могутъ снимать съ неба мѣсяць; по этому, во время лунаго затмѣнія, думаютъ, что луна снята на землю. Тогда начинаютъ стрѣлять изъ пистолетовъ и ружей, чтобъ помѣшать магесницѣ доить луну; ибо есть повѣрье, что снятая луна превращается въ корову, которую магесница доить и изъ молока дѣлаетъ масло для неизлѣчимыхъ ранъ и другихъ потребностей.»¹²⁶ Это извѣстіе, очень страшное въ томъ отношеніи, что мѣсяць существо мужское, но всѣмъ лучшимъ Славянскимъ и Германскимъ даннымъ, превращается въ корову, замѣчательно тѣмъ, что до ещѣ небесной коровы связано въ немъ съ затмѣніемъ, которое иначе представляется пожираньемъ свѣтилъ и точно есть дѣло, между прочимъ, и вѣдьмъ. Скандинавская колдунья El (procella) называется sôlar hól (solis pernicies), вѣроятно, какъ туча по-мрачающая, или, подобно волку, пожирающая солнце, что можно заключать изъ имени hvelsvelg himins (coeli rotam glutiens).¹²⁷

Съ теченіемъ времени вѣдьма стала земнымъ и вполне чело-вѣкообразнымъ существомъ, а ея враждебныя отношенія къ небесному скоту перенесено на земной. У Чеховъ говорятъ: «čarodějné háby chodí před slunce východem do trávy v pasékách stírat rosu do loktuší (Lakentuch, плахта, рядно), a tím nabudou moci, že mohou z nich vydojiti mléko těch kráv, jenž na onych pasékách se pásly»; повѣсивши¹²⁸ эту тканьъ, напитанную росою, выдаиваютъ росу съ четырехъ концовъ, и тѣмъ самымъ задаиваютъ чужихъ коровъ. Въ другихъ мѣстахъ собранную и выжатую такимъ образомъ росу даютъ своимъ коровамъ и козамъ, и въ такомъ случаѣ, доя свою корову, тѣмъ самымъ выдаиваютъ

¹²⁵ Vahyl. O up. a widm. 252.

¹²⁶ Княжескій, Болг. повѣрья 208.

¹²⁷ Grimm Myth. 1043. О враждѣ солнца и Стриги-вѣдьмы см. Срезн. Объ обож. солнца 43.

¹²⁸ Houška III, 50.

сосѣдскихъ. Затемнѣніемъ міа объясняется перенесеніе доенья скота и кобылъ на всякую живую тварь (собакъ, кошекъ, жабъ, ящерицъ, гадюкъ)¹²⁹ и на разные неодушевленные предметы съ отдаленною связью съ скотомъ, молокомъ, рососою. Такъ, на примѣръ, доять соху (соха—рогатая, вилообразная, и по тому корова): втыкаютъ пожъ въ соху, и молоко течетъ по острую ножа, при чемъ пожъ вовсе не есть жертвенное орудіе, по тому что доенье не есть жертва. Къ тому же вѣдьма можетъ обходиться и безъ ножа: вынимаетъ изъ сохи въ клунѣ колокъ, и молоко льется, какъ изъ бочки.¹³⁰ Изъ вышесказаннаго видно, что какъ первоначальное доенье небесныхъ, такъ позднѣйшее доенье земныхъ, коровъ мы считаемъ не за пластическое изображеніе силы языческихъ моленій, а за дѣйствіе пагубное для коровъ и всего, что съ ними связано. Вѣдьмы изсушаютъ скоть, какъ змѣй и упырь женщинъ. Доенье вѣдьмъ есть грѣхъ въ языческомъ смыслѣ, какъ является оно грѣхомъ съ Христіанской точки въ Стихѣ о грѣшныхъ душахъ:

Четвертая душа согрѣшила—
 Въ чистомъ полѣ корову закликала,
 У коровки молочко отымала,
 Въ сырую землю выливала,
 Горькую осину забивала,
 Горькую осину засушивала,

т. е., выливши на землю молоко, забивала въ то мѣсто осиновою коль, чтобы, какъ засохнетъ осина, такъ бы высохли у коровы сосцы.¹³¹ Мы думаемъ, что исходная форма доенья коровъ-гучь

¹²⁹ Квѣтка II, 88.

¹³⁰ Rulikowski, Opis. Pow. Wasylkowsk. 164.

¹³¹ Аван. о Вѣдунѣ и Вѣдьмѣ 129, 143, 149. «Вызовъ боговъ заповѣднымъ словомъ»—самъ по себѣ, а доенье коровъ и скрадыванье свѣтлыя молока и само по себѣ. Въ словахъ заговора: «Мѣсяцъ ты красный, сойди въ мою клѣтъ; солнышко ты привольное, взойди на мой дворъ; звѣзды вы ясныя, сойдите въ чашу брачную!» мы видимъ только приглашеніе боговъ посѣтить людскія жилища, приглашеніе, не имѣющее ничего общаго со смертью, или опасностью, боговъ. Напротивъ, въ словахъ: «Verbis et carmine Teque, Luna, traho, quamvis Temesaea labores Aeratuos minuant. Currus quoque carmine nostro pallet avi, pallet nostris Aurora venenis» (Ov. Met. VII), чары-заклинанія замѣнили враждебныя для свѣтлыхъ боговъ дѣйствія чудовищъ: скрадыванье и пожиранье свѣтлыя.

была высасыванье, или впиванье ихъ молока вѣдьмою. На это наводитъ слѣдующее средство противъ порчи коровъ вѣдьмами: «Když večer podojš a mléko uložíš, jdi a vezmi děžku a obrať jí dnem na horu, podoj tvé krávy třikráte křížem, třeba jediná jen kapka vystříkla z každého cecku. To mléko posyříž na tom dně a přikryj to talířem a nech to na stole, a dej do toho devět špendlíků (булавокъ), tři kousky skla nepotřebovaného, co sklenař odřeže, a devět zrnek pepře, na prach setřených. Pak udělej kolíček z hlohového dřeva, jdi kde je strom jeřabový, a vyvrtej do něho díru, do kteréž tu snušeninu vstrč, a tím kolíkem zaraž. Která čarodějka od tvých kráv mléko vzala a svým ho dala, ta pocíti ve svém životě ukrutné bolesti a ty bude trpěti, dokud to bude ve stromě zaraženo.»¹³² Здѣсь собственно два средства: переворачиванье дежи вверхъ дномъ предполагаетъ, что вѣдьмы держатъ дождь-молоко въ сосудахъ, и что перевернуть сосудъ значитъ выпустить дождь, воротить коровамъ молоко; булавки и осколки стекла кладутся въ молоко испорченной коровы, чтобъ мучилась вѣдьма, по тому что это молоко находится не въ сосудѣ, а въ ней самой, она сама есть сосудъ. По Нѣмецкимъ предразсудкамъ молоко испорченной коровы слѣдуетъ сбъчь, или рубить, серпомъ въ горшкѣ: всякій ударъ по молоку почувствуетъ вѣдьма.¹³³ По Чешск. «vezme se hlohový neb šipkový prut, který se musí v poledne proti sobě na třikrte uříznout, tím samým se mléko od té krávy na kříž na outory obrácení dížky neb škopíku nadojené tak dlouho muská, až se vymrská a docela vyšlehá. Přitom se říká: «Šipku (neb hlohu)! ty's korunoval Spasitele, dej mi poznat mého nepřítel!»¹³⁴ то есть, вѣдьма должна при этомъ приближаться, или выдать себя другимъ какимъ образомъ, по тому что на себѣ испытываетъ удары, наносимые молоку.

Прямое слѣдствие истощенія небесныхъ коровъ вѣдьмы есть голодь на землѣ. Вѣдьма признается: «Лазила я до горы ногами на фигуру, да на скѣлько забачила свѣта, стѣлько и вкунула голоду. А друга тожь призналась, що лазила такъ, якъ ся, да

¹³² Houska II, 541—542.

¹³³ Grimm, Myth. 1026.

¹³⁴ Sumlork II, 424.

скѣлько забачила свѣту, стѣлько одѣбрала молока». ¹²⁵ Очевидно, оскорбленіе святыни можетъ быть только позднѣйшимъ средствомъ, какъ отбирать молоко, такъ и наводить голодь. Болѣе древнее представленіе сохранилось въ лѣтописи подъ 1071 годомъ: «Бывши бо единою скудости въ Ростовской области, всташа два волхва отъ Ярославля, глаголюща, яко въ свѣвѣ, кто обилье держитъ. И поидоста по Волзѣ, кдѣ придуть въ погость, ту же нарицаху лучшіе жены, глаголюща, яко си жито держать, а си рыбы, а си скору. И привожаху къ нима сестры своя, матере и жены своя: она же (волхвы) въ мечтѣ (то есть, будто бы) прорѣзавше за плечемъ, вымаста любо жито, любо рыбу, и убывашета многы жены, имѣнье ихъ отымашета собѣ.» Въ Вѣлѣ Озерѣ, Янѣ, собиравшій Княжескую дань, приказалъ схватить ихъ и спросилъ: «Что ради погубиста толико чловѣкъ? онѣма же рекшема: яко ти держать обилье; да аще избіевѣ сихъ, будетъ гобино.» Вѣдмы держатъ обилье въ себѣ, какъ по выше приведеннымъ извѣстіямъ молоко. Достаютъ это обилье, прорѣзавши у вѣдмы за плечемъ. Странность этой операціи, какъ намъ сдается, вполне объяснена тѣмъ, что у вѣдмы спина корытомъ, и что въ это корыто, то есть, въ себя, именно вѣдма прячетъ гобино.

Если не Русская вѣдма, такъ Сербская вѣштица, ѣсть людей, подобно тому, какъ упырь пьетъ кровь. У южныхъ Сербовъ, «вѣштица се зове жена, коя има у себи некакавъ дяволски духъ, кой у сну изъ не изиде и створи се у лепира, у кокошѣ, или у тюрку, па лети по кутяма и ѣде люде, а особито малу дѣцу. Кадъ паде човѣка гдѣ спава, а она га удари некаквомъ шилкомъ преко лиеве сисе, те му се отворе прси, докъ извади срце и изѣде, па се онда прси опеть срасту. Неки тако изѣдени люди одмахъ умру, а неки живе више времена, колико е она одсудила, кадъ е срце ѣла, и онаковомъ смрти умру, на какову она буде наміенила... Ни одной молодой и лиепой жени не кажу, да е вѣштица, него све бабама... Кадъ вѣштица лети нотю, она се сія као ватра... Жена, коя е вѣштица, кадъ изъ не изиде онай духъ, лежи као мртва, и да е човѣкъ окрене главу, гдѣ су ей ноге биле, не би се више ни пробудила... Кадъ у

¹²⁵ З. о Ю. Р. II, 37.

какомъ селу помре много дѣце, или люди, и кадъ сви повичу кою жену, да е вѣштица и да ихъ е она поѣла, онда е вежу и баце у воду, да виде, може ли потонути, эрь кажу, да вѣштица не може потонути.»¹³⁶ Это вѣрованье было у Римлянъ и Германцевъ. Вѣдьма (Лат. *strix, striga*, ночная мифическая птица, высасывающая кровь у дѣтей, колдунья вообще; это имя не безъ основанія стало употребляться у Чеховъ, Поляковъ и Словаковъ (*striga, strzyga, striga*), для обозначенія Славянской вѣдьмы-вѣштицы, а у Хорв. и Хорут (*strigon*) упыря, съѣдаетъ у человѣка сердце и, вмѣсто него, кладетъ вѣхоть соломы, кусокъ дерева и т. п.¹³⁷ Гриммъ сравниваетъ Сербскую вѣштицу, съѣдающую сердце, съ Берхтою, которая, за несоблюденіе поста, разрѣзываетъ людямъ (особенно мужчинамъ) животъ и наполняетъ его рубленою соломой. Хотя жестокость Берхты, благодѣтельнаго божества, есть дѣло справедливости, тогда какъ о вѣштицѣ ни чего подобнаго не извѣстно, но сравненіе имѣетъ силу и подтверждается легкостью взаимнаго перехода Яги и змѣя и отношеніемъ ихъ, а равно и волка, упыря, вѣдьмы къ одному и тому же явленію природы, именно облаку. Вѣштица или стрига съѣдаетъ большую частью сердце, а Гольда-Берхта поретъ животъ, но это разница не существенная: Плавтъ и стригѣ приписываетъ съѣданье внутренностей (*intestina*), а слово сердце и соотвѣтственныя ему формы въ Славянскомъ, Латинскомъ и Греческомъ, значить и желудокъ, внутренности, что, быть можетъ, древнѣе: Малороссійское «на ще сердце», на тощій желудокъ, Серб. «слабъ на срцу»—когда тера на поле, слабить; «срце боли»—о страданіяхъ беременной; Литовское *szirdis skand*—животъ болитъ; Греческое *хардіа*, между прочимъ, внутренность сосуда, сердцевина дерева.

Выше мы видѣли, что изъ вѣдогонн соннаго выходитъ духъ, сопящій облака, и что по смерти вѣдогонн становится упыремъ, что, стало быть, состояніе соннаго сближается съ посмертнымъ состояніемъ. Изъ вѣштицы выходитъ соотвѣтствующій упырю духъ, поѣдающій людей тольво во время сна; но этотъ духъ принимаетъ на себя, между прочимъ, видъ мотылька, а мо-

¹³⁶ Рѣчн. Вѣштица.

¹³⁷ Myth. 1100, 1034—1036.

тылекъ есть Общеиндо-европейскій образъ и символъ души,¹³⁸ слѣдовательно, сонъ и здѣсь представляется отдѣленіемъ души отъ тѣла, явленіемъ, почти тождественнымъ со смертію. Вѣштица есть душа, сближенная съ враждебными стихійными силами. Вѣштица, когда выйдетъ изъ нея духъ, лежитъ какъ мертвая, Положительнымъ подтвержденіемъ какъ того, что сонъ вѣштицы соотвѣтствуетъ смерти, такъ и того, что превращеніе ея въ мотылька было извѣстно и другимъ Славянамъ, кромѣ Южныхъ, находимъ въ Польскомъ повѣрѣѣ, что «*Сórkі przemożnego domu Pileckich, a do tego pierworodne, jeżeli zmarły przed zamaż rójsciem, zamieniały się w gołębie, zameżne zaś w śmy nosne, i ukąszeniem przerowiadały zgon każdemu z członków tej rodziny*».¹³⁹ Женщины здѣсь не во время сна, а по смерти, обращаются въ ночныхъ мотыльковъ, кусаютъ своихъ родныхъ, и тѣмъ предсказываютъ смерть, что выходитъ на одно со съданиемъ сердца вѣштицами. Пословица: «*śma ludzi nic jé, ale spowala,*» играетъ словомъ «*śma*», которое значить тьма темноты, когда люди с отыкаются и падаютъ. Ночной мотылекъ (*phalaena*) и мифическое существо, принимающее его форму,—*мага, duszka*, съѣдающая людей. Мы упомянули уже о томъ, что упырь начинаетъ морить людей съ своихъ родныхъ, и въ этомъ сходится съ тьмою и вѣштицею, о которой Сербская пословица говоритъ «*Кудъ те вѣштица до у свой родъ.*» Ср. также Сербскую пѣсню:

Осу се небо звездама,
И равно поле овцама,
Овцама нема чобана,
До едно дѣте Радое,
И оно лудо заспало;
Буди га Яня сестрица:
«Устани горе, Радое!
«Овце ти за дугъ задеше.»—
«Нека и, сеё, не могу;
Вештице су ме изеле:
Майка ми срце вадила,
Стрина ёй лучемъ светлила.» (Карадж. Пѣс. I, 162).

¹³⁸ Ср. Греч. ψυχή душа и бабочка; обл. Вреликорусск. душичка, мотылекъ, бабочка; Хорут. veša (вѣщая), вѣштица, вѣдьма, блудящій огонекъ (извѣстный образъ души), мотылекъ. И у Нѣмцевъ изъ вѣдьмы во время сна вылетаетъ мотылекъ.

¹³⁹ Wójcicki, Kłechdy.

Сравните также Галицко-Русскій рассказъ о вѣдьмѣ, которая чтобъ избавиться самой отъ смерти, хочетъ извести сына.¹⁴⁰

Продолженіемъ и дополненіемъ извѣстій о вѣдьмѣ-вѣштицѣ служатъ извѣстія о Марѣ. Серб. Мора, *der Alp, erhialtes, incubus*, прямо называется вѣштицею: «Гдѣкой приповѣдаю, да е мора вѣштица, коя се покаяла и зарекла, да не те више люди ѣсти, него ихъ само нотю у спаваню притискуе и дихане имъ зауставля. Гдѣкой опетъ мисле, да е дѣвойка, коя те постати вѣштница, докъ се уда».¹⁴¹ Разница здѣсь между марою—дѣвицею и вѣштицею—мужнею женою, подобна той, какую дѣлаетъ Польск. повѣрье между Пилецкими дѣвицами и замужними. У Нѣмцевъ Сканд. имя Валкирии *Thiudr* становится нарицательнымъ и получаетъ значеніе дѣвицы, колдуньи, вѣдьмы, дѣтскаго пугала, мара (Нѣм. *drut, drude*).¹⁴² Чеш. *můga, erhialtes*, значитъ также мотылекъ, *alucita, sphinx*), *strix*, вѣштица: «*Baby carodějné, můgy (striges) a zhare (поджигателей) na hranici páli.*»¹⁴³ У Сербовъ о вѣштицѣ говорятъ: «кад виде у вече какога лепира (мотылька) гдѣ лети по кути, понайвише мисле, да е вѣштица, па, ако се може, ухватите га, те га мало напале на свіеті, или на ватри, па га пусте, говорети: «Доди сютра, да ти дамъ соли!» Ако би се догодило, да сютраданъ доде кака жена, да иште соли, или какіемъ другіемъ посломъ, на ѣшь ако буде гдѣ нагорѣла, онда се за ціело мисли, да е оно она синоть била.»¹⁴⁴ У Чеховъ не вѣдьмѣ, а марѣ обѣщаютъ дать завтра хлѣба, или огня: «*Kdo, můrou jsa trapeň, chce se jí zbaviti, at' jí, když naň ulehne a jej tíží, slíbí bochníček. Jedna žena tvrdila, že když tak udělala, druhýden rano v skutku jedna ženská, jenž byla můrou, k ní přisedši, slíbený bochníček od ní žádala.*»¹⁴⁵ Тамъ же рассказъ о томъ, что одного хозяина мучила мара, которая оказалась его собственною женою, что сравните съ пословицею: «Кудъ те вѣштица до у свой родъ.» По дру-

¹⁴⁰ Wahyl. O upir. a widm. 246.

¹⁴¹ Карадж. Рѣчн. Мора.

¹⁴² Grimm, Myth. 394, 993.

¹⁴³ Jungmann.

¹⁴⁴ Карадж. Рѣчн. Вѣштица.

¹⁴⁵ Новака III, 46.

тому разсказу, дѣвицѣ присовѣтовали, для спасенія отъ мары, которая являлась бѣлою кошкою и давила ее, вскочивши на грудь, сказать: «Múgo moroucí, reklo horoucí, pŕíjúd' sí gaŕo pro oheŕ!» Дѣвица такъ и сдѣлала, и на другой день точно пришла за огнемъ старая сосѣдка, которая уже нѣсколько лѣтъ слыла вѣдьмою (šarodějka).⁴⁴⁶ Такъ и у Нѣмцевъ: чтобъ мара оставила человѣка, слѣдуетъ обѣщать ей дать чего въ займы, или подарить: «Alb, komm morgen, so will ich borgen,» или: «Komm morgen und trink mit mir!» На другой день она и является въ человѣческомъ образѣ.⁴⁴⁷

Какъ и вѣдьма, мара любитъ молоко. У Чеховъ «nakrají lí se chleba do mléka, a nepotopí lí se některý kousek, na ten sedne murga, a kdo jej sní, toho bude moriti.»⁴⁴⁸ На пастушескій праздникъ (kravské hody, около Троицы) пастухи загоняютъ скотъ въ нарочно приготовленные круги, чтобъ все лѣто скотъ держался кучи и чтобъ мѣрга ему не вредила, не высасывала молока.⁴⁴⁹ Мѣрга здѣсь одно лицо съ вѣдьмою, о которой извѣстно, что она особенно опасна скоту и въ это время. Нѣмецкое повѣрье говорить «Vom albdücken schwellen männern die brüste an und geben milch. Das einzige mittel gegen dieses übel ist einschmieren der brunstwarzen mit koth;»⁴⁵⁰ изъ чего видно, что мара сосеть у соннаго человѣка молоко, какъ змѣй и упырь.

Вѣдьма ѣздитъ верхомъ на людяхъ, обороченныхъ въ лошадей. Нѣмецкая Мара (Mare, Nightmare) ѣздитъ не только на людяхъ, когда ихъ давить во снѣ («dich hat geritten der Mar»),⁴⁵¹ но и настоящихъ лошадяхъ. На утро находятъ такихъ лошадей въ поту и съ перепутанною гриввою.⁴⁵²

Мара находится въ сродствѣ не только съ вѣдьмою, но и съ волколакомъ и змѣемъ. По Нѣмецкому повѣрью, если невѣста

⁴⁴⁶ Ъ II, 326.

⁴⁴⁷ Wolf, Beitr. II, 247.

⁴⁴⁸ Houška III, 179.

⁴⁴⁹ Sumlork II, 393 — 397.

⁴⁵⁰ Wolf, Beitr I, 227.

⁴⁵¹ Grimm, Myth. 443.

⁴⁵² Grimm, Mith. 1193 — 1194; Wolf, Beitr II, 272 — 274.

прибѣгнетъ къ извѣстнымъ чарамъ, чтобъ потомъ рожать дѣтей безъ страданія, то мальчики, которыхъ она родитъ, будутъ волко лаками (*werwölfe*), а дѣвочки—марами (*nachtmahren*).¹⁵³ По Вазераду, *vlkodlak* есть *incubus*, то есть, мужская половина мара. Польское *latawies*, змѣй, летающій къ женщинамъ, объясняется такъ: *incubus, ad masculos accedens, feminam fingit, feminas aggrediens, masculum se exhibet, der Nachtdrude. Vulgus et eruditi quidam incubum cum ephialte morbo confundunt. Lata wiec, niemoc, w której czlowiek mniema, by go dusilo.*¹⁵⁴

Недостатокъ прямыхъ извѣстій о любовныхъ связяхъ вѣдьмы съ людьми, извѣстій, предполагаемыхъ, съ одной стороны, подобными извѣстіями о змѣѣ и упырѣ, а съ другой тѣмъ, что вѣшница съѣдаетъ сердце, а мара пьетъ молоко изъ груди,¹⁵⁵ восполняется Нѣмецкими данными о марѣ и Великороссійскими о шутовкѣ. Нѣмецкая мара непременно женщина, на что указываетъ грамматическій родъ ея названій: *die Mahr, die Stemp* (ср. *stamfen*), *die Treppe* (*trampen, calcare, premere*), *die Tunde*. Изрѣдка, впрочемъ, *der Mahr*, и всегда *der Alp*, хотя подъ послѣднимъ разумѣются и женскія существа. Проскользнувши въ щель, или дырку въ замкѣ, мара представляется спящему любимой имъ женщиной. Если ее поймать, замкнувши скважину, въ которую она вошла, или другимъ какимъ средствомъ, то она оборотится кошкою, перомъ, колоскомъ и т. п., но къ утру станетъ прекрасною дѣвицей. Многіе женились на пойманной марѣ, которая ихъ мучила, счастливо жили съ нею по нѣскольку лѣтъ и приживали дѣтей. Но когда случалось сказать ей грубое слово, ототкнуть скважину, куда она влетѣла, или спросить, откуда она родомъ, то мара исчезала. По Уральскому повѣрью шутовки суть проклятыя жены и дѣвки. Они живутъ невидимо отъ людей въ одиночку гдѣ

¹⁵³ Grimm, *ib.* 1050; Wolf, *ib.* 264—265.

¹⁵⁴ Linde.

¹⁵⁵ Быть можетъ, вѣда вѣдьмъ на людяхъ, обороченныхъ конями, имѣетъ значеніе плотской любви. Подобный переходъ мысли встрѣчается въ пѣсняхъ и пословицахъ, на пр: «Седланъ конь не може бити као не седлавъ»; «Жена ни у лицу не може бити као дѣвойка». Посл. 283. Ср. Срб. Пѣс. I, 428. Если это такъ, то первообразъ вѣдьмы—мужское существо, *incubus*, а не *succubus*.

приведется, а домами завсегда подъ водой, на днѣ озера, прудовъ, гдѣ у нихъ хоромы словно изъ хрусталя, или изо льда. Такимъ образомъ шутовка сродна съ русалкою, то есть, душою, живущею въ небесныхъ (поломъ въ земныхъ) водахъ. Ср. Болгарское повѣрье: «Мура, которая давить во снѣ, не причиняетъ ни болѣзни, ни смерти, даже избавляетъ отъ нихъ и приноситъ счастье (подтвержденіе двойкой судьбы и двойкихъ свойствъ и дѣйствій душъ), есть душа младенца, умершаго безъ крещенія, или у Магометанъ безъ обрѣзанія, и по тому она остается на землѣ и, завидуя (?) спокойствію другихъ душъ, мучитъ живыхъ людей.»¹⁵⁶ Извѣстно, что именно Русалка и Мавка есть душа некрещеннаго младенца.¹⁵⁷ Шутовки ходятъ между людьми, похищаютъ одежду и пищу и выбираютъ для себя любовниковъ. Обыкновенно онѣ попадаютъ на тѣхъ, которые горюютъ объ отсутствующихъ женахъ, или любовницахъ; онѣ являются въ образахъ этѣхъ послѣднихъ. (Такъ и змѣи.) Парень, къ которому привязалась шутовка, теряетъ веселье, не пьетъ, не ѣстъ, пожелтѣетъ, исхудаетъ, ни съ кѣмъ слова не скажетъ, ото всѣхъ бѣгаетъ, забивается въ глухія мѣста, когда одинъ—шепчется, смѣется, цѣлуется. Пойманная шутовка оборачивается жукомъ, потомъ принимаетъ свой настоящій видъ, выходитъ за мужъ, рождаетъ дѣтей, но если не соблюдены мужемъ извѣстныя условія, исчезаетъ. Шутовка уговариваетъ своего любовника не давать себя мазать ни какимъ снадобьемъ, ни кропить свяченою водою. «А естли когда дашься, то, говорить, иль бо тебя задушу (какъ упырь, или вѣштица)... иль бо домъ спалю (какъ обиженный огненный змѣй), иль бо всю скотину у васъ переморю (какъ товаряча смерть, моровая жена, или вѣдьма)»¹⁵⁸ Кромѣ шутовокъ, есть и шуты, которые, въ свою очередь, обольщаютъ между людьми молодыхъ женщинъ; но повѣрья придаютъ имъ меньше значе-

¹⁵⁶ Княжескій, Болг. пов. 210.

¹⁵⁷ Какъ Вила беретъ себѣ дитя, проклятое матерью, такъ и шутовка. Стоитъ только отцу, или матери, сказать не въ часъ сыну, или дочери: «Будь проклятъ!» и—дитя исчезнетъ. Не часомъ называются самые глухіе поддни, мгновеніе перехода отъ 12 часа къ 1-му.

¹⁵⁸ Желѣзновъ, Сказанія Уральскихъ Казаковъ VII, въ Библ. для чтенія 1861, Апрѣль.

300 о мифическомъ значеніи нѣкоторыхъ обрядовъ и повѣрій.

нія, чѣмъ шутовкамъ. «На насъ, говоритъ одинъ изъ нихъ, людямъ жаловаться грѣхъ: мы не привязчивы. А вотъ шутовка—статья иная». Очевидно, шутъ есть позднѣйшее дополненіе къ шутовкѣ, симметрическая достройка къ ней, изъ чего, впрочемъ, не слѣдуетъ, чтобы извѣстныя качества мары не предполагали вліянія мужскаго образа, подобнаго змѣю, или волку. Черта Уральскаго повѣрья, что любовь человѣка и бракъ съ нимъ нужны шутовкѣ за тѣмъ, чтобы стать ей полнымъ человѣкомъ, сильно развита въ Нѣмецкихъ сказаніяхъ о Марахъ и Альбахъ. Въ ней видимъ мысль о стремленіи души, отдѣленной отъ тѣла, къ новому воплощенію.

Славянскія и Нѣмецкія формы слова Мара (Сербская Мора, Болг. Мура, Чешская Мѣга, Польская Мога, Мага, Zмога. Скандинавская Мага, Ново-Верхненѣмецкая Маг, Нижненѣмецкая Маер, Англійская Night-mog, Французская Cauchemar, Cochemar, гдѣ 1-я половина изъ caucher, calcaer) относятъ это слово къ кор. мри, мар, откуда съмръть и другія, сродныя съ тѣмъ же значеніемъ и съ значеніемъ страданія, болѣзни.¹⁵⁹ Языкъ указываетъ, стало быть, на связь мары съ олицетвореніями болѣзни и смерти, подтверждаемую и повѣрьями. Смерть облизываетъ у спящаго зубы: «Kdo večer po modlitbě vykonané jestě něco sní, tomu spícímu smrt usta obliží»,¹⁶⁰ и отсюда, вѣроятно, лихорадочная сыпь на губахъ. Лихорадка, которая, по Чешскому повѣрью, точно такъ, какъ мара садится на не потонувшій въ молоко кусокъ хлѣба, чтобъ, вмѣстѣ съ этѣмъ кускомъ, попасть въ человѣка,¹⁶¹ по Русскому повѣрью однимъ мечтательнымъ поцѣлуемъ причиняетъ трясавицу.» Въ сближеніи мары и болѣзни, даже смерти, нѣтъ ни чего удивительнаго; по тому что душа, какъ мы видѣли, является и проводникомъ другихъ душъ съ сего свѣта, а богиня, къ которой какъ мары, такъ и вѣдьмы, имѣютъ отношеніе, сама есть смерть.

Всѣ сближенныя нами существа (змѣй, волкъ, вѣдьма, мара) имѣютъ, хотя не исключительное, но болѣе замѣтное, отношеніе къ Рождественскимъ, чѣмъ къ другимъ, праздникамъ. У Чеховъ

¹⁵⁹ На пр., Вѣликорусское умирать (головой, ногами), болѣть, Польск. głodu się namarła, натерпѣлась, zmartwienie, огорченіе и др.

¹⁶⁰ Houska II, 535.

¹⁶¹ Ib. III, 54.

змѣй пливникъ носить людямъ деньги именно на Рождество.¹⁶² Въ Великороссіи «передъ тѣмъ часомъ, какъ быть змѣю (летающему къ дѣвицѣ), насыпаютъ на загнетку снѣгу, собраннаго въ Крещенскій вечеръ. Говорятъ, что змѣй отъ этого снѣгу погибнетъ».¹⁶³ На Рождество Словаки ходятъ колядовать со змѣемъ, сдѣланнымъ изъ кусочковъ дерева, которые можно приводить въ движеніе; пасть у змѣя красная, на головѣ корона изъ позолоченной бумаги.¹⁶⁴ Обычай этотъ, вѣроятно, имѣетъ одно значеніе съ Польскимъ: на второй день Рождества переряженные паробки ходятъ колядовать и водятъ съ собою тура (образъ громоваго, или солнечнаго, божества), или чучело волка. Объ этомъ послѣднемъ еще въ XVI вѣкѣ была поговорка: «Biega by z wilczą skoga po kolędzie.»¹⁶⁵ Въ Германіи, въ теченіе 12 ночей, между Рождествомъ и Крещеньемъ, пастухи не должны называть волка по имени (Wolf), чтобъ онъ не рѣзалъ у нихъ овецъ. Въ это время когда всѣ чудовища (ungeheuer) имѣютъ болѣе силы, волка слѣдуетъ называть ungezieter,¹⁶⁶ unthier (животное, приносимое въ жертву, нечистое), или feind¹⁶⁷ И въ другое время, другихъ мифическихъ враговъ боятся называть по имени, особенно волка, на что указываютъ поговорки: «Про вовка помова, а вовкъ на дворѣ;» «Про волка рѣчь, а волкъ на встрѣчь»; nie wywołuj wilka z lasa», и особенно на Святкахъ. Названіе волка feind согласно съ переходомъ значеній въ собственномъ имени волка. Гриммъ, а за нимъ и многіе другіе, полагаютъ, что Сканд. wargr одного происхожденія съ волкъ, wolf (по Бенфею кор. врагъ, разрывать, прич. проп. стр. д. врикну). Это wargr, lupus, latus, exul, тождественно со Слав. врагъ, которое въ разныхъ Славянскихъ нарѣчіяхъ значитъ не только врага и убійцу, но и

¹⁶² Hanuš, Kalend. 19.

¹⁶³ Сах. Ск. Р. Н. II, 7, 3.

¹⁶⁴ Pauli, P. lud. Pol. 2—3.

¹⁶⁵ Pauli, P. lud. Polsk. ib.

¹⁶⁶ Изъ отрицательной частицы и ziber, zeber, Древненѣм. zērag, Англ. tiber, животное, приносимое въ жертву. Гриммъ.

¹⁶⁷ Grimm, Reinh. Fuchs LIX.

съ явнымъ указаніемъ на мифическія значенія волка, чорта.¹⁶⁸ Этого по слѣдствію, по Хорватскому повѣрью, можно видѣть на перекресткѣ, тоже около Рождества.¹⁶⁹ Люди оборачиваются въ волковъ въ два главные праздника, именно: на Рождество и на Купала: «Do хиєcia przyprowadzono wilkєlka mniemanego, który powiadał, iż zwykł два razy na rok w wilka się przedzierzgać, raz w dzień Bożego Narodzenia, drugi raz w dzień Sw. Jana Chrzciciela.»¹⁷⁰ У Сербовъ «вукодлаци се највише појављају зими, одъ Божија тамо до Спасова дне.»¹⁷¹ О простыхъ волкахъ въ Малороссіи говорятъ, что они начинаютъ бѣгать стаями съ 9 Декабря (Зачатіе Св. Анны), и разбѣгаются только послѣ выстрѣловъ на Богоявленіе.¹⁷² Можно бы видѣть основаніе связи волка и зимнихъ праздниковъ въ томъ, что зимою, во время течи, волки бѣгаютъ стадами и наиболѣе опасны скоту и человѣку; но гораздо важнѣе, кажется, другое объясненіе, примѣнимое не къ одному волку, но и змѣю, что существа, имѣющія отношеніе къ мраку, тѣмъ самымъ сродны и съ зимою. Ужъ конечно не по тому волкъ представляется пожирающимъ свѣтила, что зимою волки бѣгаютъ стадами. Вѣдемъ тоже узнаютъ въ ночь на Рождество. У Хорватовъ: «онай, кой на Св. Луцію (13 Просица) причме столаць правити и сваки дань по нешто на нимъ ради, тако да га на Баднякъ на вечеръ доврши, онай, ако буде кодъ полнотьке на немъ у церкви седію, или стаяю, познатте сваку жену, коя е вѣштица, или мора... Медію тимъ возоранъ мора бити, да свое сміонство са животомъ не плати; ерь вѣштице, чимъ се Служба Божя доврши, хите на дворъ и хите да га растргаю. Човѣкъ, кой е смѣо вѣштице гледати, понесе подобро пшенице са собомъ, и када изъ цркве изиде—еръ мора кодъ врата стаати,—нека по своемъ трагу пшеницу просипа. Вѣштице те, пшеницу купеть, заостати, и тако те се онъ одъ нихова яла ослободити и у кутю измати.»¹⁷³

¹⁶⁸ III, 93.

¹⁶⁹ Grimm. Reinh. Fuchs XXXVI.

¹⁷⁰ Въ день связанный нѣкоторыми обрядами съ Рождествомъ, на Св. Луцію 13 Просица. III 100.

¹⁷¹ Linde.

¹⁷² Карадж. Рѣчп.

¹⁷³ Семеновскій, Молодикъ 1843, стр. 98.

Чешс. «Kdo v jitřni (на Рождество) sedí, nebo klečí na stoličce, z devatera dříví stesané, pozná všechny carodějky, jež jsou v kostele, stoit' zády obrácené k oltáři». ¹⁷⁴ У Нѣмцевъ, если сварить на Рождество зеленой капусты, и съ ложкою, которою мѣшалась эта капуста, подойти къ церковнымъ дверямъ во время Рождественской Службы, то можно узнать вѣдемъ по особенному головному убору, котораго въ другое время незамѣтно, именно, по подойникамъ на головахъ. ¹⁷⁵ Бросанье пшеницы, упомянутое Хорватскимъ повѣрьемъ, имѣетъ при себѣ бросанье за себя разныхъ вещей, какъ средство убѣжать отъ уныря, ¹⁷⁶ мертвеца, ¹⁷⁷ некрещеныхъ душъ, змѣя. ¹⁷⁸ Вѣдьмы особенно опасны скоту около Рождества. «26 Декабря (?) начинаются бѣсовскія потѣхи и нечистые духи, носѣщаютъ землю; 3 Января голодныя вѣдьмы задаиваютъ коровъ, для охраненія которыхъ привязываютъ къ воротамъ свѣчу.» ¹⁷⁹ Свѣча, между прочимъ, символъ перуна, и вѣдьма, какъ можно заключать и изъ ея средства со змѣемъ и волкомъ, враждебна громовому божеству. Кашебы на Рождество, Новый Годъ и Богоявленіе замыкаютъ хлѣва и конюшни и, для отогнанія колдуновъ и вѣдьмъ, дѣлаютъ на воротахъ кресты мѣломъ. ¹⁸⁰ У Поляковъ на канунъ Рождества съ такою же цѣлью тщательно запираютъ скотъ въ хлѣвахъ, покормивши его остатками отъ ужина. У Чеховъ «na štědrý den, před slunce vychodem, dřív než co jiného dobytku daš, dej každé kravě kousek kaše (обрядное Рождественское кушанье), část pověsného turanu (зелье, erigeron acre), kousek ruty, a tři ječné klasy snísti.» ¹⁸¹ Цѣль, вѣроятно, та же, что и выше. На сѣверѣ Германіи вяжутъ въ течение 12 ночей

¹⁷⁴ Houska II, 550.

¹⁷⁵ Kuhn, Nordd. Sag. 403.

¹⁷⁶ Wahyl. O up. a wid. 250.

¹⁷⁷ З. о Ю. Р. II.

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Аван. о вѣлунѣ и вѣдьмѣ 111—112, 127—129.

¹⁸⁰ Гильф. Остатки Слав. Эт. Сб. V 73.

¹⁸¹ Sumlork II, 425; Houska II, 550.

вѣники, каждый день по немногу. Этѣ вѣники предохраняють людей отъ чаръ, а скотъ отъ порчи. Черезъ такой вѣникъ, положенный на порогъ, гонять скотъ весною въ первый разъ на пастбище. Имъ лѣчатъ коровъ, когда у нихъ пухнетъ вымя отъ укушенія ласицы,⁴⁸² коорою, вѣроятно, обращивается вѣдьма.

Въ Малороссіи о вѣдьмѣ говорятъ: «Якъ у день, то ѣ стара, а якъ сонце заходить, то вона ѣ молодѣе, а въ саму глуху пѣвничъ стане молоденькою дѣвчинкою, а тамъ стане старитись, и до сходъ сонца стане така стара, якъ була вчера. Такъ вона, якъ помолодѣе, то ѣ надѣне бѣлу сорочку, и косы распустить, якъ дѣвка, та ѣ поѣде дойти по селу коровъ,» и пр.⁴⁸³ быть можетъ, эго молодѣнье вѣдьмѣ ночью слѣдуетъ связать съ усиленіемъ ихъ и всякой нечистой силы зимою: зима—ночь года.

Въ заключеніе укажемъ на нѣсколько средствъ противъ упыря и вѣдьмы, средствъ, подтверждающихъ намъ заключенія объ этѣхъ существахъ.

Выше мы видѣли, что кабанъ, обрядныя Рождественскія кушанья, поросенокъ, колбасы имѣють отношеніе къ свѣтлымъ божествамъ. Согласно съ этѣмъ, кровь кабана, убиваемаго къ Рождеству—средство противъ существъ враждебныхъ этѣмъ божествамъ. «Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Сѣверовосточной Россіи этого кабана окуривають, окропляютъ водой и опрыскиваютъ огонь кровью, чтобы нечистая сила не ходила по скотнымъ хлѣвамъ на канувѣ Рождества и не портила бы домашняго скота.»⁴⁸⁴ У Волоховъ, чтобы умершій не сталъ вампиромъ (шигопу), между прочимъ, тѣло его мажутъ саломъ свињи, убитой въ день Св. Игнатія (20 Декабря, предпразднество Рождества и Свещенномученика Игнатія Богоносца).⁴⁸⁵ По Нѣмецкому повѣрью тотъ, кого давить мара, долженъ просверлить подъ дверьми дыру и заткнуть ее свиною щетиною, а когда прійдетъ мара, обѣщать ей подарокъ.

⁴⁸² Kuhn, Nord. Sag. 410.

⁴⁸³ Квѣтка II, 88.

⁴⁸⁴ Терещ. VII, 4.

⁴⁸⁵ Schott, Wal. Märch. 298.

Она оставитъ челоѡвка, а на другой день прійдетъ за подаркомъ. ¹⁸⁶ Въ Великороссіи лихорадки бояться, между прочимъ, свинныхъ гнѣздъ. ¹⁸⁷

У всѣхъ Славянъ чеснокъ — необходимая принадлежность ужина на канунъ Рождества. Въ Малороссіи «иные кладутъ подъ ложекъ по головкѣ чесноку, для предохраненія отъ нечистой силы.» ¹⁸⁸ У Хорватовъ «кодъ бадне се вечере найпріе бѣлогъ лука (чесноку) еданъ чень у медъ умочень поѡде... Медъ се за то ѡде, да човѣкъ има крозь цѣлу годину медене речи, а лукъ— да ништа вѣштице не могу нахудити.» ¹⁸⁹ У Сербовъ: «Вѣштице не ѡду бѣлого лука, и за то се многи о бѣлимъ и божитимъ покладама (въ заговѣны передъ Великимъ Постомъ и Филипповкою) намажу бѣлимъ лукомъ по прсима, по табанима и исподъ пазуха: еръ кажу, да оне на покладе найвише ѡду люде.» ¹⁹⁰ «Да човѣкъ убіе гую пріе Благовіести (до 25 Марта), па да усади у незину главу чесно бѣлого лука, да никне до Благовіести, па да га задѣне за капу на Благовіестъ, кадъ поде къ цркви, онда би познао све жене, кое су вѣштице: све би се купиле око неѡа, да му отму, или украду, оно чесно.» ¹⁹¹ Это выращиванье чесноку въ головѣ убитой змѣи есть, по видимому, знакъ господства начала, представляемаго чеснокомъ, надъ тѣмъ, которое представляется змѣею. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Юной Россіи въ волоса невѣсты. передъ отправленіемъ къ вѣнцу, завязываютъ головку чесноку, вѣроятно, отъ порчи вѣдьмами. По мнѣнію Голембѣвскаго «jak czosnek wszelką zarazę, odpędza, tak i wszelkie zle od niej (невѣсты) odchodzi. ¹⁹² У Поляковъ «w wiliją Bożego Narodzenia pod obrusem na stole, sianem zastanym, kładą przed każdą osobą kilka główek czosnku, dla odegnańa wszelkich chorób.» ¹⁹³

¹⁸⁶ Wolf, Beitr. II, 275.

¹⁸⁷ Абенега 231.

¹⁸⁸ Терещ. VII, 63.

¹⁸⁹ Иіе.

¹⁹⁰ Карадж. Рѣчн. Вѣштица.

¹⁹¹ Тамъ же Благовіестъ.

¹⁹² Goleb. Lud Polski 217.

¹⁹³ Pauli. P. lud. Pol. 1—2. По Сербской пословицѣ чеснокъ говоритъ челоѡву: «Ти мене чувай одъ нокта, а я тю тебе одъ свакога зла» (бѣли лукъ

У Чеховъ: «Po večeri štědré hospodař psovi, a hospodyně opět houserovi, kachně a kohoutu do hrdla strčí částku chleba, ryky a stroužek česneku od večere. Na to každemu se na krku, za tkaníčku, okolo hrdla uvazanou, zavěsí větvíčka trnova.» Голубю въ тотъ же вечеръ даютъ три зерна перцу, для той же цѣли, какъ и другимъ домашнимъ животнымъ, именно, чтобъ не боялись злыхъ людей и берегли своихъ дѣтей.⁴⁹⁴ За мѣна чесноку перцемъ можетъ указывать на то, что причины противоположенія чесноку вѣдьмѣ слѣдуетъ искать не въ этимологическомъ значеніи слова чеснокъ,⁴⁹⁵ а въ томъ, что чеснокъ горекъ. Значеніе горечи связано съ представленіемъ огня.

Кропива. «Въ ночь на Купала въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Малороссіи не отдѣляютъ телятъ отъ коровъ, чтобы вѣдьмы ихъ не испортили, а въ хатахъ на окнахъ кладутъ кропиву.»⁴⁹⁶ Чешское: «Aby žádný mléku ne uškodil, berou kořen od kopřivy, vložejte jej na štědrý den do syříště (kvas, kterým se mléko nakvasuje, aby syřelo. Jungm), jež po celý rok chovají, a toto přilévají na syříste, aby se sejr ne kazil.»⁴⁹⁷ Основанія тѣ же, что въ противоположеніи чеснока нечистымъ силамъ, но гораздо яснѣе: кропива—обыкновенная замѣна Купальскаго костра; дѣйствіе ея на тѣло обозначается словами съ основнымъ значеніемъ огня (Русская крапива жжется, жалитъ, Сербская коприва жаре, Польская rokzywa ragzu, Чешская kopřiva žahá, žihá, palí), откуда ея названія: жижка-крапивка (Бѣлор.), жигучка (Кур.), Сербско-Хорут. жегавица, жигавица, Чешско-Польская žahavka, žagavka, Латинская urtica, Нѣмецкая Brennessel.

здравіи, кадъ се не люшти, него онако съ люскомъ кадъ се ѣде.» (Кардж. Посл. 316.

⁴⁹⁴ Sumlorck I, 321, 280, 221.

⁴⁹⁵ Чеснокъ—пѣчто оторванное, что колется. Ср. Чеш. česno, дыра въ колодѣ, въ ульѣ (дыра сходно съ драть). Великорусск. Костр. чеснокъ, пни, корни, служащіе фундаментомъ домовъ. Чеснокъ, allium. Ср. съ Нѣм. Knoblauch изъ Chlorodauch, отъ Дрвн. chlioraui, Сканд. kliufa, findere, откуда, междупрочимъ, Нѣм. Kluft, tissura (Grimm, Gramm. II, 18).

⁴⁹⁶ Сементовскій, Молодикъ 1843 г., 93.

⁴⁹⁷ Sumlorck II, 420.

Терновникъ, шиповникъ и другіе колючіе кустарники. Глодовымъ или терновымъ коломъ убиваютъ вампира: «Ако се о комъ увѣре и догоди се, да га ископаваю, онда се скупе сви селяци съ глоговіемъ колемъ (еръ се онъ само глогова коца бои: за то говоре, кадъ вукодлака спомену у кути: «На путу му бротъ (*rubia tinctorum*) и глогово трне! еръ су и бротняци покривени глоговимъ трнемъ), на раскопаю гробъ, и ако у нему надю човѣка, да се ни е распао, а они га избоду оніемъ колемъ, на га баце на ватру те изгори.»¹⁹⁸ Въ Червоной Руси, въ 1827 и 31 году, во время засухи и холеры, жгли уырей и вѣдьмъ на терновомъ огнѣ.¹⁹⁹ У Чеховъ терновникъ предохраняетъ скотъ отъ вѣдьмъ: »Tuto nos, před prvním dnem v Mají, neb Sv. Filipem a Jakubem, čarodějnice dobytku čarují. Za tou příčinou každá hospodyně a děvečka opatrná hněj a prah u chlívu kravčího angreštovým (крыжовникъ) neb jiným trním bodavým, zvláště hlohovým, šipkovým, trnkovým posazí (утыкаетъ), aby se čarodějnice na ně chytila.»²⁰⁰ Согласно съ этѣмъ, вѣштица «кадъ хоте да полети од куте, намаже се некаквомъ масти исподъ пазуха на рече: «Ни о трнь, ни о грмъ (дубъ и родъ кустарника), ветъ на пометно гумно!» Приповѣда се, да е некака жена, коя ни е била вѣштица, намазавши се ономъ масти, мѣсто «Ни о трнь, ни о грмъ,» нехотице рекла: «И о трнь, и о грмъ,» и полетѣвши, сва се испребіяла кое о шта.»²⁰¹ Терновникъ, или другой какой-то кустъ съ густыми и мелкими шицами, называется по Сербски вукодржица, держащій волка, сквозь который волкъ не проберется. Можетъ быть, здѣсь рѣчь и о миоическомъ волкѣ: у Волоховъ кладутъ въ гробъ кусокъ тернистаго шиповника (*einen dornichten Stock von wilden Rosen*), чтобъ шипы, зацѣпившись за саванъ, задерживали мертвеца и не давали ему выходить изъ гроба.²⁰² Выше мы привели два Чешскія средства отъ вѣдьмъ, въ которыхъ важную роль играетъ глодъ и шиповникъ. Прибавимъ еще слѣдующее: Человѣка, испорченнаго

¹⁹⁸ Каражд. Рѣчи. Вукодлакъ.

¹⁹⁹ Wabyl. O upir. a widm. 252.

²⁰⁰ Sumlorck II, 249.

²⁰¹ Рѣчи. Вѣштица.

²⁰² Schott, Wal. Märch. 298.

чарами, нужно слегка трижды ударить терновою вѣткою, известнымъ образомъ срѣзанною въ Великую Пятницу. Этѣ удары такъ болѣзненно почувствуются чародѣемъ, или вѣдьмою, виновниками порчи, что они должны будутъ немедленно явиться.²⁰³ Если воръ (замѣщеніе мифическаго лица человѣческимъ) оставитъ на мѣстѣ покражи лоскутъ платья, или другое что ни будь свое, то найти его можно слѣдующимъ образомъ: «Vezmi ten šat, a do kusu košile, v níž to člověk umřel, jej zaobal a přidej tři vršky jednoročního prutu hlohového, tři šipkového, devět špendlíku, tři kusky nerotřebovaného skla od sklenaře, zatoč to vše do koule a provés do komína. Zlo děj tvůj bude paramne boleseti snašeti pícháním ve všech ouděch a sám se vyzradí.»²⁰⁴ Сопоставленіе терновыхъ вѣтокъ, булавокъ и стекла ведетъ къ тому, что основанія отношенія терновника къ увырю и вѣдьмѣ слѣдуетъ искать въ представленіи колотъ, которое сближается съ огнемъ и терновникъ съ кропивою.²⁰⁵ Колючіе кусты терновника, подобно кропивѣ, замѣняютъ, костеръ, огонь Брингильда, усыпленная Одиномъ, лежитъ, окруженная огненною оградой; въ соответствующей Шѣмецкой сказкѣ²⁰⁶ красавица спитъ въ замкѣ, который обростаетъ непроницаемою стѣною терновника. Если терновникъ замѣна огня, и если онъ враждебенъ къ увырю и вѣдьмѣ, то онъ долженъ бы находиться въ подобныхъ отношеніяхъ и къ сну, дремотѣ, которые сближаются съ мракомъ, а между тѣмъ одинъ погружаетъ Брингильду въ глубокой сонъ, уколвши ее терновымъ шипомъ (Сканд. svefnrogn, Нѣмецкое Schlafdorn), Дориресхенъ засыпаетъ, уколвшись веретенемъ, а красавица, въ соответствующей Итальянской сказкѣ, льняною кострикою. Въ Русской сказкѣ человѣкомъ овладѣваетъ сонъ отъ того, что въ его платье воткнута булавка.²⁰⁷ Такимъ образомъ уколъ не противодѣйствуетъ сну, а наводитъ его. Быть можетъ, по этому-то дерновому кусту (дріенъ, cognus mascula) передается лѣнь и дремота: «Я кадъ видѣхъ зеленъ дріенъ, предадохъ му вась

²⁰³ Повѣтка II, 533.

²⁰⁴ Ib. 530.

²⁰⁵ О нѣкотор. симв. 31. Ср. сближеніе: «трне боде, а коприва жаре.»

²⁰⁶ Grimm, Märch. I, 251; III, 85. Pentamer, въ перев. Либрехта I, XII.

²⁰⁷ Аван. Ск. V, 212.

мой дремъ и лѣнь, кое угледавши у пролета први дремъ съ цвѣтомъ, рекне онай, кой е радъ, да му се не дремлє онога лѣта).»²⁰⁸ Гриммъ думаетъ, что въ самомъ имени спящей Царевны Desirose есть указаніе на связь шиповника и сна; нарость на шиповникѣ называется *schlafarfel*, по тому что если спящему положить его подъ подушку, то онъ не проснется, пока не вынуть этого порошка.²⁰⁹ Подобное повѣрье есть и у Чеховъ: «Na šipku vyrostе spánek, jinak pokažená ruže šipková, v jejížto jablíčku zavítá červík se nalezá; tyž spánek trhají mládenci zamilovaní a panny... potajmo, nejvíce na jaře před slunce východem, a kladou to jední druhým potajmo do loží (jakož i matky a baby dětem do kolíbek ho nastrkají); aby dobře spali a libe sny měli, jední druhým věrní zůstali a sebe milovali.»²¹⁰ Возможно, что это противорѣчіе мнимое, и что самый сонъ, равно какъ и черный цвѣтъ, сближается съ огнемъ.

Осина пользуется дурною славою. Русь считаетъ осину проклятымъ деревомъ, по тому что на немъ повѣсился Іуда, по чему листья осины трепещутъ и безъ вѣтру.²¹¹ Согласно съ этъмъ у Гуцуловъ осика трепета. Но Сербскому повѣрью, осина проклята за то, что не замолкла во время пѣнія Святыхъ.²¹² Однако, осина, надежное средство отъ ушырей и вѣдьмъ. Если пробить ушыря, на пр., дубовымъ коломъ, то это не помѣшаетъ ему вставать изъ могилы,²¹³ а если осиновымъ, то больше не встанетъ.²¹⁴ Въ Малороссіи (Черниг.), въ ночь на Купала, для предохраненія коровъ отъ порчи вѣдьмами, кладутъ на воротахъ хлѣвовъ малое осиковое дерево, вырванное съ корнемъ.²¹⁵ «Якъ вѣдьма вѣдбере молоко вѣдъ коровы, треба тесати осиковы кѣлки до порога. Вѣдьма

²⁰⁸ Карадж. Рѣчи Лиснь.

²⁰⁹ Grimm, Myth. 1155.

²¹⁰ Sunlork II, 490.

²¹¹ Терещ. VI, 401; Шейков. II, 177.

²¹² Карадж. Пѣс I, 118—119.

²¹³ Wabyl. O up. a wid. 256.

²¹⁴ Терещ и Шейк. тамъ же.

²¹⁵ Сементовскій, Молодикъ 1843 г., 944.

заразъ прибѣжить и буде просити, щобъ того не робити, бо и болить»²¹⁶ «Пѣдъ осиковою, або пѣдъ залѣзною, бороною можна выховати пса-вѣщуна (ирчука).»²¹⁷ И въ другомъ случаѣ сопоставляется осина и желѣзо: «опиръ боится также залѣза. Тѣмъ бо и стромляють у насъ у вѣкно протири (изломанныя иголки).»²¹⁸ Убитую змѣю вѣшаютъ на осинѣ. ²¹⁹ Возможно, что выше приведенныя повѣрья объ осинѣ, какъ проклятомъ деревѣ, относительно новы и обязаны своимъ происхожденіемъ тому уваженію, какое оказывалось этому дереву въ язычествѣ. Причиною, по которой осина враждебна упырю и вѣдьмѣ, можетъ быть или горечь этого дерева («горькая»—постоянный пѣсенный эпитетъ осины), или свѣтлая его кора. Быть можетъ, въ самомъ имени осины есть указаніе на сродство со свѣтомъ. Ср. Сербское яс-ика и яс-ный, яс-снѣ.

А. Потебня.

1863 г.

²¹⁶ Шейковскій, II, 17.

²²¹⁷ Тамъ же.

²¹⁸ Тамъ же.

²¹⁹ Даль, Словарь.

ОПЕЧАТКИ.

<i>Стр.</i>	<i>Стро.</i>	<i>Напечатано:</i>	<i>Читать:</i>
5	23	г-на	у г-на
133	15	страмятесь	стремитесь
183	2	Маоіра	Маіора
192	1	Рапортъ	Рапорты.

ЧТЕНІЯ

ВЪ

ИМПЕРАТОРСКОМЪ

ОБЩЕСТВѢ

ИСТОРИИ И ДРЕВНОСТЕЙ РОССИЙСКИХЪ

ПРИ

МОСКОВСКОМЪ УНИВЕРСИТЕТѢ.

ПОВРЕМЕННОЕ ИЗДАНИЕ

ПОДЪ РЕДАКЦІЮ

О. М. БОДЯНСКАГО.

1866.

АПРѢЛЬ — ІЮНЬ.

КНИГА ВТОРАЯ.

МОСКВА.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФИИ (КАТКОВЪ И К⁰),

НА СТРАСТНОМЪ БУЛЬВАРѢ.

1866.

РАЗБОРЪ ИЗСЛѢДОВАНІЯ

«О МИФНОМЪ ЗНАЧЕНІИ НѢКОТОРЫХЪ ПОВѢРІЙ И ОБРЯДОВЪ.

СОЧИНЕНІЕ А. ПОТЕБНИ. МОСКВА 1865.»

Изслѣдованіе Г. Потебни, какъ видно изъ заглавія, относится непосредственно къ Мифологіи.

Ежели принять во вниманіе скудость сочиненій по этой части, какъ вообще въ литературѣ Славянской, такъ и въ частности—Русской, если сообразить далѣе необработанность предмета, почти новость его, ограниченную лишь немногими изысканіями, положившими только начало его разработкѣ, и если взвѣсить за этѣмъ важное и интересное значеніе Мифологіи, какъ науки, болѣе и болѣе раскрывающей занимательный и пазидательный матеріалъ для духовной жизни народа и послѣдовательнаго ея развитія, въ новѣйшихъ трудахъ ученыхъ Западныхъ, то нельзя не встрѣтить съ удовольствіемъ новаго сочиненія по Мифологіи Славянской, написаннаго преподавателемъ Университета и общающаго объемомъ своимъ если не окончательное рѣшеніе многихъ вопросовъ, по крайней мѣрѣ значительное восполненіе пробѣловъ, хотя въ существеннѣйшихъ частяхъ, со стороны основныхъ, такъ сказать, мифовъ, столь разработанныхъ и уясненныхъ въ позднѣйшее время у другихъ народовъ Индоевропейскихъ: Грековъ, Римлянъ, Германцевъ и Индѣйцевъ.

Бѣглый взглядъ на пособія, указанныя авторомъ въ изслѣдованіи, въ состояніи только усилить ожиданія и надежды отъ результатовъ несомнѣнно продолжительнаго и усидчиваго труда. Большая часть лучшихъ сочиненій, образцовыхъ и по строгости научныхъ пріемовъ, и по плодотворности осторожныхъ выводовъ,

представляются известными Г. Потебни, по обильнымъ на нихъ ссылкамъ. Не ослабляютъ ожиданія и при летучемъ обзорѣ матеріаловъ, положенныхъ Г. Потебней въ основу своего изслѣдованія: тѣ же самыя ссылки укажутъ на множество ихъ и на разнообразіе, какъ относительно родовъ народной литературы, такъ и парфчій Славянскихъ, по которымъ предлагается матеріалъ въ оригинальныхъ отрывкахъ.

Упомянутыя условія ученаго труда, пособія и матеріалы, такъ полно и отчетливо заявленныя въ сочиненіи Г. Потебни, невольно заставляютъ предполагать успѣхъ въ выполненіи предпринятой имъ задачи—обслѣдованія и уясненія мифовъ Славянскихъ. Оправдываются ли же этѣ надежды на дѣлѣ, въ результатахъ труда? вотъ вопросъ, который въ глазахъ нашихъ тѣмъ важнѣе, чѣмъ желательнѣе истинный успѣхъ самой науки, Мифологіи Славянской. Важность этого вопроса и послужила для насъ побужденіемъ вникнуть пристальнѣе и глубже въ изслѣдованіе Г. Потебни. Признаемся откровенно, что вызвало насъ на это не столько несогласіе наше съ окончательными выводами автора, сколько особенность его научныхъ приемовъ и, полагаемъ, не всегда безвредная заманчивость заключеній для ума, не приученнаго относиться къ фактамъ съ строгою критикою.

Спеціальныя, однако же, обстоятельства, въ которыхъ находится именно Славянская Мифологія, вызываютъ предварительно на нѣкоторыя общія мысли. Наука эта, какъ уже замѣчено нами, совершенно новая и въ самомъ Славянскомъ мірѣ; ученые едва коснулись ея разработки, и не только не успѣли проникнуть до какой либо общей системы, не только не уяснили исторіи послѣдовательнаго видоизмѣненія мифовъ, но не указали даже и на связь главнѣйшихъ вѣрованій языческихъ съ коренными мифами другихъ народовъ Арійскихъ, болѣе счастливыхъ научными изслѣдованіями по этой части.

При такомъ положеніи предмета, невольно приходится подумать сначала о правильности и надежности приемовъ разработки, и тѣмъ скорѣе остановивъ взоръ свой на примѣрахъ Запада, чѣмъ разнообразнѣе и перепутаннѣе представляется грубый еще матеріалъ у насъ, и чѣмъ расчищеннѣе, уясненнѣе, осмысленнѣе встрѣ-

чаемъ его тамъ. Г. Потенія, конечно, чувствовалъ это, когда поставилъ себя въ руководство классическіе труды Гримма, Куна, Маншгардта, Вольфа и нѣкоторыхъ другихъ. Но какъ воспользовался онъ ихъ примѣромъ?

Ученые Запада, въ настоящемъ случаѣ преимущественно Шмидты, обратились къ разработкѣ Мифологии съ тою осторожностію, съ тѣми прочными научными приемами и съ тѣми логическими, непреложными изъ обследованныхъ частныхъ фактовъ, выводами, какіе только и ручаются за дѣйствительный успѣхъ всякой науки. Встрѣчая въ громадной массѣ современныхъ вѣрованій, обрядовъ и повѣрій народныхъ самыя неясныя, перебитыя и перемѣшанные, остатки древнѣйшихъ мифовъ, входившихъ нѣкогда въ полную систему Мифологии; сознавая всю неотразимую силу вліянія на измѣненіе, сокращеніе, забвеніе и извращеніе этѣхъ мифовъ отъ разнообразнѣйшихъ переворотовъ послѣдующей жизни народа, и въ религіозномъ, и умственномъ и политическомъ отношеніяхъ, этѣ ученые признали прежде всего необходимымъ прослѣдить исторически новѣйшіе вѣрованія и обряды, возвести ихъ посредствомъ болѣе-менѣе опредѣленныхъ указаній въ древней письменности къ чистѣйшему виду, и потомъ очищенный уже такимъ путемъ матеріалъ сопоставить съ вѣрованіями древнѣйшихъ родственныхъ народовъ, сохранившимися въ большей полнотѣ, опредѣленности и нерушимости. Этотъ историческій приемъ устранялъ, съ одной стороны, произволъ, отъ котораго трудно было бы отдѣлаться при сближеніи явленій, хотя на первый взглядъ и сродныхъ, но легко могшихъ развиваться случайно, даже вовсе отъ различныхъ условій: съ другой, указаніемъ постепеннаго измѣненія такихъ явленій, вносилъ въ науку новый матеріалъ для исторіи духовной жизни народа; наконецъ, давалъ твердое ручательство и за вѣрность послѣднихъ выводовъ, такъ какъ фактъ выходилъ посредствомъ него очищеннымъ отъ всякой примѣси и перепутанности и самъ собою, безъ натяжекъ и субъективныхъ домысловъ, вступалъ въ рядъ общихъ мифовъ Индоевропейскаго племени. Мифология Германская обязана блистательными своими успѣхами прежде всего именно этому пути; Гриммъ первый ввелъ ее въ рамки определенной и строгой науки, а *Deutsche Mythologie* Гримма поражаетъ наиболѣе обширностію историческаго матеріала и изумительно трезвымъ

обращеніемъ съ нимъ. Только при подобной расчисткѣ мифологическаго матеріала, и только при такомъ предварительномъ разъясненіи главнѣйшихъ вѣрованій, основанномъ на рациональномъ и научномъ сравненіи съ мифами Индѣйцевъ, Грековъ и Римлянъ, откроется разумная возможность находить смыслъ и опредѣлить дѣйствительность мифическаго значенія въ той безграничной массѣ мелочей, которая наполняетъ собою современныя повѣрья и обряды народныя: лишь историческій методъ въ состояніи вывести пытливымъ умъ изъ этого, по истинѣ, хаоса на свѣтлую и торную дорогу, и его-то признаемъ мы безусловно необходимымъ въ нашей едва зачинающейся наукѣ.

Но историческій методъ въ Мифологіи далеко недоступенъ всегда и во всемъ. Какъ основанный на памятникахъ письменности, онъ, по этому самому, находится въ тѣсной зависимости отъ времени и полноты послѣднихъ. Между тѣмъ, народы Германскіе, еще болѣе Славянскіе, вступили въ составъ историческихъ народовъ относительно въ позднюю пору; относительно поздно началась у нихъ и письменность; другіе же народы, гораздо старѣйшіе своею историчностью, сообщаютъ о нихъ случайныя и отрывочныя извѣстія, да и этѣ послѣднія принадлежатъ такому времени, передъ которымъ задолго уже установилась отдѣльность жизни и Германцевъ и Славянъ, а слѣдовательно и религія ихъ во многомъ должна уже была получить свой особый характеръ и наполниться спеціальными понятіями, вѣрованіями и обрядами. Національная письменность Германцевъ и Славянъ развилась, говоря вообще, послѣ Христіанства, которое неизбѣжно должно было повлечь за собою самый разрушительный переворотъ въ прежнихъ вѣрованіяхъ язычества. Независимо отъ этого, и такая національная письменность не представляетъ нигдѣ намѣреннаго собранія языческихъ вѣрованій, хотя бы въ остаткахъ и въ превращеніяхъ; послѣднія попадаютъ въ ней больше случайно, отрывочно, безъ малѣйшихъ часто указаній на ихъ мифическое значеніе. Неудивительно по этому, что многое изъ мифическихъ вѣрованій и понятій, кружащихся доселѣ въ простонародьи, не находятъ себѣ мѣста въ письменности и не можетъ, слѣдовательно, быть возведено путемъ историческимъ къ болѣе чистому первоначальному виду. Отсюда естественный результатъ, что, руководясь исключительно

исторіей, мы навсегда должны будемъ отказаться отъ вскрытія полной и подробной системы языческой религіи своего племени, и ограничиться уясненіемъ лишь отдѣльныхъ мифовъ, которые попали случайно подъ перо стариннаго писателя, или которые, своимъ несомнѣннымъ единствомъ во всѣхъ частяхъ съ мифами древнѣйшихъ родственныхъ народовъ, даютъ право заключать о ихъ характерѣ и о томъ, что они принадлежатъ области общей племенной Мифологіи. Ученой Германіи обязана наука открытіемъ новаго средства восполненія, отчасти и вознагражденія недостаточности и ограниченности историческаго пособія въ Мифологіи. вспомогательное средство это покоится на сравнительномъ языкознаніи.

Языкознаніе, при помощи сравнительнаго метода, нѣсколько десятковъ лѣтъ назадъ успѣло уже выйти изъ того унижительнаго состоянія, въ которомъ не рѣдко служило оно предметомъ произвольныхъ сближеній, затѣйливыхъ сравненій, а подъ часть и фантастическихъ выводовъ, и, оградившись опредѣлительными законами, поднялось и развилось въ науку, дошедшую въ послѣднее время до степени замѣчательной точности. На этой степени, не смотря на краткій срокъ своего развитія, языкознаніе успѣло уже обогатиться обильными результатами и пролило замѣтный свѣтъ на рѣшеніе самыхъ темныхъ вопросовъ, какъ, наиримѣръ, на вопросъ о происхожденіи языка. Результаты сравнительнаго языкознанія не остановились, впрочемъ, на разъясненіи однихъ отвлеченныхъ законовъ языка; они не замедлили перейти въ рядъ пособій для исторіи, и при томъ въ такихъ эпохахъ, которыя безъ этого пособія принуждены были бы оставаться навсегда закрытыми.

Стоитъ хотя мелькомъ вникнуть въ разнообразное значеніе сравнительнаго языкознанія, чтобы понять невозможность, при ревнивой изыскательности современнаго ума, пройти ему безслѣдно и для Мифологіи. Каждое слово заключаетъ въ себѣ опредѣленное понятіе; но это понятіе, при данномъ словѣ, не остается неизмѣннымъ; оно переходитъ въ жизни народа разныя ступени, отъ одного значенія къ другому, и иногда употребляется въ устахъ нашихъ совершенно въ противоположномъ смыслѣ, сравнительно съ тѣмъ, какой приданъ былъ ему первымъ творцемъ, подъ влія-

ніемъ поразившаго его впечатлѣнія. Сравнительное языкознаніе, посредствомъ прочно законнаго анализа слова, способно дойти до этого обветшавшаго и вовсе забытаго первоначальнаго смысла. Отсюда не трудно уяснить и право науки языкознанія быть пособіемъ для Мифологіи: многія выраженія народныхъ суевѣрій и обрядовъ, вращающіяся въ нашихъ устахъ, или безъ всякаго смысла, или съ непамятнымъ значеніемъ, путемъ лингвистическаго анализа готовы вскрыть цѣлую картину мифическаго вѣрованія, по средству съ подобными же, уже опредѣленными и записанными, картинами у родственныхъ народовъ, упрочивающую за собою точное мѣсто въ цѣлой системѣ Мифологіи. Позволю себѣ указать на Славянское слово дождь, подвергнутое мною не такъ давно подобному обслѣдованію. И ученые Запада употребили уже въ дѣло эту сторону языкознанія въ своихъ обслѣдованіяхъ по Мифологіи и, подъ руководствомъ ея, нѣкоторые обогатили уже эту науку важнѣйшими открытіями. Вспомнимъ только Макса Миллера, Куна и отчасти Француза Шикте. Но ежели современное языкознаніе въ сферѣ обслѣдованія внѣшней стороны слова, его звуковыхъ и флексическихъ свойствъ и видоизмѣненій, требуетъ строжайшей осмотрительности, неуклоннаго выполненія раскрытыхъ законовъ, то тѣмъ обязательнѣе должно быть это требованіе по отношенію къ Мифологіи, гдѣ главную силу заключаетъ внутренняя сторона слова, его значеніе. Малѣйшее нарушеніе звуковыхъ законовъ, самая ничтожная натяжка въ сближеніяхъ и сравненіяхъ, неминуемо отразится въ ложномъ выводѣ и первоначальнаго смысла, а черезъ это, уже логически, повлекутъ за собою и ложное представленіе самаго мифа. Само собою понятно, что исторія языка, послѣдовательное измѣненіе внѣшней оболочки слова, должна быть постоянно на первомъ планѣ. Въ противномъ случаѣ, анализированіе современной формы слова, безъ вниманія къ ея исторіи, не далеко отойдетъ отъ того забавнаго отыскиванья родства, на основаніи созвучій, какимъ потѣшались въ былое время наши дѣды и отцы. Только сдержанностью, осмотрительностью, строгостью филологическаго пріема и возможно объяснить громадный успѣхъ его какъ въ упомянутыхъ, такъ и въ нѣкоторыхъ другихъ, мифологическихъ изслѣдованіяхъ Запада.

И такъ, предварительное уясненіе общихъ основныхъ мифовъ, что неразлучно съ историческимъ возведеніемъ со-

временной перепутанности, по возможности, къ древнѣйшему и чистѣйшему виду, и серьезное и осторожное употребленіе въ помощь сравнительнаго языкознанія, — вотъ правильный и надежный приѣмъ, оправданный блистательными опытами въ мифологической литературѣ Запада.

Г. Потенія, какъ видѣли, знакомъ съ большею частью лучшихъ писателей, слѣдовательно, предполагается, изучалъ ихъ, освоился съ ихъ трудами, — и, дѣйствительно, указанныя, на ихъ основаніи, приѣмы замѣтны въ разсматриваемомъ его сочиненіи. Къ сожалѣнію, однако же, пользованіе ими представляется скорѣе дѣломъ случая, по крайней мѣрѣ, чѣмъ-то вышшимъ, приставленнымъ механически, а не органически связаннымъ съ цѣльнымъ составомъ разсужденія. Посмотримъ ближе.

Ближайшею цѣлью Г. Потенія, какъ очевидно, было воссоздать Славянскую Мифологию, на основаніи цынѣйшихъ ея остатковъ въ различныхъ суевѣріяхъ и обрядахъ, сохранившихся въ народной Славянской литературѣ, преимущественно въ сказкахъ и частію въ пѣсняхъ народовъ Славянскихъ. Къ этому присоединены и обычаи въ нѣкоторые праздники, до сихъ поръ носящіе на себѣ отпечатокъ языческой старины. Въ этомъ отношеніи служили ему примѣромъ и руководствомъ, главнѣйшимъ образомъ, Нѣмецкія сочиненія Маннгардта и Вольфа. Не можемъ ручаться, уяснилъ ли себѣ Г. Потенія все существенное различіе въ положеніи своемъ и упомянутыхъ ученыхъ; а это различіе весьма важно и уже а priori характеризуетъ не совсѣмъ нормальное положеніе Г. Потенія, если хотя на минуту усомниться въ возможности одному человеку замѣнить десятки изслѣдователей по наукѣ новой и обширной, и двумя годами восполнить десятки лѣтъ на пути, гдѣ только кое-гдѣ проложена колея, и то едва, едва замѣтная.

И Маннгардтъ и Вольфъ имѣли передъ собою цѣлый рядъ и частныхъ, монографическихъ, и общихъ, систематическихъ, изслѣдованій; уже до нихъ основныя черты Германской Мифологіи были вскрыты и уяснены съ полнымъ запасомъ свѣдѣній, неутомимаго труда и строжайшей научности; отдѣльные главные мифы прослѣжены исторически, на почвѣ Германской, возведены къ первоначальному виду и поставлены прочно на своихъ мѣстахъ въ системѣ

общей Индоевропейской Мифологии. Ко времени дѣятельности ихъ уже наступила возможность опредѣлить смыслъ и мелкихъ современныхъ народныхъ вѣрованій и обрядовъ, со всею разнообразною и спутанною ихъ обстановкой, и они тѣмъ легче и успѣшнѣе могли спуститься въ этотъ лабиринтъ, чѣмъ больше имѣли и передъ собою и вокругъ себя предварительныхъ спеціальныхъ изысканій и среди позднѣйшихъ мелочей.

Не таково вовсе положеніе Русскаго и вообще Славянскаго ученаго: лишь пятокъ именъ въ состояніи указать мы и по рѣшенію отрывочныхъ, частныхъ, вопросовъ; историческое обследованіе только что начато; нѣтъ даже систематическаго собранія и историческаго матеріала, не смотря на относительную скудость Славянскихъ памятниковъ, заключающихъ въ себѣ черты языческихъ вѣрованій; самые общіе и основныя мифы не раскрыты у насъ и не сопоставлены съ подобными же мифами древнѣйшихъ родственныхъ народовъ. Эта бѣдность мифологической литературы всего явственнѣе обнаруживается азъ обзора нашихъ лучшихъ, во всякомъ случаѣ, по цѣли и выполненію, почтенныхъ трудовъ, каковы труды Гг. Бодянскаго, Срезневскаго, Буслаева, Афанасьева, до нѣкоторой степени Шеппинга и очень, очень немногихъ другихъ. На чемъ же обопрется, чѣмъ станетъ руководиться, авторъ, который бы задумалъ, подобно Г. Потебнѣ, создать систему Мифологии изъ позднѣйшихъ остатковъ Славянскаго язычества, уцѣлѣвшихъ въ самомъ измѣнчивомъ, шаткомъ, непрерывно подвижномъ матеріалѣ, каковы сказки и нѣсни? Ему остается или неуклонно слѣдовать Нѣмецкимъ образцамъ и ихъ считать за норму своихъ выводовъ и сближеній для каждаго Славянскаго повѣрья и обряда; только въ Нѣмецкихъ обследованныхъ остаткахъ суевѣрій находить зеркало для своего еще грубаго матеріала; или изъ каждаго почти факта сдѣлать предметъ панорафическаго изслѣдованія, прослѣдить каждое явленіе современнаго язычества исторически, очистить его критикой, и тогда уже приступить къ сравненію съ Нѣмецкимъ образцемъ, а черезъ него перейти и къ общей Мифологии Арійской.

Но въ первомъ случаѣ, кажущееся сходство невольно вызоветъ въ серьезномъ умѣ множество подавляющихъ вопросовъ: есть ли это сходство коренное, образовавшееся въ эпоху общей жизни; не обязано ли оно простой случайности, сходству народной жизни?

при всей ея отдѣльности; не представлялось нѣтъ ли сходство полнымъ различіемъ прежде, и т. д. и т. д.? Г. Потѣбня этому способу придалъ особенное значеніе; онъ руководится имъ на всемъ протяженіи своего изслѣдованія, и сочиненія Манигардта и Вольфа служатъ ему краеугольнымъ камнемъ въ сближеніяхъ и даже въ заключеніяхъ. Въ какой степени оказался пригоднымъ этотъ способъ на дѣлѣ, мы увидимъ ниже, когда перейдемъ къ разсмотрѣнію выводовъ Г. Потѣбни. Что касается до монографическихкихъ обслѣдованій отдѣльныхъ мифовъ, то Г. Потѣбня обнаружилъ самъ, что они не подъ силу въ общемъ изслѣдованіи, и показалъ это нагляднѣйшимъ образомъ своимъ историческимъ приѣмомъ, который, конечно, долженъ бы былъ занять, въ такомъ случаѣ, самое видное мѣсто.

Ежели бы Г. Потѣбня и не соглашался съ нами въ важности этого приѣма, то уже Нѣмецкіе образцы вызывали его на вниманіе къ нему и побуждали дать ему мѣсто;—и оно дано, но, какъ уже замѣчено, случайно, скорѣе для виду, по чему и всѣ такія указанія легко могутъ быть устранены безъ малѣйшаго нарушенія силы и значенія цѣлаго изслѣдованія; напротивъ, это бы еще уменьшило количество въ немъ ошибокъ и произвольныхъ толкованій. Вообще, указанія на исторію служатъ въ изслѣдованіи Г. Потѣбни лишь свидѣтелями его знанія, или предчувствія, что она должна быть пущена въ ходъ, что безъ справокъ съ нею трудно обойтись; по способъ введенія исторіи въ дѣло отличается явными странностями, чтобы не сказать прямо недостатками. Ссылки, въ такихъ случаяхъ, вытекаютъ у него не изъ самыхъ источниковъ, не непосредственно изъ личнаго знакомства съ памятниками, а изъ подходящихъ Русскихъ сочиненій по Мифологіи. Но какъ сочиненій такихъ вообще не много, касаются они больше специальныхъ вопросовъ, то не удивительно, что и историческія ссылки ограничиваются шестью, семью мѣстами, при всей многообъемности изслѣдованія. Этого мало, Г. Потѣбня нашелъ излишнимъ даже провѣрить ссылки, даже правильно понять ихъ, и въ извлеченіяхъ своихъ допускаетъ ошибки, или производитъ непріятную путаницу. Словомъ, невниманіе, какая-то холодность къ историческимъ свидѣтельствамъ въ разбираемомъ сочиненіи, какъ-то не вяжутся съ положеніемъ автора и съ цѣлію его сочиненія. Вотъ факты:

На страницѣ 6 и 21, Г. Потебня приводитъ правительственныя постановленія, изъ XVII столѣтія, противъ нѣкоторыхъ народныхъ обычаевъ подь Рождество, Новый Годъ и Богоявленіе. Термины этихъ обычаевъ очень важны, авторъ справедливо придаетъ имъ значеніе. Но, къ удивленію, мѣста эти взяты имъ изъ готоваго сочиненія, всего вѣроятно изъ Снегирева (О народныхъ праздникахъ....) и не проверены съ самимъ источникомъ. А между тѣмъ, въ перепечатанномъ извлеченіи, безъ всякой, впрочемъ, ссылки, находится знаменательная неточность, могшая, при исправленіи ея, если не измѣнить, по крайней мѣрѣ, ограничить выводъ, или потребовать объясненія. Г. Снегиреву вполне простибельна неточность: онъ собиралъ матеріалы, и только при случаѣ, весьма рѣдко, позволялъ себѣ мифологическія объясненія: справки его съ исторіей, хотя бы и не всегда точныя, способны возбудить въ насъ только благодарность за трудъ по пригготовительной обработкѣ. Подобнаго права даже на спиходительность уступить Г. Потебнѣ нельзя: онъ пишетъ ученое изслѣдованіе, сопровождаетъ группировку фактовъ выводами, иногда положительными, съ тономъ научной несомнѣнности. Казалось бы, не было и особеннаго труда проверить готовую ссылку съ извлеченіемъ; если представляется неудобнымъ трудъ читать источники самому. А свравившись съ этими источниками, которыя находятся въ грамотахъ, помѣщенныхъ въ 3 и 4 томахъ Актовъ Историческихъ, Г. Потебня увидѣлъ бы, что, вмѣсто плуги, въ грамотѣ Патріярха Филарета (Ак. III, № 92; стр. 96, подь 1620 г.), въ грамотѣ Верхотурскаго Воеводы, Рафа Всеволожскаго, времени Алексѣя Михайловича, читаемъ плута (Ак. IV, № 35, подь 1649 годомъ). Тогда едва ли бы онъ позволилъ себѣ и немедленное заключеніе: «т. е., славил плугъ,» безъ предварительной критики.

Свидѣтельство о названіи въ старину сватьбы кашею (стр. 65) заимствовано опять изъ готовыхъ книгъ, изъ Академическаго Словаря и сочиненія Терещенка. Не говоря уже о томъ, что Г. Потебня нашелъ бы для этого факта указанія и древнѣе и обстоятельнѣе, если бы позаботился замѣнить Академическій Словарь существующими словарями для мѣтонисей, замѣтимъ довольно произвольное обобщеніе самаго термина. Не свадьба вообще называется кашею, а единственно свадебный пиръ, что такъ очевидно и изъ вы-

писаннаго мѣста Лѣтописи, при посредствѣ Словаря Академическаго Въ противномъ случаѣ, изъ извѣстія, что Князь Александръ устроилъ кашу въ Торопцѣ, и потомъ другую въ Новгородѣ, можно бы вывести, что онъ въ одинъ годъ (1239) сыгралъ двѣ собственныхъ своихъ свадьбы. Такія обобщенія въ разсматриваемомъ сочиненіи обыкновенны, а заблужденія отъ нихъ весьма легки, и на сколько предлагаетъ ихъ означенное сочиненіе, увидимъ ниже.

Два слѣдующихъ мѣста: пословица изъ Данила Заточника о мученіи пшеницы, да извѣстный разговоръ лѣтописи о волхвахъ въ Ростовѣ (стр. 41 и 293), если даже и извлечены непосредственно изъ источниковъ, то безъ всякаго вѣса для дѣла: послѣднее ни мало не усилено ими; а между тѣмъ подробное извлеченіе извѣстій о волхвахъ дастъ каждому читателю право увидѣть явную натяжку автора въ толкованіи. Дѣйствительно, Лѣтопись говоритъ очень ясно, что волхвы обвиняли въ неурожаѣ и голодѣ вообще женщинъ; но Г. Потѣбнѣ хотѣлось отыскать древнее свидѣтельство о вѣдьмахъ, и вотъ онъ, не задумываясь, увѣряетъ, что подъ этѣми женщинами разумѣются вѣдьмы, хотя лѣтописецъ не скрываетъ, что въ то время погибли и многія лучшія особы. Но на этомъ не остановился Г. Потѣбня. Изъ той подробности лѣтописной, что волхвы обманывали народъ, будто бы вынимая изъ разрѣзанныхъ плечъ женщинъ рыбу и жито, онъ считаетъ вполне объясненнымъ, что такое указаніе говорить о представленіи спины вѣдьмы корытомъ, по тому что такъ представляютъ своихъ вѣдьмъ Нѣмцы; въ Лѣтописи же идетъ дѣло о женщинахъ вообще и о ихъ плечахъ, а вовсе не о спинѣ. Между тѣмъ событіе очень простое и всецѣло оправдываемое воззрѣніемъ древняго Русскаго человѣка на женщинъ, записаннымъ тою же Лѣтописью. Согласно съ этимъ воззрѣніемъ, женщина представлялась существомъ, ежели не исключительно, то преимущественно, преданнымъ волшебству, что, однако же, ни чуть не говоритъ о вѣдьменномъ ея значеніи; иначе пришлось бы всѣхъ женщинъ обратить въ вѣдьмы. Вотъ какъ говоритъ лѣтописецъ: «Паче же женами бѣсовская волшвенья бываютъ, искони бо бѣсъ жену прельсти, си же мужа; тако въ си роди много волхвуютъ жены чародѣйствомъ и отравою и инѣми бѣсовскими кознями» (Лавр., 77). Правильный взглядъ едва ли изъ всего этого выведетъ вѣдьму, да еще со спиною корытомъ.

Но самый рѣшительный фактъ непростительно небрежнаго обращенія автора съ приводимыми имъ источниками заключается въ ссылкѣ на Іоанна Екзарха Болгарскаго, на стр. 282—283. По поводу превращенія упыря, Г. Потебня заявляетъ, что «объ этомъ говоритъ извѣстное мѣсто изъ Іоанна Екзарха Болгарскаго», и выписываетъ слѣдующее выраженіе: «и тѣло свое хранитъ мертво, и летаетъ орломъ, ястребомъ, и ворономъ, и дятлемъ: рыщутъ лютымъ звѣремъ и вопремъ дикимъ, волкомъ, летаютъ зміемъ, рыщутъ рысію и медвѣдемъ.» Ссылкою на Славянскаго писателя X вѣка, очевидно, Г. Потебня хотѣлъ подтвердить заключенія свои объ упырѣ, и тѣмъ доказать свое сознаніе важности историческихъ свидѣтельствъ. Если же это такъ, то какимъ образомъ онъ позволилъ себѣ безъ разбора ухватиться за ссылку въ какой ни будь книжкѣ и отнести извлеченное оттуда выраженіе къ Іоанну Екзарху Болгарскому, никогда и не думавшему писать что либо подобное? Авторъ показалъ только этимъ, что онъ никогда не читалъ этого корифея Старо-Славянской литературы, что онъ даже не знаетъ, что и осталось отъ него; въ противномъ случаѣ, увидѣлъ бы легко, что Екзархъ Болгарскій, Іоаннъ, былъ переводчикомъ, хотя иногда и свободнымъ, что въ оригинальныхъ сочиненіяхъ, какъ въ Послѣсловіяхъ, въ Словѣ на Вшествіе Господа Нашего Іисуса Христа, не было ему ни цѣли, ни стати говорить объ упыряхъ. Мало того, Г. Потебня, значитъ, не читалъ отрывковъ изъ этого важнѣйшаго писателя, даже въ Христоматіяхъ; иначе былъ бы онъ пораженъ различіемъ языка его съ языкомъ приведеннаго отрывка.

Но допуская, что указанное мѣсто и заимствовано изъ Іоанна Екзарха Болгарскаго, все же остается непонятнымъ, по чему Г. Потебня видитъ въ немъ свидѣтельство именно объ упырѣ? Не беремся утверждать, будто предыдущія строки этого мѣста скрыты намѣренно авторомъ; готовы даже согласиться, что онѣ ему и неизвѣстны, какъ не включенныя въ ту книгу, откуда извлекъ онъ неловкую ссылку; но смѣемъ думать, что если бы Г. Потебня приставилъ ихъ, другими словами, сопоставилъ бы продолженіе съ началомъ, то едва ли бы не выбросилъ этого свидѣтельства, какъ не подходящаго къ его цѣлямъ. Вотъ этѣ строки: «первая книга Чартолой, рекше Острологъ, 2 Острономія, 3 Землемѣрія, 4 Ча-

ровникъ, въ нихъ же суть вся дванадцать опрометныхъ лицъ звѣриныхъ и птичіихъ, иже есть первое, тѣло свое хранитъ мертво....» Въ какой мѣрѣ непременно разумѣется здѣсь упырь, такъ рѣшатель быстро едва ли согласятся многіе. Изъ этихъ же начальныхъ строкъ не трудно усмотрѣть и источникъ, откуда вляты онѣ. Это, такъ называемый, списокъ книгъ истинныхъ и ложныхъ, включенный Калайдовичемъ, по рукописи XVII вѣка, въ числѣ другихъ памятниковъ, въ изданіи Іоанна Екзарха Болгарскаго, который служилъ для него поводомъ обнародовать вообще свои палеографическія и филологическія изысканія. На этомъ основаніи, безъ сомнѣнія, и сдѣлана ссылка въ книгѣ, изъ которой почерпнулъ Г. Потебня выдержку, на Іоанна Екзарха Болгарскаго, т. е., на изданіе его; а Г. Потебня, не справившись, отнесъ ее къ словамъ самаго Іоанна Екзарха Болгарскаго, другими словами, изъ XVII столѣтія шагнулъ въ десятое.

А жалко, что онъ не остановился на этомъ указаніи и не провѣрилъ его; тогда открылся бы передъ нимъ тотъ богатѣйшій матеріалъ миѳическихъ вѣрованій Славянъ, который еще почти не тронутъ и ждетъ воздѣльвателей. Отъ списка книгъ истинныхъ и ложныхъ, Г. Потебня безъ задержки перешелъ бы къ незнакомой ему, какъ видно по всему, литературѣ отреченной, апокрифической, восходящей отрывками до XI вѣка и проходящей, съ разнообразными видоизмѣненіями и пополненіями, по всѣмъ послѣдующимъ вѣкамъ. Этотъ драгоценный миѳологическій матеріалъ доставлялъ и полное удобство для пользованія, хотя бы по изданію Г. Пыпина (изданіе Г. Тихонравова вышло послѣ того, какъ было уже готово сочиненіе Г. Потебни), а одна только критическая обработка его, смѣло можемъ завѣрить Г. Потебню, доставила бы прочнѣйшую пользу наукѣ, чѣмъ нынѣшнее его изслѣдованіе съ натянутыми объясненіями простонародныхъ суевѣрій подъ ладъ объясненій Маннгардта и Вольфа. Но Г. Потебня ни однимъ звукомъ, ни однимъ намекомъ, не коснулся этого готоваго матеріала, безъ котораго, послѣ его изданія, не слѣдовало бы заводить, въ настоящее время, и рѣчи о Славянской Миѳологіи, тѣмъ больше притязать на какое либо систематическое ея изложеніе; вмѣсто справокъ съ нимъ, онъ нашелъ позволительнымъ ограничиться указанными шестью ссылками, такъ пеловко извлеченными изъ другихъ сочиненій, безъ справокъ и провѣрокъ.

Такимъ образомъ, историческій пріемъ въ сочиненіи Г. Потебни пренебреженъ; попадающеея койгдѣ примѣненіе его случайно, чуждо всякой системы, обязано единственно указаніямъ въ тѣхъ книгахъ, которыя приходилось читать ему и изъ которыхъ выписывалъ онъ эти указанія и толковалъ ихъ безъ критики, руководствуясь больше субъективными соображеніями, вообще способомъ, не соответствующимъ строго ученому изслѣдованію. Перейдемъ къ филологическому пріему.

Филологическому пріему данъ уже гораздо большій просторъ въ сочиненіи Г. Потебни; его встрѣчаемъ мы и въ текстѣ, и еще чаще въ примѣненіяхъ; онъ служитъ для автора не только средствомъ опредѣлять родственность первоначальныхъ мифическихъ воззрѣній у различныхъ народовъ, но не рѣдко прибѣгаетъ онъ къ нему и для опредѣленія идеи древнѣйшаго мифа у Славянъ. Ссылки, въ этомъ случаѣ, говорятъ убѣдительно, что Г. Потебня знакомъ съ самыми первоклассными писателями, по ихъ сочиненіямъ: тутъ найдемъ мы и мелкія изслѣдованія въ «*Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*,» и статьи въ «*Indische Studien*,» и указанія на отдѣльныя сочиненія и изданія Куна, Вебера и др. Казалось бы, речательство слишкомъ надежное на успѣхъ дѣла, и все таки намъ приходится замѣтить, что этотъ успѣхъ далеко не достигнутъ, что и въ обращеніи съ этимъ пріемомъ. Г. Потебня больше слѣдовалъ личнымъ особенностямъ своихъ воззрѣній, чѣмъ установившимся законамъ Филологіи и той научной осторожности и сдержанности, какая преимущественно необходима въ изысканіяхъ филолого-мифологическихъ и о какой высказали мы свое мнѣніе выше. Но, не предвѣря общихъ заключеній, взглянемъ на факты и дадимъ имъ оцѣнку въ общихъ частяхъ. Конечно, будемъ останавливаться только на томъ, что принадлежитъ самому Г. Потебнѣ.

Въ самомъ началѣ, на первой же страницѣ, сталкиваемся мы съ усиленіемъ автора вывести коренное значеніе важнаго, въ отношеніи народныхъ повѣрій, Сербскаго слова баднякъ, которое производитъ онъ отъ глагола бости—божу, со смысломъ долбить, сопоставляя съ Польскимъ *badel, badyl*—стволь растенія. Не говоря ничего о неясности сочетанія колоть, долбить, со стволемъ растенія, отмѣтимъ необъясненность авторомъ звуковыхъ препятствій.

Во а) звукъ *o*, въ бости, коренной въ Славянскомъ языкѣ, перешелъ, значить, въ Сербскомъ въ *a*. Но примѣровъ такого перехода *o* въ *a* въ Сербскомъ нарѣчій мы не имѣемъ, кромѣ образованія многократныхъ глаголовъ, какъ: набраяти, помогати и др. (Mikl. Vergl. Gram. de Slav. Spr. I, 314); эготъ же переходъ обуславливается слишкомъ исключительными условіями, чтобы позволять себѣ безъ доказательствъ распространять его на цѣлый строй языка. Во б) ежели и допустить тожество корня въ словѣ баднякъ съ Санскр. *badh* (бить), то требуется объяснить, на какомъ основаніи короткое Скр. *a* замѣнилось въ Серб. посредствомъ *a*, что необыкновенно и ограничено въ самомъ Старо-Славянскомъ нарѣчій пяткомъ, не болѣе, словъ (Schleicher, Formenlehre d. Kirch.-Slav. Spr., 37). Если же авторъ сближаетъ баднякъ съ *badh*, посредствомъ кореннаго бости, то остается необъясненнымъ первое препятствіе, поднятіе въ именахъ существительныхъ Стар.-Слав. *o* въ Серб. въ *a*, когда намъ извѣстно, что нѣтъ случая, гдѣ бы Сербское *a* соответствовало Ст. Слав. *o* (Mikl., тамъ же, 298). Считаемъ лишнимъ упоминать о Литов. *badau*, *baduti* (колоть), такъ какъ въ Литовскомъ языкѣ есть свои законы звукоизмѣненія. Мы нашли бы менѣе звуковыхъ препятствій, если бы Г. Потенія сближалъ Серб. баднякъ съ Старо-Слав. корнемъ бѣд, въ бѣд—ѣти (откуда причинная форма боудити), на основаніи неизмѣнной замѣны глухихъ гласныхъ (*ъ—o*) посредствомъ *a* (сѣиъ = Серб. саниъ, дѣиъ = Серб. данъ). Тогда и значеніе бадняка не удалилось бы отъ смысла мнѣческаго обряда—пробужденія, бодрствованія, что такъ согласно съ основаніемъ праздника въ честь рождающагося, пробуждающагося, послѣ зимняго усыпленія, солнца. А въ такомъ случаѣ, не по тому называется и день или вечеръ баданъ, что жгутъ баднякъ, какъ полагаетъ Г. Потенія, а баднякъ такъ называется по тому, что жжется въ бадній день, вечеръ. Въ какой мѣрѣ филологія Г. Потенія основана на случайныхъ требованіяхъ, нагляднымъ свидѣтельствомъ служитъ слѣдующій фактъ. Уже былъ готовъ нашъ разборъ, когда прочитали мы Филологическія Записки т. 4. выпускъ 2 и 3, гдѣ, между прочимъ, помѣщена статья Г. Потенія: «О звуковыхъ особенностяхъ Русскихъ нарѣчій.» Здѣсь, на стр. 125, встрѣтили мы производство слова бондырь, посредствомъ Пол. Чеш. *bednař*, изъ предлога *be* и существительнаго *dnø*, и сопоставленіе, по формѣ, съ бесѣда, бескидъ (!) и бек-

рень (!?). Оставляя въ сторонѣ это словопроизводство, замѣтимъ, что Г. Потебня сюда же приурочиваетъ Чеш. *vedna* и Малорус. *бодня*; если бы пришелъ при этомъ ему въ голову Серб. *баднякъ* и Серб. *бадапъ*, то ужь, конечно, онъ не могъ бы не сблизить и ихъ съ *бодня* и не произвести точно также отъ *бе* и *дно*.

На стр. 19, въ прим. 52, сопоставляетъ онъ слова ведро и ядро съ Скр. *відгра* и съ глаголомъ *idh* и *indh*. Это сопоставленіе, относительно слова ведро, высказано давно уже другими. Такъ, Миклошичъ указалъ на него еще въ 1845 году, въ своихъ «*Radices ling. Slav.*» и потомъ повторилъ въ 1862 году, въ «*Lexicon Palaeo-Slovenicum.*» Мы остановимъ вниманіе только на слѣдующемъ.

Г Потебня не отмѣтилъ, какое ядро разумѣетъ онъ: ядро ли Старо-Славян., или ядро, ядръ? Первос, въ значеніи пазухи, нѣдра, второе въ смыслѣ скорость, скорый. Что до сблизенія *відгра*, то мы ничего не имѣемъ противъ этого, и не понимаемъ, по чему смущаетъ автора Славянское *e*, вмѣсто Скр. *и* (*i*): корень *idh* имѣемъ короткое *i*, и въ образованіи сложнаго слова Славянскій языкъ могъ удержать его и правильно переимѣнить на *e*. Не забудемъ, что ведро не встрѣчается въ древнихъ Кирилл. памятникахъ, такъ что покойный Востоковъ, въ своемъ Лексиконѣ, привелъ примѣръ изъ Лавр. списка Рус. лѣтописи; господствуетъ же оно въ памятникахъ Глагольскихъ, южныхъ. Совсѣмъ другое относительно ядро.

Если авторъ думалъ о ядрѣ, -дро, то значеніе скорый, казалось бы, могло остановить его; должно было остановить и значеніе ядро, орѣхъ, зерно, яичко. Это ядро (скоро) и сблизяютъ, дѣйствительно, съ Греч. *ἰθαρός* (*citus*; *Zeitschrift*, 7, 121). Что же касается до ядро, преобразовавшагося въ нѣдро, нѣдра, то тутъ, кромѣ значенія (пазуха), нельзя не остановиться и на звукѣ *я*, не замѣняемомъ нигдѣ посредствомъ *я*: его сопоставляютъ, по этому, съ Скр. *adhaga* (нижняя часть, на которой держатъ, лоно; срв. *Zeitschrift* 3, 36). Есть еще третье ядро, ядрна, ядрнао—парусъ; но чуть ли оно неродственно съ ядро (нѣдро), поднимающееся, подобно пазухѣ, груди. Во всякомъ случаѣ, ни то, ни другое ядро, ни съ носовымъ, ни безъ носоваго звука, не имѣетъ ничего общаго съ Скр. *indh*.

Въ томъ же примѣчаніи сближено съ ведро и слово ядно, съ приставленнымъ къ нему значеніемъ жженіе, и, какъ будто, доказывающимъ происхожденіе отъ *indh* (жечь). Напрасно Г. Потенія такъ неразборчивъ на источники; вмѣсто Азбуковника, въ которомъ встрѣтилъ онъ значеніе жженіе, слѣдовало бы ему обратиться къ Словарямъ Востокова, или Миклошича, если уже самъ онъ такъ настойчиво уклоняется отъ памятниковъ. Востоковъ показалъ бы ему, что *ядно*—собственно выѣденное мѣсто, слово одного корня съ *ядна*—нища, *ядьць*, *ядьца*—ядущій, слѣдовательно, происходитъ отъ *яд*, Скр. *ad* (ѣсть), не имѣющее ничего общаго съ *indh* (жечь). Но автору, во что бы то ни стало, хотѣлось, для своихъ миеологическихъ объясненій, отыскать въ ядро, встрѣчающемся въ пожеланіи подъ Новый Годъ, идею огня, и вотъ онъ сближаетъ его съ ведро, а это, черезъ видгара, съ Скр. *indh*, а для большей убѣдительности, поставилъ тутъ же и ядно.

Еще съ большою филологическою безцеремонностію сталкивается читатель на стр. 42—44, гдѣ сближаются самыя разнообразныя слова, чтобы добиться изъ нихъ идеи дробленья, и тѣмъ объяснить миеическое возрѣніе на хлѣбъ. Укажемъ лишь на нѣкоторые факты. Такъ сближены Г. Потеніей: трѣгати, дергать, торкать и тлѣкать; крупа, хрупкій съ кряцать (бить) и хряпять (ломать). Что Малорусское торкать соотвѣтствуетъ Велико-русскому торгать, — понятно: обще Русское *г* часто замѣняется въ Малор. черезъ *к*; но развѣ научно сопоставлять дрѣгати (заставлять дрожать) съ трѣгати (рвать)? Что имѣетъ мѣсто во взаимныхъ отношеніяхъ двухъ нарѣчій, то можетъ вовсе не имѣть смысла въ двухъ словахъ одного и того же нарѣчія. Звуки *д* и *т* родственны, какъ *г* и *к*, и замѣняются другъ другомъ въ разныхъ языкахъ и нарѣчіяхъ; но они и различны, какъ основныя, коренныя звуки, существовавшіе отъ самыхъ первыхъ зачатковъ языка, и какое же право имѣемъ мы подставлять одинъ вмѣсто другаго въ одномъ и томъ же древнѣйшемъ языкѣ? Тогда всѣ слова съ *д* могутъ замѣняться посредствомъ словъ съ *т*; и наоборотъ. Отсюда, если въ Старо-Славянскомъ находимъ вполнѣ самостоятельными дрѣгати, трѣгати, тлѣкати, то отождествлять

ихъ коренное происхожденіе возможно лишь подъ руководствомъ неразборчиваго произвола.

Не съ меньшимъ произволомъ сближены и слова: крупа, кряпать, хрупкій и хряпнуть. Звуки *у* и *я* могутъ родниться лишь при посредствѣ коренныхъ носовыхъ ж—я: мы уже не говоримъ объ *о* и *а*, находящихся въ хрупкій и хряпкій, также представленныхъ Г. Потебней. Между тѣмъ, въ древнѣйшихъ памятникахъ Старо-Славянской письменности, находимъ только *крупна* и никогда *кряпа*; парѣчіе Польское, сберегшее носовые звуки, указываетъ тоже только на *krupa*, во всѣхъ сложныхъ и производныхъ. Слово *крупа* скорѣе родственно съ *крупный*, въ чемъ трудно отмѣтить идею дробленія.

То же, если не больше, должно сказать и о сопоставленіи, съ тою же цѣлью, слова *дрозжи* съ *трость*, *дроздъ*, *трескъ*, *друзь*, *дрязгъ*, будто бы, съ кореннымъ значеніемъ — *бить*, *ломать*. Отмѣтимъ только, что Старо-Славянское существительное *дрожня* не имѣетъ вовсе глухаго звука, тогда какъ *трость* есть *трѣсть*. О прихотливой замѣнѣ *д* и *т* сказали выше. Миклошичъ сравниваетъ Слав. *дрожніе* съ Литовскимъ *drumstas*, съ Ново-Нѣм. *trüsen*, *drusen*, съ Ср.-Латин. *drascus*.

По поводу той же идеи дробленія, Г. Потебня утверждаетъ, что *блинъ*, названіе извѣстнаго рода хлѣба, есть *млинь*, а *млинь* одного корня съ *мельница*, *молоть*, *мелкій* и т. д. Но желательно бы было прежде доказать, что Малор. *млинь* не образовалось изъ *блинъ*, черезъ обыкновенную мѣну губныхъ *б* и *м*; не забудемъ, что *блинъ* въ Литов. *blinas*, въ Ново-Верхне-Нѣмец. *Blinze*. Во всякомъ случаѣ, сдѣланное Г. Потебней отождествленіе *млина* съ *жерновомъ*, на томъ основаніи, что *жерновъ* употребляется на *мельницѣ*, и что *млинь*, по формѣ своей, также *круглый*, какъ и *жерновъ*, лишено убѣдительности.

Но авторъ не ограничился и этимъ: *млинь*, *молоть* и т. д. сближаетъ онъ съ *милъ*, *милый*, можетъ быть (1) *мелкій*. Но когда и гдѣ *милъ* значило первоначально *мелкій*, объ этомъ не спрашивайте, хотя бы противъ такого значенія и говорили всѣ извѣстные доселѣ памятники Древне-Славянской Литературы. Ми-

кляшничъ, еще въ 1845 году, сопоставилъ миль съ Скр. корнемъ *mīl* (*convenire, societatem inire*); повторилъ это сопоставленіе и въ 60-хъ годахъ, въ своемъ Лексиконѣ.

Въ Славянскомъ языкѣ, въ ряду терминовъ для хлѣба, есть выраженіе крашню, борошно. Нельзя ли какъ ни будь и его подвести подъ смыслъ дробленія, толоченья? И вотъ слѣдуетъ у Г. Потевни такое словопроизводство: «вѣроятно, борошно одного корня съ брать и значить почти то же (!), что мукà, т. е., смолотое, растолченное. Брать, значить также и хватать, рвать, жать, рубить, откуда Старо-Славянское брады (сѣкира), пахать, откуда борона; вѣроятно, оно имѣло и значеніе толочь (стр. 44, прим.). Что брать когда ни будь значило и гдѣ ни будь значить жать, рубить, толочь, кромѣ Г. Потевни, едва ли кому либо извѣстно; что отъ брать можетъ происходить борона,—это понятно, по тому что ею забирается земля въ полѣ; но чтобы отъ брать же образовать и брады (=сѣкира), вставленное Г. Потевнею, естественно, для того, чтобы приблизить брашно къ идеѣ толченья, рубленья, значило бы, ни болѣе ни менѣе, какъ попрасть основные, элементарные законы Славянскаго словообразованія. Памъ остается только удивляться, какъ послушалось перо Г. Потевни раздѣлить брады такъ, что д очутилось отдѣленнымъ отъ бра и соединеннымъ съ окончаніемъ ты (=бра—ды). Окончаніе ты есть самостоятельное, исключительно гласное, соответствующее Скр. *й*, Лат. *и*, четвертаго склоненія, образующее, въ Славянскомъ языкѣ, особое склоненіе, сходящееся съ склоненіемъ на тему согласную (брад—ты, род. брадѣе, дат. брадѣви и т. д.), и не предлагающее ни одного примѣра, въ которомъ бы предыдущій согласный звукъ не относился къ корню (люб—ты, скекр—ты, смок—ты, црк—ты и т. д.). Но для Г. Потевни оказывается легкимъ миновать законы, лишь бы вывести любимую идею. Звукъ д, въ брад—ты, можетъ принадлежать только къ корню, а слѣдовательно и съ бра—ти не имѣетъ ничего общаго; вотъ по чему Гриммъ и сравниваетъ наше брад—ты съ Древне-Верхне-Нѣмецк. *barta* (сѣкира, *Wörterb. I, 1143*), а Дицъ съ Средне-Верхне-Нѣм. *bart* (I, 93). Что же до самаго слова брашно, то мы ничего не можемъ сказать противъ сближенія его Миклошичемъ съ Скр. *bhṛakṣ*, съ значеніемъ сѣдять, ѣсть.

Г. Потебнѣ захотѣлось обрядъ обсыпанья перенести на небо и сравнить съ дождемъ, отсюда явилась непремѣнная потребность и въ словахъ, заключающихъ идею обсыпанья, отыскать первоначальную идею литья, и вотъ, на стр. 62, онъ приводитъ областныя Русскія слова пурить, пура, пырка, пурьнь (=зола), и объясняетъ, что корень ихъ долженъ быть пѣр—пур съ первоначальнымъ значеніемъ лить. А между тѣмъ, дѣло гораздо проще и въ результатѣ приводитъ къ обратному заключенію. Старо-Славянское пыро значить мукà; отсюда прилагательное пырънь, пырънь — мучной; то же и въ др. Слав. нарѣчіяхъ, съ тѣмъ же значеніемъ и съ отвѣтственнымъ каждому видоизмѣненіемъ ты; это же слово, съ тѣмъ же значеніемъ, находимъ и въ другихъ языкахъ: Литов. rugji (triticum), Греч. πυρός, Скр. руга. Родство пыро съ руга уже указано Куномъ (Beiträge zur vergleich. Sprachfors. 2, 376; Indis. Stud; I, 356). Отсюда понятна и пурьнь (зола), и пурга (мятель), т. е., порошущая, запырашивающая; отсюда и пурить (мочиться), испускать мелкія капли, какъ изъ сита, порошокъ. Такимъ образомъ, выводъ долженъ быть совершенно обратный, отъ первоначальнаго значенья мукà, а не отъ лить. Принимаемая же во вниманіе Серб. пырити (дуть, вздуть), Чеш. rušeti (то же), имѣемъ полное право заключать и о коренномъ значеніи въ словѣ пыро — дуть, вздуть (легко вздуваемое, мукà), какъ въ пухъ отъ пу (=дуть).

Здѣсь же не можемъ пройти безъ замѣчанія и объясненія слова прахъ, предполагающаго, по мнѣнію Г. Потебни, по всему вѣроятію, Слав. прахъ—дождь, а не на оборотъ. И это по тому только, что Чеш. pršetí значить дождить, ити мелкому дождю; за это и уцѣпился Г. Потебня, которому и тутъ хотѣлось дойти до основнаго значенья—лить. Но нашель ли онъ хотя въ одномъ нарѣчій прахъ въ значеніи дождя? Слово прахъ всюду и всегда значило пыль, и какъ отъ пыро явилось пурить (мочиться), черезъ пырити (вздуть, поднимать пыль), такъ и прѣштити значить прежде прашити, порошокъ, порхать, а потомъ уже мжить, ити дождю, какъ изъ сита.

Еще страннѣе видѣть первоначальное значеніе лить въ существительномъ буря по тому только, что въ областномъ говорѣ бурить значить мочиться. Буря всегда значила, значить всюду и

теперь бурю, т. е., вѣтеръ, мятель, а не дождь, какъ полагаетъ Г. Потебня, въ примѣч. 197; то же самое и пурга значить прежде всего и распространеніе всего вьюга, мятель; и мы не знаемъ, чему приписать положительность Г. Потебни, увѣряющаго (тамъ же), будто пурга, собственно дождь, не извѣстно (!!) въ значеніи вьюги, мятели. Сущестительное же буря происходитъ отъ корня бур (Miklos. Lexicon), съ значеніемъ издавать шумъ, шумѣть. Необъяснима для насъ и рѣшительность автора, доказывающаго синонимичность словъ: пухъ и прахъ (прим. 199); въ приведенной поговоркѣ—въ пухъ и прахъ оба слова вполне самостоятельны, каждое съ своимъ собственнымъ значеніемъ; въ неловко же оторванномъ клочкѣ изъ пѣсни, сущ. пухъ опять стоитъ на своемъ мѣстѣ, и ни чѣмъ не указываетъ на прахъ.

Не видимъ себя въ правѣ согласиться съ авторомъ даже и на счетъ значенія глагола сыпать, будто бы первоначально заключавшаго смыслъ литья; намъ извѣстно только, что въ древнѣйшихъ памятникахъ онъ употребляется съ значеніемъ сыпать, spargere.

Объ объясненіи основнаго смысла слова солома (стр. 74), мы не будемъ говорить ничего, какъ не говорили о словопроизводствѣ Овсеня (стр. 21) и серны (стр. 35); не станемъ говорить по тому, что объясненіе это принадлежитъ не Г. Потебнѣ, а уже обстоятельно изложено Курціемъ, въ *Grandzüge d. griech. Etym.* I, 108, гдѣ такъ убѣдительно отвергнуто и прежнее производство соломы отъ корня str. На мѣстѣ Г. Потебни мы не видѣли бы причины не указать на этотъ источникъ тутъ, какъ и при производствѣ Авсеня отъ us (тамъ же, I, 189).

Въ примѣчаніи 254, стр. 75, при словѣ окручать, намъ осталось непонятнымъ соединеніе представленій заплетанья, одѣванья и брака, ежели только Г. Потебня думалъ тутъ видѣть что либо болѣе, кромѣ самаго простаго и естественнаго перехода слова отъ понятія общаго къ частному случаю, отъ одѣванья и заплетанья, вообще къ обряду заплетанья и убиранья головы молодой послѣ вѣнца. Окручать происходитъ, очевидно, отъ крѣтъ (tortus), откуда крѣтитъ (крутить, завивать). Отъ понятія же крутить, запахнуть, запахнуться, явилось и значеніе одѣвать, одѣваться; отсю-

окружниками, въ Новгородѣ, называются наряженные, замаскированные (во время Святокъ).

Едва ли гдѣ ни будь, въ рассматриваемомъ изслѣдованіи, высказался такъ ярко оригинальный взглядъ Г. Потевни на Филологію, какъ въ обслѣдованіи слова Яга (стр. 91, прим. 7). По этому позволимъ себѣ и мы остановиться на этомъ мѣстѣ подробнѣе.

Стараясь объяснить звуки *z*, *d*, *z*, *dz*, встрѣчающіеся въ выраженіи Яга, по разнымъ Славянскимъ нарѣчіямъ: Польское *Jęza*, Словац. *Jenži*, *Ježi*; Чеш. *Jedu*, *Jezinka*, Галиц.-Рус. *Язя*, и усиливаясь подвести первоначальный смыслъ Яга подъ понятіе огня, жженья, а слѣдовательно домогаясь до того же корня *indh*, отъ котораго происходитъ ведро и съ которымъ такъ неловко сблизилъ Г. Потевня ядро и ядро, онъ начинаетъ отъ болѣе яснаго, по его мнѣнію, сравненія Слав. слова звонъ съ Скр. корнемъ *dhvan*. Дѣйствительно, въ 1845 году Миклошичъ такъ объяснялъ существительное звонъ; но Боппъ, въ новомъ изданіи «*Vergleich. Gramm.*» (I, 151), возстаетъ противъ этого и указываетъ на *svan* (*sonare*, *sonus*), съ которымъ сближаетъ (предполагая *s* изъ *ç*) термины Нѣмецкіе, Англосаксонскіе и т. д. Соответствіе *z* звуку *s* оправдывается словами *ruza*, звѣзда. Миклошичъ, въ своемъ Лексиконѣ, видимо склоняется уже на сторону Боппа. Такимъ образомъ, посредствующій органъ, которымъ думалъ Г. Потевня оправдать свое производство, оказывается несостоятельнымъ. Но посмотримъ на звуковыя сближенія самаго автора

Прежде всего поражаетъ сопоставленіе Скр. *dh* (слѣдовательно, Греч. *ð*) съ Славянскими звуками *z*, *z*, *dz* и даже съ *ж*, а въ заключеніе съ *d*, тогда какъ общій законъ, указанный Гриммомъ подтвержденный и доказанный Миллеромъ (*Vorlesungen über die Wissen. d. Sprache*, 2 Serie, 1865, S. 210), свидѣтельствуешь лишь объ одномъ, что *dh* равняется въ Славянскомъ звуку *d*. Авторъ ни однимъ примѣромъ не подорвалъ этого кореннаго закона: примѣръ въ сущ. звонъ сюда уже ити не можетъ; да къ тому же, онъ могъ бы говорить только въ пользу *d* и *z*, но ни чуть въ пользу *z*, или *ж*.

Далѣе, Г. Потевня, чтобы настоять на своемъ производствѣ отъ *indh*, пускается въ доказательство сродства *z* и *d* и замѣны

послѣдняго первымъ. Какія же это доказательства? «з и ж, въ Рус. Язы, Словац. Jezibaba, предполагаютъ z, а это могло выйти изъ dh, какъ въ словѣ звонъ, дзвонъ отъ корня dhvan.» Но гдѣ же въ звонъ звукъ z? Тутъ находимъ мы только z, да по Малор. говору dz. Или авторъ думаетъ, что изъ кореннаго dh выбросилось d и осталось одно h? Но въ такомъ случаѣ, нельзя не упрекнуть его въ особенности пониманья Санскритскихъ придыханій при согласныхъ, зубныхъ и небныхъ, а также и господствующей замѣны ихъ въ тѣхъ родственныхъ языкахъ, которые утратили придыхательность: вѣдь въ послѣднихъ, этою утратою, остались обыкновенно простые согласные, подвергнувшись, уже на почвѣ спеціальнаго ихъ, отдѣльнаго развитія, своеобразнымъ измѣненіямъ. Отсюда, и въ Славянскомъ языкѣ, съ потерей придыхательности, остались прежде всего изъ gh—z, изъ kh—k, изъ th—t, изъ dh—d. Обратное явленіе, чтобы въ позднѣйшихъ языкахъ уцѣлѣло придыханіе и затерялся коренной звукъ, останется до тѣхъ поръ безпримѣрнымъ, пока Г. Потенія не докажетъ этого какъ можно большимъ количествомъ примѣровъ, и притомъ положительныхъ, несомнѣнныхъ. До тѣхъ же поръ, предположеніе, что изъ indh выбросилось d, а осталось одно h, превратившееся въ Славянскомъ въ z и ж, позволимъ считать слѣдствіемъ чистаго произвола.

Но этого мало. Допуская предположеніе Г. Потенія, мы, значитъ, должны допустить и двойственность въ образованіи одного и того же слова у Славянъ, и не только по разнымъ нарѣчіямъ, но даже въ одномъ и томъ же нарѣчіи. Такъ Чешское нарѣчіе, въ выраженіяхъ: Jedu (baba) и Jezinka, выходитъ, одинъ разъ изъ кореннаго dh выбросило z и оставило d, въ другой выбросило d и оставило z, превратившееся, уже въ силу Славянской спеціальности, въ z. Однако же, Г. Потенія хочетъ подтверждать и примѣрами чередованье звуковъ d и z, и указываетъ на слѣдующія: а) ядно, б) язва, в) ягнуть (областное Псковское): всѣ эти слова, по его мнѣнію, происходятъ отъ того же indh.

Насъ удивляетъ прежде всего способъ доказывать тѣмъ, что должно быть доказано само, именно, что d въ indh способно превращается въ d, z и z. Относительно ядно, мы уже видѣли, что оно происходитъ отъ nd (ѣсть), и авторъ ошибся, довѣрившись Азбуковнику. Оставляя въ сторонѣ язва (Литовск. aıza, трещина, рас-

щелина), не можемъ не поразиться указаніемъ на областное ягнуть: вѣдь оно само прежде всего требуетъ объясненія, а Г. Потенія приводятъ его въ доказательство! Да ягнуть могло пойти просто отъ лягнуть (срв. ледва=едва), или отъ ягна, и значить кольнуть. Г. Потенія схватился за выраженіе жигнуть, которымъ въ Областномъ Словарѣ объяснено слово ягнуть. Но не ужь ли же, въ самомъ дѣлѣ, логично отъ значенія корня въ объясняющемъ словѣ заключать объ основномъ значеніи объясняемаго, и на этомъ основаніи строить цѣлый міръ? Жигнуть, жигануть въ обыкновенномъ говорѣ значить просто ударить, хватить; объясняющій въ словарѣ слова вовсе не думаетъ о первоначальномъ смыслѣ объяснительнаго слова, а употребляетъ его, для уясненія непонятнаго реченія, въ томъ значеніи, какое во всеобщемъ ходу.

Такъ много предположеній, произвола и неправильностей въ производствѣ Яги, и все это, конечно, отъ того, что автору хотѣлось оправдать фактами языка напередъ предположенную идею въ значеніи Яги. Между тѣмъ, если бы онъ слѣдовалъ обратному пути, т. е., предварительно обслѣдовалъ факты, то едва ли бы не избѣжалъ ошибокъ, да правильнѣе опредѣлилъ бы и основной характеръ Бабы-Яги. Для Г. Потенія и дѣло-то было бы, рѣшаемся думать, легкое: стоило только отбросить предвзятую идею, не ставить на дыбы словъ и воспользоваться тѣмъ миѳическимъ терминомъ, который не разъ приводится имъ въ сочиненіи.

Начнемъ съ Хорутанскаго слова *ježa*, съ выраженія *konj k ježi*, т. е., верховый конь, конь для ѣзды. Это слово совершенно правильно сопоставлено Миклошичемъ съ Старо-Слав. *кажда*, въ смыслѣ не только ѣзды, но и летанья. Относительно *кажда* не можетъ быть сомнѣнія, что оно одного происхожденія съ *каждити*, *ѣздити* (*ѣду*). Нельзя не желать узнать корень, для точнѣйшаго опредѣленія значенія.

Санскритъ предлагаетъ намъ корень *ah*, усиливаемый посовымъ звукомъ *āh* и замѣняемый посредствомъ *ag* и *āg*, съ значеніемъ ити, двигаться, откуда происходитъ и существительное *ahi* (*serpens*, змѣя). Латин. *anguis*, Слав. *жъ* (=анжь), Греч. *ἔνχελος* и *ὄφις*. Какъ въ Санскритѣ встрѣчаемъ мы слова и съ посовымъ па-звукомъ и безъ него, такъ тоже и въ указанныхъ производныхъ

другихъ языковъ, такъ и въ Славянскомъ: ага (=јага=яга) и жъ. Но и Славянское смягчается въ *жд=зд*, Пол. *dz*; смягчается въ *з* и *ж*, черезъ это; *жаждати*, *ѣздити*, *жаза* и *jeđza*, или Словац. *jezi*, всецѣло соотвѣтствующее, по формѣ, Скр. *ahi*. Коренное значеніе, слѣдовательно. Яги будетъ: двигающійся, идущій, ѣдущій, сохранившееся въ Хорутанскомъ *konj k jezi*. Понятно, что этотъ первоначальный смыслъ въ словѣ Яга утратился, — и вотъ Чеш. *jeđi* (*баба*) воспроизвело этотъ смыслъ новообразованнымъ словомъ изъ *жаждати*, *ѣздити*, *жаж*, *ѣж*. Вѣроятно, и самое *жахати* принадлежитъ тому же корню *аг*, *аг*. Характеръ Яги, извѣстный по всѣмъ Славянскимъ сказкамъ, представляющимъ ее въ главнѣйшихъ моментахъ ѣдущею, только подтверждаетъ этотъ смыслъ. При такомъ взглядѣ на происхожденіе слова Яга, мы не станемъ въ противорѣчіе и съ законами Гриммовой таблицы, ни съ обстоятельнымъ Мюллеровымъ ученіемъ: Скр. *g* и *h* соотвѣтствуютъ въ Славян. *г* и *з*, а черезъ нихъ *дз* и *ж*. Замѣтимъ, наконецъ, что Г. Потенія, на стр. 96, уже самъ сознается въ неясности для него этимологическаго значенія слова яга.

На сколько сильнѣе, въ филологическихъ объясненіяхъ Г. Потенія, личные его догадки, сравнительно съ положительными данными языка, доказываетъ взглядъ его на слово лисица (стр. 132). Ему непременно падобно было сдѣлать лисицу сестрой волку, а для этого необходимо окрестить и самое слово въ женскій родъ, и вотъ онъ уже находитъ подтвержденіе въ томъ, что Слав. языкъ знаетъ лису, лисицу, а отсюда готово и заключеніе, что «женскій родъ нашего слова лиса древнѣе мужескаго въ Нѣмецкомъ языкѣ.» Стоитъ ли говорить что ни будь противъ этого? Замѣтимъ одно: Старо-Славянское нарѣчіе не знаетъ вовсе лисы, а знаетъ лиса. Едва ли можно и сомнѣваться, что искони существовалъ двойкій родъ, муж. лисъ и жен. лиса, какъ въ Славянскомъ, такъ и въ Германскомъ. Если же сообразоваться съ паличными данными языка, то съ гораздо большимъ правомъ можно утверждать преимущественную древность муж. рода: кромѣ Старо-Славянскаго нарѣчія, съ муж. родомъ, является лиса и въ Серб. (лисъ), и въ Польск., и въ Чеш., и въ Лужицкомъ и въ другихъ, и мы рѣшительно недоумѣваемъ, какъ понять и чѣмъ объяснить выводъ Г. Потенія. Все говоритъ положительно противъ него, а онъ спо-

койно доказываетъ исконностью и исключительностью женскаго рода въ Славянскомъ языкѣ мифическое отношеніе лисицы къ волку, какъ сестры къ брату, по тому только, что въ такомъ отношеніи попадаются они въ нѣкоторыхъ сказкахъ, и по тому, что, при женскомъ родѣ лисицы, удобнѣе сближать ее съ Ягой-Бабой и заставлятъ принимать мифическое участіе въ родинахъ и т. д.

Отсюда уже, при увѣренности въ женскомъ мифическомъ значеніи лисицы, равно и куницы, Г. Потебня свободно видитъ указаніе на него и въ техническихъ областныхъ терминахъ, для выраженія посредствомъ этихъ словъ подарковъ, по случаю брака, молодымъ, или отъ молодыхъ. Такъ куницей называется когдѣ плата новобрачной пану, или городничему; лисицей — пряникъ молодымъ отъ сродниковъ, на другой день свадьбы (стр. 136, прим. 107). Надобно ли распространяться, что терминъ купца обязанъ своимъ значеніемъ, въ настоящемъ случаѣ, древнему выраженію куны, т. е., деньги, которыми должна была дѣйствительно откупаться брачующаяся. Обязанность исчезла, но обратилась въ обычай, съ которымъ сбереглось и самое слово куня, куница. Подобный же переходъ значенія совершился, безъ сомнѣнія, и съ лисицей (т. е., мѣхомъ), и видѣть тутъ что либо мифическое едва ли логично. Но Г. Потебня, хотя и отказывается объяснить, все же ставитъ въ связь съ своимъ мифическимъ стремленіемъ и Серб. выраженіе лисице, лисичине, въ значеніи кандалы, оковы, путы, а также Пол.-Чеш. *kupa*, въ подобномъ же смыслѣ. Но первое, лисице, лисичине, очевидно, родственно съ Старо-Слав. *лѣса*, въ значеніи — плетенка, что либо сплетенное, Чеш. *lesa*, *leska*, съ тѣмъ же смысломъ; сюда же, само собою, входитъ Русское *лѣса*, *лѣсца*, столь извѣстное ловящимъ рыбу удочкой. Корень этого слова, вѣроятно же всего, находится въ Скр. глаголь *las* (работать руками, плести). Что касается до Чешско-Польскаго выраженія *kupa*, то появленіе его съ этимъ смысломъ объясняется Польскимъ же *gasior*, въ значеніи желѣза, путь на шеѣ (отъ чего человекъ держитъ шею, подобно гусю, какъ *gasior*), и сосуда съ вытянутою длинною шейкой, слѣдовательно, могло перенестись отъ сходства съ силками, съ западней для куны. Какъ бы то ни было, но объясненіе, основанное на исторіи и на простомъ, безыскусственномъ переходѣ значенія, заставляетъ отбросить натянутое возведеніе къ чему-то мифическому.

Страница 212, съ примѣчаніемъ 234, напоминаетъ намъ живо филологическій приемъ въ объясненіи словъ дергать, торгать и дрожди, равно и при словѣ Яга. По поводу родственности выраженій быкъ и бѣчела, давно уже извѣстной и основанной на прочныхъ звуковыхъ началахъ, авторъ сближаетъ съ бук и быкъ слова буг, буз, быз, быдз. Опровергать все это находимъ излишнимъ; въ противномъ случаѣ, нельзя не подумать о возможности подвести весь матеріалъ языка подъ какой либо одинъ корень. Въмѣсто опроверженія, мы позволимъ только себѣ спросить автора: гдѣ же посредствующія ступени для буз и быз, еще болѣе для быдз? Странно, что Г. Потенія не хочетъ признать той простой истины, что современныя простонародныя выраженія можно и должно брать въ сравненіе, тѣмъ болѣе въ доказательство столь темныхъ вопросовъ, но не иначе, какъ при посредствѣ исторіи; лишь тогда могутъ имѣть смыслъ звуковыя ихъ разнообразія, когда будутъ представлены для нихъ историческіе посредники, и когда образованіе ихъ будетъ опираться на положительныхъ звуковыхъ законахъ: «wenn wir es nur sorgsam prüfen und zergliedern,» говоритъ Максъ Мюллеръ (Vorles: üb. die Wissenschaft d. Sprache, 2 Serie, S. 12).

Въ томъ же примѣчаніи сталкиваемся мы съ производствомъ слова жукъ и съ оригинальнымъ сближеніемъ его съ другими словами. Вотъ какъ опредѣляетъ Г. Потенія корень слова жукъ: «его можно сблизить или съ жьг (съ значеніемъ огня, потомъ чернаго цвѣта): срв. жушель (*y* изъ *ъ*), пѣна при плавкѣ металловъ, Рус.-Пол. жужелица, то же и извѣстное насѣкомое, Тверск. жугля—какое ни будь живое существо, Вятско-Пермское жужга (удвоеніе корня жьг), навозный жукъ, или съ Чеш. жукати, жужжать.» Трудно рѣшить, чему приходится больше удивляться: силѣ ли воображенія автора, или филологической неразборчивости средствъ для доказательства предвзятой идеи.

Во а) допустивши корень жьг, мы должны отказаться отъ слова жукъ, по тому что оно необъяснимо, ни по формѣ, ни по значенію, изъ упомянутаго корня. Правда, авторъ утверждаетъ, что *y* происходитъ изъ *ъ*; но въ жьг встрѣчаемъ мы только *ь*, и никогда *ъ*, котораго при *ж* и быть не можетъ. По этому, нѣтъ и ни одного видоизмѣненія корня жьг, которое бы указывало на *ъ* (жегу, жигати, жагати, гдѣ *a* изъ *jъ*). Слѣдо-

вательно, подобное производство жука есть чистый произволъ. Во б) слово жужель, жужелица, жугля должны быть выброшены изъ сравненія съ жукомъ, даже на основаніи малѣйшаго вниманія къ значенію, не заключающему ничего общаго между первыми и послѣднимъ, когда уже мы знаемъ о несоединимости жука съ корнемъ жьг. Авторъ видимо чувствовалъ это, и вбросилъ, какъ бы посредствующій терминъ, Вят.-Пермск. жужга, дѣйствительно употребляющееся въ смыслѣ навознаго жука и, такимъ образомъ, какъ бы связывающее формально жужель, жужелица и жугля съ жукомъ. Но именно этотъ-то посредствующій терминъ и доказываетъ, какъ, съ одной стороны, должно быть осторожнымъ съ простонародными словами, съ другой—до какой степени Г. Потебня обращается съ ними своевольно, отвергая рѣшительно путь строгой науки. Казалось бы, немного стоило вникнуть въ выраженіе жужга, чтобы подмѣтить въ немъ настоящаго жучка. Напрасно авторъ не захотѣлъ справиться съ свойствами Вятско-Пермскаго говора: отчетливая характеристика его у Г. Даля удержала бы разомъ порывъ его фантазіи. Извѣстно, что этотъ говоръ замѣняетъ *ч* посредствомъ *ш*, а *к* посредствомъ *г*, отсюда, вм. жучка (жучокъ), должно явиться жушга, а въ слѣдствіе Обще-Славянскаго закона превращенія отзвучныхъ передъ звучными въ звучные (*ш* передъ *г* въ *ж*), жужга. Господинъ же Потебня преважно удваиваетъ для этого слова корень жьг, и думаетъ видѣть въ этомъ доказательство первобытной связи жука съ огнемъ! Въ в) сближеніе жука съ Чешск. жукати, понятно, ничего не объясняетъ, такъ какъ само оно происходитъ отъ жукъ.

Въ г) Г. Потебня идетъ далѣе въ сближеніяхъ и сопоставляетъ жукъ, а съ нимъ жужель, жужелица, съ зука, зыкъ и т. п. Оставляя пока въ сторонѣ жужель и жужелицу, замѣтимъ, что противъ сближенія жука съ зукомъ не имѣемъ мы ничего, и именно по тому, что древній языкъ Славянскій, не зналъ жука, употреблялъ вмѣсто него слово зука, имѣя въ то же время и сущест. зукъ для выраженія понятій: звука, шума, крика. Но зукъ и зука, очевидно, происходятъ отъ зюу, являющагося въ зъв—ати, зъв—аніе, что въ Старо-Слав. значитъ крикъ, кричанье. Славянское же зюу есть Скр. hu или, съ законнымъ видоизмѣненіемъ его, ноу, съ значеніемъ: звать, взывать; съ нимъ

и сравниваетъ наше звать Боппъ, сопоставляя съ Исландск. *hoia* (ржать), Древне-Шѣмец. *hoaijôn* и т. д., отсюда и зыкъ, зычать и т. п.; отсюда и Серб. зукъ, жужжанье пчелъ; зуяти, жужжать, и зуякъ, навозный жукъ. Отсюда, коренное значеніе жукъ, зукъ есть шумъ, жужжанье, а слѣдовательно и зыкъ — бѣганье скота, и зыкать, вести себя бойко (о дѣвушкѣ), получили эти значенія отъ шума, крика, а не наоборотъ, какъ увѣряетъ Г. Потебня, т. е., не отъ понятія соединенія (половаго), брака, тѣмъ менѣе огня.

Въ д) Что же касается до жушель, жужелица, идущихъ изъ глубокой древности и распространенныхъ по всѣмъ нарѣчіямъ Славянскимъ, съ значеніемъ червя, бабочки, моли, перешедшихъ даже и въ Мадьярскій языкъ (*žizak*), то происхожденіе ихъ и первоначальное значеніе справедливо сопоставлены Миклошичемъ съ Скр *gudž* (*mirmirare*), между прочимъ, и по тому, что значеніе шума сохранилось и доникѣ въ этихъ словахъ: Хорв. *žužanj* значить шумъ (*strepitus*); Рус. жужжать.

Въ заключеніе всего выходитъ, что какъ быкъ, бѣчела (=пчела) произошли отъ звука, шума, такъ точно и жукъ, зукъ и жушель, жужелица, хотя и отъ различныхъ корней, не имѣющихъ, впрочемъ, ни малѣйшаго отношенія къ жѣг или огню.

На стр. 252, Г. Потебня, по субъективному своему возрѣнію, доходитъ до отождествленія мифическаго змѣя и бочки; а какъ представленія сосуда и брюха сродны (разумѣется, по мнѣнію того же Г. Потебни), то змѣй представляется и туловищемъ, т. е., брюхомъ. При этомъ и лингвистическія указанія: «тулъ и туловище, Польск. *tułub*, Пол. *kadłub* (предполагаетъ, ка—дль—бъ, нѣчто выдолбленное), туловище. Отсюда, рядомъ съ представленіемъ змѣя сосудомъ, представленіе его туловищемъ (т. е., брюхомъ).» Спрашивается, гдѣ могъ найти авторъ хотя какой ни будь намекъ на то, чтобы туловище когда ни будь означало брюхо? Гдѣ отыскалъ онъ и иное значеніе для тула, кромѣ исключительнаго *pharetra*? Независимо отъ этого, мы не можемъ согласиться и съ представленіемъ змѣя даже туловищемъ въ сказкахъ, не только брюхомъ. Приведенное Г. Потебней сказочное выраженіе, что старій змѣй оборачивается человѣкомъ

безъ рукъ, безъ ногъ, вовсе не говорить о туловищѣ, которое отрицаетъ и голову, которой, однако же, не лишился змѣй, и напрасно, по крайней мѣрѣ произвольно, Г. Потербня прибавилъ въ скобкахъ объяснительное—одно туловище. Впрочемъ, это больше уже относится къ способу его толкованія самаго миеологическаго матеріяла; въ настоящую же минуту насъ занимаютъ его филологическія сближенія и объясненія.

Г. Потербня сопоставляетъ туль съ дльб, чтобы опредѣлить значеніе туловища, какъ чего-то выдолбленнаго. Но во а) гдѣ же Старо-Слав. ль переходитъ въ Старо-Славянскомъ же въ ул? а тоуль находится и въ Старо-Славянскомъ? Во б) по чему же д (въ дль-б) перешло въ т (въ тоуль)? Въ в) куда же б дѣлось въ дльб? Или оно не принадлежитъ корню? Въ самомъ дѣлѣ, Г. Потербня раздѣляетъ его такъ: дль-бъ, какъ будто бъ есть образовательный суффиксъ. Но вѣдь это скорѣе можно принять за шутку, до того очевидна и извѣстна неотдѣльность б въ корнѣ дль-б. Наконецъ, въ г) туль имѣетъ въ корнѣ тул (tul), нести, носить; Готск. thula, tolegare (срв. Бопшъ, Glos. подъ tul, Miklos. Lexicon подъ тоуль); между тѣмъ какъ дльбсти сближается съ Англо-Сакс. dillfau, Лат. glubere (Zeitschr. f. vergleich. Sprach. 7, 173).

А что сказать противъ отнесенія Г. Потербней Пол. kadłub къ корню дльбъ? Серьезно приходитъ въ голову, ужь не думалъ ли онъ подсмѣяться надъ читателемъ? Избравши Лексиконъ главнымъ основаніемъ своихъ филологическихъ сближеній и производствъ, онъ бы могъ легко отыскать въ Серб. нарѣчій калупъ, одинаковаго значенія съ Польск. kadłub, и тогда, надѣмся, безъ труда опредѣлилъ бы источникъ, изъ котораго появился въ Польскомъ словѣ звукъ d передъ л. Что же касается до формы tułub, то мы попросили бы автора взглянуть на слово tułow (откуда туловище) въ Польскомъ Словарѣ Линде; тамъ увидѣлъ бы онъ, что tułub лишь одна изъ нѣсколькихъ мѣстныхъ формъ указаннаго слова tułow.

Слѣдующая страница (253) доставила Филологіи новое своеобразное производство, по поводу объясненія слова кощей. Указавши на сказочный характеръ кощей, Г. Потербня продолжаетъ: «все это даетъ нѣкоторое право (?), миновавши (?) Старо-Слав. кощъ, сухой, худой тѣломъ, сблизить Слав. кощей

съ Скр. кукши (брюхо, утроба, пещера). Со стороны звуковъ, кажется (1), нѣтъ препятствій: $y = o$ (Скр. куккуша = Серб. кокошъ), $ksh = sk$, $щ$ (Скр. кшам, терпѣть, и о-скома, когда зубы терпнутъ, щемѣть, болѣть извѣстнымъ образомъ).» Этотъ образецъ филологическаго приема требуетъ опять остановки.

1) Кощей сближается съ кукши. Но тогда какъ въ кощей звукъ $щ$ есть, очевидно, коренной, связанный нераздѣльно съ $ко$, въ Скр. кукши послѣдній слогъ $ши$ есть образовательный, представленный къ корню $кук$, что значить брать, принимать (въ данномъ примѣрѣ, разумѣется, пищу).

2) По мнѣнію Г. Потебни, очень легко приравнивается коренное y Славянскому o . На дѣлѣ не такъ. Замѣна y посредствомъ o въ Старо-Славянскомъ нарѣчій необыкновенная рѣдкость, и Шлейхеръ отмѣтилъ только два случая (сноха да оба) и лишь подъ сомнѣніемъ третій (родить изъ $rudh$. Forment. d. Kirch. Slav. Sprach., S. 57).

3) Г. Потебня въ доказательство приводитъ Серб. кокошъ, равное у него Скр. куккуша. Но такое сравненіе требуетъ тѣмъ большаго вниманія и доказательствъ, что Славянская Филологія предлагаетъ объясненіе кокоша (не Сербск. только, а и Старо-Славянскаго и другихъ Славянскихъ нарѣчій) совершенно иное. Его производятъ изъ $kâka$, въ значеніи воронъ ($cornix$), откуда $kâkaraksha$ — гребень (у птицы), $kâkâla$, тоже воронъ, — очевидно выраженіе звукоподражательное, отсюда и Слав. $кок$, $квок$ (Mikl., Lexicon). Что до кукуша, или куккута, или куккубга, названныхъ также звукоподражательно, то ихъ можно сблизить только съ кукушей, кукушкой.

4) $ksh = sk$, думаетъ Г. Потебня, и скрѣпляетъ примѣромъ оскомина, сопоставленнымъ съ Скр. $kšam$. Но, вѣдь, послѣднее требуетъ не менѣе настоятельно доказательства, чѣмъ и то, что имъ доказывается Филологія, между тѣмъ, не знаетъ, будто Скр. ksh равняется Славянскому sk ; знаетъ она, напротивъ, что Скр. $kš =$ Греч. ξ , Латин. x и въ Славянскомъ замѣняется посредствомъ s . Такъ, Скр. $dakšima$, Греч. $\deltaέξιτος$, Лат. $dexter$, Слав. деснь, Лит. $deszinė$; $akša$, $\alphaξων$, axis, Литов. $aszis$, ось; Скр. $takš$, Слав. тесать. Удивительно, что Г. Потебня забылъ сказанное

имъ выше (на стр. 7); тамъ онъ самъ сопоставляетъ Скр. *kś* съ Слав. *s*; но тамъ надобно ему было доказать равенство Санскритскаго рикши Славянской рыси.

Въ то время, какъ авторъ не совѣмъ позволительно минуетъ Старо-Славянское нарѣчіе, на немъ и Древне-Русскомъ языкѣ слѣдовало бы остановиться прежде всего, и особенно прежде, чѣмъ дать волю субъективному взгляду. Въ Старо-Славянскомъ нарѣчій слово кощъ, кошть попадаетъ исключительно въ значеніи сухой, тощій, тонкій, блѣднолицій (*ξηρός, σπανός, gracilis*), и, очевидно, стоитъ въ непосредственной связи съ своимъ корнемъ—кость, какъ прилагательное къ существительному. Слѣдующіе примѣры Древне-Русскаго языка только видоизмѣняютъ значеніе кощья, ни мало не уничтожая кореннаго его смысла: «и баше съ нимъ (съ Андреемъ Боголюбскимъ, въ ночь убіенія его) одинъ кощей малъ» (Новг. I, подъ 1174 г.); «идоша князи 9 дновъ изъ Кіева, и бысть вѣсть Половцемъ отъ кощья отъ Гаврилкова отъ Иславича» (Ипат. стр. 98, подъ 1170 год) Въ обоихъ примѣрахъ, кощей значитъ слуга, пажъ, мальчикъ; въ нынѣшнемъ употребленіи—костлявый человѣкъ, скряга, скупецъ. Последовательность значенія явственна: сухость, истощенность равносильны слабости; идея же слабости отождествлялась съ малостью. На все это предлагаетъ Древне-Русскій языкъ свидѣтельство и въ другихъ выраженіяхъ (см. Объ особен. Малор. нарѣчій, стр. 21). Понятіе сухости, изможденности, весьма естественно связалось и съ скряжничествомъ. По Г. Потебни, во что бы то ни стало, желаетъ натянуть первоначальное значеніе кощья на мифическое существо и, образовавши самое слово изъ кукши, переводитъ потомъ значеніе въ демоническаго человѣка, далѣе въ иноплеменника, военнаго врача, и наконецъ раба-плѣнника. Надобны, однако же, свидѣтельства подобнаго перехода значенія: у Г. Потебни и за ними нѣтъ остановки; но какъ указанные примѣры изъ Старо-Славянскаго и Древне-Русскаго нарѣчій ничего подобнаго не говорятъ, то автору и оставалось ухватиться за Индійскихъ дьясовъ, которые изъ значенія демоновъ перешли въ Санскритѣ къ значенію иноплеменниковъ, варваровъ. Г. Потебнѣ, очевидно, нѣтъ вовсе дѣла до исключительныхъ условій, въ какія поставлены были Арійцы, переселившіеся изъ Ирана въ Индію, къ туземцамъ —

варварамъ; онъ не обращаетъ вовсе вниманія на то, что послѣдніе явились въ понятіяхъ первыхъ олицетворителями злаго, враждебнаго, сложившагося въ ихъ мифахъ, и, думая обмануть себя, ссылается на Слово о полку Игоревомъ, гдѣ, будто бы, кощей, отнесенный къ Половцамъ, дѣйствительно употребляется въ смыслѣ врага-иноплеменника, варвара. Но мы видѣли уже, какое значеніе придано кощею въ Лѣтописномъ извѣстіи, современномъ указанной поэмѣ (Ипат. лѣт. подъ 1170); а простой глазъ въ примѣрахъ Слова о полку Игоревомъ ничего и не можетъ увидѣть, кромѣ общаго значенія, въ бранномъ смыслѣ, значенія сухой, костлявой, сухопарый, какимъ и по сіе время представляется Русскому Татаринъ.

Надѣмся, что и этихъ примѣровъ достаточно, чтобы оцѣнить взглядъ на филологическій приѣмъ Г. Потебни въ Мифологіи, которому онъ далъ гораздо болѣе видное мѣсто, чѣмъ историческому. Что же слѣдуетъ сказать объ этомъ взглядѣ?

Прежде всего то, что авторъ и тутъ не хочетъ знать Историю. Вообще, послѣдняя на всѣхъ пунктахъ видимо тяготитъ его, возбуждаетъ въ немъ какое-то недоброжелательство; ему пріятнѣе производить операцію съ языкомъ въ томъ его видѣ, въ какомъ существуетъ онъ теперь, или въ какомъ угодно взять его Г. Потебнѣ. Правда, это даетъ изслѣдователю несравненно болѣе пріятный просторъ свободы; но согласна ли такая свобода съ успѣхами результатовъ? Дѣйствительно, для Г. Потебни современное количество и качество звуковъ служитъ исключительною основою при всѣхъ сближеніяхъ и сравненіяхъ, не только въ отдѣльныхъ нарѣчіяхъ, но и въ языкахъ, и не только въ настоящемъ времени, но и въ отдаленномъ прошедшемъ. Какъ будто эти нарѣчія и языки не жили своею жизнью, не подвергались переменамъ, окаменѣли въ моментъ первоначальнаго образованія. Отсюда, родство, на пр., одинаково-органныхъ и звуковъ, смѣняющихся одинъ на другой въ различныхъ говорахъ нарѣчіяхъ, представляетъ Г. Потебнѣ надежное ручательство сближать ихъ въ одномъ и томъ же языкѣ, или нарѣчіи, притомъ и въ глубокой древности; отсюда, нѣтъ и заботливости о пріисканіи первоначальной формы, по крайней, мѣрѣ древнѣйшей по памятникамъ письменности. А между тѣмъ извѣстно, что современный звукъ въ одномъ языкѣ, или нарѣчіи, могъ произойти совершенно инымъ

путемъ изъ другаго древняго, чѣмъ въ другомъ языкѣ, или нарѣчій. При такомъ взглядѣ на Филологію, нѣтъ ничего удивительнаго, если и филологическіе факты Г. Потевни иногда напоминаютъ ту пору языкознанія, когда сближенія и словопроизводства совершались безъ отношенія къ законамъ и опирались на субъективныхъ, часто произвольныхъ, догадкахъ и предположеніяхъ.

То же самое должно сказать и относительно внутренней стороны слова, его значенія. Отъ самаго поверхностнаго читателя не ускользнетъ замѣчаніе, что Г. Потевня не идею выводитъ изъ данныхъ языка, а подъ задуманную идею, уже готовую, усиливается подвести значеніе словъ; и, конечно, при его взглядѣ на внѣшнюю часть, на звуки, это легко должно удаваться, удаваться, разумѣется, въ его глазахъ. Г. Потевня ни сколько не стѣсняется и не затрудняется хвататься за самыя позднія значенія словъ, очевидно второобразныя, метафорическія, лишь бы только они подкрѣпляли его положеніе о какомъ либо темномъ миѣическомъ понятіи, и спокойно вводитъ ихъ въ число доказательствъ. Такъ, на пр., на стр. 109, ему оказалось желательнымъ вывести для миѣического существа у Сербовъ, Руги, соотвѣтствующей, по миѣію Г. Потевни, Бабѣ-Ягѣ, идею безобразія, и вотъ онъ рѣшительно указываетъ на Сербское прилагательное ружанъ, въ значеніи безобразный, — и идея вполне доказана, и, какъ уже доказанная, входитъ въ рядъ доказательствъ для другихъ понятій и представленій. Но Сербское ружанъ, очевидно, происходитъ отъ существительнаго руга, что значитъ пасмѣшка, шутка; значеніе безобразія въ прилагательномъ явилось уже изъ основнаго — пасмѣшливый, шутливый, а потомъ противный, что и теперь еще принадлежитъ прилагательному ружанъ. Способъ настоящаго вывода Г. Потевни тотъ же самый, если бы мы вздумали слову рука придавать значеніе мира, привычки, по тому только, что прилагательное ручной значитъ смиренный, приученный.

Всмагриваясь глубже и внимательнѣе въ Филологію, какъ отражается она въ сочиненіи Г. Потевни, и на минуту нельзя задуматься, что это вовсе не та наука, которую такъ дѣятельно разрабатываютъ ученые Запада, и которой такъ не давно еще предвѣщали великую будущность Максъ Мюллеръ (въ «Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, I, 338); въ противномъ случаѣ, каж-

дый естествоиспытатель, слушавшій лекціи того же Мюллера, считалъ бы себя въ правѣ принять за насмѣшку его выраженіе, будто: «ohne die Wissenschaft der Sprache der Kreis der Naturwissenschaften unvollständig bleiben würde (тамъ же, Serie 2, S 6). Не такъ, конечно, понималъ Филологію Мюллеръ, когда высказалъ подобную мысль: «Только точное наблюденіе надъ организмомъ языка, только полнѣйшее углубленіе въ научный объектъ, должно служить и ей фундаментомъ, какъ то же самое служить такимъ фундаментомъ и естественнымъ наукамъ; всякая болтовня, не имѣющая такого основанія, какъ бы ни была она остроумна, лишена научной цѣнности». Напротивъ, «субъетивныя догадки, произвольная этимологизація, пустыя предположенія, словомъ все, что лишено въ языкованіи научной строгости, что унизило его въ глазахъ людей одностороннихъ, сдѣлало даже смѣшнымъ, справедливо должно оскорблять каждаго, кто привыкъ дѣйствовать по пути трезваго и точнаго наблюденія» (Schleicher, Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissens. 1863).

Соображая историческіе и филологическіе приемы Г. Потевни, мы не можемъ не сказать, что онъ самъ отрѣзалъ для себя пути къ успѣшному пріисканію научной истины. Такое заключеніе покажется еще болѣе основательнымъ, когда сообразимъ, чѣмъ же замѣнилъ Г. Потевня ученыя средства, что руководило имъ въ его выводахъ и заключеніяхъ, какъ частныхъ, такъ и общихъ, окончательныхъ.

Мы уже замѣтили, что исключительнымъ матеріаломъ изслѣдованія служили Г. Петевни современныя вѣрованія и повѣрья Славянскаго народа, какъ сбереглись они въ сказкахъ и народныхъ обрядахъ. Устранивши Исторію, съ одной стороны, съ другой, — замѣнивши строгую науку субъективнымъ способомъ обращенія съ Филологіей, авторъ, естественно, вынужденъ былъ прибѣгнуть къ сравненію наличнаго матеріала съ подобнымъ же матеріаломъ у другихъ народовъ и, пользуясь его обработкою у послѣднихъ, подставлять свои заключенія подъ готовые уже выводы иноземцевъ. Быть можетъ, и этотъ способъ въ состояніи подвинуть далеко из-

слѣдователя къ цѣли; но въ такомъ случаѣ, было бы необходимо подробное знакомство со всѣми мелкими остатками и отрывками древнихъ мифовъ у разныхъ народовъ, и осторожное вниманіе ко всѣмъ нимъ, при сравненіи съ ними матеріала Славянскаго. Между тѣмъ, Г. Потебня ограничился въ своемъ трудѣ почти единственно одной Германіей, трудами почти исключительно Вольфа и Маннгардта. Правда, у него есть ссылки и на Индійскую Мифологію, и на Греческую, приводятся даже извлеченія изъ Ведъ; но все это относится лишь къ общимъ мифамъ, основнымъ, кореннымъ, а Славянская Мифологія не указала еще намъ, въ какомъ видѣ и въ какой степени явились на почвѣ Славянской и эти общіе мифы, сохранились ли они въ первобытной чистотѣ, или видоизмѣнились подъ вліяніемъ самобытнаго развитія Славянъ; что осталось изъ нихъ, какъ и что прибавилось: все это вопросы, ждущіе рѣшенія. Вотъ по чему и остается непонятнымъ скачкомъ, со стороны автора, подставленіе разнообразныхъ мелкихъ повѣрій и суевѣрій Славянъ подъ первоначальныя мифы Индійцевъ, какъ, на примѣръ, на страницъ: 15, 195, 197, 198—199 и 275. Г. Потебня можетъ сказать, что такіе же выводы существуютъ у Нѣмцевъ, въ ихъ добросовѣстныхъ обслѣдованіяхъ подобнаго же матеріала. Но тутъ-то и сталкиваемся мы съ поспѣшностью Г. Потебни, которая и подрываетъ уже а priori довѣріе къ его заключеніямъ. Дѣйствительно, гдѣ и въ чемъ находить ручательство онъ, что данное вѣрованіе, тотъ или другой обрядъ непременно тождественъ съ тѣмъ или другимъ вѣрованіемъ, или обрядомъ у Нѣмецкаго народа? Нѣмецкій ученый можетъ быть справедливъ въ своихъ сравненіяхъ съ Индійцами и Греками, по тому что онъ прослѣдилъ исторически національный свой мифъ, раскрылъ исторію его развитія, а Г. Потебня позволилъ себѣ остановиться исключительно на современныхъ его остаткахъ. Эти же остатки, какъ видно и изъ самаго изслѣдованія Г. Потебни, далеко не одинаковы даже и у самыхъ Славянъ: и то, что, по видимому, сходствуетъ съ Нѣмцами, могло образоваться и развиваться совершенно изъ иного начала, какъ и наоборотъ, кажущееся различіе не даетъ право отрицать сходства и единства за нѣсколько пятковъ вѣковъ. Но Г. Потебня не хочетъ знать Исторіи даже и относительно главнѣйшихъ мифическихъ личностей, а по тому и понятно, что сравненіе его Славянскаго матеріала съ Нѣмецкимъ носитъ на себѣ самыя рѣзкіе слѣды лич-

ныхъ догадокъ, предположеній, словомъ, субъективность и тутъ стоитъ на первомъ планѣ. По этому и заключенія его могутъ имѣть цѣнность истины лишь въ его глазахъ, на основаніи его индивидуальнаго убѣжденія; для другихъ не всегда представляютъ они и видимость истины.

Ближайшее разсмотрѣніе мифологическихъ заключеній, а также способовъ доказательствъ, сравненій и сближеній Г. Потебни, надѣмся, подтвердить сказанное нами.

Первая статья разсужденія Г. Потебни обнимаетъ Рождественскіе обряды и ихъ мифическое значеніе. Эта статья заключается и двумя общими выводами (стр. 83), съ разбора которыхъ мы и начнемъ.

Подробныя доказательства къ этому выводу помѣщены на стр. 56—72.

Замѣтимъ прежде всего, что самое первое предложеніе заключаетъ уже въ себѣ странную ошибку, а если принять въ соображеніе, что на ней покоятся и всѣ остальные мысли, то и невротительную. Въ самомъ дѣлѣ, на чемъ основано сближеніе каши съ Св. Варварою? «У Сербовъ и Хорватовъ, говоритъ Г. Потебня, каша варится съ особенными обрядами нѣсколько разъ въ теченіи зимнихъ праздниковъ, т. е., отъ дня Великомученицы Варвары до Богоявленія. Каша эта у Сербовъ называется варица, уменьшительное отъ Варя, Варвара.» Но варица никогда и нигдѣ у Югославянъ не значила и не значитъ каши; варица Сербо-Хорватская есть то же самое кушанье, которое извѣстно на Югѣ Россіи подъ именемъ взвара, узвара, готовится точно также и имѣетъ то же обрядовое значеніе; и въ варицѣ составныя части точно также плоды; въ большей части Сербіи не примѣшиваютъ въ нее и хлѣбныхъ зеренъ. Каша у Сербовъ и Хорватовъ есть на столько же особенное кушанье, съ своимъ названіемъ каша, какъ отлична каша у Малороссіянъ отъ узвара. Отсюда уже само собою ясно, что и названіе варица происходитъ не отъ имени Варвара, а отъ Славянскаго слова варить, варъ, какъ и Малор. взваръ, узваръ, и что, слѣдовательно, и отношеніе ея къ Св. Варварѣ есть чисто случайное, обусловленное близостью дня ея памяти къ праздникамъ Ро-

жественскимъ, въ которые ваваръ, равно какъ кутья, играетъ столь важную роль. Народъ, по сходству двухъ словъ, хотя и совершенно различнаго происхожденія, сблизилъ и обозначаемыя ими понятія, и отодвинулъ, такимъ образомъ, приготовленіе варицы нѣсколько назадъ, отъ 24—25 Декабря къ 4, что, впрочемъ, ни мало не противорѣчитъ и языческому празднеству, такъ какъ его срокъ не былъ условленъ однимъ днемъ и могъ занимать пространство времени довольно большое. И самъ Г. Потебня не прочь относить къ Рождественскимъ праздникамъ нѣкоторые обряды, на пр., Масляной недѣли; варица же готовится вплоть до 6-го Января. На сколько же, послѣ всего этого, должно казаться имѣющимъ хотя тѣнь основательности подведеніе Г. Потебнею связи каши съ Св. Варварою, и заключеніе о первоначальной связи каши съ языческой богиней? Каша, между тѣмъ, не только не имѣетъ ни какого спеціального отношенія къ Св. Варварѣ, но представляетъ рѣдкость, ограниченную самыми исключительными мѣстностями, и то одной Великой Россіи, даже и въ Рождественскіе праздники; и тутъ значеніе ея является только въ Новый Годъ. Но въ глазахъ Г. Потебни замѣна Св. Варварою какой-то языческой богини и отношеніе къ ней каши есть фактъ положительный, и онъ готовъ строить на немъ дальнѣйшія положенія.

Дѣйствительно, греча, гречиха, какъ главнѣйшій матеріалъ каши, представляется ему божествомъ, посѣщающимъ дома смертныхъ и приносящимъ урожай, плодородіе скота и людей. Такое заключеніе о гречѣ, если бы даже мы и не видѣли выше произвола въ сопоставленіи каши съ Св. Варварою, поражаетъ своею несостоятельностью и само по себѣ, по тѣмъ фактамъ, изъ которыхъ сдѣлалъ подобный выводъ Г. Потебня.

Въ самомъ дѣлѣ, понятіе божества выведено авторомъ въ гречихѣ изъ названія ея княгиней, прибывшей изъ Царьграда. Называется гречиха княгиней въ обрядовыхъ выраженіяхъ нѣкоторыхъ мѣстностей Великой Россіи, при вареньи каши подъ Новый Годъ (см. стр. 57). Этотъ обрядъ, въ глазахъ Г. Потебни, имѣетъ религіозное значеніе. Но во а) названіе княгиней можетъ ли давать какое ни будь право возводить лице въ рядъ божествъ? Дѣло такъ просто, такъ естественно, что было бы, по нашему мнѣнію, непростительной натяжкой заключать подобнымъ образомъ. Самое

слово греча, гречиха неминуемо должно вести народъ къ мифію о связи гречи съ Греціей, какъ Польск. *tatarka*, Чеш. *rohanka* (тоже гречиха), заставляють Поляка и Чеха предполагать Татарское происхожденіе гречи. Связь же съ Греціей поддерживалась въ народѣ многими преданіями, главнѣйшее изъ которыхъ, разумѣется, относилось къ началу Христіанства, сопровождавшемуся бракомъ Св. Владиміра съ Анной, княжной Царсградской. Что же удивительнаго, послѣ этого, если греча, по связи съ Греціей, въ силу ли воспоминаній и преданій о дѣйствительной княгинѣ, или просто въ силу обычнаго въ народѣ Русскомъ величанія, названа княгиней? Во б) греча не есть вовсе исключительный матеріалъ каши; напротивъ, есть мѣстности въ мірѣ Славянскомъ, и въ большей его части, гдѣ гораздо употребительнѣе другой матеріалъ: ячмень, просо, пшено. По чему же дается такое преимущество гречихѣ, и по чему изъ нея позволяется выводить мифъ о какой-то богинѣ? Тогда какъ масса обрядовъ Рождественскихъ, напротивъ, въ в) ограничиваетъ гречиху единственно Великой Россіей, и притомъ нѣкоторыми только ея мѣстностями, выставляя на первый планъ, на всемъ пространствѣ Славянства, со включеніемъ и Великой Россіи, кутью, не имѣющую ничего общаго съ гречихой. Такое объясненіе обрядовъ свидѣтельствуетъ лишь о слишкомъ безцеремонномъ способѣ хвататься за всякую очевидную случайность, если она подходитъ подъ напередъ составленную, отвлеченно, или подражательно, идею.

Понятно, какую силу можетъ имѣть и положеніе автора о посѣщеніи богиней домовъ смертныхъ, выведенное изъ того же обряднаго выраженія о гречихѣ, въ которомъ говорится, что она пріѣхала изъ Царьграда къ намъ гостевать. И, не смотря на все это, Г. Потенія положительно утверждаетъ, что изъ причитанія о гречихѣ видно, что она княгиня, и что приходитъ къ людямъ въ гости, какъ Божичъ, Авсень и солнечныя животныя.

На стр. 21—25, авторъ доказалъ, по своему, что языческія божества посѣщали людей, въ качествѣ гостей; встрѣтивши въ причиташи о гречихѣ, что она также пріѣзжаетъ гостевать, онъ смѣло уже замѣчаетъ, что и гречиха, какъ божество, ходитъ въ гости къ людямъ. Но мы позволимъ себѣ усомниться въ дѣйстви-

тельности гостеванья и дѣйствительныхъ божествъ; по крайней мѣрѣ, предложенныя на указанныхъ страницахъ доказательства, въ нашихъ глазахъ, рѣшительно бездоказательны. Такъ, пословицы Хорут., Польск., Сербск., Великор. «засвѣтитъ солнце и на моихъ воротахъ» (стр. 21), представляютъ столь же простое сравненіе съ свѣтомъ, теплотой всякой удачи, счастья, какъ и пословица: «будетъ и на нашей улицѣ праздникъ»—о посѣщеніи же богомъ солнцемъ людей здѣсь можетъ не быть и малѣйшаго намека. Приѣздъ Овсеня, Авсеня, по пѣснямъ Великорусскимъ (стр. 22), объясняется лучше всего самымъ понятіемъ этого народнаго праздника; заключающимъ въ себѣ мысль о возвращеніи весны, о рожденіи солнца. Что же касается до выраженій: «гость въ домъ, Богъ въ домъ,» или: «боги ходятъ,» то можно развѣ удивляться, какъ авторъ рѣшился приурочить ихъ сюда. Первое, очевидно, носить въ себѣ всѣ признаки Христіанства, по ученію котораго пріемъ странника сопоставляется съ пріемомъ самаго Спасителя — Бога; ужь не по инстинкту ли и Г. Потебня написалъ въ данномъ случаѣ Богъ прописною буквою? Второе же выраженіе, «боги ходятъ,» отзывается язычествомъ лишь въ перенесеніи отъ эпохи многобожія названія иконъ, образовъ, богами; но фактъ хожденія съ образами во время Пасхи есть Христіанскій, и Г. Потебнѣ слѣдовало бы прежде доказать, что этотъ фактъ былъ вполнѣ присущъ и языческой порѣ. О пѣняхъ колядныхъ, гдѣ авторъ также думаетъ видѣть оправданіе своей мысли о посѣщеніи людей богами, нечего и говорить: въ однѣхъ изъ этѣхъ пѣсень солнце, мѣсяцъ и звѣзды служатъ сравненіемъ съ хозяиномъ, съ хозяйкой, дѣтьми; въ другихъ, въ свадебныхъ, является Спаситель и Пречистая Матерь (стр. 25—26).

Такимъ образомъ и независимо отъ очевидной натяжки въ приуроченіи гречихи въ разрядъ символовъ божества, посѣщеніе его домовъ смертныхъ не выходитъ даже и изъ объясненія гостеванія другихъ языческихъ божествъ.

Подобно тому, какъ линія, протягиваемая отъ данной точки, удаляется все больше и больше отъ другой линіи, составляющей съ первою въ началѣ едва замѣтный уколъ, и дальнѣйшія положенія и выводы Г. Потебни входятъ очевиднѣе въ рядъ чистыхъ

предположеній и вымысловъ личной фантазіи, что и должно быть, такъ какъ основа-то ихъ представляетъ лишь кажущуюся истину, имѣющую цѣну только въ субъективномъ взглядѣ автора.

Поставивши кашу въ число символовъ божества, и связавши ее съ невѣдомымъ посѣщеніемъ богами людей, Г. Потебня утверждаетъ тождественность варенья каши съ обсыпаньемъ зерномъ, а черезъ это и съ обливаньемъ, и все вмѣстѣ съ дождемъ. Любопытны данныя, на которыхъ зиждется отождествленіе варенья каши съ обсыпаньемъ. Вотъ они: первый фактъ относится къ Сербамъ, посыпаящимъ кашею по хатѣ. Но когда мы припомнимъ, что дѣло идетъ не о кашѣ, а о варицѣ, то и самый фактъ должны выбросить изъ числа доказательствъ; второй взятъ Г. Потебнею изъ Великорусскаго обычая посылать отъ именинника знакомымъ пирогъ съ кашей, и разламывать этотъ пирогъ надъ головой именинника. Но надобно имѣть очень сильное воображеніе, чтобы видѣть въ этомъ обычаѣ что либо общее съ посыпаньемъ зерномъ, во время Рождественскихъ Святковъ. Во первыхъ, пирогъ далеко не всегда и вездѣ бываетъ именно съ кашей; во вторыхъ, ставить разламыванье его въ связь съ посыпаньемъ, значить, дѣлать заключеніе отъ случайнаго употребленія того, или инаго, слова издателемъ и собирателемъ народныхъ повѣрій и обрядовъ. Въ Абевергѣ, дѣйствительно, говорится, что чѣмъ больше разсыпается надъ именинникомъ каша, тѣмъ жить ему достаточнѣе; но въ такомъ случаѣ ничто ужъ не мѣшаетъ сопоставить съ кашей и по-вѣрье, будто переполнить, что бы то ни было черезъ край сосуда, значить, пожелать богатства и довольства. Между тѣмъ какъ фактъ самъ по себѣ представляетъ самый простой символизмъ: больше разсыпается, больше перельется—больше имѣть, быть богаче (стр. 59). Такова сила доказательствъ у Г. Потебни, и, однако же, онъ не стѣснился пойти дальше и, черезъ сближеніе посыпанья и поливанья, отмѣтилъ въ вареньи каши символически изображаемый дождь.

При этомъ случаѣ указаны два основанія: одно относится къ посыпанью, другое къ кашѣ. Хотя насъ можетъ занимать только послѣднее, но любопытно и первое, по способу доказательствъ Г. Потебни: «Одно изъ основаній сравненія посыпанья и дождя, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, что сыпучія зерна мелки,

какъ капли дождя (стр. 61.)» Но тогда за чѣмъ же непременно брать зерна? Развѣ мало можно отыскать предметовъ мелкихъ? Песокъ, на примѣръ, гораздо ближе подошелъ бы къ дождю, да избавилъ бы и народъ отъ излишней траты зерноваго хлѣба. А между тѣмъ вездѣ употребляются именно зерна, и они-то составляютъ главный моментъ въ обрядѣ, гораздо важнѣйшій, нежели самое посыпанье. Какъ народъ земледѣльческій, Славяне, въ праздникъ солнечнаго божества, обусловливающаго плодородіе, естественно и употребляютъ въ дѣло плоды земли. Само изслѣдованіе Г. Потебни представитъ не мало указаній, что въ нихъ заключается вся сила и что зерна занимаютъ ни чуть не больше мѣста, какъ и плоды другихъ родовъ. Мы оставляемъ въ сторонѣ подробности доказательства отъ мелкости зерна и сходства его съ дождемъ; подробности этѣ ограничены ссылками на отождествленіе понятій сыпанья и литья въ языкѣ, о чемъ сказано нами выше. Къ намъ ближе стоитъ, въ настоящемъ случаѣ, заключеніе Г. Потебни къ дождю и водѣ отъ обряда съ кашею.

Связь каши и воды видитъ авторъ (стр. 63) въ обычаѣ посыпать воду кашею, въ день Св. Варвары, или на Рождество. Но и тутъ опять дѣло идетъ о варицѣ, а вовсе не о кашѣ, а Г. Потебня, очевидно, стремится подвести результаты именно къ кашѣ, такъ какъ черезъ нее только онъ въ состояніи сблизить божество Рождественское съ похоронами и бракомъ; но цѣль нигдѣ не можетъ освящать средствъ, тѣмъ менѣе въ наукѣ. Допустимъ, однако же, что и въ Бокѣ Котореконіи, и въ Славоніи, вмѣсто варицы, употребляется дѣйствительно каша; что же изъ этого? По примѣру варицы, согласимся, что и кашу бросаютъ въ воду; говоримъ, бросаютъ, но тому что съ понятіемъ о кашѣ народной, трудно и связать идею посыпанья; но вѣдь варицу, въ то же время, разливаютъ и въ избѣ; вода, слѣдовательно, имѣетъ значеніе не больше другихъ предметовъ, или мѣстъ, и совершенно одинаково подчиняется общему смыслу этого обряда, т. е., пожеланью счастья, богатства, достатка. И тѣмъ не менѣе, Г. Потебня, на такихъ основаніяхъ, построилъ выводъ: «какъ кабанъ, приносимый въ жертву богу Фро, есть его священное животное, и его животный образъ, такъ и каша, приносимая водѣ, есть образъ воды и отъ этой послѣдней заимствуетъ свои мифическія свойства.» Одного

исходнаго факта, что варица не есть каша, вполне достаточно, чтобы разрушить до основаній такъ хитро проводимую систему. Но по чему же не ити и дальше въ постройкѣ системы? Обрядовъ въ главныхъ условіяхъ жизни народной такъ много, такъ не мало среди разнообразія можно встрѣтить и неизбѣжнаго сходства, за чѣмъ же не воспользоваться этимъ и не подвести къ одному результату всего разнообразія? И Г. Потевни, въ самомъ дѣлѣ, пустился дальше: всѣ три обряда, рѣшаетъ онъ (т. е., варенье каши, обсыпанье и обливанье, какъ символъ дождя), а равно и связанный съ ними обрядъ бѣтья горшковъ, составляютъ принадлежность не только Рождества, но и свадьбы и похоронъ.

Стоитъ только вникнуть въ несложную жизнь простонародья, чтобы признать возможность и даже неизбѣжность повторенія однихъ и тѣхъ же обычаевъ, по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ, въ самыхъ различныхъ обрядахъ. За исключеніемъ Церковно-Христіанскихъ праздниковъ, народъ особенно отмѣтилъ обрядностью три главные момента въ жизни человѣка, рожденіе, бракъ и смерть. На нихъ позволяетъ онъ себѣ остановиться съ преимущественнымъ вниманіемъ; ихъ старается обставить онъ и множествомъ обычаевъ, какіе способна была выработать его простая и незатѣйливая жизнь. И не уже ли же сходство кое-какихъ обычаевъ даетъ право изслѣдователю, безъ другихъ несомнѣнныхъ указаній, объединять и самые моменты и выводить такое объединеніе изъ миѳическихъ представленій народа? Г. Потевни поступилъ такимъ образомъ, и намъ интересны должны быть основанія, помѣщенные на страницѣ 65—71.

Начинаетъ онъ отъ той же каши и отъ названія ея свадьбы. На сколько справедливо это, мы видѣли на своемъ мѣстѣ, замѣтивши, что кашею называется исключительно пиръ, а вовсе не свадьба. Если же и принять за дѣйствительность, что въ свадебномъ пиру каша играетъ существенную роль, то и тогда сколько явится вопросовъ, подрывающихъ сопоставленіе брака и Рождества? Во первыхъ, каша въ Рождественскихъ праздникахъ имѣетъ едва, едва замѣтное значеніе; во Вторыхъ, и на свадьбѣ каша видѣется только въ великой Россіи; въ третьихъ, будучи любимымъ и общеупотребительнымъ кушаньемъ на Сѣверѣ, по чему каша должна быть выключена при одномъ обрядѣ, если она участвуетъ въ

другомъ и т. д. и т. д.? Не больше говорить въ пользу предположенія Г. Потебни и то обстоятельство, что молодые, послѣ вѣнца, на брачномъ ложѣ, черпаютъ кашу и за себя мечутъ. И это относится единственно къ нѣкоторымъ только мѣстностямъ Сѣв. Россіи; да и что жъ тутъ общаго съ обсыпаньемъ Рождественскимъ, посредствомъ котораго сближаетъ авторъ обряды Рождества и брака? Мы вполне тоже раздѣляемъ мнѣніе Г. Буслаева, видящаго въ этомъ обычаѣ указаніе на плодородіе, какъ пожеланіемъ богатства, обилія, счастья, объяснили и обрядъ посыпанья зерномъ о Рождествѣ, и при всемъ томъ считаемъ произвольнымъ отождествлять отсюда оба праздника, тѣмъ менѣе выводить заключеніе о тождествѣ метанья за себя каши молодыми съ водою и дождемъ. А эти только данныя и послужили Г. Потебнѣ основаніемъ. Къ такому отождествленію, и онъ, не задумываясь, выписываетъ обычай обсыпанья зерномъ при свадьбахъ, полагая уже доказаннымъ, что метаніе каши есть обсыпанье. Казалось бы, совершенно достаточно остановиться на знаменательномъ единствѣ общаго обычая посыпанья зернами при бракѣ и въ Рождествѣ и не цѣпляться за мелочный спеціальнѣйшій случай съ кашею, изъ которой, кромѣ сказаннаго значенія, ни чего нельзя вывести, тѣмъ менѣе дойти до какой-то богини.

Но не бракъ только посредствомъ каши сопоставляется у Г. Потебни съ Рождествомъ, а и похороны, и это по тому, что смерть есть бракъ съ землею. Чѣмъ же доказывается такое рѣшительное положеніе? Во первыхъ тѣмъ, что въ Славянской поэзіи обыкновенны переходы мысли отъ брака къ смерти, и на оборотъ. Но подобныя переходы мысли возможны и въ искусственной поэзіи, возможны и въ обыденной жизни, въ слѣдствіе известнаго настроенія души; другое дѣло, возможно ли отсюда утверждать о какой-то мифической связи брака и смерти. Во вторыхъ, обычаемъ, кое-гдѣ, при похоронахъ холостыхъ людей и дѣвицъ, употребляютъ нѣкоторую обстановку, напоминающую отчасти свадьбу. Такъ, вѣнки, цвѣты, платки; назначается даже женихъ на тотъ свѣтъ. Но не мѣшало бы прежде всего обратить вниманіе на взглядъ народа на бракъ; согласно съ этимъ взглядомъ, на что можно привести положительныя указанія, человѣкъ, мужчина, или дѣвица, должны быть въ бракѣ: это его назначеніе, какъ

назначеніе брака, по тому же взгляду, состоитъ въ рожденіи себѣ подобныхъ; далѣе, слѣдовало бы сообразить и понятіе о загробной жизни у всѣхъ Славянъ. На томъ свѣтѣ человѣкъ долженъ пользоваться всѣмъ тѣмъ, чѣмъ пользовался онъ въ жизни земной, находится въ бракѣ и владѣть тѣмъ же имуществомъ. На этомъ основаніи, въ древнюю пору язычества, хоронили вмѣстѣ коня, оружіе, хоронили и рабовъ, а жена убивала себя, или сожигалась (о чемъ, между прочими, говорятъ Маврикій и Массуди); по тому же самому и при погребеніи неженатыхъ и незамужнихъ встрѣчаемъ мы брачную обстановку, выборъ жениха и невѣсты, чтобы на будущей свѣтѣ явиться во всей полнотѣ, а вовсе не для того, чтобы доказать этимъ тожество брака и смерти.

Относительно обычая обливанья, извѣстнаго въ Рождественскіе праздники, самъ Г. Потебня, по поводу брака, говоритъ, что онъ менѣе тутъ извѣстенъ, нежели обсыпанье; а этого уже достаточно, чтобы достойно оцѣнить и приведенные имъ факты (см. стр. 69—70) для обливанья на свадьбахъ, равно и отношеніе ихъ къ кашѣ и богинѣ.

Для большаго убѣжденія въ тождествѣ брака и похоронъ, Г. Потебня привелъ и обычай бить горшки, какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ, обычай, отождествленный, имъ по идеѣ съ вареньемъ каши, обсыпаньемъ и обливаньемъ. Едва ли слѣдуетъ и упоминать о томъ смыслѣ, какой придаетъ народъ битью посуды во время свадьбы; это такой незатѣйливый символизмъ перваго брачнаго сближенія молодыхъ, что съ перваго раза понятенъ каждому, а отношеніе къ нему родителей молодой, равно какъ и угощеніе ихъ виномъ изъ дыряваго стакана, вмѣстѣ съ временемъ, когда это совершается, свидѣтельствуютъ ясно, что и самъ народъ не думаетъ скрывать такого символизма. Едва ли далеко отъ этого смысла отходить и другой указанный, впрочемъ, мѣстный обычай, когда мать невѣсты, встрѣтя зятя въ своемъ домѣ, подаетъ ему горшокъ, а этотъ бросаетъ его въ сторону и подмѣчаетъ: если разобьется горшокъ, то родится дочь, если же уцѣлѣетъ, то сынъ; во всякомъ случаѣ, тутъ нѣтъ и тѣни намека на обсыпанье, что именно требовалось доказать. Но у Г. Потебни на глазахъ Германія; тамъ, по обилію черепковъ, гадаютъ и о счастья молодыхъ: какъ будто Нѣмцы не могутъ имѣть своей идеи, а Сла-

вяне своей, тѣмъ болѣе, когда народъ Русскій заявляетъ самъ, что битьемъ посуды у него воздается честь родителямъ (стр. 71).

На битье горшковъ обращаетъ авторъ вниманіе особенно потому, что обычай этотъ роднитъ бракъ съ похоронами и Рождествомъ. Въ чемъ же подтвержденіе? Г. Шейковскій о Приднѣстровскихъ деревняхъ замѣчаетъ, что при выносѣ покойнаго мужа изъ дому, жена бѣгетъ тамъ новый горшокъ,—и для Г. Потевни вполне достаточно, чтобы отсюда утверждать: «по нашему мнѣнію, здѣсь похороны представляются свадьбою, и объясненіе Г. Шейковского, что этимъ означается упадокъ хозяйства послѣ мужа, не вѣрно уже по тому, что битье горшка соединено съ посыпаньемъ.» По нашему же мнѣнію, только такое объясненіе, каково оно у Г. Шейковского, и можетъ имѣть мѣсто, во первыхъ, по тому, что оно естественно; во вторыхъ, что связи между битьемъ горшковъ и посыпаньемъ, нигдѣ и ни чѣмъ Г. Потевня не доказалъ. Кромѣ этого, трудно удержаться отъ удивленія и къ столь смѣлому обобщенію, на основаніи единичнаго, опредѣленнаго тѣсною мѣстностью, факта.

Такіе доводы нашего автора къ первому его положенію, исходящему отъ проектированной имъ связи каши со Св. Варварою. Какую же, спрашивается, цѣну можетъ имѣть и окончательное его заключеніе: «слѣдовательно, богиня, которой варилаась каша, имѣла отношеніе къ дождю и водѣ, къ браку и смерти, имѣющимъ какую-то связь съ Рождествомъ?—Не думаемъ, чтобы больше цѣнности субъективнаго взгляда.

Второе положеніе, на основаніи связи представленій соломы и покровенія, сближаетъ Рождественскій и свадебный обрядъ покрыванья невесты. Оба обряда сходны по значенію. Покриванье молодой приписывается Св. Покровѣ, замѣнившей языческую богиню; оно сравнивается со снѣгомъ, покрывающимъ землю, съ зеленью, покрывающею деревья, съ тучами, покрывающими небо. Снѣгъ и тучи, съ которыми приводится въ связь эта богиня, только другая форма дождя и воды.

Въ сущности, это положеніе, какъ давно уже объясненное, доказанное и принятое наукою, именно о связи представленій покровенія и брака, не требуетъ и возраженій. Но у Г. Потевни необходимо должны были явиться частности, въ слѣдствіе желаній его сблизить непременно обрядъ брака съ Рождественскимъ обрядомъ, и общія заключенія, съ которыми нельзя согласиться и которыя невольно вызываютъ на опроверженія.

Такъ, намъ рѣшительно не понятно право заключенія о тождествѣ обряда Рождества и брачнаго изъ того, что и въ Рождество полъ постилаютъ соломой, кое-гдѣ дѣлаютъ то же самое и во время свадьбы (стр. 72—74). Если Г. Потевня признаетъ въ словѣ солома коренную идею покрытія, и если не отвергаетъ тождества идеи покрытія и брака, то по чему же солома не можетъ участвовать на свадьбѣ сама по себѣ, безъ всякой связи съ Рождествомъ, какъ и при употребленіи соломы въ послѣднемъ случаѣ могъ руководиться народъ подобною идеею покровенія безъ мысли о свадьбѣ? Не уже ли логично отъ сходства, или единства, идеи въ одномъ изъ множества обычаевъ, мелкихъ, едва замѣтныхъ, совершающихся въ двухъ обстоятельствахъ жизни, совершенно различныхъ, и по времени и по характеру, заключать о единствѣ, или тождествѣ, этихъ обстоятельствъ? Тогда пришлось бы устранить всякую границу для отождествленія, или объединенія, самыхъ различныхъ, до противоположности, и лицъ, и предметовъ, и обстоятельствъ. А Г. Потевня, кромѣ засвидѣтельствованія о сходствѣ обычая съ соломой въ Рождество и при свадьбѣ, ни чего другого не предложилъ для доказательства своего положенія, — и читатель остается внѣ всякаго права сблизать бракъ и Рождество, даже не видитъ и намековъ на такое сблизеніе.

Еще сильнѣе возстанетъ внимательный и осторожный изслѣдователь противъ пониманья Г. Потевней Св. Покровы (см. стр. 80—82), замѣнившей, по его мнѣнію, языческую богиню, которая, въ свою очередь, есть не что иное, какъ туча. Столь неожиданный новый выводъ, конечно, долженъ опираться на какихъ либо прочныхъ и опредѣленныхъ данныхъ; данныя же у Г. Потевни такого рода, что не только не способны убѣдить въ справедливости подобнаго вывода, а, напротивъ, даютъ сами собою основаніе къ сомнѣнію въ немъ и къ отрицанію его.

Покровеніе невѣсты, иначе бракъ ея, справедливо могло бытъ приписано народомъ Св. Покровѣ, даже и безъ отношенія этого церковнаго праздника къ свадьдамъ вообще, а просто по тождественности словъ. По развѣ можно отсюда сопоставлять Св. Покрову съ Власіемъ и Симономъ Зилотомъ, и, подобно тому, какъ первый смѣнилъ въ понятіяхъ народа Волоса, скотскаго бога, заключать о смѣнѣ Св. Покровой какой-то неизвѣстной богини и утверждать, что Покрова есть покровительница браковъ по тому, что была нѣкогда богиня, покрывающая дѣвицъ брачною фатою. Тогда какъ исторія ни однимъ намекомъ не выставляетъ намъ какой либо спеціальной богини браковъ; когда народныя вѣрованія и обряды ни чѣмъ не больше оправдываютъ такое заключеніе, сама Св. Покрова, своимъ значеніемъ въ ряду Христіанско-церковныхъ праздниковъ, способна вполнѣ удовлетворительно объяснить свое отношеніе къ бракамъ, по понятіямъ простаго народа.

Покровъ Пресв. Богородицы празднуется 1-го Октября; имъ оканчивается лѣто и съ нимъ открывается возможность свадебъ, которыя совершаются тѣмъ въ большемъ въ это время количествѣ, чѣмъ свободнѣе чувствуетъ себя народъ послѣ тяжелыхъ лѣтнихъ работъ и чѣмъ ближе впереди продолжительный постъ. Что же удивительнаго, послѣ этого, ежели дѣвицы обращаются съ особеннымъ вниманіемъ къ этому празднику, если ставятъ ея образу свѣчи и просятъ у ней жениховъ? И если Г. Потенія даетъ причитанью: «Ты, Покровъ Богородица, покрой меня, дѣвушку, пеленой своей нетлѣнной ити на чужую сторону», тотъ смыслъ, что подъ Покровой скрывается языческая богиня, то по чему же не подставить такихъ богинь и подъ Введенье и подъ Срѣтенье, такъ какъ и относительно послѣднихъ существуютъ такія же причитанья: «Введенье, мать Богородица, введи меня на чужую сторонушку! Срѣтенье, мать Богородица, встрѣть меня на чужой сторонушкѣ!» Не уже ли слово Покровъ могло оказать такое вліятельное значеніе на автора? Но, вѣдь, Покровъ, пелена, по отношенію къ Пресвятой Богородицѣ, имѣетъ свою, чисто Христіанскую, исторію. Кромѣ того, намъ кажется, что слишкомъ ненаучно дѣлать столь странныя, энергическіе выводы уже и по тому, что этотъ характеръ покровы исключительно принадлежитъ Славянамъ Русскимъ, связанъ съ Православною Церковью, и неизвѣстенъ въ другихъ

земляхъ Славянскихъ, между тѣмъ, богиня, покровительница браковъ, должна бы уцѣлѣть и въ другихъ мѣстахъ, и тѣмъ скорѣе, чѣмъ общѣе и постояннѣе у народа отношеніе къ ней. Да полно, и имѣемъ ли мы право, и независимо отъ Св. Покровы, предполагать свадебную богиню у языческихъ Славянъ?

Бракъ у Славянъ, на сколько онъ извѣстенъ намъ и изъ исторической поры язычества, представляется дѣломъ въ высшей степени неопредѣленнымъ, шаткимъ; эта неопредѣленность должна была быть еще чувствительнѣе, рѣзче и переходить все больше и больше въ отсутствіе всякой обрядности; заключаться простымъ соединеніемъ, во времена доисторическія и ближайшія къ исторіи. Сравненіе, въ этомъ случаѣ, съ Нѣмцами оказывается неумѣстнымъ: послѣдніе уже въ язычествѣ ввели въ религіозную систему свои житейскія отношенія, хотя въ главнѣйшихъ моментахъ, образовали и отдѣльныя божества для каждаго момента, у Славянъ же этого не видимъ; ихъ Мифологія, за исключеніемъ общихъ божествъ, относящихся къ свѣту и важнѣйшимъ переворотамъ на землѣ, подъ вліяніемъ этого свѣта, представляетъ въ мифахъ своихъ лишь сближенія и сравненія жизни человѣческой съ общими отношеніями земли и неба, и ставитъ ее въ зависимость отъ тѣхъ же общихъ космогоническихъ существъ, которымъ приписываются и перевороты на землѣ и небѣ. И въ бракахъ Славянскихъ мы легко усматриваемъ, дѣйствительно, сопоставленія съ бракомъ неба и земли, связь съ облакомъ и дождемъ; но чтобы выработалось спеціальное божество, это не доказано еще, да думаемъ; и не докажется, и именно по тому, что въ самомъ бракѣ у Славянъ-язычниковъ выступаетъ на первый планъ естественное соединеніе вообще, чуждое нравственныхъ элементовъ. Въ доказательство стоитъ прочесть Несторово описаніе, да сравнить съ нимъ Арабское сказаніе о бракѣ Славянскомъ. Вотъ по чему и въ современной народной обстановкѣ свадьбы самыя мельчайшія подробности въ обрядахъ не выходятъ изъ круга сказаній и сближеній только съ обстоятельствами мифовъ, а не съ лицами, если не включить сюда солнца и мѣсяца, какъ олицетвореній все таки общихъ; вотъ по чему, мы смѣло можемъ сказать, что и введеніе Покровы, Стрѣтенья и Введенья обязано единственно Христіанству, и намъ рѣшительно непонятно, какимъ путемъ вывелъ

Г. Потебня богиню брака, да еще и фату брачную у язычниковъ Славянъ. Что покровеніе невесты служило и въ язычествѣ символомъ брака,—справедливо, но это находилось только въ связи съ мифическимъ представленіемъ соединенія неба и земли.

Но Г. Потебня не только открылъ въ Покровѣ языческую богиню, но задумалъ опредѣлить и ея характеръ и призналъ за нею стихійное значеніе. Основаніемъ для такого приговора послужило ему, во первыхъ, суевѣріе народное, будто выпавшій снѣгъ на Покровъ служить счастливымъ предзнаменованіемъ для обрученныхъ, когда дѣвицы говорятъ: «Батюшка Покровъ, покрой сыру землю и меня молодую!»; во вторыхъ, выраженіе: «Бѣль снѣгъ землю покрываетъ, не меня ли молодую замужъ снаряжаютъ?» Что до перваго, то, если другіе Славяне не знаютъ въ такомъ смыслѣ Покровы, казалось бы, воззваніе къ ней «батюшка» должно было дать замѣтить Г. Потебнѣ, что и въ Русскомъ народѣ, при томъ только на Сѣверѣ, далеко не всегда и вездѣ обращаются къ ней, какъ къ женщинѣ, а слѣдовательно тѣмъ менѣе возможно заключать о какой-то языческой богинѣ. Сближеніе же покровенія земли снѣгомъ и молодой свидѣтельствуетъ лишь о мифическомъ сравненіи съ обстоятельствомъ, а ни чуть не съ лицомъ, о сравненіи, при томъ, до того простомъ, что многимъ оно покажется не имѣющимъ въ себѣ и ничего мифическаго. Снѣгъ сопоставляетъ Г. Потебня съ дождемъ, а дождь есть символъ соединенія неба и земли, слѣдовательно, желаніе снѣга есть желаніе соединенія, брака, а о какой либо богинѣ нѣтъ тутъ и рѣчи. Отрицающій же здѣсь мифичность скажетъ еще проще: съ Покровомъ на Сѣверѣ начинается выпадать снѣгъ, открывается санный путь, столь желательный для народа, съ первымъ же Октября настаетъ и пора свадебъ, что же удивительнаго, если оба представленія сближены? Не отвергая, однако же, мифичности въ данномъ случаѣ, мы тѣмъ не менѣе въ указаніи на богиню, да еще стихійную, видимъ насильственную натяжку. Подобною же натяжкою отзывается и объясненіе втораго выраженія, и въ немъ, ни чуть не болѣе, говорится только о сравненіи: «на Покровъ выпадаетъ снѣгъ, не пора ли и мнѣ молодой замужъ?» Г. Потебня видимо чувствовалъ простоту и безыскусственность этого сравненія, когда рѣшился позволить себѣ измѣнить пѣсенное выраженіе. Въ пѣснѣ говорится:

«бѣль снѣгъ землю покрываетъ, не меня ли молодую замужъ снаряжаютъ», гдѣ, очевидно, сравнивается общее дѣйствіе, а предметы стоятъ отдѣльно, независимо; но, увлекаемый своею идеей—возвести мнимую богиню въ рядъ существъ стихійныхъ, именно въ тучу, авторъ не могъ устоять противъ соблазна, тѣмъ больше, что нѣтъ другихъ фактовъ, которые бы и намекомъ, хотя бы самымъ темнымъ, способны были подтвердить его установившуюся мысль,—и вотъ онъ, вмѣсто «снаряжаютъ», подставилъ «снаряжаетъ,» сдѣлавши, такимъ образомъ, въ обоихъ предложеніяхъ общее подлежащее снѣгъ. Отсюда уже не трудно было заключать, что Покровъ замѣняетъ миѣическое существо, покрывающее дѣвицъ брачнымъ покровомъ, а землю снѣгомъ, т. е., богиню тучу (стр. 82). Предоставляемъ судить другимъ, чего нельзя вывести при такомъ обращеніи съ наличнымъ матеріаломъ.

Тутъ же мимоходомъ замѣтимъ и непонятное противорѣчіе автора самому себѣ. Такъ, говоря о связи тучи съ другими символами брака, Г. Потенбня рѣшаетъ, что на эту связь указываетъ и то, что мгла, туманъ есть символъ богатства, счастья (стр. 82); а между тѣмъ, въ 275 примѣчаніи (на той же страницѣ) утверждаетъ, и справедливо, совершенно обратное: «туманъ, какъ мракъ, значитъ, какъ извѣстно (?), печаль». Завидная, но истиннѣ, способность обращать все съ легкостью по усмотрѣнію!

Раскрывши, такимъ образомъ, въ двухъ разобранныхъ нами положеніяхъ, богиню-тучу, покровительницу браковъ, Г. Потенбня позаботился обставить ее и миѣическимъ родословіемъ, и въ заключительныхъ своихъ мысляхъ, оканчивающихъ первую часть его труда, возвелъ ее въ мать божича солнца, будто бы сына Бадняка-грома, о чемъ можно догадываться, говоритъ Г. Потенбня, изъ того, что совокупность Рождественскихъ обрядовъ не есть случайный подборъ, но изображаетъ одинъ миѣ (стр. 84).

Здѣсь прежде всего не можетъ не остановить нашего вниманія нѣкоторая особенная логика автора. Что совокупность обрядовъ въ каждый народный праздникъ, не только въ Рождество, имѣетъ въ основаніи своемъ непременно какой либо миѣ, хотя и необязательно одинъ, не мы будемъ возставать противъ этого;

но чтобы отсюда слѣдовалъ тотъ выводъ, какой предложенъ Г. Потебней, рѣшительно не видно. Соображая все извѣстное объ обрядахъ Рождественскихъ, въ значительной части изложенныхъ и въ книгѣ Г. Потебни, принимая также во вниманіе существующія частныя у насъ изслѣдованія ихъ, мы, до извѣстной степени, въ состояніи и опредѣлить этотъ миѳъ. Существенная сторона его заключается въ величаніи солнца; по этому, какъ у другихъ народовъ родственныхъ, такъ и у Славянъ, Рождественскій праздникъ прямо входитъ въ рядъ солнечныхъ празднествъ. Рождество есть время, по языческому вѣрованію, рожденія солнца. Миѳъ долженъ былъ въ обрядахъ неминуемо отразить и значеніе солнца для жизни народной. Громадность значенія этого выражается тѣмъ, что оно есть податель всѣхъ благъ, первое условіе жизни, роста и богатства, какъ въ царствѣ животномъ, такъ и растительномъ. Посредникомъ между солнцемъ (олицетворяющимъ небо) и землею есть дождь, какъ оплодотвореніе земли; миѳъ это оплодотвореніе представляетъ бракомъ между небомъ и землею. Но это божество побѣждено враждебною силою; оно не дѣйствуетъ зимою, покорено, украдено, умерло; передъ весною, передъ временемъ обновленной, воскресшей его силы и вліянія на землю и жизнь на ней, народъ празднуетъ его рожденіе. И понятно, что подробности обрядовъ этого празднества захватываютъ всѣ различные моменты значенія этого свѣтила—божества, равно и способы благотворнаго вліянія его на жизнь земли. Отсюда, въ обрядахъ встрѣчаемся мы съ указаніемъ и на борьбу солнца съ врагами, сопровождаемую громомъ и молніей, и на супружеское соединеніе съ землею, и на плодъ этого соединенія, на дождь, и т. д., и т. д. Отсюда, само собою, вытекаетъ и сходство нѣкоторыхъ обрядовыхъ подробностей при свадьбахъ и въ празднествѣ Рождественскомъ, а также и при похоронахъ, по тому что зима есть смерть земли, по тому что она есть смерть и солнца. Вотъ по чему и исторія Славянскихъ миѳовъ знаетъ олицетвореніе зимы въ миѳическомъ существѣ, какъ опредѣляетъ личности солнечнаго божества; но чтобы подобное же олицетвореніе было и для тучи, какъ богини, покровительствующей бракамъ, это пока произвольное предположеніе Г. Потебни. Мы даже готовы видѣть въ такомъ предположеніи внутреннее противорѣчіе: туча является врагомъ свѣта, солнца; она представляется тою злою силою, изобра-

жаемою волкомъ, змѣемъ и т. д., которая побѣждаетъ солнце на зиму, препятствуетъ продолженію его соединенія съ землею, а слѣдовательно, и благотворности его для земли; и какъ же народъ, столь чуткій къ основному мифу, могъ бы возвести эту тучу въ богиню, покровительницу брака, еще болѣе, слѣлать изъ нея мать солнца? Какъ могъ онъ, въ свою очередь, и изъ бога-грома образовать отца для того же солнца? Но обратимся къ самымъ фактамъ, обследуемымъ Г. Потемнею на первыхъ страницахъ его сочиненія.

Сербскій божить, празднуемый подъ Рождество и сопоставляемый съ обрядомъ бадняка, по мнѣнію Г. Потемни, есть сынъ бадняка, а этотъ послѣдній замѣняетъ собою, по его же мнѣнію, бога-грома, слѣдовательно божить, т. е., солнце, есть сынъ грома. Отсюда сами собою вытекаютъ два вопроса: гдѣ доказательство тому, что баднякъ замѣняетъ бога-грома, и гдѣ указанія, что этотъ богъ грома имѣетъ сыномъ божича? Напрасно стали бы мы искать въ изслѣдованіи Г. Потемни что либо похожее на доказательство, ясное и опредѣленное, а хоть бы и на намекъ, который бы подтвердилъ подобный выводъ. Авторъ изслѣдованія изъ того, что баднякъ, т. е., полѣно, Сербы и Хорваты жгутъ на канунѣ Рождества, посыпаютъ его зерномъ и поливаютъ водою, заключаетъ о тождествѣ этого бадняка съ Индійскимъ Индромъ, богомъ грома, такъ какъ и Индръ цѣль небесную воду, представляемую то молокомъ небесныхъ коровъ, то напиткомъ безсмертія (стр. 3). Но во а) громовое значеніе Индра есть только одинъ фазисъ высокаго и великаго его значенія въ Мифологіи Индійской. Изъ самаго сочиненія Г. Потемни видно, что онъ прогоняетъ ночную тѣнь и открываетъ лице солнца (стр. 19), что онъ есть свѣтлое небо (стр. 199), что онъ, по Магабгаратѣ, есть царь боговъ (стр. 247); во б) что и въ самомъ обрядѣ даетъ поводъ заключать къ грому? Не говоритъ ли онъ единственно объ обожаніи огня, свѣта? Но въ в) и въ такомъ случаѣ, развѣ поливаніе виномъ бадняка побуждаетъ заключать о сравненіи непременно съ Индромъ? Вѣдь баднякъ не только поливается виномъ, а обсыпается и зерномъ? Не очевиднѣе ли во всемъ этомъ, не естественнѣе ли и не проще ли, видѣть тотъ смыслъ, что, посредствомъ бадняка, выражаетъ народъ торжество раждающагося солнца, огонь бадняка

напоминаетъ лишь свѣтъ и теплоту бога небснаго; баднякъ, въ этомъ случаѣ, вовсе не символъ лица божественнаго, а предметъ, орудіе, посредствомъ котораго только воспоминается это лице. И какъ солнце есть податель благъ, покровитель жизни животной и растительной, то и всѣ обрядовыя мелочи съ баднякомъ выводятъ на сцену и скотъ и хлѣбъ. О громѣ же нѣтъ и помину; нѣтъ его и ни въ одномъ фактѣ, представленномъ по этому поводу Г. Потепней. Громовой характеръ бадняка едва ли не принадлежитъ къ изобрѣтеніямъ автора. Вотъ по чему, на стр. 46, онъ самъ уже сомнѣвается въ такомъ характерѣ бадняка и, по поводу Рождественскаго хлѣба, уже видимо отступается отъ прежней мысли: «возможно, что Рождественскій хлѣбъ имѣетъ отношеніе не ко грому, а къ солнцу» Не только возможно, а необходимо; авторъ понялъ бы это самъ, если бы позаботился предварительно уяснить общій мифъ.

Къ числу такихъ же изобрѣтеній приходится отнести и произведеніе божича въ сыновья бадняка. Трудно рѣшить, при всемъ напряженномъ вниманіи, что руководило авторомъ при такомъ родословіи? Вѣроятно же всего, окончаніе и чѣ, заставляющее предполагать сыновнее отношеніе; но тогда божичъ долженъ быть сыномъ бога, а грома ли, или бадняка, это иной вопросъ, который долженъ быть рѣшенъ отрицательно, по вниманію къ только что сказанному нами. Казалось бы, автору, допускающему, что божичъ есть солнце, не слѣдовало затрудняться въ пріисканіи настоящаго отца, давнымъ давно рѣшеннаго наукой (Шафарикъ, Бодянский, Срезневскій), на основаніи древнихъ историческихъ свидѣтельствъ. Г. Потепня и самъ привелъ знаменательное мѣсто изъ лѣтописи Ипатьевской, гдѣ отцемъ солнца называется Сварогъ, богъ неба или свѣта вообще; но онъ и тутъ поступилъ по своему: ему представлялось удобнѣйшимъ лучше обойти историческое свидѣтельство, нежели отказаться отъ задуманной идеи о богѣ громѣ, и Г. Потепня рѣшаетъ, что божество, поставленное имъ въ отца божичу, могло называться Церуномъ, т. е., богомъ грома, но могло носить и другое имя—Сварога (стр. 15). Такъ Г. Потепня поступаетъ съ строго опредѣленными божествами Славянской Мифологіи! Нѣтъ, ужъ если подъ божичемъ не угодно понимать просто молодого бога, только что народившагося, если не-

премѣнно хотимъ отыскать ему отца, то, признавая въ немъ солнце, откажемся отъ произвола и станемъ держаться ясныхъ и обслѣдованныхъ фактовъ науки.

Но Г. Потебня не обнаруживаетъ и самъ надлежащей твердости убѣжденія. Ставя такъ положительно божича въ сыновья бадняка, основывая на этомъ свой окончательный выводъ о родословіи богини тучи, бога-грома (бадняка) и божича, онъ (на стр. 17) только ограничивается предположеніемъ, что божичъ не есть Христіанскій богъ, что праздникъ въ честь рожденія его не есть праздникъ Христіанскій, только перемѣшанный съ языческими обрядами бадняка, и что баднякъ и божичъ противопологаются другъ другу не какъ языческій богъ Христіанскому, а какъ отецъ сыну. Думаемъ, что для окончательнаго заключенія, что божичъ есть именно сынъ бадняка, молодой богъ языческій, необходимо прежде устранить выставленное самимъ же авторомъ предположеніе, доказать его несостоятельность и не наводить на читателя сомнѣній и догадокъ на счетъ того, что же побуждаетъ автора не дать ни малѣйшаго вѣса этому предположенію. А вѣдь отказать ему въ значеніи нельзя; согласиться же съ этимъ значеніемъ, значитъ, разомъ отвергнуть выводы сочиненія.

Между тѣмъ, дѣйствительно, серьезный взглядъ на дѣло допустить скорѣе ту мысль, что божичъ есть чисто Христіанскій богъ, славится народомъ Юго-Славянскимъ, въ пору его земнаго рожденія, на ряду съ праздникомъ языческимъ, иначе, что въ бадній вечеръ происходитъ подобное же смѣшеніе Христіанства съ язычествомъ, примѣры какового въ обиліи разсѣяны въ народѣ Славянскомъ, и въ понятіяхъ, и въ вѣрованіяхъ, и въ обрядахъ. Основаніе же, мелькомъ приводимое Г. Потебней, противъ такого взгляда разрушается при первомъ къ нему прикосновеніи критики. Онъ говоритъ, что не совмѣстно съ Христіанствомъ молиться одному лицу Троицы за другое, а Сербо-Хорваты въ своихъ пѣсняхъ обрядовыхъ просятъ Бога за божича и бадняка. На сколько случаевъ подобной молитвы представить одна земная жизнь Спасителя; кромѣ того, развѣ справедливо требовать отъ только что обращающагося въ Христіанство народа, успѣвшаго уже сложить болѣе менѣе сложную систему языческой религіи, требовать догматическаго знанія новой Вѣры? Пропитанный миѳическими возрѣ-

ніями, только что коснувшійся Христіянства; народъ иначе и не могъ представить себѣ раждающагося Спасителя, какъ малымъ Богомъ, Божичемъ, и привязалъ его къ соотвѣтственному языческому своему празднеству, въ честь небснаго огня, солнца. И рѣшительно напрасно потратилъ такъ много усилій и натяжекъ Г. Потенія на производство божича отъ бадняка, бога-грома, и на приуроченіе ему матери-богини тучи.

Съ слѣдующею мыслию заключенія о сходствѣ обрядовъ Рождественскихъ съ свадебными и похоронными, говоря вообще, мы согласны, и коротко объяснили выше причину, по чему должно было образоваться это сходство. Но въ толкованіи фактовъ (на стр. 15—56) находимъ такъ много личнаго, вставленнаго подъ вліяніемъ неразборчивой иногда подражательности Шѣмецкимъ образцамъ, что не предложитъ хотя противъ нѣкоторыхъ толкованій своихъ возраженій, считаемъ себя не въ правѣ, взявшись за трудъ разбора сочиненія Г. Потенія. Разсматривать факты по порядку и въ цѣлости было бы совершенно излишне: иначе, пришлось бы написать такую же книгу, какую издалъ Г. Потенія.

Находя неумѣстнымъ возражать противъ мысли, будто колодки, привязываемыя кое-гдѣ у Славянъ не замужнимъ женщинамъ и холостымъ мужчинамъ, на Масляной недѣлѣ, могутъ быть тождественны съ мифическимъ плугомъ (стр. 14), укажемъ на основаніе, давшее автору поводъ и право сблизить кованіе мифическаго плуга, поставленнаго Г. Потеніемъ въ символы любви брака, съ кованіемъ свадебъ человѣческихъ. «Подобно тому, говоритъ онъ, какъ богъ, кующій плугъ—символь брака, такъ и кующій свадьбу первоначально самъ тождественъ съ женихомъ.» Это любопытное заключеніе (стр. 15) основано единственно на слѣдующихъ двухъ стихахъ Сербской народной пѣсни:

Злату те се куондѣія паті;
И мени те мой суденикъ доті,

гдѣ кузнецъ, утверждаетъ авторъ, есть символъ суженаго. Другими словами, значить, для народа нѣтъ возможности развиваться въ поэзіи свободно; онъ, по этому, не можетъ прибѣгать къ сравненіямъ и сблизеніямъ, подъ вліяніемъ текущей жизни, подъ

условіями исторіи и образованія; всякое простое, наглядное удобленіе, схваченное изъ обыденной жизни, непременно, значитъ, должно объясняться его миѳическими воззрѣніями, ставиться подъ гнетъ языческой религіи. Да въ приведенныхъ стихахъ сравненіе вовсе не относится къ жениху или суженому, а къ золоту и пѣвѣстѣ! Какъ золото не пропадаетъ даромъ, такъ и прекрасная пѣвѣста не засидится въ дѣвкахъ, вотъ гдѣ существенный смыслъ; выводить же отсюда какое-то миѳическое отношеніе кованія плуга къ кованію свадьбы, по меньшей мѣрѣ, произвольно.

Въ ряду символовъ солнечнаго божества, Г. Потебня приводитъ сначала животныя: кабана, оленя, быка, а потомъ и хлѣбъ. Всѣ эти символы играютъ важную роль въ Рождественскія святки и при свадьбахъ.

Скажемъ прежде вообще, что всѣ эти символы или олицетворенія божества, какъ называетъ ихъ иначе Г. Потебня, въ фактахъ матеріала не находятъ рѣшительно положительнаго оправданія. На ряду съ указанными животными встрѣчается и множество другихъ, и объясненіе появленія ихъ въ Рождество должно быть точно такое же, какое вывели мы выше относительно царства растительнаго, разнаго сорта хлѣба. Всѣ дѣло сводится къ тому, что народъ земледѣльческій, а, въ слѣдствіе сего, и скотоводный, празднуетъ рожденіе солнца, оплодотворяющаго землю, произращающаго все на ней, выводитъ на сцену празднества все то, что составляетъ его богатство, жизнь, счастье и что зависитъ, по его понятіямъ, исключительно отъ повородившагося божества. Вотъ по чему, безъ сомнѣнія, и встрѣчаемся мы только съ тѣмъ изъ животныхъ и растений, что входитъ въ составъ хозяйства народа Славянскаго. Видѣть же во всемъ этомъ олицетвореніе божества, значило бы создавать Миѳологию по личному воззрѣнію. Не удивительно, по этому, что и въ объясненіяхъ Г. Потебни, въ данномъ случаѣ, опять находимъ предположенія и догадки.

Такъ, для доказательства представленія солнечнаго божества въ образѣ кабана, авторъ приводитъ указаніе на кушанье изъ свинины: колбаса, свиныя ножки, свиная голова (стр. 25—31). Хотя главнымъ образомъ это и относится къ свадьбѣ, тѣмъ не менѣе, если бы происходило это въ такой же степени и въ Рож-

дество, все таки доказательства въ этомъ не видно. Кушаньевъ у народа очень много, и самъ Г. Потебня (стр. 28) утверждаетъ, что свиная голова подается послѣ многихъ другихъ кушаньевъ. Повѣрье о золотомъ поросенкѣ, извѣстное у нѣкоторыхъ Славянъ, объяснено очень естественно Гриммомъ, и намъ странно, что авторъ позволилъ себѣ устранить отъ естественности и тутъ и броситься въ сторону отъ истины: золотымъ поросенкомъ убѣждаютъ дѣтей не кушать въ данный день по тому, что поросенокъ составлялъ любимое и послѣднее кушанье въ богатой трапезѣ этого дня. Такъ заявилъ объ этомъ даже Гриммъ, имѣвшій неизмѣримо большее право отнести это къ кабану, положительному символу божества въ Нѣмецкой Мифологіи. И вотъ на такихъ-то данныхъ рѣшаетъ Г. Потебня кабана, символъ Нѣмецкаго бога Фро, вводитъ и въ Мифологию Славянскую, въ качествѣ животного образа солнечнаго божества!

Въ олицетвореніи солнца оленемъ все сводится къ Св. Петру. Онъ изображается иногда ѣдущимъ на оленѣ и служить деверемъ на свадьбѣ мѣсяца (стр. 35—39); отсюда, заключаетъ авторъ, Петръ есть солнце, а олень его животная форма. Возможно ли такъ легко относиться къ современной запутанности народныхъ повѣрій и суевѣрій? Мало ли какъ выставить современный Славянинъ древнѣйшее, имѣвшее, быть можетъ, совершенно иной характеръ. Запутанность въ настоящемъ случаѣ очевидна: если Петръ деверь на свадьбѣ мѣсяца, то какъ же можетъ быть онъ солнцемъ, когда самъ же Г. Потебня, какъ увидимъ, настаиваетъ на бракѣ между мѣсяцемъ и солнцемъ? Кромѣ того, отождествленіе Петра съ солнцемъ на томъ основаніи, что молнія, дѣлящая, по Сербской пѣсни, дары, предоставила Петру лѣтній зной, жары (врутіне), не освобождаетъ отъ обязанности сообразить время праздника, въ честь Св. Петра: это 29 Іюня, пора сильнѣйшихъ жаровъ. А вѣдь Г. Потебня и не думалъ доказывать, да и не могъ, что Св. Петръ смѣнилъ собою какое либо языческое олицетвореніе дѣйствительнаго солнца.

Что касается до олицетворенія солнца быкомъ, то авторъ (стр. 31—35) не предлагаетъ ни одного свидѣтельства; дѣло идетъ о свѣтѣ—счастіи, здоровьи, о мракѣ — бѣдности, смерти. Вмѣсто быка, является, напротивъ, вообще скоть. Впрочемъ, Г. Потебня

объясняетъ говорить объ этомъ ниже, но, не сказавши ничего, на 46 страницѣ дѣлаетъ уже положительный выводъ объ отношеніи кабана, быка и оленя къ Рождеству и солнцу.

Не меньшая свобода высказалась подъ перомъ автора и въ сопоставленіи хлѣба съ солнцемъ (стр. 41—45). Дѣло начинается со сказки о хлѣбѣ и змѣѣ. Замѣчательно, что эту сказку Г. Потенія слышалъ въ дѣтствѣ. Но допустимъ, что онъ дѣйствительно ее слышалъ и что ни съ чѣмъ не смѣшалъ ее и ничего не примѣшалъ къ ней, подъ вліяніемъ дальнѣйшей жизни, отъ поры дѣтства до мужескаго возраста. По взгляду Г. Потенія, сказка носитъ слѣды глубокой древности, по тому что хлѣбъ представляется мучимымъ и противопоставляется змѣѣ. Интересны доказательства. Прежде всего, онъ выводитъ змѣю изъ тѣла великаго змѣя, которымъ, по мифическому вѣрованію народа, оралъ Св. Кузьма. По чему же такъ, спроситъ читатель? Вѣдь сказка ни однимъ словомъ не говоритъ объ этомъ, и развѣ, дальше, невольно народу производить змѣй отъ другаго вымышленнаго змѣя? Хлѣбъ изображается мученикомъ. Это побуждаетъ автора къ сближеніямъ въ языкѣ и къ слѣдующему объясненію, что мѹки приписываются хлѣбу на томъ основаніи, что «какъ мученіе, печаль изображается въ языкѣ какъ слѣдствіе колотья, дробленія, такъ хлѣбъ есть нища изъ разбитаго, смолотаго зерна.» Какъ будто народу, черезъ языкъ, надобно было сближать хлѣбъ съ печалію для того, чтобы назвать хлѣбъ мученикомъ, когда фактъ молоченія и молонья, самъ по себѣ, слишкомъ ясенъ и достаточенъ для подобнаго названія хлѣба! Но, главное, автору надобно вывести, что хлѣбъ въ сказкѣ представляетъ солнце. И это легко. Хлѣбъ можетъ сближаться съ жерновомъ, какъ мелющимъ, а жерновъ у Нѣмцевъ—оружіе громоваго бога, отсюда (!) сближеніе хлѣба и громоваго бога. Посредникомъ является млинъ, собственно, по автору, жерновъ (!) Въ концѣ концовъ слѣдующій выводъ: изъ всего этого видно, что въ Малор. сказкѣ (которую въ дѣтствѣ слышалъ Г. Потенія), змѣя завидуешь хлѣбу, какъ воплощенію грознаго бога. Смѣемъ надѣяться, что опроверженіе научное излишне. Скажемъ только, что, вмѣсто того, чтобы, черезъ жерновъ, подходить къ грозному богу грома, лучше бы остановиться съ должнымъ вниманіемъ на обследованныхъ фак-

тахъ съ хлѣбомъ, и въ древности и въ настоящее время, приведенныхъ также и Г. Потемней на стр. 46, гдѣ и онъ самъ выпужденъ видѣть отношеніе къ солнцу, а не къ грому, и, разумѣется, не въ смыслѣ олицетворенія этого божества хлѣбомъ, а въ значеніи просто указанія на хлѣбъ, какъ на существенное условіе жизни, находящееся подъ исключительнымъ вліяніемъ бога-солнца.

Такой же смыслъ принадлежитъ и обычаю народному печь нѣкоторыхъ животныхъ изъ хлѣбнаго тѣста. Г. Потемня и тутъ думаетъ видѣть олицетвореніе божества (стр. 49), между тѣмъ какъ отношеніе здѣсь къ солнцу есть отдаленное, посредственное; ближайшій же предметъ есть самый скотъ, домашнія животныя. Рождество есть пора, когда по преимуществу совершается ихъ приплодъ, и народъ земледѣльческо-скотоводный, естественно, заботится о немъ; вотъ по чему и авторъ, желавшій найти въ этомъ обычаѣ подтвержденіе своей мысли на счетъ олицетворенія солнца нѣкоторыми животными, выпужденъ былъ, въ заключеніе, выразиться, что народъ изображаетъ въ тѣстѣ не тѣхъ только животныхъ, а и многихъ другихъ.

На стр. 51 — 55 находимъ довольно подробное объясненіе значенія коровай, въ которомъ авторъ видитъ солнце и жениха. Выставимъ только вопросы, обнаруживающіе, по нашему мнѣнію, несостоятельность объясненія.

Черезъ хлѣбъ, который признаетъ Г. Потемня за изображеніе бога-грома, переходитъ онъ къ короваю, и его считаетъ за изображеніе солнца, посредникомъ служитъ ему дежа, которая въ пѣняхъ сооставляется съ солнцемъ. Но развѣ дежа то же, что коровай, или хлѣбъ? Коровай рисуется краснымъ, «но только въ смыслѣ прекраснаго,» говоритъ авторъ. А намъ кажется, что именно въ смыслѣ краснаго, по цвѣту, чѣмъ и напоминаетъ онъ солнце. Изъ сопоставленія его съ раемъ, заключаетъ Г. Потемня, что онъ называется небомъ. Но рай здѣсь значитъ, ни болѣе, ни менѣе, какъ радость, веселье; по этому-то, называется онъ въ другихъ случаяхъ и маемъ (см. 164). «Сравненіе высоты коровай съ лѣсомъ, можетъ быть, основано на представленіи солнца деревомъ;» по приведенныя для подтвержденія столь проблемати-

ческаго положенія загадки (примѣч. 157) говорятъ о самомъ простомъ сравненіи, безъ малѣйшаго намека на какой либо мифъ; что же до дуба, то онъ сравнивается съ годомъ, а во все не съ солнцемъ, хотя отдѣльно дубъ, если бы и замѣнялъ онъ солнце, не замѣняетъ еще лѣса. «Свѣтъ и красота коровая приносятъ веселье и славу свадьбѣ;» но тутъ опять не видно тождества съ солнцемъ: коровай, какъ представитель свадьбы, замѣняетъ въ поэзіи народной характеръ послѣдней; красивъ и хорошъ онъ—весела и свадьба. Такимъ образомъ, читатель никогда не убѣдится, что эти свидѣтельства говорятъ о связи коровай со свѣтомъ, тѣмъ больше съ солнцемъ.

Не сильнѣе убѣжденіе и отъ доказательствъ отождествленія коровай съ женихомъ. Для Г. Потевни служить, на примѣръ, доказательствомъ обычай выносить на коровай очипокъ; но догадка его ничего не значитъ въ сравненіи съ замѣчаніемъ издателя пѣсенъ Малор., изъ которыхъ взялъ это указаніе Г. Потевня, по чему существуетъ подобный обычай. Намъ только удивляетъ, какъ изъ такихъ данныхъ авторъ рѣшаетъ, что «если коровай есть женихъ, то изъ такого сближенія солнца, коровай и жениха (54 — 55) выходитъ, что солнце божество мужское.» Удивительно ли послѣ всего этого встрѣтить въ слѣдующемъ изложеніи Г. Потевни усиленные доказательства, что солнце есть и божество женское?

Наконецъ, что сказать еще о доказательствѣ связи коровай и вообще брака на основаніи пѣтуха? (стр. 55 — 56). Представленные въ подтвержденіе этого обычая, всѣ говорятъ лишь объ одномъ, что пѣтухъ и курица, при бракѣ, служатъ символами новой семьи; пѣтухъ дается прямо на разводъ, слѣдовательно, тутъ простое сравненіе гнѣзда съ семьей, пѣтуха и курицы съ молодыми. Обычай Хорватовъ, гадать подъ Рождество и Новый Годъ о плодородіи пѣтуховъ и курицъ по тому, кто первый войдетъ въ домъ, мужчина, или женщина, свидѣтельствуется ясно, что и главнѣйшая домашняя птица занимаетъ то же мѣсто въ праздникъ рожденія солнца, какое указали мы для скота и хлѣба.

Послѣдній результатъ первой статьи Г. Потевни заключается, слѣдовательно, въ томъ, что богиня-туча есть жена бад-

няка-грома, и оба вмѣстѣ — родители божича-солнца. Вторая статья, къ которой обращаемся, предлагаетъ усилія автора отыскать имя и признаки этой богини, въ народныхъ сказкахъ и суевѣріяхъ, и очертить подробнѣе и точнѣе мифическій образъ. Оглавленіе: «Баба-Яга» говоритъ ясно, кого разумѣетъ Г. Потенія подъ богинею-тучею, и съ кѣмъ приходится имѣть намъ дѣло.

Каждый Русскій человѣкъ, котораго судьба не оторвала съ дѣтства отъ родины и не окружила иностранными няньками, гувернерами и гувернантками, отъ самаго бѣднаго простолюдина до знатнаго барича, очень хорошо знакомъ съ именемъ Бабы-Яги; малѣйшій намекъ на него готовъ тотчасъ же воспроизвести въ памяти и воображеніи тотъ живой и типическій ея образъ, какой глубоко отпечатлѣлся съ первыхъ поръ сознанья, по рассказывавшимся сказкамъ. Этотъ образъ только повторится и освѣжится и въ воображеніи того, кто бы вздумалъ пробѣжать, или перечитать, внимательно и богатый запасъ народныхъ сказокъ по существующимъ прекраснымъ изданіямъ повѣйшаго времени. Отличительною чертою этого типическаго образа, и въ томъ и въ другомъ случаѣ, исключительно представляется: старость, безобразіе, ѣзда въ ступѣ съ погоняющимъ пестомъ, грозность, враждебность и злобность, словомъ, дальше мрачныхъ, темныхъ качествъ, какъ физическихъ, такъ и нравственныхъ, анализирующій умъ не отыщетъ ни чего въ этомъ образѣ; не откроетъ онъ въ немъ и тѣни чего либо свѣтлаго, добраго, благотѣльнаго, примѣряющаго. Съ такимъ только характеромъ явится Баба-Яга и передъ тѣмъ, кто отъ сказокъ Русскихъ перейдетъ въ сказочную область соплеменныхъ народовъ другихъ Славянъ.

Но напрасно Русскій человѣкъ будетъ думать, что Баба-Яга и дѣйствительно такова въ знакомыхъ ему сказкахъ, какою привыкъ онъ знать ее съ дѣтства. Разсужденіе Г. Потенія, второю своею статьею, именно на то и направлено, чтобы положительно доказать несостоятельность такой думы и убѣдить всякаго, что и въ этомъ мы не отстали отъ Нѣмцевъ, что открытая и красиво очерченная въ ихъ мифологіи свѣтлая и благотворная Гольда или

Берта присущее и намъ, и что титъ ея всецѣло повторяется въ Бабѣ-Ягѣ. Это опять новость Г. Потевни, повѣрить которой на слово тѣмъ труднѣе, чѣмъ индивидуальнѣе взглядъ автора на ученые приемы и доводы, обнаруженные въ первой статьѣ. Начнемъ свой разборъ и здѣсь съ общаго положенія.

Впрочемъ, во второй статьѣ нѣтъ общаго заключительнаго итога; находятся лишь отдѣльные выводы, размѣщенные на далекихъ другъ отъ друга страницахъ, именно на 131, 141, 167 и отчасти на 231 — 232.

Вотъ что читаемъ на стр. 131: «Какъ изъ замѣны Гольды посредствомъ Нехе въ сказкахъ и изъ того, что вѣдьмы сопровождаютъ Гольду въ ея полетахъ, не выводятъ (!), что Гольда есть вѣдьма, а не одна изъ верховныхъ богинь, такъ (!) и связь Яги съ вѣдьмами не въ не въ состояніи, если не ошибаемся, перевѣсить положеній, которыя мы старались выше доказать, именно: что Яга посылаетъ души на свѣтъ и принимаетъ ихъ оттуда; что она, какъ одно лице съ Мораной, имѣетъ ключи отъ неба, слѣдовательно, непосредственную власть не только надъ душами, но и надъ природой». Приравненіе Яги къ Гольдѣ, выраженное въ приведенныхъ словахъ, не такъ ясно, съ положительностью указано въ начальныхъ словахъ второй статьи (на стр. 85): «Нѣтъ спору, что въ Германской МиѢлогіи та женская личность, къ которой относятся намеки Рождественскихъ обрядовъ, есть Гольда или Берта. Съ Гольдою-Бертою сходно во многихъ чертахъ, а иѣкогда было тождественно (!), миѢическое существо Баба-Яга. По этому, вѣроятно (!), что оно именно предполагается Рождественскими обрядами, хотя бы прямыхъ указаній на это и не было».

Самымъ простымъ глазомъ можно видѣть, что служило побужденіемъ Г. Потевнѣ создать образъ Яги, не извѣстный доселѣ въ наукѣ Славянской МиѢологіи и прямо противоположный понятіямъ народнымъ. Это Швецкая Гольда, къ единству съ которой, во что бы то ни стало, взялся привести онъ Бабу-Ягу. Рѣшимость въ такомъ выводѣ тѣмъ замѣчательнѣе, что въ частныхъ положеніяхъ авторъ не выходитъ изъ предположеній и обусловленій: «если, кажется, вѣроятно, можетъ быть» и т. д., и, не смотря

на это, въ послѣднемъ заключеніи Яга представляется тождественною съ Гольдой-Бертой. Въ какой степени Г. Потебня поддался Нѣмецкому вліянію, всего нагляднѣе видно изъ отрицанія имъ родства Яги съ вѣдьмой; онъ по тому отвергаетъ его (хотя, на стр. 119, и признаетъ связь Яги съ вѣдьмами несомнѣнною), что ученые Нѣмцы не выводятъ вѣдьменности Гольды изъ того, что въ сказкахъ оно замѣняется посредствомъ Нехе. Чтобы имѣть какое ни будь не право, а только поводъ, заключать отсюда къ Ягѣ, надобно прежде слишкомъ положительно и для всякаго убѣдительно доказать равенство Яги съ Гольдой; а между тѣмъ, съ этой-то именно стороны и встрѣчаемъ мы у Г. Потебни изумительную шаткость, свидѣтельствующую несомнѣнно о непрочности собственнаго его убѣжденія. Съ Гольдою сходно во многихъ чертахъ, при Рождественскихъ обрядахъ, миѣическое существо Баба-Яга, а по тому, вѣроятно, что она тамъ и предполагается. Но развѣ сходство, даже и во многихъ чертахъ, въ такомъ сложномъ, запутанномъ, перепутанномъ и перемѣшанномъ, дѣлѣ, какъ миѣи въ современныхъ вѣрованіяхъ, понятіяхъ и обрядахъ народныхъ, даетъ право переходить къ выводу о тождественности сходныхъ предметовъ? Вѣдь при сходствѣ есть и различіе, и различіе весьма рѣзкое: какъ же поступить съ нимъ? И по чему же не признать, что существенная-то черта заключается именно въ различіи, а сходство образовалось случайно, лишь въ силу паденія и смѣшенія миѣическихъ представленій? Г. Потебня самъ предчувствовалъ такое возраженіе, и включилъ слѣдующую, ни чѣмъ не оправданную, фразу: «съ Гольдою во многихъ чертахъ сходно, а нѣкогда было тождественно, миѣическое существо Баба-Яга». Когда же эта была тождественность? весьма любопытно и важно было бы знать, какъ по тому, что исторія молчитъ о Бабѣ-Ягѣ, не скупясь на указаніе и характеристику другихъ женскихъ божествъ, такъ и по тому, чтобы оправдать отъ упрека Г. Потебню за его холодное невниманіе къ исторіи. Но тщетно станетъ искать читатель разсужденія хотя слабый намекъ на историческое свидѣтельство вообще о Ягѣ, тѣмъ меньше о тождествѣ ея съ Гольдою. И напрасно Г. Потебня позволилъ себѣ внести подобную фразу: «нѣкогда была тождественна». Она обнаруживаетъ только тщетное усиліе скрѣпить и освятить прежнимъ древнимъ тождествомъ, ни откуда не виднымъ, пигдѣ не выраженнымъ и не дѣйствительнымъ, произ-

вольное, по крайней мѣрѣ, чисто субъективное, заключеніе о кажущемся теперь сходствѣ Яги и Гольды.

Не находя нигдѣ историческаго свидѣтельства о Ягѣ въ сочиненіи Г. Потебни, не зная ни одного указанія въ Древне-Славянскихъ памятникахъ, и сами мы обратимся къ силѣ доказательствъ автора, на основаніи современныхъ понятій. Вопросъ формулируется характеристикой Гольды-Берты. Какъ въ языкѣ, такъ и въ житейскихъ отношеніяхъ къ народу, заявленныхъ въ Нѣмецкихъ сказкахъ, она рисуется кроткой, милостивой, благосклонной, свѣтлой, блестящей, наблюдающей за порядками въ жизни и занятіяхъ, награждающею исправныхъ и наказывающею виновныхъ. Такія качества слѣдовало бы вывести и въ Ягѣ — вотъ задача. На сколько удалось Г. Потебнѣ открыть идею свѣта въ самомъ названіи Яги, мы уже видѣли; теперь яснѣе видимъ и то, что собственно побуждало автора отыскивать именно такую идею, равно подмѣтить и причину столь насильственной логики языка. Взглянемъ же, какъ сближаетъ онъ Ягу съ Гольдой и по сказочнымъ понятіямъ.

Собравши изъ Гримма, Вольфа, Мапшгардта сказочныя черты Гольды-Берты, составляющія миоическій образъ, Г. Потебня подбираетъ сходственныя черты въ Славянскихъ сказкахъ и, относя ихъ всѣ къ Ягѣ, считаетъ себя въ правѣ сопоставлять и отождествлять Ягу съ Гольдой. Здѣсь невольно останавливается вниманіе на самомъ приѣмѣ. Авторъ не лице съ характеристикой имѣетъ въ виду, а одиѣ разбросанныя черты характеристики. Что же будетъ порукой, что такія черты дѣйствительно относятся къ Ягѣ? Не предоставляетъ ли авторъ уже только этимъ себѣ совершенно не научную свободу, которая, при абсолютномъ отсутствіи исторіи, сводится прямо къ личному взгляду, подѣ часть къ личному произволу? Это свойство, дѣйствительно, и господствуетъ, по преимуществу, во второй статьѣ разсужденія.

Доказательства начинаются отъ мыши (стр. 90 — 95) и отъ отношенія ея къ дѣтскимъ зубамъ, въ слѣдующемъ выраженіи: «мышка, на тебѣ зубъ рѣпяной, дай мнѣ желѣзный!» Отыскавши у Чеховъ и Словаковъ замѣну мыши Бабой-Ягой, Г. Потебня утверждаетъ, что «если въ этой замѣнѣ есть смыслъ, то

изъ нея слѣдуетъ, что мышь даетъ дѣтямъ желѣзные зубы, въ силу своего отношенія къ Ягѣ, которой приписывается благотворное вліяніе на здоровье дѣтей.» Напрасно станетъ читатель искать свидѣтельства, подтверждающаго послѣднюю мысль, будто Ягѣ, въ самомъ дѣлѣ, приписывается вліяніе, да еще благотворное, на здоровье дѣтей; очевидно, фраза эта вытекла подъ вліяніемъ просьбы дѣтей о зубахъ, а между тѣмъ ей приданъ смыслъ доказательства, по чему дѣти обращаются къ Ягѣ; другими словами, за доказательство принято то, что именно и требуется доказать. Но есть ли смыслъ въ замѣнѣ мыши Ягой у Чеховъ и Словаковъ? «Конечно, есть, и вотъ по чему, продолжаетъ Г. Потебня: 1) какъ Яга имѣетъ отношеніе къ Рождеству, такъ и мышь; въ Мекленбургѣ, въ продолженіи 12 Рождественскихъ почей, не называютъ даже настоящимъ именемъ нѣкоторыхъ животныхъ, между прочимъ, мышь и лису.» Пусть и такъ, но все таки въ этомъ доказательствѣ рѣшительно не видна дѣствительность смысла замѣны мыши Ягой въ дѣтской просьбѣ. Трудно опредѣлить, какія животныя не участвуютъ въ Рождественскихъ обрядахъ, суевѣріяхъ, повѣрьяхъ и т. д.; что же касается до Мекленбурга, то намъ и непонятно даже, за чѣмъ приведенъ онъ тутъ; вѣдь и тамъ мышь стоитъ подъ урядъ съ другими животными; но крайней мѣрѣ, хоть бы видѣть, что и мышь и другія животныя поставлены тамъ въ связь съ Гольдой; но и въ такомъ случаѣ принять Мекленбургъ за доказательство было бы нельзя, по тому что мы именно ищемъ доказательства тождества Яги съ Гольдой. «2) Мыши въ Русской сказкѣ принадлежатъ къ хозяйству Яги.» Но, оставивши въ сторонѣ справку съ Русскими сказками и, пользуясь лишь разсужденіемъ Г. Потебни, чего не найдемъ мы въ, такъ называемомъ имъ, хозяйствѣ Яги, или, правильнѣе, съ какими животными и съ какими предметами не приходится сопоставлять Славянскому народу въ своихъ сказкахъ Бабу-Ягу! Что же особеннаго, если попадаются тутъ и мыши, и гдѣ же отсюда смыслъ-то замѣны Яги мышью въ дѣтской просьбѣ о зубахъ! «3) У Славянъ и у Нѣмцевъ существуетъ игра въ жмурки. Въ этой игрѣ является у Славянъ имя баба, а у Нѣмцевъ и Сербовъ мышь; при томъ, какъ къ бабѣ, такъ и къ мышѣ приставляется не рѣдко эпитетъ слѣпой.» Но во а) Г. Потебня и не подумалъ намъ уяснить, что мышь у Нѣмцевъ въ данномъ случаѣ замѣняетъ именно Гольду; во б) что подъ

бабою у Славянъ разумѣется именно Яга-баба; вѣдь, въ противномъ случаѣ, Ягѣ придется, въ самомъ дѣлѣ, сдѣлаться вездѣсущею, если всякое указаніе на бабу непременно будемъ относить къ ней? Г. Потенія этому приему и обязанъ, впрочемъ, необыкновенною характеристикою Бабы-яги. Дальше онъ «*vilou raní* Чешскую окрестилъ въ Ягу; въ в) какъ-то не легко вѣрится, и съ перваго взгляда, въ самостоятельность Сербскаго названія жмурокъ слѣпою мышью. Г. Потенія не мѣшало бы остановиться на этомъ тѣмъ внимательнѣе, чѣмъ уединеннѣе поставлены въ данномъ случаѣ Сербы, относительно всѣхъ другихъ Славянъ. И что скажетъ онъ, если подобное названіе обязано Шѣмцамъ и расширилось изъ Сербскихъ поселеній среди Шѣмцевъ? Какъ бы то ни было, но и тѣни нѣтъ доказательства, что жмурки у Славянъ указываютъ на Бабу-Ягу, или на мышь, ее замѣнившую. Этого мало: какъ просьба дѣтей о зубахъ относится не только къ бабѣ, но и къ дѣду, живущему за печкой, такъ и въ игрѣ въ жмурки не вездѣ участвуетъ только баба; напротивъ, среди Малороссіянъ, на примѣръ, господствующую роль играетъ дѣдь. Для Г. Потенія это не имѣетъ значенія; онъ смѣло видитъ въ этомъ позднѣйшее раздвоеніе, и ставитъ во главу свою Бабу-Ягу, о которой собственно нѣтъ ни какого положительнаго указанія.

Признавши, такимъ образомъ, Бабу-Ягу, въ жмуркахъ и въ дѣтской просьбѣ о зубахъ, за фактъ несомнѣнный, Г. Потенія, очевидно, очутился въ затрудненіи на счетъ слѣпоты Бабы-Яги. Не уже ли надобно допустить, что она представлялась слѣпою? «Но на это нѣтъ другихъ указаній.» Какъ же быть? Не произвести ли операцію съ самымъ словомъ слѣпъ, слѣпой, и не притянуть ли его значеніе къ чему либо подходящему для Бабы-Яги? И вотъ, на стр. 93—94, дѣйствительно, доказывается, будто Серб. сліепъ, значитъ собственно безобразный; а сленота — безобразіе. Приводятся въ подтвержденіе пословицы, а также и цѣлая выдержка изъ одной Сербской пѣсни. Думаемъ, что зайти дальше въ натяжкѣ трудно: даже и въ приведенныхъ примѣрахъ авторомъ, какъ, на примѣръ, въ пословицѣ: «Не плаче сліепъ, што ніе ліепъ, веть што не вида біели свіетъ,» не замѣтно и метафорическаго значенія безобразный. Вообще, это мѣсто изслѣдованія принадлежитъ къ такимъ, гдѣ разбирающіи его невольно станеть

въ туникъ; для опроверженія его нѣтъ болѣе средства, какъ попросить снять цвѣтные очки и посмотрѣть прямыми глазами на свѣтъ Божій, который представляется синимъ, или зеленымъ, только подъ вліяніемъ оптическихъ стеколъ. И тѣмъ не менѣе, на этомъ основаніи Г. Потенія рѣшаетъ: «Возможно, что Баба въ жмуркахъ представляется слѣпою не только въ смыслѣ мрака—безобразія, но и въ смыслѣ мрака—смерти. Это тѣмъ вѣроятнѣе, что Яга-баба, какъ увидимъ ниже, похищаетъ дѣтей, именно, есть смерть. Самая игра въ жмурки можетъ изображать такое похищеніе.» По надобно же уяснить и свойства мыши, — и Г. Потенія стучится снова въ двери Нѣмецкой Мифологіи. Тамъ находитъ онъ, что мыши изображаютъ зльбовъ, душъ, и что Царицею надъ ними есть Гольда; животныя формы душъ представляются тамъ то благодѣтельными существами, приносящими другія души на этотъ свѣтъ, то упосящими этѣ души на тотъ свѣтъ; а такъ какъ Яга, предполагаетъ Г. Потенія, то же самое, что и Гольда, то легко уже опредѣлить и связь ея съ мышами: «мышь въ жмуркахъ, какъ посолъ смерти, отождествляется съ Ягою (или дѣдомъ), и отъ нея заимствуетъ эпитетъ (слѣпая), указывающій на отношеніе къ смерти.» Таковъ выводъ о Ягѣ и о мыши въ игрѣ жмуркахъ, и все это основано на произвольномъ предположеніи, что баба есть непременно Яга; что слѣпой, слѣпота обозначаютъ не иное что, какъ безобразіе, смерть; что просятъ дѣти у мыши, или у Яги, зубовъ по тому, что она вліяетъ на здоровье дѣтей. До чего, спрашивается, нельзя дойти и чего невозможно доказать, при такомъ легкомъ обращеніи съ фактами? Между тѣмъ, простой глазъ, не отвергая всецѣло отдаленной связи, какъ въ просьбѣ о зубахъ дѣтей, такъ и въ игрѣ въ жмурки, съ древнѣйшими мифическими вѣрованіями, въ дѣлѣ о зубахъ подмѣтитъ самую незатѣйливую естественность: у мышей просятъ зубы, по тому что остріе и крѣпость ихъ слишкомъ хорошо извѣстны народу; у Бабы-Яги, по тому что представляется она зубатою; слѣпоту же въ жмуркахъ объяснить самымъ характеромъ игры, если угодно, и самымъ словомъ жмуриться, закрывать глаза, представлять себя слѣпымъ. Бабу и дѣда, термины также употребительные въ упомянутой игрѣ, поставитъ онъ вопросомъ, и, во всякомъ случаѣ, не рѣшится, безъ другихъ опредѣленнѣйшихъ указаній, видѣть въ нихъ Бабу-Ягу; что же касается до мыши, то скорѣе вычеркнетъ ее изъ этой

игры Славянской, по крайней мѣрѣ, почтетъ сначала необходимымъ указать, что Сербскій слѣпи мишь есть самобытное названіе. Да и допустивши послѣднее, все таки встрѣтитъ затрудненіе въ слѣдующемъ: какимъ образомъ медвѣдь, животная форма Яги, сама Яга, ловитъ мышъ, животную форму душъ, находящихся уже во власти Яги? Этого мало: какимъ образомъ мышъ, Ягинъ посоль смерти, спасаетъ отъ похищенія Ягой дѣвицу? Чтобы, впрочемъ, ни сказалъ простой глазъ, но предложенныя доказательства Г. Потебнею отнимаютъ всякое право на сдѣланные имъ выводы о Ягѣ отъ мыши.

Не открывши ни чего тождественнаго между Гольдой и Ягой, не доказавши ни мало ихъ и родства, изъ объясненія мыши, Г. Потебня принимаетъ, однако же, это за дѣло рѣшенное, и уже свободно продолжаетъ отыскивать черты сходства у другихъ животныхъ и, не задумываясь, сопоставляетъ послѣднихъ съ Ягою. Такъ, у Сербовъ дѣти просятъ желѣзнаго зуба у вороны; у нихъ же есть терминъ и гвоздензуба, миѣическое существо, которымъ пугаютъ дѣтей, — и этого довольно, чтобы Г. Потебнѣ убѣдиться въ связи и воропы и гвоздензубы съ Ягою и считать себя въ правѣ, «заключать отъ свойства первой къ послѣдней». Но и этого мало: ворона представляется въ разнообразныхъ повѣрьяхъ галкой, сорокой, коршуномъ и кукушкой; слѣдовательно, и свойства послѣднихъ должны служить матеріаломъ для характеристики Яги. Что же послѣ этого удивительнаго, если Яга, въ самомъ дѣлѣ, выступитъ передъ читателемъ со всеми качествами, какія будутъ ему угодны, благодаря волшебному жезлу Г. Потебни? Это ничего, что ворона и близко не ставится въ данныхъ повѣрьяхъ не только съ Бабой-Ягой, но и ни съ какой бабой; довольно и того, что къ ней обращаются Сербы за зубами также, какъ другіе Славяне къ мыши, а мышъ не разъ помѣщается рядомъ съ бабой.

Обзаведясь подобнымъ волшебнымъ жезломъ, авторъ съ рѣшительностью переходитъ къ параллелизму Гольды и Яги, и находитъ въ послѣдней все, что приписывается Нѣмцами первой. Здѣсь-то Яга, изъ своей мрачной, грозной и враждебной, роли, переимѣняется такъ легко въ рядъ существъ благодѣтельныхъ.

Гольда посылаетъ на свѣтъ души и похищаетъ къ себѣ дѣтей. По повѣрью Чешскому, что, впрочемъ, для Г. Потевни однозначаще съ Славянскимъ, сорока, кукушка и ворона, своимъ прилетомъ, предвѣщаютъ рожденіе ребенка; рожденіе дѣтей объясняютъ Чехи и приносятъ ихъ аистами, коршунами и воронами, что, однако же, относится одинаково и къ приплоду животныхъ. Слѣдовательно, заключаетъ Г. Потевня, Яга-баба приноситъ на свѣтъ дѣтей. Гольда кормитъ дѣтей кашею. У Славянъ, въ игрѣ съ младенцами, представляется кормящею такой пищей сорока-ворона; у Чеховъ въ подобной же игрѣ упоминается даже мышь; и можетъ ли же послѣ сего быть сомнѣнье, что и Славянская Баба-Яга кормитъ кашею дѣтей? Но въ указанной игрѣ авторъ находитъ и еще замѣчательный моментъ, который ведетъ его къ новому сближенію Яги съ Гольдой. Игра завершается тѣмъ, что сорока-ворона урываетъ шейку (?) у дитяти, представляемаго однимъ изъ пальцевъ; отсюда видитъ Г. Потевня, что мѣсто дѣйствія въ этой игрѣ не на небѣ а на землѣ, съ которой ворона похищаетъ дѣтей (стр. 97). Прозорливость для насъ необъяснимая! Но похищеніе вороной, коршунѣмъ, ястребомъ, ворономъ находитъ подтвержденіе въ разнообразныхъ играхъ дѣтскихъ; а какъ всѣ эти птицы указываютъ на Ягу, то и несомнѣнно, что она, подобно Гольдѣ, не только посылаетъ дѣтей на свѣтъ, но и похищаетъ ихъ отсюда!

Гольда и Берхта прядутъ: непременно должна прядеть и соответствующая имъ Славянская богиня, т. е., Баба-Яга (стр. 99). Она и дѣйствительно прядетъ, по тому что (!) пряденье приписывается сорокѣ, воронѣ, коршуну. А что имъ приписывается пряденье, видно (!) изъ названія растѣній: сорочья пряха (*guleum uligenosum*), *kania pędza*, *kania stopa*, *wrania stopa* (*plantago coronopus*).

Но Гольда во всякое время отворяетъ небесныя двери и выпускаетъ солнце. Какъ бы сблизить это свойство Нѣмецкой богини съ Славянской Ягой?

Есть Малор. пѣсня, въ которой галка называется ключницей; есть Малор. повѣрье, что ключи отъ вырѣя хранились у вороны; вырѣй же есть страна вѣчнаго лѣта, куда птицы улетаютъ на зиму.

А какъ, по всѣмъ вѣроятностямъ, вырей есть вмѣстѣ царство мертвыхъ, по тому что другое повѣрье говоритъ о мастовкахъ, выжидающихъ прекращенія морозовъ на днѣ колодца, который представляетъ тучу и царство Гольды, то и слѣдуетъ, что Баба-Яга владѣетъ ключами отъ царства мертвыхъ. Не даромъ въ Славянскихъ причитаньяхъ надъ покойниками не рѣдко обращается рѣчь къ птицамъ, съ вопросомъ объ умершихъ, что, конечно, показываетъ, что птицы бываютъ въ жилищѣ душъ. Не останавливаясь въ этомъ хитро сплетенномъ силлогизмѣ на вопросахъ, по чему же галка и ворона замѣняютъ Бабу-Ягу, по чему вырей отъ птицъ перенесенъ на обиталище мертвыхъ людей, по чему дальнѣе сближенъ онъ съ колодцемъ, поидемъ за Г. Потемней далѣе, въ увѣренности, что онъ самъ разорветъ эту паутинную тканьъ.

На стр. 102, черезъ Нѣмецкій обычай поситъ лѣтомъ мертвую ворону, по Гриму, образъ побѣжденной зимы, авторъ переходитъ къ Чешско-Моравскому обряду, во время весны, хоронитъ смерть, называемую также Мареной, Мореной. Въ этомъ обрядѣ, Марена представляется также съ ключами, которые теряетъ она и которые переходятъ и къ весеннему Святому Юрью. Попятно, что Марена отождествена у Г. Потемни съ Ягой. По мертвая ворона у Шмцевъ, спросимъ мы Г. Потемню, развѣ имѣетъ какое либо отношеніе къ Гольдѣ? Развѣ Гольда изображается смертью природы, запирающею ворота солнцу? Напротивъ, какъ видѣли, она во всякую пору отворяетъ ему ворота и выпускаетъ его благодѣтельствовать природѣ. Не очевидно ли уже и по обряду, независимо отъ Нѣмецкихъ изслѣдованій, что мертвая ворона скорѣе противопологается Гольдѣ, чѣмъ стоитъ съ ней въ связи, тѣмъ меньше ей тождественна? Отсюда, само собою вытекаетъ заключеніе: если Яга есть Гольда, то ни въ какомъ родѣ не можетъ она представляться мертвою вороною, или Мореной; если же она дѣйствительно Марена, то никогда не можетъ быть Гольдой. Настоящія страницы разсматриваемаго изслѣдованія снова предлагаютъ намъ образецъ обращенія автора съ историческими фактами. Исторія Славянской Миѳологіи, въ самыхъ древнихъ своихъ памятникахъ, сберегла въ значительной подробности и опредѣленности характеръ и значеніе Морены, богини смерти; эти характеръ и значеніе отзываются и по сію пору въ уцѣлѣвшихъ обрядахъ на-

родныхъ, часто съ неизмѣннымъ названіемъ древности. Вообще, личность Марены ясная и опредѣленная, — и такую-то личность авторъ смѣло отождествляетъ съ Ягой и, не колеблясь ни мало, черезъ послѣднюю, сопоставляетъ ее съ Гольдой! Авторъ понималъ, очевидно, несообразность сравненія и отождествленія двухъ лицъ, изъ которыхъ одно рисуется только мрачнымъ, злымъ и враждебнымъ, другое только свѣтлымъ, благотворнымъ и кроткимъ, милостивымъ. Необходимо, слѣдовательно, и тутъ подыскать какую-либо варіацію, и вотъ Г. Потепня рѣшается уже возстать противъ даже Гримма и другихъ ученыхъ Нѣмецкихъ, заявившихъ, что попадающаяся кое-гдѣ черта безобразія у Гольды прибавлена въ силу вліянія Христіанства. Нѣтъ, утверждаетъ Г. Потепня, уродливыя черты Гольды коренятся очень глубоко въ мифахъ (стр. 88). Иначе и поступить онъ не могъ, по тому что несостоятельность, въ противномъ случаѣ, отождествленія Яги (Морены) и Гольды бросалась бы слишкомъ рѣзко въ глаза. Но подумалъ ли авторъ, что какъ Славянская, такъ и Германская, Мифологія, въ языческой чистотѣ своей, нигдѣ не предлагаетъ дуализма въ одномъ и томъ же лицѣ? Самое Христіанство, въ этомъ случаѣ, обнаружило едва замѣтное вліяніе, переродивши вообще языческихъ боговъ и богинь въ существа злыя, или оставивши ихъ въ повѣрьяхъ съ одинаковымъ прежнимъ характеромъ. Сообразилъ ли, кромѣ того, онъ и то существенное различіе, что Гольда все таки въ основаніи своемъ, въ первобытномъ видѣ, есть чистое, свѣтлое, лице, тогда какъ для подысканья самаго темнаго отрицанья мрака, зла, безобразія и враждебности въ Бабѣ - Ягѣ, потребовались насильственные натяжки, произвольныя заключенія и единственно изъ фантазіи схваченныя сближенія, какъ мыши, вороны, сороки и т. д. съ Ягой? Такова сила заключительныхъ выводовъ Г. Потепни, будто Яга посылаетъ души на свѣтъ и принимаетъ ихъ оттуда; что она, какъ одно лице съ Мореной, имѣетъ ключи отъ неба, слѣдовательно, непосредственную власть не только надъ душами, но и надъ природой.

Впрочемъ, для Г. Потепни показалось и это значеніе Яги неполнымъ. Германская Мифологія предлагаетъ такъ много еще заманчивыхъ картинъ, разнообразіе сказочнаго матеріала у Славянъ до того велико, а свобода во взглядѣ на него такъ разнуздана, что

не трудно поднять еще на нѣсколько ступеней выше доселѣ заброшенную Бабу-Ягу. Руководясь своимъ приѣмомъ, Г. Потебня и дѣйствительно пошелъ дальше.

Въ нѣкоторыхъ Славянскихъ сказкахъ, какъ-то у Чеховъ, вмѣсто мыши и сороки-вороны, при просьбѣ дѣтей о зубахъ, при игрѣ въ кормленье кашей, а также и при повѣрьи о происхожденіи дѣтей, является лиса. Отсюда, несомнѣнна связь съ Ягой лисы, а слѣдовательно, и позволительное право приурочивать къ свойствамъ Яги все, что говорится о лисѣ. Но лиса сталкивается въ сказкахъ съ котомъ и кошкой, — и послѣдніе необходимо дополняютъ собою ту же Бабу-Ягу. Въ концѣ концовъ, слѣдовательно, «Баба-Яга смотритъ за чистотою посуды... покровительствуетъ домашнимъ женскимъ работамъ, награждаетъ добродѣтелью и наказываетъ пороки дѣвиць; она служитъ, стало быть, божественнымъ авторитетомъ нравственности. Отсюда одинъ шагъ къ заключенію, что нравственность этой жизни имѣла вліяніе на жизнь посмертную и на вознагражденіе» (стр. 141). Послѣ всего, сказаннаго нами, надѣемся, читатель не потребуетъ отъ насъ подробныхъ опроверженій, шагъ за шагомъ, каждаго положенія въ отдѣльности. Тамъ, гдѣ основаніе покоится на недѣйствительности, нечего ожидать истины и въ заключеніяхъ. Укажемъ лишь на частности, характеризующія столь извѣстный уже способъ выводовъ въ книгѣ Г. Потебни.

Сближая съ Ягой Сербскую Бабу Коризму и Сербскій обрядъ Біеле покладе (стр. 108—109), и находя, что въ послѣднемъ играетъ роль дѣдъ, а не баба, Г. Потебня рѣшаетъ разомъ, что здѣсь дѣдъ есть только раздвоеніе единого въ древности мифическаго существа; древность этого раздвоенія подтверждается, по его увѣренію, Бѣлорусскимъ названіемъ первой педѣли Великаго поста дзѣдовой, а что дѣдъ тутъ лице второстепенное, свидѣтельствуетъ упоминаніе только одной Бабы въ соответствующемъ Хорватскомъ обычаѣ. Не легко приискать рецензенту выраженіе для опредѣленія подобнаго способа умозаключеній. Какой это Хорватскій обычай, соответствующій дзѣдовой педѣлѣ? За чѣмъ Г. Потебня это скрылъ? Вѣдь этимъ онъ и въ неохотникѣ по ниткѣ разбирать его изслѣдованіе возбудитъ недоувѣріе. Скажемъ читателю мы, что обычай этотъ относится къ Масляницѣ, какъ из-

вѣстно, переполненной обрядностью съ языческими отпечатками. Въ ряду ихъ появляется, между прочимъ, баба; Яга ли она, или иѣтъ, — другой вопросъ. Но то ли же дѣдова недѣля? Первая недѣля поста называется дѣдовой по тому, что она у Славянъ есть поминальная, а покойники у Бѣлорусцевъ называются дѣды, какъ у Поляковъ dziady. По тому, тутъ и тѣни иѣтъ какого либо раздвоенія, какъ иѣтъ и повода предполагать какую либо бабу. А Г. Потебня именно на этомъ основаніи отождествляетъ Ягу съ Сербскими Шокладами.

Изъ разбора сказокъ о лисѣ и изъ сопоставленія ихъ со сказками объ Ягѣ, Г. Потебня заключаетъ, что иѣтухъ, упоминаемый въ первыхъ, есть ребенокъ: «иѣтухъ носить и дѣтское имя Петя» (стр. 117). Мы позволили бы сдѣлать нескромный вопросъ автору: чѣмъ докажетъ онъ, что уменьшительное имя Петя, на оборотъ, не взято отъ иѣтуха? Уменьшительныя названія у Славянъ весьма обыкновенно указываютъ собою на обычные предметы и сходятся въ этомъ съ именами Славянскими языческими, какъ извѣстно, бравшимися и отъ звѣрей, и отъ животныхъ, и отъ птицъ, и отъ растений и т. д. Что слово иѣтухъ принадлежало также къ разряду именъ, не подлежитъ сомнѣнію и изъ существующихъ уличныхъ названій въ простонародь доезель, и изъ множества фамилій — Иѣтуховъ. Вопросъ, такимъ образомъ, нашъ волиѣ справедливъ; и если иѣтуха называютъ петей, то скорѣе собственнымъ его именемъ, и на оборотъ, петя-ребенокъ носить такое имя скорѣе отъ иѣтуха. Какъ бы то ни было, но заключеніе отъ петя-иѣтуха къ Петѣ-ребенку поразительно, и послѣ него невольно удивишься сдержанности автора, по чему онъ, на стр. 142, при указаніи на грушу, изъ сказки объ Ягѣ, отказался видѣть какую ни будь Аграфену: а вѣдь уменьшительное имя и послѣдней есть Груша. Въ лицахъ Жихарька, Филюшка, Смоличекъ и Ивашко, изъ сказокъ объ Ягѣ, авторъ непременно хочетъ видѣть дѣтей, хотя данныя все говорятъ, что они парни взрослые. Но Яга хватаетъ дѣтей, — и Г. Потебня возстаетъ даже, въ силу этого (см. стр. 129), противъ Г. Буслаева, не думающаго считать Ивася (Малор. сказки) ребенкомъ. Но какъ же просмотрѣлъ Г. Потебня, нанечатанное имъ самимъ, выраженіе, что Ивашка дѣйствуетъ какъ взрослый человекъ, выросши (стр. 121)?

Опуская множество иныхъ вещей, коснемся разъясненія мифа о дочеряхъ Бабы-Яги, столь богатаго разнообразными сказками у всѣхъ Славянъ. Начнемъ съ слѣдующаго выраженія автора: «въ одномъ изъ варіантовъ (сказочныхъ), послѣ побѣды надъ Бабою, у нея добываются птица, звѣрь и боченокъ вина, отъ которыхъ по всему царству настаютъ изобиліе птицъ, рыбы и вина. Эта черта, продолжаетъ Г. Потебня, нарушаетъ симметрію въ расположеніи сказки, не имѣетъ связи съ похищеніемъ бабиной дочери, а по тому, можетъ быть, вставная (стр. 192).» Этотъ взглядъ на приведенную особенность доказываетъ убѣдительно, что авторъ не понялъ существа дѣла, а съ этимъ вмѣстѣ характеризуетъ уже и все обследованіе имъ подробностей сказокъ.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое, указываемыя въ нихъ, бабины дочери, подставляемыя столь часто кобылицами, которыхъ отыскиваютъ богатыри, подвергаясь обыкновенно опасностямъ отъ Яги и съ трудами достигая своей цѣли? Что такое чудесный конь, заключенный во владѣніяхъ Яги? Авторъ рѣшительно признаетъ всѣхъ дочерей за дѣйствительныхъ дочерей. Но уже съ перваго раза нельзя не усумниться въ этомъ, когда вникнемъ, какъ Яга прячетъ свою дочь, какъ берегаетъ ее отъ покражи и въ какихъ враждебныхъ отношеніяхъ находятся обѣ другъ къ другу. Въ свою очередь, какъ усиленно стремится дочь высвободиться отъ Яги и съ какою рѣшительностью помогаетъ сама отыскивающему ее богатырю. Такъ, запрятанная дочь, спускаетъ золотую косу изъ окна, и Царевичъ собирается по ней на верхъ, а та предлагаетъ ему бѣжать отъ Бабы (стр. 184); въ Нѣмецкой сказкѣ вѣдьма тоже держитъ дѣвицу въ лѣсу, въ башнѣ, безъ дверей и лѣстницъ; подобно этому и Русская сказка прячетъ золотоволосую дѣвицу, считаемую Г. Потебней за восьмую дочь Яги (185 — 187), за 9-ю дверьми, съ 9-ю колокольчиками на каждой; или на морѣ островъ, на островѣ замокъ, а въ немъ прекрасная Царевна (188); то помѣщается она въ скалѣ (189). Такая дѣвица вовсе не дочь Яги; она украденная невѣста Бога-солнца; вотъ по чему и освобожденіе ея сопровождается громомъ, поражающимъ Ягу (стр. 184). Подобнымъ образомъ и конь чудесный, включенный въ число сыновей бабныхъ, есть солнце,

освобождаемое богатыремъ изъ подъ власти Яги, змѣя, врага солнца. И то и другое вытекаетъ изъ основнаго мифа о бракѣ неба и земли, выражающемся посредствомъ дождя, какъ сѣмени; туча, змѣй, если угодно, Яга, является врагомъ солнцу препятствуетъ соединенію, и это препятствіе выражаетъ народъ въ побѣдѣ солнца змѣемъ, въ захватѣ его невѣсты. Съ этимъ вмѣстѣ, змѣй или Яга становятся и обладателями богатствъ, всего земнаго плодородія, которое прекращается съ покореніемъ солнца, съ наступленіемъ зимы. Теперь понятно, что съ пораженіемъ Яги родившимся солнцемъ, подставленнымъ въ сказкахъ посредствомъ богатыря, естественно должно разлиться и богатство на землѣ, такъ какъ оплодотворяющая связь между небомъ и землей восстановлена. Такимъ образомъ, выраженіе, выписанное выше, не только не можетъ почестъся нарушающимъ симметрію, или вставнымъ въ послѣдствіи, а напротивъ, должно быть признано чистѣйшимъ остаткомъ древнѣйшаго кореннаго мифа. Отсюда и богатыри въ сказкахъ освобождаютъ не бабину дочь, а дѣвицу, невѣсту, украденную Ягою, змѣемъ: и если бъ Г. Потебня не увлекался предвзятыми идеями и сравнилъ бы сказки съ сказаніями о похищеніи Царевенъ змѣями и объ освобожденіи ихъ, то не задумался бы отвергнуть кровную связь между Ягой и запертой ею дѣвицею. Отъ подробностей я удерживаюсь; для основной идеи нахожу достаточнымъ и сказаннаго.

Но Г. Потебня, слѣдуя рабски за Гольдой въ предшествующемъ изслѣдованіи объ Ягѣ, и разъ рѣшившись утверждать двойственность ея существа, понятво, не могъ и тутъ, при объясненіи стихійнаго ея значенія, выдержать надлежащую строгость во взглядѣ на фактъ, — и вотъ у него заключеніе: «смыслъ сказки, можетъ быть, тотъ, что у Яги, къ которой по смерти идутъ души и изъ царства которой онѣ опять возвращаются (!) на этотъ свѣтъ, хранятся и начала всякой земной жизни» (стр. 192). Тогда какъ мысль о душахъ основана на насильственномъ разборѣ сказочныхъ и пѣсенныхъ фактовъ и на подражаніи Мифологіи Нѣмецкой, храненіе жизненныхъ началъ у Яги привадлежитъ къ числу очевидныхъ вымысловъ субъективной Г. Потебни фантазіи, совершенно противоположныхъ дѣйствительности: Яга, напротивъ, есть образъ смерти; жизнь ея крадется и прячется. По этому, и

предположеніе Г. Потебни, будто сказки о пасенки кобыль заключаютъ миѳъ о бракѣ бабиной родечи (стр. 195), должно быть видоизмѣнено такъ: миѳъ о пораженіи врага солнца, объ освобожденіи дѣвицы и достиженіи возможности брачнаго соединенія (неба и земли). По этому, этотъ миѳъ, при перенесеніи его на землю, и обогатился множествомъ сказокъ, вошедшихъ даже и въ легенды, гдѣ, вмѣсто Яги, занимаетъ мѣсто змѣй, а вмѣсто дѣвицы-земли лучшая, обыкновенно Царская, или Княжеская, дочь; отсюда же и непозволительныя связи змѣя съ женщинами. Какъ должно понимать другихъ, такъ называемыхъ дочерей Яги, которыхъ число весьма не одинаково въ сказкахъ, есть ли они только амплификаціи народной фантазіи, или имѣютъ особый миѳическій смыслъ, рѣшить не беремся, но тѣмъ настоятельнѣе возражаемъ противъ положенія автора, будто «у Яги есть сынъ, чудесный конь и золотоволосая дочь, не единственная, но затемняющая своихъ сестеръ (стр. 196).»

Такимъ образомъ, признавая стихійное значеніе Яги, видя въ ней первоначальное олицетвореніе тучи, врага свѣта, мы не отступаемъ и отъ уцѣлѣвшаго во всемъ мірѣ Славянскомъ взгляда на Ягу, какъ на существо злое, мрачное, враждебное. Г. Потебня подошелъ къ этому тоже, и очень близко, но остановиться только на такомъ характерѣ Яги ему, столь упорно задававшемуся двойственностью значенія въ Ягѣ и уже поставившему тучу, въ первой статьѣ, въ родительское отношеніе къ солнцу, было не возможно, — и онъ дѣлаетъ самый неловкій скачекъ къ браку тучи: «Сказки не говорятъ ничего о бракѣ Яги, но этотъ миѳъ предпологается ими,» завершаетъ Г. Потебня (тамъ же). Иначе и быть не можетъ, по его воззрѣнію, соединившему уже бракомъ тучу съ баднякомъ и сдѣлавшему изъ нихъ родителей солнцу, т. е., Божичу; другими словами, Ягу изъ врага солнцу, препятствующаго его свѣту, ворующаго у него невѣсту, прекращающаго оплодотвореніе и жизнь земли, онъ сдѣлалъ, подъ вліяніемъ субъективнаго толкованія фактовъ и неосмотрительнаго слѣдованія за характеромъ совершенно отличной богини Гольды, матерью солнцу!

Дальнѣйшую характеристику Яги, при посредствѣ жабы, лягушки, рака, пчелы а «можетъ быть и всѣхъ насѣко-ыхъ, принадлежащихъ къ хозяйству Яги» (стр. 209), мы

опускаемъ, будучи знакомы съ нею по прежнимъ сближеніямъ мыши, вороны и другихъ.

Убѣдившись, по своему, въ бракъ тучи-Яги и въ материнскомъ ея отношеніи къ солнцу, Г. Потебня задумалъ отыскать подтвержденіе и въ самыхъ Христіанскихъ понятіяхъ народа Славянскаго. Отъ 215 до 223 страницы, разборомъ выраженной пятница и недѣля, онъ старается доказать, что первая смѣнила языческую богиню Ягу, а послѣдняя изображаетъ собою солнце, и что отношенія между тою и другою (пятницею и недѣлю) свидѣтельствуя, по понятіямъ народа, точно также о родственной между ними связи, какъ матери къ дочери. Уже а priori можно предполагать, сколько натяжекъ должно быть въ доказательствахъ, гдѣ такъ очевидна несправда въ самомъ основаніи.

Г. Потебня начинаетъ съ того, что у Германцевъ и Романцевъ названія дней недѣли — мифическаго происхожденія, и день, соотвѣтствующій нашей пятницѣ, посвященъ богинѣ Фреѣ, а воскресенье — богинѣ солнца. Славянскія названія, хотя и не указываетъ ни на что мифическое, но повѣрья, привязанныя къ пятницѣ и недѣлѣ, говорятъ о женскихъ божествахъ, — и это имѣло вліяніе на женскій родъ самыхъ названій. Нельзя съ перваго раза не подмѣтить той легкости, съ какой относится авторъ къ предмету. По чему бы, казалось, не обратить ему вниманія на вопросъ: когда появились названія дней у Германцевъ и Романцевъ, а какъ послѣдніе заимствовали ихъ готовыми отъ Римлянъ, то и у нихъ? Отъ этого вопроса очевидный переходъ къ тому, какъ вообще дѣлилось время въ древнѣйшую пору исторіи, и не только у Германцевъ, а и у Римлянъ и Грековъ? Тогда Г. Потебня увидѣлъ бы, что а) раздѣленіе времени на семидневныя недѣли принадлежитъ лишь позднѣйшему времени исторіи Греко-Римской; б) что названія этихъ дней чисто искусственныя, оффиціальныя, такъ сказать, путемъ установленныя и примѣненныя къ главнѣйшимъ языческимъ божествамъ. Отсюда, ежели мы и встрѣчаемъ нѣкоторые обряды и повѣрья, связанныя съ тѣмъ или другимъ днемъ, то они явились уже въ послѣдствіи, подъ вліяніемъ старыхъ именъ, получившихъ техническій смыслъ. Что женаходимъ мы у Славянъ? Объ языческихъ названіяхъ дней недѣльныхъ не встрѣчаемъ и помину, изъ чего положительно заключаемъ, что

они и не выработались еще у нихъ, а слѣдовательно и дѣленіе времени было иное. Не сохраниться они, если бы были, не могли, какъ сбереглись въ чистотѣ названія мѣсяцевъ, не смотря на вліяніе терминовъ Греко-Латинскихъ. Отсюда же съ полнымъ правомъ заключаемъ, что и недѣльное дѣленіе съ семидневнымъ расчетомъ обязано тому же Христіанству, которому обязаны и самыя названія дней недѣльныхъ. Въ этомъ случаѣ Славяне слѣдовали Грекамъ, и едва ли термины не должно приписать первымъ переводчикамъ Св. Нисанія. Но какъ бы то ни было, а при такомъ условіи не мыслимо въ нашихъ названіяхъ дней предполагать какой либо намекъ на язычество; его дѣйствительно и не существуетъ при самомъ поверхностномъ взглядѣ на названія: за исключеніемъ субботы и недѣли, они всѣ числительныя, по порядку отъ воскресенья. Но утопающій хватается за соломенку, и Г. Потенія бросился на грамматическій родъ. Понедѣльникъ, вторникъ, четвертокъ мужескаго рода, по чему же пятница и недѣля женскаго? Конечно, должна же быть причина, и Г. Потенія находитъ ее въ томъ, что составлены эти слова подъ вліяніемъ языческихъ богинь. Не повторяя сказаннаго выше о времени и обстоятельствахъ, при какихъ возникли Славянскіе термины для недѣльныхъ дней, и при какихъ, знакомому съ первыми проповѣдниками, не придетъ и въ голову подозрѣвать воспоминаніе о язычествѣ, спросимъ автора: что же за побужденіе было предпочесть такимъ образомъ именно Ягу, т. е., пятницу, да недѣлю, въ которой видитъ онъ женское солнце, передъ остальными божествами? Или послѣдніе были мужчины? Но, нѣтъ; и среда женскаго рода, а вѣдь при ней трудно сослаться и на Нѣмцевъ, по тому что и у нихъ *Mittwoch* посвящена Одину, Водану, слѣдовательно, мужчинѣ. А дѣло, кажется, весьма не трудное: среда удержало женскій родъ по тому, что самое слово, среда, середина, есть женскаго; пятница же изъ первоначальнаго мужескаго рода, въ Церковно-Славянскомъ нарѣчій (нятокъ), обратилась въ народѣ въ женской родъ всего очевидно въ силу того, что у Грековъ она слыветъ подъ именемъ *Παράσκειν*, съ которымъ неразлучно и собственное имя Святой женщины, перешедшей въ наши Святцы подъ формою Параскева. Остается недѣля. Названіе этого дня, несомнѣнно, образовалось подъ вліяніемъ Библейской заповѣди: «шесть дней дѣлай а седьмый Господу Богу твоему,» т. е.,

не работай, не дѣлай! И чѣмъ же виноватъ языкъ, если, въ своемъ словообразованіи, ему угодно было изъ отрицанія «не» и корня «дѣлай» составить существительное женскаго рода «недѣля?» Ужь и подъ Еврейской субботой не понимали ли Славяне какаго либо женскаго Божества? А, вѣдь, и суббота съ женскимъ родомъ.

Но, какъ уже извѣстно, подобнаго рода соображенія, да притомъ еще историческія, не связываютъ Г. Потебню, — и онъ рѣшительно признаетъ пятницу замѣнившю языческую богиню, на основаніи женскаго грамматическаго рода въ словѣ. Не трудно, при охотѣ, подыскать и подтвержденіе въ народѣ. «Уже конечно, продолжастъ онъ, не важность и не черты жизни Св. Параскевы причиной почитанія пятницы, а имя Пятница, указывавшее на языческую богиню (!?).» Да за чѣмъ же Г. Потебня опустилъ изъ виду хоть географію-то Славянскаго племени, ежели уже онъ такъ недоброжелателенъ къ исторіи; а географія сказала бы ему не мало. Почтеніе и уваженіе къ пятницѣ, какъ нарочно, сосредоточивается именно въ той мѣстности, гдѣ ближе могла вліять Греческая Параскева, у Сербовъ и Болгаръ, ближайшихъ сосѣдей Греческихъ; чѣмъ дальше на Сѣверъ, тѣмъ меньше почета и Пятницѣ, а на Западѣ, въ земляхъ Католическихъ и Протестантскихъ, она и ни чѣмъ не отличается отъ другихъ будничныхъ дней. Даже въ Россіи, на сѣверѣ, понедѣльникъ, на примѣръ, въ жизни народной значить гораздо больше. Такой географическій фактъ даже одинъ покрѣпче долженъ казаться произвольнаго и натягутаго предположенія; изъ за него одного придется оставить языческую богиню, да еще Ягу, и перенестись въ дѣйствительность, т. е., къ Святой Параскевѣ, уваженіе къ которой, черезъ Грековъ, перешло у Сербовъ и Болгаръ на Св. Петку, а черезъ послѣднихъ поднялось и въ самую Русь.

Пойдемъ, однакоже, дальше за Г. Потебней. Въ чемъ же выразилось особое уваженіе къ Пятницѣ у Православныхъ Славянъ? «Въ Сербской пѣснѣ она помѣщается рядомъ съ Богомъ,» говоритъ авторъ: «Убіо га Богъ и Света Петка!» Напрасно же Г. Потебня, преслѣдуя глазами Петку, не замѣчалъ въ Сербо-Болгарской народной литературѣ обиліе другихъ Святыхъ, поставляемыхъ также

вмѣстѣ съ Богомъ. Впрочемъ, подобныя доказательства не нуждаются въ опроверженіяхъ. То же самое слѣдуетъ сказать и относительно церкви въ имя Св. Пятницы, число которыхъ такъ велико у Сербовъ и Болгаръ, равно и объ обѣтвыхъ пятницахъ у Юго-Славянъ. Но они окончательно убѣдили Г. Потебню, что пятница непремѣнно есть языческая богиня; имѣя же въ головѣ и имя этой богини, онъ теперь только хочетъ подыскать что либо такое въ почитаніи пятницы, чтобы, въ глазахъ читателя, могло служить хотя кажущимся оправданіемъ скачка къ Ягѣ-Бабѣ.

«Интересно знать, пѣтъ ли гдѣ криниць, посвященныхъ Св. Пятницѣ,» продолжаетъ онъ вкрадчиво, и, разумѣется, въ безчисленной массѣ колодцевъ и криниць, связанныхъ у народа съ тѣмъ или другимъ Святымъ, или Святою, отыскиваетъ въ Аккерманѣ (!) дѣйствительно криницу, образованную, по повѣрью, «Параскою, родомъ изъ Польши, бѣжавшею изъ гарема Паши отъ погона Турецкаго и разсыпавшеюся чистою криницей» (стр. 216). И такъ, для криницы Св. Пятницы пришлось броситься въ Аккерманъ и привязать къ ней имя Парасковьи, полонянки Турецкой, быть можетъ, и дѣйствительно бѣжавшей отъ Паши, а по тому, быть можетъ, и недавно лишь связанной съ колодцемъ. Въ бытность мою въ Чешскомъ городѣ Непомукѣ, въ 1860 году, показывали мнѣ криницу, будто бы образовавшуюся отъ стоны св. Войгѣха (Епископа Пражскаго X вѣка): нельзя ли какъ ни будь и ее отнести къ Бабѣ-Ягѣ? Мы ни мало не думаемъ отрицать связи колодцевъ, источниковъ и т. д., съ язычествомъ въ вѣрованіяхъ народныхъ; но вопросъ идетъ о томъ, гдѣ же основаніе заключать отъ Св. Параскевы къ Ягѣ? Но извинимъ автора; ему, въ самомъ дѣлѣ, необходимо соединить эту Святую съ криницей, ибо только въ такомъ случаѣ придется подтвердить стихійное, водное, значеніе той богини, которая смѣнилась Св. Петкою, — а Яга именно водная, облачная богиня, по послѣднему заключенію Г. Потебни.

Объ отношеніи Пятницы ко льну и къ работамъ женскимъ. нечего и говорить: припомнимъ только, что день Св. Параскевы приходится 28-го Октября, къ порѣ обработки льна, и намъ слѣдовало бы удивляться, если бы, переполненный повѣрьями и суевѣрjami, народъ Славянскій не сблизилъ этой Святой съ вѣдѣвшею женскою работою. Это же самое обстоятельство, праздно-

ваніе памяти Св. Параскевы 28-го Октября освобождаетъ насъ отъ опроверженія слѣдующей мысли Г. Потебни, будто покровительствомъ бракамъ, оно предлагаетъ новое доказательство связи съ Ягой. Мы уже видѣли, что и Св. Покрову авторъ перенесъ на языческую богиню; но что сказано нами въ томъ случаѣ, съ одинаковымъ значеніемъ должно быть повторено и здѣсь.

Но вотъ бѣда: рассказывая объ отношеніи Пятницы къ пряденю и тканью, Г. Потебня паткнулся на народныя повѣрья, въ которыхъ, вмѣсто пятницы, упоминается только среда (стр. 217—218). Какъ тутъ быть? Поступая логично, слѣдовало бы предположить другую богиню у языческихъ Славянъ; но передъ глазами стоитъ съ угрозою Воданъ Нѣмецкой Мифологіи, и хотя у Славянъ не должно бы было отнимать права и на какую либо собственную особенность въ своей-то Мифологіи, но Г. Потебня испугался этой угрозы и порѣшилъ прощѣ. «Средою могла быть замѣнена одна изъ двухъ небесныхъ женъ, имѣющихъ отношеніе къ днямъ недѣли, т. е., Пятница, или Недѣля. По крайней мѣрѣ, третьей мы не знаемъ (а двухъ знаемъ?). Но лицо, тождественное, какъ предполагаемъ, съ Недѣлею, представляется не пожилою женщиной (сколькихъ приблизительно лѣтъ?), а дѣвицею. По этому, Средою названа здѣсь скорѣе Пятница (стр. 219)».

Однако же, какъ видѣли, Яга имѣетъ отношеніе и къ смерти; слѣдуетъ открыть что ни будь подходящее и въ Пятницѣ. Дѣйствительно, женщины не мыкаютъ мычекъ и не прядутъ пряжи въ Пятницу изъ уваженія къ усопшимъ родителямъ, чтобы не засорить имъ глаза кострикою.» За этимъ приводятся и Французы, и Нѣмцы, и Раскольники и Старовѣрцы, съ обрѣзываньемъ своихъ ногтей. Но гдѣ же доказательство, что мотивъ, по чему женщины не мыкаютъ мычекъ и не прядутъ пряжи, не есть позднѣйшая фантазія народа? По чему же, дальше, женщины не могутъ уважать Пятницы и не производить этѣхъ работъ ради Св. Параскевы, память которой относится именно ко времени уборки льна? За чѣмъ тутъ еще языческую богиню, и непременно Ягу, какъ, между прочимъ, образъ смерти? Но дѣло вотъ въ чемъ: по чему Г. Потебня, пользующійся очень часто лексиконами, какъ важнѣйшимъ матеріаломъ въ своихъ работахъ, упустилъ изъ виду въ настоя-

щемъ случаѣ какой ни будь лексиконъ Хорутанскій? Увѣряемъ его, что справка съ лексикономъ охладила бы его пристрастное сочувствіе къ Бабѣ-Ягѣ. Тамъ бы онъ увидѣлъ, что Пятница у Хорутанъ называется Живинымъ днемъ. Мы увѣрены, что такой терминъ образовался подъ вліяніемъ Нѣмцевъ; но тѣмъ не менѣе, онъ говоритъ убѣдительно о пониманіи народомъ Пятницы: это день Живы, богини жизни, а не день смерти, что рѣшается выводить цѣлою лѣстницею догадокъ Г. Потебня.

Благоразумно поступилъ Г. Потебня, что не распространился особенно объ уваженіи Славянами Недѣли (т. е., Воскресенья). Въ самомъ дѣлѣ, это было бы излишне относительно каждаго Христіанскаго народа, который въ этотъ день чтитъ Воскресеніе Спасителя. За то читатель невольно посѣтуетъ на автора за короткость объясненія отношеній между Пятницей и Недѣлей, равно и за быстроту вывода, будто Пятница и Недѣля стоятъ другъ къ другу, какъ мать къ дочери, и при томъ не въ силу какого либо свободнаго и узко мѣстнаго родословія народнаго, а въ слѣдствіе миѣческаго родства, развивавшагося по связи Христіанскихъ терминовъ съ язычествомъ. Но Г. Потебня ни какъ не въ силахъ допустить, что выраженіе Сербское: «Света Петка неделіна матка» образовалось въ періодъ Христіанства, очень естественнымъ путемъ, въ силу представленія Пятницы женщиной, при посредствѣ Св. Параскевы; въ его глазахъ, это очевидный фактъ для языческаго родословія, а отсюда готовъ и выводъ: «Пятница есть Яга; Воскресенье (у Нѣмцевъ) есть день солнца, а по тому и Славянская Недѣля есть солнце» (стр. 222). Сопоставленіе кое-гдѣ и кое въ чемъ Среды, Пятницы и Недѣли съ миѣческими существами язычества, выражено уже Г. Буслаевымъ (Истор. Очерк. Рус. Нар. Поэзіи, I, 323 — 324); но общія мысли послѣдняго, съ которыми до извѣстной степени, можно и согласиться, подъ перомъ Г. Потебни приняли самыя не дѣйствительныя размѣры въ подробностяхъ. Какъ бы то ни было, но не худо ужъ опредѣлить и отца солнцу; Индійскій миѣ, впрочемъ, поможетъ и этому. Въ силу этого миѣа, отцемъ солнца считается Савитаръ; «по кромѣ божества, соотвѣтствующаго Савитару, развившагося изъ него, мы не находимъ другаго мужа для Яги. Изъ всего этого вѣроятно, что отецъ солнца и мужъ

Яги одно лице, и что Яга — мать солнца» (стр. 223). И такъ, въ концѣ второй статьи, мы очутились тамъ же, гдѣ остановились въ концѣ первой, т. е., на происхожденіи солнца; здѣсь только точнѣе опредѣлили богиню тучи, открывши ее въ Ягѣ, да приблизили бадняка къ Индійскому Савитару. Въ концѣ концовъ долженъ быть таковъ выводъ: божичъ, т. е., солнце, есть сынъ бадняка грома, Индійскаго Савитара, и матери тучи, т. е., Яги, жены Савитара. Но вотъ вопросъ: вѣдь божичъ, конечно, мужчина, между тѣмъ какъ Недѣля, соответствующая ему, въ женскомъ родѣ и предполагаетъ женщину. Надобно отстранить и это неудобство, что, впрочемъ, при богатствѣ и развитости Германской и Индійской Миеологій, да при свободномъ взглядѣ на матеріалъ Славянскій, не такъ и трудно.

Въ самомъ дѣлѣ, если въ первой статьѣ мы и видѣли указанія на мужское существо солнца, то изъ этого вовсе не должно непременно слѣдовать, чтобы солнце не имѣло и женскаго существа. Терминъ Недѣля, очевидно, предполагаетъ его, а Германская и Индійская Миеологій подтверждаютъ это: Савитаръ есть отецъ солнца — невѣсты; къ тому же Литовцы сберегли мифъ о бракѣ мѣсяца (мужчины) и солнца (женщины) — и всякое сомнѣніе должно исчезнуть. Однако же, сомнѣніе возможно, такъ какъ Славянскія данныя до сихъ поръ ни чего не говорили о женственности солнца, и послѣдняя только предполагается на крайне шаткомъ основаніи женскаго рода Недѣли. Г. Потенія, видно, сознавалъ это самъ, и постѣснился слишкомъ уже явно натягивать на Славянъ миеическую одежду Нѣмцевъ, Индійцевъ и Литовцевъ, а по тому и поспѣшилъ распространяться о другихъ доказательствахъ, будто бы подтверждающихъ женское существо солнца и у первыхъ. Остановимся и на нихъ.

Во первыхъ, авторъ обращается къ самому слову солнце, Ц. Слав. слъньце, и утверждаетъ, «что форма его указываетъ на слънь, откуда нар. посолонь, что женскаго рода»; но гдѣ же доказательства, что предполагаемая тема слънь ро да женскаго? Развѣ она не можетъ съ одинаковымъ правомъ быть и мужскаго, и послѣдняго тѣмъ скорѣе, чѣмъ ближе къ нему средній родъ? Напрасно позволяетъ себѣ авторъ бросаться въ такія уклоненія и допускать при томъ измѣненіе факта (усолонь).

Во вторыхъ, «Коляда рисуется народомъ дѣвицей». Но во а) народъ можетъ, воленъ придать самый разнообразный характеръ и костюмъ колядѣ; во б) изъ приведенныхъ выражений вовсе не видно, чтобы она была дѣвицей. Да и самъ Г. Потебня говоритъ, что по наряду она представляется женщиной, а мы скажемъ, что женщиной она рисуется по тому, что коляда, чуждаго происхожденія слово, перешло въ Славянскій языкъ въ женскомъ родѣ. Слѣдовательно, здѣсь грамматическая форма имѣла вліяніе на представленіе, а не наоборотъ.

Въ третьихъ, «о женственности солнца свидѣтельствуется и насѣкомое солнышко». Но Великор. солнышко, Малор. сонечко, Чеш. slunisko, Словац. vejnko, vevejnko—всѣ средняго рода. Что же тутъ дѣлать? Г. Потебня бросился на Сербское бабе, и отмѣтилъ, что хотя окончаніе въ этомъ словѣ и *e*, но все таки женскій родъ въ немъ сохранился. Странно, что приходится указывать Г. Потебнѣ на Сербскую грамматику: окончаніе *e* въ Сербскомъ нарѣчій обыкновенное какъ для мужскаго, такъ и для женскаго рода, особенно для выраженія ласки, нѣжности; мужскаго Раде, Васое, женскаго Ане, Манделе, селе и т. д. Но ежели въ одномъ Сербскомъ нарѣчій солнышко выражается женскимъ родомъ бабе, то въ Хорутанскомъ оно божій волекъ. И какъ же выводить-то отсюда женскость солнца?

Въ четвертыхъ, «милосердіе болѣе сродно женскому полу; а солнце представляется милосердымъ». Пожалуй; но милосердіе не противорѣчитъ и мужскому полу; приведенныя же свидѣтельства изъ Чешскихъ и Сербскихъ пѣсенъ ни однимъ намекомъ не говорятъ о женственности (стр. 225). Правда, въ нѣкоторыхъ пѣсняхъ солнце является символомъ хозяйки, а мѣсяць—хозяина. Но неужели же народъ не можетъ, въ данномъ случаѣ, дѣлать сравненія свободно, подъ вліяніемъ спеціальныхъ впечатлѣній, внѣ зависимости отъ мифовъ? Вѣдь сравниваетъ же онъ солнце съ быкомъ (см. стр. 26), съ короваемъ, который, по Г. Потебнѣ, есть женихъ, слѣдовательно мужчина (стр. 53 — 55)? Въ свою очередь, Болгары, не задумываясь, сопоставляютъ луну съ коровой, которую доятъ магесницы (стр. 290). Но мы не прочь допустить и вліяніе Литовскаго повѣрья, въ силу котораго солнце есть жена мѣсяца, ходя и ни какъ не въ силахъ согласиться, что-

бы такое вѣрованіе было кореннымъ. Г. Потební, на его основаніи, положительно, однако же, увѣряетъ, что

Въ пятыхъ, «мѣсяць и въ языкѣ и въ пѣсняхъ представляется только мужчиной, и указываетъ на Славянское мѣсяць, Скр. ча́ндрама́с, Лит. mė́nų́, Сканд. máni. Исключенія, прибавляетъ онъ, незначительны» (прим. 282). Позволимъ себѣ остановиться. Въ Греческомъ языкѣ мѣсяць имѣетъ, какъ извѣстно, особое названіе, и женскаго рода, *σελήνη*, въ Латинскомъ точно также, *luna*; отсюда, во всемъ огромномъ Пеласгическомъ племени мѣсяць является женщиной, — и это, по рѣшенію Г. Потební, незначительное исключеніе! Но этого мало. Какъ можно пропустить Греческое и Латинское выраженія и не выкинуть пристальнѣе въ коренное значеніе терминовъ Скр., Слав. и Германскаго языковъ? Ежели первыя указали бы ему прямо на дѣйствительную миѣичность, то послѣднія представили бы просто техническій терминъ, не болѣе.

Въ самомъ дѣлѣ, названія: мѣсяць, mė́nų́, máni, не имѣемъ мы вовсе права относить къ кореннымъ названіямъ миѣическимъ. Значеніе этихъ выраженій основано на позднѣйшемъ, сравнительно, свойствѣ мѣсяца — измѣрять время, отъ *ma* — *meigi*, мѣрять. Вотъ по чему, и Греческое *μήν*, и Лат. *mensis*, употребляются какъ термины опредѣленнаго пространства времени. И ежели у Грековъ и у Римлянъ сбереглось особое миѣическое выраженіе для мѣсяца, мы смѣло можемъ предполагать, что оно было и у другихъ народовъ Арійскихъ, и только вытѣснено со временемъ техническимъ терминомъ, заимствовавшимъ свой смыслъ отъ мѣсяца, какъ предмета измѣряющаго, опредѣляющаго время. Санскритское ча́ндрама́с идетъ сюда же, по отсутствіи въ немъ миѣичности въ значеніи; оно значитъ: измѣряющій свѣтъ, или свѣтило измѣряющее. Мы поражены рѣшимостью Г. Потební дѣлать заключеніе, отъ Польскаго *księżyc* къ словопроизводству ча́ндрама́с, отъ раджа: читатель въ такомъ производствѣ, противъ воли, вынужденъ видѣть сильную долю чаромутья. Чанд, чад, значитъ свѣтить; ча́нда и ча́ндра являются и въ простомъ видѣ, въ смыслъ мѣсяца. Славянское мѣсяць и Лит. mė́nų́ (*menesic*), быть можетъ, черезъ Латинское *mensis*, происходятъ отъ того же корня *ma*. Древ-

ніе Арійцы, всѣ безъ исключенія, имѣли мѣсяцы лунные и счетъ времени производили по ночамъ (Pictet, *Les origines Inprocuréennes*, Part. 2, 1863. pag. 588). Литовцы сохраняли этотъ счетъ долгое время и въ историческую пору, въ чемъ можно убѣдиться, прочитавши статью Г. Гусева (Древній Литовскій календарь, V томъ «Извѣстій Императорскаго Археологическаго Общества»).

На оборотъ, и самое солнце явилось въ женскомъ родѣ только въ Литовскомъ да въ позднемъ Германскомъ; мужскаго рода оно не только въ Пеласгическомъ племени, но и въ Германскомъ Древнемъ и въ Санскритѣ (Греч. ἥλιος, Лат. sol, Гот. sanil—все мужескіе роды. Совѣтуемъ Г. Потební прочесть 668—669 страницы указаннаго выше сочиненія Пикте; тамъ онъ увидитъ, что выраженія Нѣмецкія для солнца, въ женскомъ родѣ, обязаны просто порчѣ языка. Излишне отважно и утвержденіе автора, что Скр. сурја есть солнце. Санскритское сур, сура и сурја, — господствующіе термины для солнца, какъ свѣтила, исключительно мужскаго рода. Что же касается до сурја Г. Потební, какъ невѣсты Савитара, то это послѣдствіе лишь дальнѣйшаго развѣтвленія мифа, и не является въ значеніи солнца. А для убѣжденія болѣе прочнаго, что и самъ Савитаръ есть богъ солнца, солнце, слѣд., тоже мужчина, совѣтуемъ пробѣжать § 388 сочиненія Пикте. Языкъ, такимъ образомъ, приводитъ насъ къ обратному заключенію, что солнце — мужчина, а мѣсяцъ — женщина; что превратиться мѣсяцъ въ мужчину могъ въ послѣдствіи, когда онъ сдѣлался измѣрителемъ времени; что тогда истребилось изъ памяти и мифическое выраженіе для него, уцѣлѣвшее у Грековъ и Римлянъ. Какъ путается авторъ самъ съ собою, и какъ рѣшаетъ онъ произвольно, вопреки даже предвзятой своей системѣ, видно изъ слѣдующаго. Утверждая, что въ пѣсенномъ выраженіи Малор. «мѣсяцъ перекрой» заключается указаніе на его раздробленіе, согласно Литовскому повѣрью, за невѣрность женѣ (солнцу), Г. Потební прибавляетъ, что «сравненіе, въ которомъ встрѣтилъ онъ это названіе, очевидно позднее (!), безъ соблюденія грамматическаго рода» (стр. 228—229). Какое же это сравненіе? Весьма неудобное для Г. Потební: мѣсяцъ сравнивается ни болѣе, ни менѣе, какъ съ дѣвицей. А между тѣмъ, подобныя сравненія служатъ для автора вообще самымъ прочнымъ основаніемъ для выводовъ; на

нихъ основано и все сочиненіе «О нѣкоторыхъ символахъ въ Славянской поэзіи.» Но здѣсь онъ отстранился отъ него прочь, по тому, что необходимо вытянуть мѣсяцъ въ мужья солнцу, чтобы тѣмъ самымъ сдѣлать солнце женщиной.

Въ шестыхъ, «бракъ мѣсяца и солнца доказывается Сербскою пѣснью» (229—230). Но въ пѣсни говорится лишь о служеніи дѣвицы солнцу и мѣсяцу; о взаимныхъ же отношеніяхъ ихъ нѣтъ и помину. Авторъ ухватился и за другую Сербскую пѣсню, но и въ ней дѣло идетъ о Божьей Матери, которая вовсе не нуждается въ возведеніи въ миѳъ.

И такъ, сводя все къ общему итогу относительно родословія Яги и солнца, что же видимъ? Что это оригинальное родословіе выведено единственно изъ женскаго рода Пятница и Недѣля, изъ предположенія, что Пятница замѣняетъ языческую богиню, а Недѣля заключаетъ въ себѣ идею солнца; что эта идея, въ настоящемъ случаѣ, указываетъ на женскую природу солнца, объясняемую неудачнымъ вдавленіемъ миѳическаго вѣрованія Литовцевъ въ Славянской Миѳологіи и несоотвѣтственными въ наукѣ натяжками, при толкованіи смысла въ выраженіяхъ для мѣсяца и солнца.

Въ третьей статьѣ, носящей заглавіе: «Змѣй, Волкъ, Вѣдьма», находится гораздо менѣе общихъ выводовъ и больше частныхъ заключеній, изъ непосредственно предложенныхъ фактовъ. Вотъ, по чему, и мы остановимся на ней короче, отдавши полную справедливость автору, что концемъ своего изслѣдованія онъ заготовилъ подробный матеріалъ для критической его обработки. Миѳическое значеніе упомянутыхъ въ оглавленіи понятій болѣе, мѣнѣе уже опредѣлено; Г. Потенія, говоря вообще, не возстаетъ противъ такого опредѣленія, а по тому мы и коснемся тѣхъ частныхъ объясненій, которыя кажутся намъ или неточными, или сомнительными, или прямо невѣрными.

Г. Потенія начинаетъ третью статью отъ заявленія: а) ошибки тѣхъ, кто считаетъ змѣя за громовое божество; б) отъ доказательства связи змѣя съ водою. Въ томъ и другомъ случаѣ мы

согласны съ авторомъ, но не можемъ не замѣтить, что, съ одной стороны, отождествленіе змѣя съ богомъ грома встрѣчается и въ книгѣ Г. Потебни: такъ, на стр. 236, авторъ прямо утверждаетъ борьбу громоваго бога змѣя, отождествляя ее съ враждою солнца и змѣя, хотя, на стр. 303, змѣй, напротивъ, представляется враждебнымъ громовому божеству; съ другой стороны, указанныя доказательства связи змѣя съ водою, какъ ни очевидна она вообще, крайне неубѣдительны въ разсматриваемомъ сочиненіи. Г. Потебни доказываетъ ее, во первыхъ, Словацкою сказкою; но самъ же онъ говоритъ объ этой сказкѣ, что она, можетъ быть, не народная и только не дурно выдуманная; во вторыхъ, Сербскимъ повѣрьемъ объ алѣ (т. е., змѣѣ), что она «има особиту духовну силу, те лети и води облаке и градъ наводи на лѣтину». Любопытно знать, что разумѣетъ авторъ подѣ «води облаке»; изъ разбивки, которой напечатаны два эти слова, можно догадываться, что онъ понимаетъ ихъ въ смыслѣ «водныхъ облаковъ.» Но «води,» въ данномъ случаѣ, не имѣетъ ни чего общаго съ водою, и есть глаголъ «водити,» а, слѣдовательно, и нѣтъ очевидной связи алы съ водою. Что касается, въ третьихъ, до Сербскаго же выраженія «ало несита,» то эпитетъ «неситъ» относится вообще къ ѣдѣ.

Отождествленіе змѣя съ облачнымъ существомъ ведетъ автора къ сближенію его съ бочкой, сосудомъ (237—38). Оправданіе находитъ онъ въ Греческомъ и Индійскомъ міѡахъ, а также въ представленіи Нѣмецкой Гольды. Но развитая Греческая и Индійская Миѡологія, полагаемъ, только тогда дастъ право на доказательство изъ нея, когда близость къ ней Славянскаго міѡа подтверждается, по крайней мѣрѣ, въ общихъ главныхъ чертахъ; а между тѣмъ, отношеніе Греческаго Каанѡа или Индійскаго Кабандга къ нашему змѣю, — дѣло вовсе не рѣшенное ни кѣмъ, и Г. Потебня позволяетъ себѣ только предполагать его. Что же касается до представленія Нѣмецкой Гольды, то сомнѣніе въ сближеніи ея съ змѣемъ еще положительнѣе; самъ авторъ отрицаетъ его, и только хватается за облачное происхожденіе Гольды. Но характеръ ея, какъ мы видѣли, противоположенъ змѣю, какъ свѣтъ противоположенъ мраку, и было бы нелогично выводить ту, или другую, характеристичную черту въ змѣѣ, совершенно темную и

въ немъ вовсе не видную, отъ качествъ инаго, совершенно противоположнаго, существа. Русскія же выраженія: «дождь какъ изъ ведра,» или: «иди дощику... цебромъ, ведромъ, дойницею!» скорѣе предлагаютъ простое уподобленіе и вовсе не говорятъ о представленіи змѣя, какъ тучи, сосудомъ, или бочкой.

На стр. 238, въ заключеніе разбора Сербской сказки о змѣѣ-Троянѣ, Г. Потенія позволяетъ себѣ сдѣлать догадку, что змѣѣ врагъ поситъ имя историческаго врага (кому?) Императора Траяна, и основывается на томъ, что и Діоклитіанъ въ Задунайскихъ повѣрьяхъ представляется змѣемъ или, по позднѣйшему пониманію, чортомъ. Смѣемъ думать, что основаніе объ историчности Траяна слишкомъ шаткое, и напрасно авторъ не отнесся внимательнѣе къ прекрасному объясненію этой сказки, равно и имени Траяна, Г. Буславымъ, позволившимъ себѣ, и вполнѣ справедливо, видѣть въ немъ характеръ исключительно мифическій, безъ всякаго отношенія къ Римскому Императору. Въ самомъ дѣлѣ, положеніе Траяна и Діоклитіана въ мірѣ Юго-Славянскомъ такъ различно, что едва ли можетъ быть право дѣлать заключеніе отъ одного къ другому. Діоклитіанъ жилъ позже, происходилъ изъ стороны, весьма вѣроятно, и въ его время имѣвшей уже народонаселеніе Славянское, именно изъ Далмаціи; область, названная по его имени, Діоклея, Дукля, сдѣлалась областью Славянскою, сохранилось въ ней не мало и вещественныхъ памятниковъ, прямо напоминающихъ о Діоклитіанѣ, и преданья, слѣдовательно, о немъ у Славянъ могли переходить непосредственно изъ поколѣнія въ поколѣніе. Между тѣмъ Траянъ, какъ личность историческая, является отрѣшеннымъ отъ Славянъ, и развѣ одинъ терминъ «Траяновъ валъ» въ состояніи былъ пропустить въ народную словесность имя его, но опять уже не какъ лица историческаго.

Разборъ сказокъ (отъ 241 до 274 стр.), изображающихъ борьбу богатырей со змѣемъ, изъ за украденныхъ послѣднимъ Царевенъ, важенъ въ томъ отношеніи, что онъ еще яснѣе подтверждаетъ наше заключеніе о сказкахъ о такъ называемыхъ бабиныхъ дочеряхъ и о пасеньи бабиныхъ кобылъ. Намъ кажется только, что авторъ совершенно напрасно отдѣлилъ другъ отъ друга оба рода сказокъ, по тому что, и по его воззрѣнію, они выражаютъ одно и то же, и точно также относятся къ Бабѣ-Ягѣ,

только смѣненной змѣей, который, однако же, совершенно справедливо отождествленъ и Г. Потемной съ Бабой-Ягой. Въ этихъ сказкахъ гораздо уже положительнѣе отрицается родственная связь Царевенъ съ Ягою и нагляднѣе изображается враждебность ихъ къ ней, какъ къ насильственно задерживающей ихъ у себя; въ свою очередь, рѣшительнѣе высказывается и значеніе иль относительно солнца и богатырей, замѣняющихъ громовую силу, поражающую змѣя или Ягу, въ борьбѣ за Царевенъ. Онѣ въ сказкахъ, мнимыя дочери Яги, представляются прямо похищенными змѣей; ихъ надобно освободить, и въ этомъ освобожденіи онѣ сами принимаютъ живое участіе. Такъ, Сученко освобождаетъ Царевенъ (256); Локтибрада показываетъ путь къ Царевнамъ, унесеннымъ змѣями (257); богатырь убиваетъ змѣя и освобождаетъ похищенныхъ имъ Царевенъ (264); Голикъ освобождаетъ Царевну отъ змѣя (266); по этому же самому дѣду (приравненный Г. Потемною къ Бабѣ-Ягѣ), усиленный Сученкомъ, откупается отъ него чудесными конями, которые выносятъ Сученка на свѣтъ. Коши же соотвѣтствуютъ богу свѣта (стр. 256) и вполне естественно могутъ замѣнить собою Царевенъ другихъ сказокъ, по тому что мифъ о богѣ-свѣтѣ, по отношенію къ врагу-змѣю, не разделенъ отъ дѣвицы съ символическимъ оплодотвореніемъ въ видѣ дождя, задерживаемымъ змѣей. Вотъ по чему змѣй, похищая Царевенъ, похищаетъ и коня съ солнцемъ на лбу, отъ чего наступаетъ тьма, зима (258). Прозрачность и убѣдительность этихъ сказокъ побудили Г. Потемню, при равенствѣ змѣя Ягѣ, сдѣлать такое заключеніе: «Яга есть грозная богиня зимы; ея отношенія къ дочерямъ (?) дѣвицамъ (водамъ, быть можетъ, солнцу дѣвицѣ) и ихъ освободителю, враждебны, какъ и отношенія змѣя (стр. 254)». Устранивши понятіе о дочеряхъ, и мы ничего не можемъ сказать противъ такого заключенія. Но Г. Потемня выше уже порѣшилъ о двойственномъ характерѣ Яги; надобно поддержать ему прежній выводъ, и тутъ, какъ ни очевидна его несостоятельность, и вотъ онъ утверждаетъ, что «Яга первоначально тождественна съ тѣми красавицами, которыхъ освобождаетъ богатырь отъ змѣя, и только съ теченіемъ времени, съ перемѣной климата прародины Славянъ на теперешній суровый, она стала грозною богиней зимы (тамъ же)». Предположеніе, лишенное всякихъ основаній въ Славянскихъ мифахъ и ни чѣмъ не оправдываемое въ Мифологіи

родственныхъ народовъ. Яга, какъ змѣй, туча, является только врагомъ свѣту, равно и его дѣвицамъ, изображающимъ невѣсть, и какъ же можетъ быть она сама этой дѣвицей, или невѣстой? напротивъ, существенная черта ея враждебность, выражающаяся въ похищеніи этѣхъ дѣвицъ. Въ такомъ только видѣ является змѣй и въ мифическихъ представленіяхъ другихъ народовъ, и намъ рѣшительно непонятно, какое значеніе можетъ тутъ имѣть переменна климата. «Сколько извѣстно, говоритъ Г. Потебня, туча всегда представлялась обителью душъ; но туча-Яга-смерть, отождествившись съ зимою, измѣнила, конечно, характеръ къ худшему (стр. 254—55)». Представленіе тучи обителью душъ не доказано ни чѣмъ въ Славянской Мифологіи; приравненіе же тучи къ зимѣ есть явная натяжка автора: зима есть только время силы и господства существа, враждебнаго солнцу, и это одинаково относится какъ къ Славянамъ, такъ и къ другимъ народамъ Арійскимъ, хотя бы качества зимы и были у нихъ не одинаковы.

Нельзя согласиться и съ пониманіемъ автора сказочныхъ богатырей. Сопоставляя ихъ съ Индромъ, что считаемъ основательнымъ, онъ ставитъ ихъ вмѣстѣ съ тѣмъ въ сыновнее отношеніе къ Бабѣ-Ягѣ, чего рѣшительно не возможно допустить по тѣмъ соображеніямъ объ отношеніи свѣта къ тучѣ, змѣю, какія выражены нами выше. Да и чѣмъ доказывается въ разсматриваемомъ разсужденіи сыновность богатырей относительно Яги? Тѣмъ же шаткимъ и оригинальнымъ способомъ, посредствомъ какого выводится родство и тождество сороки, вороны и т. д. съ Ягой. Такъ, богатыри рождаются отъ съѣденнаго куска рыбы; иногда рыба эта въ сказкахъ называется щукой, которая, по предположенію Г. Потебни, вѣроятно, одинъ изъ образовъ Яги-тучи. Отсюда, Иванъ Кобылинъ есть Индръ, сынъ небесныхъ водъ, т. е., Яги (стр. 244). Но какъ богатырь не Кобылинъ только, а и Сучичъ, Быковичъ, Кошкинъ, Котигорошекъ, то отыскивается и ихъ сближеніе съ Индромъ и происхожденіе отъ той же Яги. Громовое свойство Быковича доказывается, въ глазахъ автора, тѣмъ, что туча представляется коровою, а рожденный ею Индръ—быкомъ; къ сожалѣнію, на все это нѣтъ ни малѣйшаго подтвержденія въ Славянской Мифологіи. Кошкинъ ставится въ связь съ Ягой потому, что кошка есть образъ Яги; но и это отношеніе кошки къ

Ягѣ, какъ замѣчено нами, обязано больше личному взгляду автора; Сучичъ объясняется вѣтромъ, который представляется, въ Индійской Мифологіи, охотничьей собакой Индра. Не говоря уже о томъ, что столь разнообразная предметами Мифологія Индійская, связавшая ихъ въ одну систему въ теченіи многихъ вѣковъ, большею частью виѣ совмѣстной жизни Аріицевъ, способна по тому самому указать всегда на какое-либо сходство съ мелочными фактами Славянскихъ повѣрій, суевѣрій и терминовъ, возникшихъ совершенно другимъ путемъ, мы замѣтимъ одно, что въ такомъ случаѣ Сучичъ скорѣе бы указывалъ на вѣтеръ, нежели на тучу; но для Г. Потевни достаточно названія Сучичъ и вѣроятнаго отношенія его къ Индру, чтобы заключить о представленіи тучи сукой (стр. 245). Еще натянутое сужденіе о Котигорошкѣ. Этимъ именемъ, рѣшаетъ Г. Потевня, указывается на Перуна, ибо (!?) у Нѣмцевъ горохъ посвященъ Тору-Донару. Для большей убѣдительности, онъ усиливается сблизить горохъ съ Четвергомъ, какъ днемъ, посвященнымъ у тѣхъ же Нѣмцевъ Тору, и въ подтвержденіе приводитъ Чешское повѣрье, въ силу котораго слѣдуетъ сѣять горохъ въ Зеленый Четвергъ. Но во а) доказывать сходство съ Нѣмецкимъ обычаемъ, или вѣрованіемъ у Славянъ посредствомъ Чеховъ однихъ, довольно поспѣшно, такъ какъ нельзя почестъ не основательнымъ подозрѣніе, не перешло ли то или другое повѣрье къ Чехамъ отъ Нѣмцевъ, а о другихъ Славянахъ авторъ не говоритъ ни одного звука; во б) къ одному ли гороху относится повѣрье, касательно Зеленаго Четверга, и въ в) не скорѣе ли относится связь гороха къ эпитету «зеленый», чѣмъ къ Четвергу. Наконецъ, Славянская Мифологія ни чѣмъ не указываетъ на посвященіе Четверга Перуну, подобно Нѣмцамъ. Кромѣ того, если у послѣднихъ горохъ напоминаетъ своимъ видомъ объ оружіи Тора, представлявшимся шаромъ, то Славянская стрѣла, оружіе Перуна, не предлагаетъ сходства съ горохомъ. Между тѣмъ Г. Потевня смѣло дѣлаетъ выводъ: «рожденный отъ горошины долженъ быть сынъ громоваго божества» (стр. 245).

На стр. 249, овцы, на ряду съ коровами, являются изображающими собою въ сказкахъ облако. Что облака, дѣйствительно, представляются въ видѣ коровъ, — это такъ; но чтобы то же значеніе имѣли и овцы, сомнительно. И самъ Г. Потевня, на стр.

290, утверждаетъ, что коровы изображаютъ облака, а овцы — звѣзды.

Опуская подробности объ отношеніи змѣя къ женщинамъ и о плотской любви перваго къ послѣдней, равно и о родствѣ молока съ кровью (стр. 274—277); не останавливаясь и на понятіи автора о принесеніи богатства змѣемъ, изъ чего онъ, конечно, заключаетъ о двойственности и змѣя, какъ тождественнаго съ Ягою, (стр. 277), и что достаточно опровергнуто нами выше, выскажемъ замѣчаніе на мифіе Г. Потебни о вѣдьмѣ.

На стр. 257—288, онъ утверждаетъ, что характеръ вѣдьмы, зловредный для человѣка, обязанъ не Христіанскому вліянію; что она демоническое существо и до Христіанства. Едва ли безъ ограниченій можно согласиться съ этимъ. Вѣдьма, вѣдунъ, вѣщій, знахарь—слова, не заключающія въ себѣ ни чего дурнаго; не стоитъ въ прямомъ противорѣчій съ добрымъ характеромъ и нынѣшнее народное понятіе о вѣдьмѣ и знахарѣ. И вѣдьма до Христіанства не только могла, но и должна была, по коренному смыслу своего названія, имѣть доброе значеніе. И если было до Христіанства миѣическое существо со свойствами нынѣшней вѣдьмы, то едва ли справедливо сомнѣваться, что оно носило и другое названіе. Г. Потебнѣ очевидно, не легко согласиться съ этимъ: связавши и вѣдьму съ Ягой, онъ точно также и въ первой не хочетъ допускать единичности въ основномъ характерѣ, какъ отвергаетъ ее въ Ягѣ, ежели вліяніемъ Христіанства объясняютъ дурной смыслъ нынѣшней вѣдьмы, тѣмъ самымъ утверждая противоположное ей свойство въ основаніи, до Христіанства, то Г. Потебнѣ слѣдуетъ возстать противъ этого. Но мы скажемъ его словами съ нѣкоторыми дополненіями, что изъ нынѣшней перепутанности и смѣшанности въ суевѣріяхъ, безъ положительныхъ извѣстій (особенно историческихъ), только по всѣмъ вѣроятнымъ заключеніямъ, (которыя могутъ быть крайне субъективны), нельзя выводить свойствъ въ дохристіанскую пору. Больше или меньше согласіе, въ этомъ случаѣ, Славянъ доказывать не можетъ многого: съ Христіанствомъ всѣ они должны были отнестись къ языческой мудрости враждебно, и что же удивительнаго, если, независимо даже другъ отъ друга, приурочили вѣдьмѣ свойства, отобранныя отъ другихъ, уже забывавшихся, существъ? Это тѣмъ вѣроятнѣе, что важ-

нѣйшія божества потеряли съ Христіанствомъ тотчасъ же, или очень скоро, свой прежній вѣсъ, и изъ свѣтлыхъ превратились въ нечистыхъ. Вѣдьмы и вѣдуны, какъ знахари, чародѣи, стоявшіе по срединѣ между языческою религіей и обыденною жизнью, сохранили дольше свое прежнее значеніе и при новой вѣрѣ.

При возрѣннн на вѣдьму, какъ на существо двойственнаго характера, и злое и доброе, не удивительно столкнуться и съ породнцемъ ея, съ Гольдою, тѣмъ болше, что сходство указано Гриммомъ. Но сходство, въ нѣкоторыхъ чертахъ, не обуславливаетъ тождества лицъ, которыя и при немъ могутъ быть существенно различны. Правда, Гольда разрѣзываетъ животъ у мужчинъ, но дѣлаетъ это въ наказанье за несоблюденіе поста, оставаясь все таки благодѣтельницею и покровительницею человѣка; вѣдьма же сѣдаетъ сердце, по своей враждебности къ человѣку. Но Г. Потенія совершенно успокоивается на этомъ сходствѣ, при своемъ отождествленіи, и даже прибѣгаетъ къ доказательствамъ, что и самое сердце у Славянъ значитъ то же, что желудокъ, чѣмъ, по видимому, еще болше скрѣпляетъ тождество. Говоримъ по видимому, по тому что нельзя же серьезно признавать синонимичность сердца и желудка на основаніи слѣдующихъ выраженій: Малор. «на ще сердце, на тощій желудокъ, Серб. «слабъ на срцу», кого слабитъ; «срце боли», о страданіяхъ беременной (стр. 294).

Автору надобно сблизить вѣдьму и змѣя, такъ какъ задачею его въ третьей части служить именно сближеніе волка, змѣя и вѣдьмы. Но змѣй представляется прелюбодѣемъ; слѣдуетъ то же отыскать и въ вѣдьмѣ; известій, однако же, нѣтъ, и Г. Потенія восполняетъ ихъ данными Нѣмецкими о марѣ и Велико-Русскими о шутовкѣ. Но во а) развѣ Нѣмецкія повѣрья о марѣ, если даже и допустить ея родство съ нашей вѣдьмой, могутъ всецѣло быть относимы къ послѣдней? Г. Потенія, видимо, самъ былъ не вполне удовлетворенъ этимъ способомъ доказательствъ и, въ примѣчаніи, обратился опять къ вѣдьмѣ, стараясь отыскать въ ней что ни будь подходящее къ плотской любви; тутъ остановился отъ на ѣздѣ вѣдьмъ на людяхъ и предположилъ, что «можетъ быть, эта ѣзда имѣетъ значеніе плотской любви,» и, для убѣдительности, указываетъ на подобный переходъ мысли въ пѣ-

сняхъ и пословицахъ. Но приведенныя при этомъ два Сербскія выраженія: «Седланъ конь не може бити као не седланъ: и жена ни улицу не може бити као девойка», рѣшительно не даютъ и тѣмъ права признавать въ нихъ переходъ мысли отъ ѣзды къ плотской любви. И тѣмъ не менѣе, на такомъ-то основаніи Г. Потенія заключаетъ, что, стало быть, первообразъ вѣдьмы—мужское существо, *incubus*, а не *succubus*. Если же это такъ, скажемъ мы, то не возможно и заключать о вѣдьмѣ отъ Нѣмецкой мары, которая непременно женщина (стр. 298). Во б) что касается до Уральской шутовки, то гдѣ же положительныя свидѣтельства, что она тождественна съ вѣдьмой? Даже изъ опредѣленныхъ самимъ Г. Потеніемъ (стр. 299) вовсе это не видно; характеръ ея несравненно чище вѣдьмы и преисполненъ веселости; даже бракъ ея съ человѣкомъ сопровождается миромъ и семействомъ, если соблюдены условія, — а о змѣѣ, съ которымъ хочетъ сопоставить авторъ посредствомъ шутовки вѣдьму, самъ же онъ говоритъ (стр. 277), что змѣѣ истощаетъ, но не оплодотворяетъ. Но рядомъ съ шутовкою стоитъ въ повѣрьяхъ и шутъ; понятно, Г. Потенія это очень неприятно, и, вотъ, какъ выше изъ дѣда, заключилъ онъ о позднѣйшемъ раздвоеніи бабы, такъ тутъ (стр. 300) объявляетъ рѣшительно: «очевидно (?), шутъ есть позднѣйшее дополненіе къ шутовкѣ». По чему же это? Вѣдь различіе половъ принадлежитъ самымъ древнѣйшимъ, основнымъ мифамъ.

Сгруппировавши всѣ мифическія существа вокругъ Рождественскаго праздника, связавши коренныя свойства ихъ съ рожденіемъ бога-солнца, а черезъ это съ бракомъ и похоронами, Г. Потенія, естественно, старается доказать, въ заключеніи, что и сближенные имъ волкъ, змѣѣ, вѣдьма, мара имѣютъ, хотя не исключительное, но болѣе замѣтное, отношеніе, къ Рождественскимъ праздникамъ. Смѣло полагаемъ, что такой выводъ обязанъ единственно напередъ задуманной систематизаціи и тому увлеченію, которое стремится къ данной точкѣ, не замѣчая, что находится на право и на лѣво. Мы увѣрены, что если бы Г. Потенія вникнулъ серьезнѣе въ значеніе солнечныхъ празднествъ вообще у Славянъ языческихъ, то отыскалъ бы всѣ обряды и повѣрья доселѣ приуроченными въ народѣ Славянскомъ ко всѣмъ временамъ главнѣйшихъ солнечныхъ поворотовъ, въ равноденствіе и

солнцестояніе, осенью, весною, лѣтомъ и зимою. Что въ послѣднюю пору они замѣтнѣе, живѣе, то это объясняется, очевидно, большею свободою народа, въ слѣдствіе совпаденія праздника языческаго съ продолжительнымъ праздникомъ Христіанскимъ. Впрочемъ, и изъ разсужденія самого Г. Потебни видна несостоятельность такого заключенія. Относительно волка, онъ уже говоритъ, что и въ другое время не слѣдуетъ называть его по имени; а на стр. 302, — что люди оборачиваются въ волковъ на Рождество и на Купала; вѣдьмъ узнаютъ подь Рождество, замѣчаетъ Г. Потебня; но, по его же указанью, узнаютъ ихъ и подь Благовѣщенье (стр. 305). Доказательство, предложенное изъ Чешскаго повѣрья (303), не говоритъ прямо о вѣдьмѣ; что же до Mr. повѣрья (304), то оно свидѣтельствуетъ, напротивъ, объ обыденности вѣдьмъ. Этого мало: по повѣрью Сербскому, вѣдьмы ѣдятъ людей и передь Филипповкой, а у Чеховъ въ Маѣ мѣсяцѣ (307). Г. Потебня до того увлекся желаніемъ приурочить преимущественно къ Рождеству вѣдьму, что даже допустилъ и непростительную ошибку. Дѣйствительно, на стр. 303, въ началѣ, приводя слѣдующее Чешское повѣрье: «Kdo v jitrni sedi, nebo kleci na stolice, z devatera drevi stesané, pozná vsecky čarodějku, jež jsou v kostele, stoit' zady obrácene k oltari», онъ, при словѣ «jitrni» поставилъ въ скобкахъ на «Рождество». Но jitrně никогда не значитъ Рождество, а просто заутреня, утренняя служба; если же утро и связывается у Славянъ съ солнечнымъ праздникомъ, то только съ Пасхой, какъ у Лужичанъ jutru, -ov, значитъ праздникъ Христова Воскресенья, Пасха. Мы не говоримъ уже о томъ, логично ли уничтожать всякое различіе между магесницей, чародѣйкой и вѣдьмой, и подь чародѣйкой, въ данномъ повѣрьи Чешскомъ, непременно видѣть вѣдьму. Что касается до змѣя, то пѣтъ надобности и доказывать несомнѣнной истины, что суевѣрія, связанные съ нимъ, проходятъ черезъ цѣлый годъ, и трудно, да и напрасно, рѣшать, когда именно они преобладаютъ особенно. О томъ, что будто бы и мара съ шутихой преимущественно участвуютъ въ Рождественскихъ праздникахъ, нашель затруднительнымъ представлять доказательство и самъ Г. Потебня.

Но довольно. Если бы мы вздумали останавливаться на всѣхъ частностяхъ, взгляды на которыя автора предлагаетъ или со-

мнѣніе, или натяжку, или шаткость, или же очевидную неправильность, то намъ пришлось бы удвоить свои замѣчанія, вышедшія и безъ того слишкомъ пространными. Къ тому же, и сказаннаго, надѣмся, достаточно, чтобы уяснить направленіе автора въ Мифологическихъ изслѣдованіяхъ, которое такъ замѣтно уклоняется отъ требованій положительной науки. И изъ представленныхъ замѣчаній видно, что Г. Потебня придаетъ слишкомъ много значенія случайному сходству и слишкомъ мало, въ свою очередь, обращаетъ вниманія на спеціальныя условія народа, неизбѣжно вліявшія какъ на физическую его сторону, такъ и на нравственную, а, слѣдовательно, и на мифическія воззрѣнія. Составленная отвлеченно, или на подражаніи Нѣмцамъ и Индійцамъ, идея служить для него надежнѣйшимъ руководителемъ и регуляторомъ при обзорѣ разнообразныхъ и перепутанныхъ суевѣрій и обрядовъ Славянскихъ, изъ которыхъ естественно выбираетъ онъ то, что подходит къ предвзятой идеѣ, и такъ, чтобы не нарушалась образовавшаяся изъ нея картина. Отсюда, оставленіе въ сторонѣ того, что въ состояніи было бы видоизмѣнить такую картину и субъективное объясненіе того, что опущено быть не можетъ и что, однако же, при правильномъ взглядѣ на дѣло и при строго научномъ пониманіи факта, становится въ противорѣчіе съ идеей. При такомъ направленіи, конечно, очень не трудно сложить самую живую и увлекательную систему Мифологіи; но она будетъ стоять внѣ науки, которая не перестанетъ ити своимъ путемъ, строгимъ и точнымъ, хотя и болѣе медленнымъ, за то несомнѣнно прочнѣйшимъ, и сумѣетъ добиться до итоговъ дѣйствительныхъ, а не фантастическихъ. Наука же эта твердитъ и теперь о томъ, какъ опрометчиво и опасно восходить исключительно по современнымъ подробностямъ въ повѣрьяхъ къ первоначальнымъ мифамъ; она съ положительностью свидѣтельствуетъ, что общее мифическое положеніе способно развѣтвляться и обуславливаться до безграничности въ самобытномъ развитіи каждаго отдѣльнаго народа. Такъ, на примѣръ, общее положеніе относительно водъ въ Ригведѣ, гдѣ онѣ признаются матерями, божественными, заключающими въ себѣ не только амброзію, но и цѣлительныя лѣкарства; ихъ испрашиваютъ въ Индіи не только для здоровья тѣла, но и для очищенія души отъ грѣховъ; въ Эддѣ встрѣчаемъ уже цѣлительность эту, ограниченную условіемъ черпанья воды въ полночь,

или передъ восходомъ солнца (Pictet, 681 — 682), и было бы неизвѣстнымъ скачкомъ ухватиться именно за это ограничивающее условіе и его сдѣлать исходною точкою для выводовъ общаго мифа.

Мифологія обнимаетъ собою все, что относится до жизни боговъ и ихъ отношеній къ человѣку: Теогонію, Космогонію, управленіе міромъ, происхожденіе народовъ, ихъ постановленія гражданскія, религіозную нравственность; слѣдовательно, «отсюда можно понять, замѣчаетъ Пикте, до какой степени долженъ отпечатлѣться народный духъ на каждой Мифологіи, и какъ она должна подвергаться разнообразнымъ видоизмѣненіямъ. Здѣсь причина столь характеристическихъ отличій ея у народовъ Арійскихъ, развивавшихся по различнымъ направленіямъ. Отъ перваго момента раздѣленія ихъ, общая основа преданій разнообразилась непрерывно; мифы громоздились на мифы, и возникли новыя формы выраженія съ роскошнымъ богатствомъ у Индійцевъ, съ поэтическимъ множествомъ у Грековъ, и съ характеромъ мрачнаго величія у Скандинавовъ. Здѣсь причина столь труднаго отысканія основныхъ началъ среди элементовъ на столько же удободвижнаго свойства, какъ воображеніе, которое ихъ производитъ. Съ другой стороны, выдержанность извѣстныхъ мифовъ, вопреки всѣмъ превращеніямъ, не подлежитъ сомнѣнію, и не безъ удивленія можно встрѣтить то, или иное, сказаніе Ведъ, сохраненное въ какой-либо сказкѣ Нѣмецкой. И только собраніемъ этѣхъ разбросанныхъ чертъ и уясненіемъ ихъ посредствомъ изученія ихъ древнѣйшихъ формъ сравнительная Мифологія достигнетъ прочнаго основанія. Такая обработка начата, и нельзя не ожидать въ будущемъ самыхъ успѣшныхъ выводовъ. Но чтобы вести ее правильно, необходимо владѣть качествами, рѣдко соединенными въ одномъ лицѣ: основательною и широкою ученостію, спеціальнымъ знакомствомъ съ Санскритомъ и съ памятниками Ведическими, критическимъ и осторожнымъ умомъ (стр. 687 — 688).» Лучшими представителями мифологическихъ трудовъ съ такими условіями выставляетъ Пикте Куна и Макса Мюллера, съ его «Опытомъ Сравнительной Мифологіи,» который, скажемъ мимоходомъ, вполне не принимается въ расчетъ Г. Потебней.

Въ заключеніе, позволимъ себѣ указать и на нѣкоторыя изъ частныхъ замѣчаній и выводовъ Г. Потебни, представляющихся

намъ или бездоказательными, или не вытекающими изъ данныхъ матеріала.

Такъ, желая поддержать выведенное имъ значеніе хлѣба, какъ символа, солнца, по мифическому вѣрованію народа, авторъ утверждаетъ, что этимъ значеніемъ объясняется и Сербская пословица: «Житни куцаць и дѣвоячки отаць не могу сретни бити» (стр. 39), въ которой, будто бы, выражается мысль, что продавать хлѣбъ и дочь грѣхъ. Но когда появилась эта пословица? Народъ не устанавливаетъ обычая и закона, при сознаніи, что онъ грѣшный, а между тѣмъ, дочь у всѣхъ Славянъ искони выдавалась за вѣно. Вѣно же, въ настоящемъ случаѣ, сопоставляютъ обыкновенно съ глаголомъ вѣнити, цѣнить, откуда очевиденъ смыслъ и самага вѣна, какъ цѣны. Какъ же послѣ этого могъ народъ признать такой вѣковѣчный обычай за грѣхъ? Ясно, что тутъ долженъ быть иной смыслъ, и смыслъ этотъ, конечно, заключается въ спокойствіи, беззаботности, которыхъ не можетъ имѣть отецъ дѣвицы въ силу того, что дѣвица должна быть выдана замужъ, и при томъ выдана чистою. Отецъ замужней дочери, въ силу этого, уже можетъ быть сретанъ (счастливъ), по тому что онъ достигъ беззаботности. То же понятіе, думаемъ, слѣдуетъ отнести и къ торговцу хлѣбомъ, на случай неурожая.

«Овесъ и пшеница, говоритъ Г. Потебня, въ обрядѣ обсыпанья, служатъ символами жениха и невѣсты» (стр. 67). Откуда это видно, спросимъ мы? Вѣдь обсыпаютъ всякимъ зерномъ, обсыпаютъ даже хмѣлемъ и деньгами?

На стр. 114, въ примѣч. 74, названіе жихарь объясняется жильцемъ, постояльцемъ, вопреки Г. Аоанасьеву, видящему въ жихарѣ удалца, что согласно и съ народнымъ смысломъ, придаваемымъ этому слову. Въ объясненіи Г. Потебни мы не видимъ надлежащей послѣдовательности: жихарько является однимъ изъ трехъ братьевъ, и по чему же именно ему идетъ понятіе жильца? Кромѣ того, онъ самый младшій, наименѣе, слѣдовательно, правый? Между тѣмъ дѣйствія жихарьки съ дочкой Яги и съ самой Ягой рисуются дѣйствительно молодецкими.

Преслѣдуя двойственный характеръ Яги, Г. Потебня увѣряетъ, что двойственность ея наружности доказывается и представленіемъ

Яги душистоволосою, по видимому прекрасною (стр. 147). Не говоря о томъ, что видимость не есть вообще доказательство, въ настоящемъ же случаѣ, скажемъ, она прямо ведетъ къ противоположности, и невольно упрекнешь автора за излишне вольное измѣненіе смысла сказки Сербской. Вѣдь въ послѣдней, на оборотъ, голова-то Яги является вопючею и отвратительною, а похвала падчерицы изображаетъ лишь ея кроткій характеръ, въ противоположность характеру испорченной дочери, ни мало этимъ не подрывая дѣйствительнаго безобразія и зловонья головы Яги.

Не меньшую натяжку видимъ мы и въ сближеніи Яги съ Гольдой на томъ основаніи, что, вѣроятно, чесанье Яги равносильно перебиванью Гольдой пуховика, чѣмъ повѣрье Нѣмецкое объясняетъ паденіе снѣга (стр. 153).

Отмѣченное нами невниманіе автора къ мѣстнымъ и спеціально народнымъ условіямъ, въ общихъ выводахъ, повторяется и въ частныхъ заключеніяхъ. Встрѣшивши у Сербовъ баднякъ изъ дубоваго дерева, и указавши, что дубъ посвященъ богу-грому, Г. Потенія не сомнѣвается уже, что и баднякъ есть символъ громоваго божества. Но вездѣ ли дубъ несомнѣнно посвященъ грому? Не самъ ли онъ говоритъ, что въ другихъ мѣстахъ баднякъ готовится изъ сливоваго, или вишневаго, дерева? Дѣло очевидное, что тутъ важенъ не сортъ дерева, а бадпякъ, не выраженъ, слѣдовательно, громности, а огня, свѣта, теплоты. До какой степени мѣстность вліяетъ на вѣрованія, видно, на примѣръ, изъ того, что въ Англійи съ рожденіемъ и смертію сближается не восходъ и западъ солнца, какъ у другихъ народовъ, а приливъ и отливъ морскіе, и было бы странно возводить это частное представленіе Англичанъ къ какому либо общему миѳу (стр. 34). А между тѣмъ Г. Потенія не стѣсняется голову всякаго животнаго подводить подъ кобылью, по тому, что ему удобно было кобылью голову связать съ Бабой-Ягой. Отсюда приравненіе къ кобылей головѣ головы бараньей у Волоховъ, турицы, или вообще конской головы, первоначально, очевидно, турьей, у Сербовъ.

Точно также авторъ слишкомъ уже мало придаетъ значенія и вліянію Христіанства, и охотнѣе относитъ даже и то, что, по

несравненно большей вѣроятности, обязано послѣднему, къ исключительному язычеству. Такъ, относительно вѣры въ святость Крещенской воды и купанья въ ней, мы вполне раздѣляемъ мнѣніе Гримма, видящаго тутъ вліяніе Христіанской религіи, и ни мало не убѣждаемся противорѣчіемъ Г. Потевни ученому Нѣмцу на томъ основаніи, что Нѣмецкое повѣрье свидѣтельствуетъ и о разцвѣтѣ розмарина въ эту же пору. Во первыхъ, розмаринъ не вода, и что связано съ нимъ, необходимо не слѣдуетъ приурочивать водѣ; во вторыхъ, потребно предварительно доказать, что и повѣрье о розмаринѣ не относится къ Христіанству, къ силѣ рожденія Спасителя (стр. 64).

Не можемъ мы согласиться и съ мифическимъ понятіемъ автора о пожарѣ (изложенномъ на стр. 251), будто бы происходящемъ при грозѣ не только отъ Бога, но и отъ грома. И современное повѣрье народное, и старинныя свидѣтельства указываютъ ясно, что громъ дѣлается виновникомъ пожара вовсе не самъ по себѣ, своей силою, а по тому, что во время грозы онъ прячется отъ Бога-грома, солнца, и тотъ домъ, то мѣсто, сгоритъ, куда онъ скроется. Выгоняютъ при этомъ изъ домовъ кошекъ не по тому, чтобы этимъ выражалась какая либо связь съ Ягой, а потому, что, въ силу того же повѣрья, въ нее вселяется чортъ; суевѣріе же о вселеніи въ кошку чорта, вѣроятнѣе всего, развилось отъ притягательной силы шерсти, въ слѣдствіе чего не держатъ въ домахъ, во время грозы, и собакъ.

Этимъ мы окончиваемъ свой разборъ сочиненія Г. Потевни, охотно признавая въ немъ усидчивую продолжительность и добросовѣстность труда, не отрицая и пользы для науки, по крайней мѣрѣ, со стороны подбора фактовъ Славянскаго матеріала и сближенія ихъ съ фактами другихъ родственныхъ народовъ.

П. Лавровскій.

25 Февраля, 1866.

Харьковъ.