

СТАРО-РУССКІЕ

СОЛНЕЧНЫЕ

БОГИ И БОГИНИ.

ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ

МИХАИЛА СОКОЛОВА.



СИМБИРСКЪ.

Типографія А. Т. Тонарева.

1887.



I. Древне-русскій солнечный культъ. Историческое обозрѣніе.

У всѣхъ языческихъ народовъ: древнихъ и новыхъ, стараго и новаго свѣта, солнце несомнѣнно было самымъ уважаемымъ и любимымъ божествомъ. Съ божествомъ солнца язычникъ соединялъ самыя лучшія воспоминанія своего отдаленнаго прошлаго; къ солнцу же онъ обращался съ мольбою въ своихъ нуждахъ. Справедливость требуетъ признать тотъ фактъ, что иногда во главѣ языческаго Олимпа становились боги и не солнечнаго происхожденія, какъ наприм. богъ-громовникъ, или какой-нибудь полукнижный Брама (Парабрама). Но богъ-громовникъ по самому существу того небеснаго явленья, которое онъ олицетворяетъ, имѣетъ значенъе только мѣстное, для нѣкоторыхъ только странъ, и притомъ онъ всегда представляется для простодушнаго дикаря какимъ-то недоступнымъ, грознымъ и карающимъ существомъ. Книжныя пантеистическія божества, въ родѣ Парабрамы, потому уже не могутъ пріобрѣсти симпатій простаго народа, что они вообще мало извѣстны въ массахъ не философствующей толпы; такія божества, какъ придуманныя жрецами, и извѣстны только въ ихъ ограниченномъ кругу. Вотъ почему даже и тамъ, гдѣ главнымъ богомъ

является не солнечное божество, солнце всетаки наиболее любимо и уважаемо. Не отъ бога-громовника, не отъ пантеистическаго существа, а отъ бога солнца производять свой родъ династіи языческихъ царей. Мы разумѣемъ на примѣръ египетскихъ фараоновъ (отъ бога солнца Ра, или Фра), индѣйскихъ царьковъ и американскихъ инковъ. Начало земледѣлія и вообще цивилизаціи приписывается также солнцу, или его дѣтямъ (американскія преданія дикарей, обитающихъ на возвышенностяхъ Боготы, а также инковъ). Словомъ у язычниковъ не было божества болѣе симпатичнаго и уважаемаго людьми, какимъ именно было само солнце.

Русское язычество не представляетъ исключенія изъ общаго правила: солнечные боги были самыми общеизвѣстными и любимыми на Руси.

Повидимому впрочемъ главнымъ богомъ у русскихъ язычниковъ былъ громовникъ Перунъ. Прокопій Кесарійскій, писатель VI вѣка, говоритъ о религіи древнихъ славянъ: „Они (Славяне и Анты) признають единого бога, творца молніи и грома (разумѣется Перуна) единымъ господомъ вселенной, и приносятъ ему въ жертву быковъ и иныхъ священныхъ животныхъ“. Трудно перетолковать это свидѣтельство, хотя вообще признано, что оно относится собственно только къ юго-западнымъ славянамъ. Утѣмъ не менѣе, судя по нашей лѣтописи, Прокопіево свидѣтельство вполне приложимо къ эпохѣ княжеской Руси отъ Олега вѣщаго до Владиміра язычника. Мы видимъ, какъ мужи Олега, по настоянію византійскихъ императоровъ Леона и Александра, клянутся оружіемъ своимъ и богами: Перуномъ и Волосомъ. Говоря о ревностномъ служеніи Владиміра языческимъ богамъ, лѣтописецъ замѣчаетъ: „И нача княжити Володимерь въ Киевѣ единъ, и по-

стави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усь златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь“ (Лаврент. л. подъ 980 г.). При чтеніи этихъ словъ лѣтописи невольно бросается въ глаза то самое обстоятельство, что лѣтописецъ сравнительно очень много говоритъ о Перунѣ, описываетъ мелкія подробности его идола, — между тѣмъ тотъ-же самый лѣтописецъ, когда дѣло идетъ о другихъ богахъ, едва удостоиваетъ ихъ той небольшой доли вниманія, чтобы передать хотя-бы ихъ имена, на первый разъ вообще довольно странныя и, за исключеніемъ одного только Дажьбога, вообще непонятныя для современнаго русскаго человѣка.

Выводъ отсюда можетъ быть только одинъ: обычное мнѣніе о главенствѣ Перуна на русскомъ Олимпѣ не совсѣмъ не справедливо, или, лучше сказать, совсѣмъ справедливо.

Но хотя въ историческую эпоху русскаго язычества Перунъ былъ главнымъ, первенствующимъ богомъ, тѣмъ не менѣе онъ вообще далеко не пользовался симпатіями славяно-русскаго народа. Онъ былъ слишкомъ уже грознымъ, своими громовыми стрѣлами онъ равно разилъ какъ праваго, такъ и виноватаго; самый громъ, который олицетворялся въ Перунѣ, былъ символомъ, предвѣстіемъ несчастья. Не даромъ и теперь еще въ числѣ свадебныхъ примѣтъ мы находимъ такую: „Въ день вѣнчанія ясная погода знаменуетъ счастливую жизнь, дождь — богатство, громъ — несчастіе (Воронежскій литерат. сборникъ. Вып. 1-й, 390 стр.) Кромѣ того Перунъ потому уже не могъ привлечь къ себѣ вниманія русскихъ язычниковъ, что громъ и молнія, т. е. тѣ небесныя явленія, въ которыхъ онъ проявлялъ свою силу и могущество, вообще мимолетны, быстро появляются и еще скорѣе исчезаютъ. Въ этомъ отно-

шеніи много выигрывало предъ Перуномъ свѣтлое, пресвѣтлое солнышко. Всѣмъ нужное, всѣхъ радующее оно, казалось, не боялось враждебныхъ силъ мрака и злобы; и думалось русскому язычнику: нѣтъ, не одолѣть врагамъ (небеснымъ змѣямъ) наше солнышко. Эту вѣру народъ выразилъ въ загадкѣ: „Што въ ящикъ не запереть?“ Въ отгадкѣ разумѣется солнце (Пермскій сборникъ, кн. 1, отд. II, 129 стр.). Такимъ образомъ Перунъ не пользовался, или не владѣлъ тѣми выгодами положенія, которыя располагали русскій народъ въ пользу солнца. Потому-то и народъ вообще худо помнитъ Перуна; это обстоятельство какъ-будто подтверждаетъ мнѣнью тѣхъ изслѣдователей, которые считали Перуна не русскимъ, а варяжско-норманскимъ богомъ, славянизированнымъ Торомъ (М. П. Погодинъ, г. Щепингъ, Янъ Эразмъ Воцель). Тѣмъ не менѣе догадка этихъ изслѣдователей не имѣетъ прочныхъ основаній: вопервыхъ она требуетъ признать полусказочный рассказъ лѣтописи о призваніи варяжскихъ князей за историческій фактъ, что слишкомъ уже сомнительно, что-бы ни говорили рьяные норманисты; вовторыхъ-же—и это самое главное—народъ, хотя и худо помнитъ о Перунѣ, но все-таки не забылъ его окончательно (бѣлоруссы и отчасти малоруссы).

Чѣмъ меньшимъ значеніемъ и любовью пользовался громовержецъ Перунъ, тѣмъ болѣе и ярче возвышался образъ милостиваго подателя всякихъ благъ, пресвѣтлаго солнца. Солнце (Дажьбогъ) было силою, оживляющею всю природу, оно возбуждало или возжигало жизнь въ растеніяхъ, животныхъ и людяхъ. Но солнце (Дажьбогъ) не было только покровителемъ и благодѣтелемъ русскаго народа; потому-то оно и благоволило къ нему, потому-то оно и было глубоко уважаемо на Руси, что было соединено кровнымъ родствомъ со всѣмъ

славяно-русскимъ народомъ. Русскій народъ съ незапамятныхъ временъ считался внукомъ Дажь-бога (солнца). „Тогда при Олзѣ Гориславличи“, читаемъ мы въ словѣ о полку Игоревѣ, „сѣяшется и растяшеть усобицами; погибашеть жизнь Дажь-божа внука, въ Княжихъ крамолахъ вѣщи человѣкомъ сократишась“. Обрацаемъ вниманіе на взаимную связь и ходъ мыслей пѣвца знаменитаго слова. Пѣвецъ указываетъ на горькую, несчастную жизнь Дажь-божа внука и далѣе поясняетъ, что несчастное положеніе Дажь-божа внука, или, что то же, сокращеніе вѣковъ человѣческихъ (а не княжескихъ) зависитъ отъ княжескихъ междоусобій (удѣльнаго нестроенія). Ясно, что подъ Дажь-божимъ внукомъ разумѣется весь русскій народъ, а не родъ только русскихъ князей, какъ думается нѣкоторымъ изслѣдователямъ. Мы разумѣемъ И. Срезневскаго. „Подъ именемъ внука Дажь-бога“, говоритъ г. Срезневскій, „я понимаю Владиміра, извѣстнаго и въ народныхъ пѣсняхъ и сказкахъ подъ именемъ „Краснаго солнышка“. (Объ обожаніи солнца у древн. слав. 16 стр.). Но въ первыхъ выраженіе „Красное солнышко“ есть просто ласкательное прозвище любимаго князя, и нужно бытъ слишкомъ уже увлекающимся миеологомъ, чтобы, подобно г. Срезневскому, въ другихъ случаяхъ очень трезвому изслѣдователю, или въ новѣйшее время Л. Воеводскому (Запис. импер. новоросс. универс. 1880 г. Т. 30, 460 стр.),—видѣть въ этомъ прозвищѣ отголосокъ народныхъ миеологическихъ преданій. Въ вторыхъ—и это едва ли не самое главное—солнышкомъ, краснымъ солнышкомъ прозывается не одинъ только князь Владиміръ, но и вообще любимый человѣкъ. Въ народныхъ пѣсняхъ названіе солнышка поочередно носятъ хозяинъ или хозяйка въ дому, женихъ или невѣста. Такъ въ одной свадебной костром-

ской пѣснѣ невеста называетъ отца обогрѣвнымъ, краснымъ солнышкомъ. „Только свѣтъ мой кормилецъ батюшка, мое красное солнышко, мое лѣтнее, теплое, ты мое обогрѣвное (Москвитянинъ 1855 г. апр. кн. 1, № 7, 113 стр.)“. Отсюда мы заключаемъ, что, если уже нужно видѣть въ прозвищѣ князя Владиміра указанье на то, что онъ (красное солнышко—Владиміръ) считался потомкомъ, внукомъ Дажьдъ-бога, то же самое нужно думать и о каждомъ русскомъ, который, какъ хозяинъ въ дому, отецъ семейства, или женихъ, также называется краснымъ солнышкомъ; то же нужно сказать и о каждой русской: матери семейства, или красной дѣвицѣ-невестѣ, и онѣ происходятъ изъ рода Дажьдъ-бога, потому что народная пѣсня каждую изъ нихъ величаетъ краснымъ солнышкомъ. Такимъ образомъ въ концѣ концовъ послѣ неправильныхъ догадокъ г. Срезневскаго и предполагаемыхъ выводовъ, вытекающихъ изъ его положенія, мы опять приходимъ къ обычному мнѣнію, что подъ Дажьдъ-божимъ внукомъ слѣдуетъ разумѣть весь русскій народъ (Истор. русск. слов. И. Порфир. ч. 1, стр. 24).

Вслѣдствіе особенной симпатичности солнечныхъ боговъ, а также ихъ родства съ славяно-русскимъ народомъ, солнечный культъ сравнительно вообще довольно ярко опредѣлился на Руси; по той же самой причинѣ, какъ мы думаемъ вопреки г. Шеппину и Бѣляеву, до сихъ поръ въ простомъ народѣ сохранились почти всѣ имена главныхъ исторически—извѣстныхъ солнечныхъ боговъ (а не русалокъ только, домовыхъ и лѣшихъ); всѣ современные полуязыческіе обряды русскаго народа также вращаются около поклоненія солнцу (Нижегор. епарх. вѣд. 1865 г., № 18, 24 стр.). Въ виду особеннаго значенія русскихъ солнечныхъ боговъ и ихъ близости къ человѣку, мы пе-

реходимъ къ историческому обзору солнечнаго культа; постараемся обрисовать образъ и выяснить характеръ русскихъ солнечныхъ боговъ, обратимъ вниманіе на историческое развитіе солнечнаго культа, его видоизмѣненіе и забвеніе характерныхъ чертъ его.

Хърсь, или Хръсь, Хорсь (осетинско-персидское хуррь, хурь-солнце) былъ богомъ солнца; въ знакъ особеннаго уваженія и почтенія его называли великимъ Хорсомъ. Объ немъ говоритъ слово о полку Игоревѣ въ слѣдующихъ эпическихъ выраженіяхъ: „Всеславъ Князь людемъ судяше, Княземъ грады рядяше, а самъ въ ночь вълкомъ рыскаше; изъ Кыева дорискаше до Курь Тмутороканя; великому хръсови вълкомъ путь прерыскаше“. Мы видимъ замѣчательную картину состязанія смертнаго въ бѣгѣ съ самимъ солнцемъ. Волкодлакъ Всеславъ, какъ славянинъ и русскій, не боится боговъ, не признаетъ какой-нибудь судьбы, грозной для человѣка, и смѣло выступаетъ какъ-бы въ состязаніе съ великимъ Хорсомъ; и дѣйствительно вѣщему князю удается предупредить Хорса: прежде нежели успѣлъ подняться Хорсь-солнце, чтобы принять вызовъ, Всеславъ былъ уже въ Тмутаракани (ср. Ж. М. Н. Пр., 1841 годъ, часть XXIX, IV, 34 стр. П. Прейсъ). Это состязаніе Всеслава съ Хорсомъ-солнцемъ можно сопоставить съ подобнымъ же извѣстнымъ состязаньемъ болгарскаго юнака. Похвалился юнакъ, что онъ имѣетъ быстрого коня и съ нимъ обгонитъ самое солнце. Солнце оскорбляется и принимаетъ вызовъ. При помощи быстрого коня и солнцевой сестрицы юнакъ дѣйствительно обгоняетъ солнце и по условію въ награду получаетъ солнцеву сестру. (Временникъ, 1855 г. XXII книга, 5—10).

Въ XIV и XV вѣкахъ повидимому еще не забыли Хорса; по крайней мѣрѣ такъ можно заключать изъ

слова нѣкоего христолюбца и ревнителя по правой вѣрѣ:... „и вѣрують въ перуна и въ хорса (Лѣтоп. рус. литер. Н. Тихонравова, т. IV, отд. III, 89, 92, 94). Правда, можно предположить, что ревнитель по правой вѣрѣ знаетъ Хорса по книгамъ и такимъ образомъ вооружается противъ давно исчезнувшаго идолопоклонства, что нерѣдко случалось съ древне-русскими книжниками; однако другое слово св. Григорія не оставляетъ въ насъ ни малѣйшаго сомнѣнія. Въ этомъ словѣ категорически констатируется фактъ современнаго идолопоклонства по русскимъ украинамъ: „но и ноне по украинамъ молятся ему проклятому богу перуну и хорсу... (Ibidem. т. IV, 97 стр.) Въ концѣ XVI вѣка, или началѣ XVII существовало еще сбивчивое, туманное понятіе о Хорсѣ, насколько можно заключать изъ апокрифической бесѣды трехъ святителей. Въ этой бесѣдѣ на вопросъ, отчего сотворенъ былъ громъ, св. Василій отвѣчаетъ: „Два ангела громная есть: елленскій старецъ Перунъ и Хорсъ (вар. Нахоръ) жидовинъ—два еста ангела молніина (Щаповъ, Русск. раск. старообр., 454; Правосл. Собес. 1861, ч. 1, 252; Аван. Поэт. возвр., т. 1, 250)“. Съ перваго же раза бросается въ глаза незнанье книжникомъ русской языческой религіи; не говоримъ о томъ, что неизвѣстный книжникъ превратилъ языческихъ боговъ въ ангеловъ; можно пожалуй помириться съ тѣмъ, что Перунъ является предъ нами въ видѣ ангела молніи, завѣдующаго молніей (здѣсь еще не такъ видна деградація языческаго сознанья),—но за то каждому понятно, что нельзя назвать молніеноснымъ ангеломъ Хорса, потому что онъ былъ не громовникомъ у русскихъ язычниковъ, а солнечнымъ богомъ. Замѣчательно, что неизвѣстный книжникъ называетъ Хорса жидовиномъ,—такъ какъ въ нѣкоторыхъ спискахъ вмѣсто Хорса упоминается

Нахоръ, то можно предположить, что Хорсъ называется жидовиномъ потому, что смѣшивается съ библейскимъ Нахоромъ, который дѣйствительно въ нѣкоторомъ родѣ жидовинъ. Въ доказательство естественности нашего предположенія можемъ сослаться на Никоновскую лѣтопись, гдѣ также вмѣсто Люта, сына Свѣнельдова, неожиданно выступаетъ библейскій Лоть. (П. С. Р. Л., т. IX) Во всякомъ случаѣ свидѣтельство апокрифической бесѣды трехъ святителей о Хорсѣ очень темное и спутанное; а потому на основаніи его нельзя дѣлать никакихъ выводовъ о происхожденіи культа Хорса.— Между тѣмъ все таки находятся изслѣдователи, которые видятъ въ этомъ свидѣтельствѣ подтвержденіе своихъ апріорныхъ предположеній о чужеземномъ происхожденіи Хорса. Такъ напр. И. Забѣлинъ, задумываясь надъ тѣмъ, что Хорсъ называется жидовиномъ, говоритъ намъ слѣдующее: „Это (жидовство Хорса) подаетъ намекъ на самое мѣсто, гдѣ существовало поклоненіе Хорсу, именно у Хозаръ, перешедшихъ потомъ въ Моисеевъ законъ и оттого извѣстныхъ больше подъ именемъ жидовъ Хозарскихъ. (Истор. русск. жизни И. Забѣлина ч. II, 291 стр.)“. Но если слѣдовать подобному приему въ наукѣ, то пожалуй придется признать татарско-магометанское происхожденіе того же самаго Хорса, или Перуна, потому что въ сказаніи о Мамаевомъ побоищѣ и тотъ и другой признаются татарскими богами. „Мамай же царь видѣвъ напрасно своихъ побиваемыхъ и нача призывати боги своя: Перуна, Савана, Тамокоша, Раклія, Гурса (Хорса) и великаго своего помощника Ахмета. (Сказ. русск. нар. И. Сахарова, т. I, кн. IV, 80 стр.). Въ настоящее время темное преданіе о Хорсѣ повидимому сохраняется въ лицѣ зловѣщаго Карачуна, злого бога скотскаго падежа. И при томъ изъ всѣхъ русскихъ племенъ

↓ болѣе всего помнятъ и знаютъ Карачуна карпато-русы (Русс. простонар. празд. И. Снегирева, вып. 1, 139 стр.; Зап. импер. рус. геогр. общ. по отд. этнограф. т. VII, 321.).

Дажьбогъ, Дажбогъ, (Лаврент., Ипатск., Архангелогород. сп.; Густинск. л.)=даже Богъ (Радзивиловск. сп.)=Дажба (Воскресенск., Никоновск., Софійск. врем., Софійск. 1-я лѣт., Тверск., Русск. врем., Степен. кн.). =Дажбъ (Больш. Макарьевск. мин.)=Дажбу богъ (Кенигсбергск. сп., И. Стриттеръ)=Дашуба или Дождь. (Подробн. лѣтоп., Иннокент. Гизель)=Даждь-богъ (Слово о полку Игор.) былъ богомъ солнца,—народъ называлъ его царемъ—Солнцемъ. Объ этомъ мы знаемъ не изъ филологическихъ умствованій и произвольныхъ сближеній, а изъ словъ Ипатьевской лѣтописи: „И посемъ (Сварогъ) царствова сынъ его, именовъ Солнце, его же наричють Дажьбогъ... Солнце царь сынъ Свароговъ, еже есть Дажьбогъ, бѣ бо мужъ силенъ... (П. С. Р. Л., Т. II, 5 стр)“ Смысль слова „Дажьбогъ“ различные изслѣдователи объясняли различно. Э. Эминъ повидимому производитъ Дажьбога отъ дождя. „Дожбогъ“, говоритъ онъ, „былъ у нихъ (русскихъ язычниковъ) богъ дождя, и въ нуждѣ... сему идолу поклонялись (Росс. ист. Федор. Эмина, т. I, 283—284)“. Нѣтъ ничего новаго подъ луною: въ сравнительно недавнее время мнѣніе Фед. Эмина повторилъ Макушевъ, приравняющій русскаго Дажьбога къ италійскому дождевому Юпитеру (Jupiter pluvius. О происхожденіи сл. Дажьбогъ). Конечно такое мнѣніе произвольно и не нуждается въ опроверженіи. Но не менѣе произвольно поступали и другіе изслѣдователи. Мы имѣемъ въ виду А. Аѳанасьева и Н. И. Карѣва. Г. Аѳанасьевъ въ Дажьбогѣ усматриваетъ слово, производное отъ корня дажь-свѣтъ, свѣтлый. „Слово дажь (Дажь-богъ) есть

прилагательное отъ дагъ (готск. dags, нѣмец. tag, санскр. ahan вмѣсто dahan)=день, свѣтъ, родственнаго съ санскр. корнемъ dah—жечь, и литовск. глаголомъ degu—горю (Поэт. возвр., т. I, 65)“. Къ мнѣнію г. Аванасьева довольно близко подходитъ Н. Карѣевъ. По его словамъ „Дажьбога можно сблизить съ ведическимъ наименованіемъ зари—Daḥana (Филолог. зап 1872, вып. V, 58 стр.)“. Мы не увлекаемся догадками Гриммовскихъ послѣдователей и держимся болѣе простаго словопроизводства (нѣкогда обычнаго въ русской наукѣ); по нашему мнѣнію слово Дажь-богъ, или Даждь-богъ—сложно изъ „дать, даждь (дай)“ и „богъ“ и означаетъ бога, подателя всякихъ благъ. Прежде всего сошлемся на факты народнаго словоупотребленія. „Въ нѣкоторыхъ губерніяхъ Росс. доселѣ говорятъ: Дажба, вмѣсто: даль бы Богъ (Русск. простонар. празд. И. Снегир., вып. IV, 189)“. Въ новгор. г., череп. уѣзда, говорятъ также: „Полно тосковать, Дажь-Богъ (дасть богъ) все минеть“, или „Покучись Дажь-Богу (Богу-подателю), управить понемногу (Вѣстн. Европы 1878 г., октябрь, т. V, 810 стр.)“. Конечно намъ могутъ возразить, что народное словоупотребленіе ровно ничего не доказываетъ, что оно позднѣйшаго происхожденія и явилось тогда, когда народъ забылъ древнѣйшее мифическое значеніе Дажьбога. Предупреждая возраженіе, мы приведемъ косвенныя доказательства той мысли, что слово „Дажьбогъ“ никогда не имѣло другаго значенія, какъ только бога-подателя. Мы обращаемъ вниманіе на слѣдующее обстоятельство: слово „Дажьбогъ“ имѣетъ связь съ древне-русскимъ именемъ Богданъ (Богдай, какъ Рогдай); есть на Руси географическія названія мѣстностей, получившихъ свое имя отъ Дажьбога, какъ напр.: Дацьбоги (Дадзибоги) въ Мазовшѣ, Даждьбогъ въ мосальск. уѣздѣ,—въ парал-

лель съ приведенными мѣстностями можно сопоставить Богдаево (Тверск. губ. Весь...г...у.) и Вожедаевку (Херс. г. Алекс. у.). Для всякаго очевидно, что слово „Дажьбогъ“ предполагаетъ другое „Богданъ“, равнымъ образомъ „Дацьбоги“ по смыслу тоже, что Богдаево; здѣсь произошла перестановка составныхъ частей, изъ которыхъ слагается слово, какъ это нерѣдко случается въ простонародномъ говорѣ, напр. великорусск. медвѣдь и малорусск. вѣдмедь. А потому довольно странно попросту объяснять слова „Богданъ“ и „Богдаево“ и въ тоже время видѣть таинственно-миѳическій смыслъ въ подобныхъ же выше-приведеннымъ выраженіяхъ „Дажьбогъ“ и „Дацьбоги“ (ср. Русск. простон. празд., вып. I, 18; Поэт. возвр. т. I, 65; Вѣстн. Европы 1878, т. V, 810). Словомъ имя солнечнаго бога „Дажьбогъ“ указывало только на одну черту его личности, какъ бога подателя; при этомъ Дажьбогъ, какъ источникъ всякаго благополучія, являлся чѣмъ то въ родѣ добраго чувашскаго бога „Тора“. Будучи внукомъ Дажьбога и слѣдовательно находясь съ нимъ какъ-бы въ родствѣ, сознавая, что милостивый Дажьбогъ дастъ все, что у него ни попросишь, русскій народъ чувствовалъ себя вполне счастливымъ. Это довольство своимъ жребіемъ или судьбою выразилось въ древне-русской пословицѣ: „Бѣденъ бѣсь, что у него бога нѣтъ. (Памятн. древн. письменности 1880 г. вып. IV, 78)“. Смыслъ пословицы какъ бы такой: человѣку не для чего отчаяваться и жаловаться на свою горькую долю, у него есть богъ, который всегда можетъ осчастливить, или обогатить его; зачѣмъ особенно печалиться: вѣдь человѣкъ—не бѣсь (духъ мрака), который, какъ не имѣющій бога, обреченъ на вѣчную нищету и бѣдность.

Уяснивши себѣ хотя бы одну черту въ характерѣ Дажьбога, мы снова возвращаемся къ истолкованью

смысла родства русского народа съ Дажьбогомъ, о чемъ мы уже отчасти говорили выше. Если слово „Дажьбогъ“ значитъ податель, то понятно, что русскій народъ называетъ Дажьбога—солнце дѣдомъ (отцемъ) въ метафорическомъ смыслѣ, какъ кормильца-батюшку. Слѣдовательно древне-русскій язычникъ въ томъ же смыслѣ называлъ Дажьбога (солнце) дѣдомъ, въ какомъ и нынѣ дѣти называютъ солнце отцемъ, а себя какъ бы считаютъ солнцевыми дѣтьми: „Ведрушко, покажись, солнышко, покажись, золотое, прогляни, солнышко, посмотри: твои дѣти плачутъ, ѣсть хотятъ, пить просятъ“. Само собою понятно, что если Дажьбогъ былъ дѣдомъ въ метафорическомъ смыслѣ, то онъ былъ родоначальникомъ всего русскаго народа, а не династїи только русскихъ князей, потому—что всякій человекъ, какъ мы видѣли изъ вышеприведенной поговорки, кромѣ только бѣса, рассчитываетъ или, по крайней мѣрѣ, можетъ рассчитывать на милость бога, а слѣдовательно въ томъ же метафорическомъ смыслѣ признаетъ свое сыновство, или въ болѣе почтительной формѣ называетъ себя внукомъ: по отношенію къ отцу, или дѣду—Дажьбогу. При такой точкѣ зрѣнія на предметъ мы рѣшительно отвергаемъ предположенья тѣхъ изслѣдователей, которые, подобно г. Срезневскому, подъ Дажь-божимъ внукомъ разумѣютъ князя Владимира и вообще русскаго князя, какъ его потомка (Собр. сочин. Шишкова, ч. VII, 74; Взглядъ на слово о полку игоревѣ Всеv. Миллера, 71—74). Въ частности по поводу сближенья Всеv. Миллеромъ выраженья „Дажь-божїй внукъ“ съ соотвѣтствующимъ византїйскимъ „heliogénetos“—„рожденный солнцемъ“ замѣтимъ, что вообще на основанїи вѣрованїй одного народа нельзя заключать къ вѣрованьямъ другого: иначе мионы всѣхъ народовъ были бы тождественны и совершенно сходны

другъ съ другомъ, не имѣя національнаго оттѣнка или различія; а потому если у грековъ солнцераднымъ былъ, или назывался только императоръ, то это не мѣшало всему русскому народу считаться внукомъ солнца.

Намъ остается сказать еще нѣсколько словъ по поводу того, почему русскій народъ называется именно внукомъ Дажьбога, а не сыномъ его. Нѣкоторые изслѣдователи думаютъ, что если русскій народъ былъ внукомъ Дажьбога, то навѣрное былъ какой нибудь сынъ Дажьбога—солнца, отецъ русскаго народа; понятно, что народъ забылъ о своемъ предполагаемомъ отцѣ и помнить только о дѣдѣ. Такъ именно увѣряетъ насъ г. Аѳанасьевъ и въ доказательство своей мысли ссылается на извѣстное преданіе о происхожденіи скиѳовъ. „По скиѳскому преданію“, говоритъ г. Аѳанасьевъ, „Небородилобога—Солнце (Targitavus, Svalius), у котораго было три сына: Щитъ, Стрѣла и Коло (колесо, возъ и соха); эти три брата и почитались родоначальниками скиѳовъ—воиновъ, кочевниковъ и пахарей. Согласно съ этимъ слово о полку называетъ русичей внуками Дажьбога (солнца)“, конечно соответствующаго скиѳскому Таргитаву—солнцу (Поэт. возвр. т. II, 486). Мы думаемъ, что выраженіе „внукъ Дажьбога“ вовсе не предполагаетъ какого-то неизвѣстнаго отца и намъ не зачѣмъ обращаться для разъясненія его къ скиѳамъ. Русскій народъ называлъ себя внукомъ Дажьбога, а не сыномъ, въ знакъ особеннаго благоговѣнія къ богу; да и вообще выраженіе „внукъ Божій“ было обычнымъ въ древне-русской письменности. „ВоѠанчюжкой землѣ“, говорится въ одномъ русскомъ произведеніи, „явился... Георгій, прозвище Дивить, назвался внукомъ Божиимъ (Опис. церковно-слав... и русск. рукоп. импер. публич. библиот. А. Бычкова.

С. П. В. 1882. ч. I, 277)“. А потому и не слѣдуетъ строить сомнительныя гипотезы по поводу этого внука Дажьбога (бога).

Мы уже видѣли, что слово „Дажьбогъ“ до сихъ поръ удержалось въ народномъ языкѣ; нѣкоторые факты заставляютъ думать, что народъ вопреки мнѣнью А. Пыпина (Вѣстн. Евр. 1883 г. т. VI, ноябрь, 288 стр.) не только не забылъ о Дажьбогѣ, но хотя-бы механически помнить о значеніи и смыслѣ его культа. Дажьбогъ, какъ мы знаемъ, былъ однимъ изъ солнечныхъ боговъ, царемъ-солнцемъ; естественно было прославлять и воспѣвать его около христіанскаго праздника Рождества Христова: тогда вѣдь древне-русскіе язычники радовались возрожденію, или просто рожденію новаго солнца, милостивато Дажьбога, который долженъ былъ освободить всю природу отъ оковъ зловѣщей богини зимы (Мораны). И дѣйствительно одна изъ современныхъ полукнижныхъ пѣсень, которыхъ немало распѣвается на праздникѣ Р. Христова, упоминаетъ о какомъ-то загадочномъ „даждь-нару“ (Дажьбогѣ), смѣшивая его съ Иисусомъ Христомъ, Искупителемъ рода человѣческаго. „Достойно есть днесь удивленія, духовному веселію: нынѣ звѣзда на небеси явися, паче всѣхъ святая: ты предвозвѣщаеши Бога нашего и на землю проявляеши, яко даждь-нару нашъ найдетъ, тако Христосъ смиренный съ небеси снидетъ (Кола., Лѣтоп. русск. литерат. Н. Тихонравова, Т. I, отд. II, 150 стр.)“. Изъясняя эту замѣчательную народную пѣсню, А. С. Великановъ замѣчаетъ: „Даждь“, какъ извѣстно, есть собственное имя русь-славянскаго божества; оно отдѣлено отъ предшествующаго слова Богъ, вмѣсто котораго присоединено къ нему: нару, нарѣ-человѣкъ: Даждь-нару-Богочеловѣкъ (Развѣдки о древнѣйш. русь-славянск. грамотности А. С. Велика-

нова. 1878 г. 19 стр.)“. Такимъ образомъ въ этой народной пѣснѣ очевидно смѣшиваются туманныя языческія преданія и болѣе ясныя христіанскія вѣрованія; и дѣйствительно очень легко было сблизить милостиваго Дажьбога, дѣда всего русскаго народа и по-родственному благоволившаго ему, съ Спасителемъ міра Христомъ, Который такъ возлюбилъ міръ, что предалъ Себя на распятіе за грѣхи всего міра, за первородный грѣхъ нашего праотца Адама.

Ярь, Ярило, или Ярунь (јаго—весна, галицко-русск. ярь-весна) былъ богомъ возродившагося весенняго солнца и воплощалъ въ себѣ живительную силу природы, буйнаго мужества и любви.—Впервые онъ упоминается въ лѣтописи подъ именемъ „Симарьгла“ (Симаергла). Но такъ какъ наше мнѣніе не принадлежитъ къ числу общепризнанныхъ, то мы предварительно переходимъ къ доказательствамъ въ пользу его.

Слово „Симарьгла“, имя неизвѣстнаго божества, упоминаемаго въ нашей первоначальной лѣтописи, давно уже привлекало къ себѣ вниманіе нашихъ изслѣдователей. Объясняли это слово вообще различно; прежде всего спорили о томъ, считать-ли имя неизвѣстнаго бога или богини „Симарьгла“ за одно слово, или видѣть здѣсь два слова, по небрежности переписчика слитыя въ одно. Одни дѣйствительно находили здѣсь одно слово, а другіе видѣли два „Сима“ и „Рьгла“ и ссылались во первыхъ на Архангелогородскаго лѣтописца, гдѣ вмѣсто „Симарьгла“ стоитъ и „сѣма“ и „регла“ и во вторыхъ на извѣстное слово христолюбца и ревнителя по правой вѣрѣ: „и вѣрують въ перуна и въ хорса и въ мокошь и въ сима и ве рьгла“.

Прежде всего поговоримъ о тѣхъ изслѣдователяхъ, которые въ имени божества „Симарьгла“ видѣли два

слова. Одинъ нѣмецкій ученый, обративши свое вниманіе на первую половину слова „Симарьгла“ „Сима“, видитъ въ Симарьглѣ латышскую богиню земли Семму (Москвит. 1851. ч. III, № 9 и 10, 117 стр.). П. Прейсъ для объясненія словъ „Сима“ и „Рьгла“ ведетъ насъ къ ассирійскимъ народамъ, переселеннымъ въ Палестину въ концѣ VII столѣтія предъ Р. Христовымъ. IV книга царствъ, XVII, 30 сообщаетъ намъ, что эти народы и въ Палестинѣ поклонялись своимъ отечественнымъ богамъ, изъ которыхъ намъ извѣстны (по Библии) Ергель (Ergel=Nergel=Nergal) и Асимаѡъ (Asimath=Asima). По мнѣнью Прейса нашъ лѣтописецъ изъ „Ергель“ сочинилъ русскаго бога „Рьгла“ (Ерьгла), а изъ „Асимаѡъ“ — „Сима“; конечно съ точки зрѣнія П. Прейса такое отношеніе къ дѣлу нашего лѣтописца объясняется и извиняется его невѣжествомъ, которое простодушно смѣшивало и сливало русское язычество съ греческимъ и въ данномъ случаѣ съ ассирійскимъ (Ж. М. Н. Просв. 1841, отд. IV, 37—39, 41—43). Г. Микуцкій, выходя изъ апріорнаго положенія (обычнаго въ миѡлогіи природы), что имена языческихъ боговъ означаютъ, или указываютъ на свѣтотворныя явленія „сіянье, блескъ, бѣлизна“, думаетъ, что древне-русскій „Симъ“ предполагаетъ корень si—сіять, свѣтитъ, а „Рьглъ, Рьглъ“ — корень арглъ, раглъ, санскрит. радж, рандж, греч. 'argós—красный, блистающій, бѣлый (Матеріалы для корней. и объяснительн. словаря русск. яз. и всѣхъ славянск. нарѣчій. Ст. Микуцкій, вып. II, 85 стр.).

Изъ изслѣдователей, видѣвшихъ въ Симарьглѣ одно слово, имя богини, прежде всего слѣдуетъ указать на старинныхъ миѡологовъ г. Стрыйковскаго и г. Руссова: по ихъ мнѣнью Симарьгла тоже, что богиня Зимцерла. Почти также думаетъ и одинъ изъ новѣй-

шихъ изслѣдователей Н. Квашнинъ-Самаринъ; онъ сближаетъ русскую Симарьглу все съ той же польской богиней Симжерлой и переводить лингвистическое значенье этого имени словами „сивая молнія“. „Нельзя ли“, говоритъ г. Квашнинъ-Самаринъ, „связать съ молніей—Марою и этой загадочной Симарглы, о которой упоминается въ древнихъ памятникахъ? Вотъ какъ мы объясняемъ себѣ это древнее слово. Оно сложное. Первая половина заключаетъ въ себѣ корень „с“ (свѣтъ), вторая-же въ древнѣйшемъ языкѣ могла означать молнію и родственна со словами: молнія, мелькать, моргать и т. под. Что объясненіе это вѣрно, можетъ доказать польская форма этого же имени Симжерла, очевидно, имѣющая въ себѣ тотъ же корень *si* и другой родственный корень *marz* (моргать и сомжарить). Что-же въ концѣ концовъ значить слово Симарьгла? Значить оно—свѣтлая молнія или еще точнѣе—сивая молнія (Бесѣда. 1872. кн. IV, — апрѣль, 236 стр.). Насколько можно судить по другой статьѣ того же самаго г. Квашнина-Самарина „О былинахъ, содержащихся въ сборникѣ П. С. Ефименка“, онъ и теперь еще твердо держится своего прежняго взгляда; мало того, онъ дѣлаетъ еще одно предположеніе о Симарьглѣ, замѣчательное по своей фантастичности. Извѣстно, что въ нашихъ былинахъ встрѣчаются женщины—богатыри; пѣвцы, наши русскіе рпсоды, безразлично называютъ ихъ то поляницами, то паляницами. Никому не приходило въ голову задумываться надъ этимъ незначительнымъ колебаньемъ говора, потому что *o* вообще часто переходитъ въ *a* не только въ великорусскомъ нарѣчій, гдѣ всего чаще приходится наблюдать это явленіе, но и въ мало-русскомъ: срв. малорусс. чоґо и великорусс. чаво и наоборотъ великорусс. кова́локъ и малорусс. кавалокъ. Но г. Квашнинъ-Самаринъ неожиданно дѣ-

даетъ важное открытіе; оказывается, что слово паляница происходитъ не отъ поля, какъ думали (богатыри ѣздили по полямъ, отправлялись на полеванье=богатырскіе подвиги), а отъ „палить“; паляница, толкуеть онъ, это-эпитетъ богини Симарглы и въ древнѣйшую пору принадлежалъ только ей и слѣдовательно только въ позднѣйшую эпоху, когда миѡ съ неба сошелъ на землю, этотъ эпитетъ сталъ прилагаться и къ женщинамъ—богатырямъ, „паляницамъ удалымъ“. „Пѣвцы“, передаемъ точныя слова самого г. Квашнина-Самарина, иногда произносятъ паляница, такъ что объ полѣ трудно въ этомъ случаѣ думать; впрочемъ существуетъ другое объясненіе отъ слова „палить“. Если это такъ, то паляница вѣроятно была въ старину эпитетомъ какой нибудь богини и всего скорѣе—Симарглы—синей молніи (сравни имя Зореница, которое дается Зарѣ), а въ послѣдствіе его стали примѣнять и къ земнымъ героинямъ (Матеріалы по этнографіи русск. населен. Архангельск. губ. П. С. Ефименка. 1878. ч. II, 6 стр.)“.

Какъ оказывается, всѣ эти объясненія слова „Симарыгла“ слишкомъ уже произвольны, чтобы быть хоть сколько нибудь научными. А потому мы не будемъ подробно разбирать ихъ и сдѣлаемъ только нѣсколько критическихъ замѣчаній. Прежде всего отвѣтимъ на мнѣніе г. Прейса, съ которымъ повидимому вполне соглашался г. Аѳанасьевъ (Поэт. возр. т. II, 266). Впервыхъ считать „Сима и Рыгла“ чужеземными богами мы не имѣемъ ни малѣйшаго основанія. О Симарыглѣ говоритъ не поученіе XIV или XV вѣка, когда заглохли языческія вѣрованья, и не полукнижное сказанье, а нашъ древнѣйшій лѣтописецъ. Довольно удачно на этотъ разъ говоритъ противъ догадки о чужеземномъ происхожденіи „Сима и Рыгла“ г. Квашнинъ-Самаринъ. „О Симарыглѣ“, замѣчаетъ онъ, „говорится въ

памятникъ, относящемся къ такимъ временамъ, когда были немислимы простодушныя нелѣпости, въ родѣ напр. Мамаѣ, призывающаго своихъ эллинскихъ боговъ: Перуна, Хорса и пр. (Бесѣда. 1872 кн. IV, апрѣль, 237 стр.)“. И притомъ, добавимъ мы, лѣтописецъ констатируетъ фактъ современнаго Владимиру (980), идолопоклонства; Владиміръ поставилъ „кумиры, на холму внѣ двора теремнаго“ и слѣдовательно въ этомъ числѣ и кумиръ „Симарьгла“; странно-же, чтобы не сказать болѣе, чтобы русскій народъ поклонялся истукану божества, придуманнаго книжниками. Непонятно также, какъ это культъ чужеземнаго бога, или боговъ такъ привился къ русскому народу, что сталъ совершаться публично. Въ вторыхъ самое сближеніе Прейсомъ „Сима“ съ ассирійскимъ „Асимаѳъ“ и „Рьгла“ съ „Ергель“ вообще неубѣдительно и не идетъ далѣе простого созвучія; оно столько-же научно, сколько подобное же произвольное сближеніе г. Руссовымъ, или А. Ө. Вельтманомъ Волоса (Велеса) съ Беломъ, или Валомъ. Теперь вообще скажемъ о тѣхъ изслѣдователяхъ, которые въ Симарьглѣ видятъ двухъ боговъ Сима и Рьгла; мнѣніе этихъ изслѣдователей далеко не основательно. Имя божества „Симарьгла“ встрѣчается въ древнѣйшихъ памятникахъ, между тѣмъ, какъ два бога Симъ и Рьглъ появляются въ позднѣйшихъ (напр. слова христолюбца),—а потому мы скорѣе всего склонны думать, что такое внезапное появленіе двухъ новыхъ боговъ произошло вслѣдствіе позднѣйшей порчи текста. Аналогичный примѣръ подобнаго рода искаженій представляетъ намъ Степенная книга: тамъ вмѣсто имени божества „Дажба“ пишется „да Жаба“ (книга Степенная ч. I, 138); такимъ образомъ позднѣйшій переписчикъ или книжникъ видѣлъ въ Дажбѣ какъ бы два слова „да“ и „Жаба“ (ср. церковно-слав. и малорусс. жаба—лягушка). Очевидно также, что въ данномъ слу-

чаѣ была попытка осмыслить значеніе неизвѣстнаго слова, но, какъ оказывается, попытка болѣе-чѣмъ неудачная.—Неменѣе несправедливо и мнѣнне тѣхъ изслѣдователей, которые, соглашаясь съ тѣмъ, что Симарьгла—одно слово, видятъ въ немъ богиню Зимцерлу и слѣдовательно существо женскаго рода. Чтобы видѣть ошибку подобнаго рода изслѣдователей, прежде всего слѣдуетъ имѣть въ виду то простое обстоятельство, что „Симарьгла“, какъ и „Перуна“, „Хърса“, стоитъ въ винительномъ падежѣ отъ глагола постави: „И нача княжити Володимѣръ въ Киевѣ единѣ, и постави кумиры на холму, внѣ двора теремнаго: Перуна... и Хърса, Дажьбога, и Стрибога и Симарьгла (980)“. А потому само собою понятно, что нельзя сказать, будто самое окончаніе имени „Симарьгла“ указываетъ на то, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ женскимъ божествомъ (Москвитянинъ 1851. ч. III, № 9 и 10, 100 стр.). Вовторыхъ, еслибы дѣйствительно въ имени „Симарьгла“ скрывалось божество женскаго пола, то въ извѣстномъ словѣ христолюбца, сообразно съ принятой тамъ транскрипціей именъ языческихъ божествъ, мы должны были бы встрѣтить формы дательнаго падежа женскаго рода „еже молятся симѣ (и) и рыглѣ (и), „какъ и „мокоши, рожаницѣ, артемидѣ“, между тѣмъ тамъ употребляются формы мужскаго рода „и симу и рыглу“, какъ и „перуну, роду, артеиду“ „Еже молятся огневѣ (и) подѣ овиномѣ и виламѣ и мокоши и симу и рыглу и перуну и роду и рожаницѣ (Лѣтоп. русск. литер. Н. Тихонравова. Т. IV, отд. III, 90 стр.; ср. слово св. Григорія 97 стр.).

Не соглашаясь ни съ однимъ изъ прежнихъ взглядовъ на значеніе и смыслъ таинственнаго имени „Симарьгла“, мы волей, неволей должны высказать свой собственный. Мы такъ и сдѣлаемъ. Для нашей цѣли прежде всего обращаемъ вниманіе на различную тран-

скрипцію этого имени въ извѣстныхъ намъ памятни-
кахъ, напр.: Симарыгла (Лаврентьевск. сп.), Сѣмаргла
(Софійск. первая лѣт.; Софійскій временникъ; Воскре-
сенск. и Тверск. лѣт.), Семарыгла, Семаргла, Сѣмаргла
(Радзивиловск.; Русск. временникъ; Лѣтоп. Русскій; Гу-
стинск. лѣт.; Лѣтоп. Переяславля-Суздальск.), Симаирь-
гла (Никоновская л.), Симаирьгла (Никоновск. л. Арх.
П), Семаергли или Семаргъ (Подробн. лѣт.), Сенмарек-
ла (Швг.), Смаргла (книга Степени), Симаергла (Гер-
берштейнъ), Семаергла (Иннокент. Гизель). Чтенъе
„Сенмарекла“ — очевидно испорченное; неизвѣстный намъ
книжникъ хотѣлъ осмыслить непонятное ему слово гла-
голомъ „реку“ и, нужно замѣтить, сдѣлалъ это очень
неудачно, такъ-же неудачно, какъ и авторъ подробной
лѣтописи, превратившій Дажьбога въ „Дождь“. Чтенъе
Никоновской лѣтописи „Симаирьгла“ (ошибка глаза)
предполагаетъ другое „Симаирьгла“ потому что только
и легко смѣшать съ н; и дѣйствительно въ той же
Никоновской лѣтописи по рукописи московскаго архива
министерства иностранныхъ дѣлъ мы встрѣчаемъ пра-
вильную транскрипцію „Симаирьгла (П. С. Р. Л.; т. IX,
40 стр.)“. Изъ остальныхъ вариантовъ имени „Симарыгла“
мы считаемъ менѣе всего испорченнымъ, самымъ древ-
нимъ, а можетъ быть и вполне правильнымъ „Симаирьгла,
Симаергла, Семаергла“. Изъ этого древняго, а потому такъ
же и полнаго чтенъя „Семаергла произошли нѣсколько ис-
порченныя, сокращенныя формы Семаргла, Смаргла и т. п.“

Слово „Симаергла“ сложное и состоитъ изъ двухъ
„сима, сема“ и „ирьгла, ергла“. „Сима“ — ни что иное,
какъ число семь; семь=симв, какъ великорус. шесть=
малорус. шисть, —отсюда произошли двойныя формы
„Симаирьгла и Семаергла“. Число семь входитъ въ имя
божества потому, что оно вообще считалось священ-
нымъ у языческихъ народовъ. На это обстоятельство
указывалъ еще И. Срезневскій. „Что число семь“ гово-

рить г. Срезневскій, „было священнымъ у всѣхъ сабеистовъ, въ этомъ нѣтъ сомнѣнья. Вспомнимъ семь планетъ и семь дней недѣли, семь коней солнца, семь преисподнихъ, очистительныхъ, представляющихъ семь вратъ солнца, Митры, семь стадъ Геліуса, седьмой день cadaго мѣсяца, какъ день рожденія Аполлона и пр. (Объ обожаніи солнца у древнихъ славянъ, 24 стр.).“ У насъ на Руси много таинственныхъ обрядовъ связывается съ тѣмъ же числомъ семь: такъ зола изъ семи печей, вода изъ семи криницъ имѣютъ цѣлебное дѣйствіе. Тоже самое нужно сказать и о числахъ, сложенныхъ изъ семи: 77 и 700 и т. д. Заговоръ запираютъ 77 замками; у Господа Бога „есть... 77 земель, 77 птицъ, 77 звѣрей, 77 скорбей, 77 травъ, 77 рыбъ“; „въ чистомъ полѣ есть 77 мѣдныхъ, свѣтлыхъ каленыхъ печей, на тѣхъ 77 на мѣдныхъ, на свѣтлыхъ, каленыхъ печахъ есть по 77 еги-бабъ;... на морѣ окіанѣ стоитъ груша, на той грушѣ 700 дубцевъ, 700 кокотовъ (сучьевъ)“. Вторая половина слова „Симаирьгла, Семаергла“ — ирьгла ергла, — въ ирьглѣ, или ерглѣ мы видимъ Ярило. Ярило, какъ извѣстно, называется также Ериломъ: какъ въ Костромѣ мы находимъ Ярилово поле, такъ въ Дорогобужскомъ уѣздѣ есть Ерилово (Русск. престоноародн. праздн. вып. IV, 52 стр.). Изъ Ерила посредствомъ придыхательной *и* образовалось Еригло, Ерьгло, какъ изъ малорусс. теди, тоди — великорусс. тогда. Ерьгло-же тоже, что „ирьгла, ергла“; замѣчательно также, что въ нѣкоторыхъ спискахъ слова христолюбца мы встрѣчаемъ не „Рьгла, а „Ерьгла (Поэт. возвр. т. II, 266)“. Такимъ образомъ мы приходимъ къ тому заключенію; что таинственное слово „Симаирьгла, Семаергла“ — тоже, что Ерило (Ярило), Семи-ярило. Семь предшествуетъ Ерилу и образуетъ сложное „Семи-ерило, Семаергла“ по общему закону славянскаго языка вообще и русскаго

7 x

въ частности; такъ напр. всѣмъ извѣстны: Семиславъ, король польскій, сказочная „змѣивна, Семикраса“ (Опис. церкв.-слав. и русс. рук. император. публич. библиот. А. Бычкова. ч. I, 18; Лѣт. русск. литер. Н. Тихонравова, т. III, III отд. 15 стр.). Можно думать, что Ярило потому носилъ названіе „Семаергла“, что онъ, подобно Руевиту (Яровиту), богу войны балтійскихъ славянъ, изображался съ семью головами подъ однимъ черепомъ. (Объ обожаніи солнца у древнихъ славянъ, 24 стр.; Исторія русск. жизни И. Забѣлина ч. I, 593). Если это такъ, то въ данномъ случаѣ нужно видѣть примѣръ поразительнаго сходства между язычествомъ русскихъ и балтійскихъ славянъ, но только сходства, а не заимствования. Самый Ярило подъ именемъ „Семаергла“ является какимъ то космическимъ богомъ, олицетворяющимъ въ себѣ всѣ силы природы (срв. Святовида и Брамю съ 4 головами, двулицаго Януса),—а потому „Семаергла“ отмѣчаетъ собою періодъ самаго высшаго развитія культа Ярила.

Считаемъ долгомъ замѣтить, что къ нашему мнѣнію довольно близко подошелъ Ал. Фаминцынъ, который также во второй половинѣ слова „Симаергла“ видитъ Ерила, Ярила. Наше разногласіе съ Ал. Фаминцынымъ состоитъ только въ различномъ толкованіи первой половины слова „Семаергла“ „Семъ, Симъ“. Я сближаю „Семъ“ съ семью (число) и вижу намекъ на семь головъ истукана русскаго бога Ярила, а г. Фаминцынъ слово „Семъ, Симъ“ объясняетъ изъ древне-сабинскаго Semo = Cgenій, полубогъ (Божества древнихъ славянъ вып. 1, 227).

Разумѣется, все то, что мы сказали о значеніи таинственнаго имени „Семаергла“, „Симарьгла“—ни болѣе, ни менѣе, какъ наша догадка (гипотеза); но думаемъ и увѣрены, что наша догадка—самая вѣроятнѣйшая и недалеко отъ того, чтобы быть фактомъ.

Впрочемъ мы не нуждаемся въ догадкахъ для того, чтобы доказать, что Ярило-божество древнее и не выдуманно книжниками, какъ думалъ напр. г. Сахаровъ. По справедливому замѣчанью М. Максимовича о древности культа Ярила говорить одно только существованье соименныхъ боговъ у западныхъ славянъ: Яра, Яробуда, Яровита. Первое прямое, а не косвенное, письменное свидѣтельство о Ярилѣ (Ярунѣ) встрѣчается въ Суздальской лѣтописи. Г. Макаровъ первый по этому поводу ссылался на эту лѣтопись. Но скептики прежняго времени, какъ это нерѣдко случается съ скептиками, даже не читая Суздальской лѣтописи, заподозрили свидѣтельство г. Макарова. „Нѣкоторые думаютъ“, говоритъ напр. А. Терещенко, разумѣя подъ этими нѣкоторыми г. Макарова, „что Ярило есть идолъ Ярунъ. Но изъ всѣхъ указаній на славянскія божества мы не находимъ въ ихъ числѣ Яруна (Быть русск. народа ч. V, 100 стр.)“. Такъ какъ теперь Суздальская лѣтопись давнымъ давно уже обнародована (съ 1855 г.), то мы легко можемъ провѣрить свидѣтельство г. Макарова. И дѣйствительно мы встрѣчаемъ въ этой лѣтописи слѣдующее о Ярунѣ: „Обыватели во градѣ Суждалѣ (Суздаль) прежде просвѣщенія святымъ крещеніемъ бяху идолопоклонники, и имѣяху боговъ языческихъ, и кромѣ ихъ Яруна, Пиная, Облупу, Купала, по которымъ и мѣста были въ градѣ особливья, гдѣ ихъ богомерскія были мольбища, или капища (Временникъ 1855 кн. XXII, II, 70 стр.)“. Такимъ образомъ оказывается, что г. Макаровъ не обманывалъ своихъ читателей, когда ссылался на Суздальскую лѣтопись. Правда Суздальская лѣтопись составлена довольно поздно; но это другой уже вопросъ, не касающійся г. Макарова; полагаютъ, что эта лѣтопись написана въ 1754 году ключаремъ суздальскаго собора Ананіей Ѳедоровымъ. Самъ Ананія Ѳедоровъ въ „предувѣдом-

леніи къ любомудрымъ читателямъ“ замѣчаетъ, что онъ составилъ свою лѣтопись на основаніи древнихъ лѣтописцевъ, древнихъ сказаній и исторій; а потому можно думать, что его свидѣтельство о Ярунѣ взято изъ какого нибудь древняго памятника. Но согласимся, что Ананія Ѳедоровъ самъ придумалъ это свидѣтельство, что также очень вѣроятно; всетаки нельзя не признать, что культъ Яруна (Ярила) древнѣе той эпохи, когда составлена была Суздальская лѣтопись. По крайней мѣрѣ мы знаемъ, что служеніе Яруну пустило глубокіе корни въ Суздалѣ, такъ что одна улица по свидѣтельству той же лѣтописи носила его имя „отъ Яруна Ярунова улица (Ibidem. 70 стр. и 77)“.

Если вообще въ нашихъ древнѣйшихъ лѣтописяхъ слишкомъ мало, или почти вовсе нѣтъ прямыхъ свидѣтельствъ объ Ярѣ, или Ярилѣ, за то нельзя сказать, чтобы не было косвенныхъ. Стоитъ напримѣръ обратить вниманіе на древне-русскія имена, чтобы видѣть въ нихъ отголосокъ преданій о Ярилѣ. Извѣстно, что язычники вообще любили прозыватья именами своихъ боговъ—явленье для насъ вообще довольно понятное: язычники съ одной стороны находили въ себѣ то, или другое сходство съ богами и даже въ своей гордости считали себя воплощеніемъ безсмертныхъ боговъ, а съ другой стороны они хотѣли этимъ обстоятельствомъ пріобрѣсти себѣ вниманіе и помощь боговъ въ трудныя минуты жизни. Тоже самое было и у насъ на Руси; не мало древне-русскихъ именъ и прозвищъ связано съ именемъ Яра. Древне-русскія имена: Ири, посоль Игоря (Ira, Jurata по С. Гедеонову), Ярополкъ, Яраполкъ, Ярополь, Ерполкъ, Ерополкъ, Ераполкъ, Ярославъ, Ерославъ, Эрославъ, Ярунь, Ярышь, или Ярошь (старопольск. Ярошь=старо-сербск. Урошь, Вѣлоурошь), Ярогнѣдь, Ярогнѣдь (конечно Ярогнѣва, какъ Доброгнѣва, Зби-

гнѣвъ, Избыгнѣвъ; испорченное чтенье „Рогнѣдь, Рогнѣ-да); древне-русскія прозвища: Ярѣ турѣ Всеволодь, Иванѣ Микулинѣ сынѣ Ярый, Микула Ярой, Савва Яря (П. С. Р. Л. т. II, 13, 249 стр.; т. III, 40, 89; т. IV, 21, 28; т. VI, 253; т. VII, 120 стр.; т. IX, 38—40; т. XV, 318; Лѣт. по Ипатск. списку. Изд. археограф. комм. 1871, 89 стр.; Новгородскія лѣт. 2 и 3. 1879 г., 11 стр.; Лѣтоп. Переясл. Суздальск., 32; Временникъ. кн. X, 96, 115, 165, 253; Русск. простонар. праздн. Вып. IV, 53 стр.; Варяги и Русь С. Геденова, ч. I, 300—301). Въ этихъ древне-русскихъ именахъ мы видимъ намеки на характеръ культа Яра, или Ярила. Имя „Ярополкъ“ указываетъ намъ на тотъ фактъ, что Ярѣ былъ богомъ войны и въ частности завѣдывалъ собственно сраженіемъ, рукопашной схваткой между двумя непріятельскими сторонами (полкомъ); имя „Ярославъ“ раскрываетъ предъ нами дальнѣйшія черты воинственной личности Яра,—оказывается, что честь побѣды (слава), а слѣдовательно и вообще удачный исходъ войны всецѣло приписывается Яру. Ярѣ былъ непобѣдимымъ богомъ войны, жестокимъ и свирѣпымъ (Ярошъ=жестокій, твердый), а потому понятно, что всегда побѣждалъ тотъ, на чью сторону становился самъ Ярѣ. Вступая въ битву Ярѣ принималъ видъ Яръ-тура, дикаго быка и въ такомъ образѣ избивалъ своихъ враговъ.

Теперь мы переходимъ къ вопросу о человѣческихъ жертвахъ въ честь Яра (Ярила). Основаніемъ для своихъ заключеній мы считаемъ извѣстный рассказъ лѣтописи о предполагаемомъ принесеніи въ жертву варяга-христіанина. Въ данномъ случаѣ русскіе язычники человѣческою жертвою хотѣли возблагодарить боговъ за побѣду надъ врагами; страннаго въ этомъ извѣстіи нашей лѣтописи мы не видимъ, потому что человѣческія жертвы

вообще были въ ходу у русскихъ язычниковъ: „Жряху имъ (кумирамъ), наричюще я боги; привожаху сыны своя и дщери, и жряху бѣсомъ, оскверняху землю требами своими, и осквернися кровьюми земля руска и холмъ отъ (П. С. Р. Л., т. I, 34 стр.)“. Тѣмъ не менѣе историческая критика въ лицѣ г. Костомарова отрицаетъ самый фактъ принесенія въ жертву варяга—христіанина, считая его книжнымъ вымысломъ благочестиваго христіанскаго лѣтописца; тотъ-же Костомаровъ и вообще отрицаетъ существованіе человѣческихъ жертвоприношеній какъ у насъ на Руси, такъ и у прочихъ славянъ (Вѣстн. Европы 1873 г. мартъ, 17—19). Вопреки г. Костомарову и согласно съ г. Соловьевымъ и г. Забѣлинымъ мы не считаемъ себя въ правѣ не вѣрить свидѣтельству лѣтописи (Исторія Россіи С. Соловьева. т. I, 331; Исторія русск. жизни. И. Забѣлина. ч. II, 263). Дѣло въ томъ, что о существованіи человѣческихъ жертвоприношеній у русскихъ язычниковъ свидѣтельствуется цѣлый рядъ какъ русскихъ, такъ и иноземныхъ писателей. Митрополитъ Иларіонъ (XI в.) въ извѣстномъ словѣ „О законѣ, Моисеомъ даннѣмъ и о благодати и истинѣ, Иисусъ Христомъ бывшимъ“ съ особенной торжественностью и радостью отмѣчаетъ фактъ прекращенія человѣческихъ жертвъ на Руси: „Уже не капища строимъ, но созидаемъ церкви Христовы; не закалаемъ другъ друга бѣсамъ, но Христось за насъ закалается и раздробляется въ жертву Богу и Отцу“. Кирилль Туровскій замѣчаетъ: „Отсель бо не приѣмлетъ требы адъ закалаемыхъ отци младенецъ. (Исторія русск. церкви Макарія т. I, 94; Нравствен. сост. русск. общ. И. Преображенскаго, 242 стр.; Поэт. возвр. т. II, 261)“.

О существованіи человѣческихъ жертвоприношеній у русскихъ язычниковъ засвидѣтельствовалъ также Левъ Діаконъ (Погодина. Изслѣд. III, 303, 316) и арабъ

228
+

Ибнъ-Даста. Показаніе Ибнъ-Даста особенно характерно: по его словамъ русскіе жрецы (врачи) приносятъ въ жертву богамъ женщинъ, мужчинъ и лошадей. Взявъ человѣка или животное, врачъ накидывалъ ему петлю на шею, навѣшивалъ жертву на бревно и ждалъ (ждетъ), пока она не задохнется. Тогда онъ говорилъ: „Вотъ это жертва Богу (Извѣстія Ибнъ-Даста Д. А. Хвольсонъ, 38 стр.)“. Рядъ русскихъ и иноземныхъ свидѣтельствъ не оставляетъ въ насъ никакого сомнѣнія въ томъ, что русскіе язычники нерѣдко практиковали человѣческія жертвоприношенія.

Если теперь несомнѣнно, что человѣческія жертвы были обычнымъ явленіемъ на Руси, то нѣтъ уже достаточныхъ и серьезныхъ причинъ подвергать сомнѣнію и простодушный рассказъ нашей лѣтописи о первыхъ русскихъ мученикахъ—варягахъ. Признаемъ этотъ рассказъ за несомнѣнный фактъ и полагаемъ его въ основу для нашихъ заключеній о человѣческихъ жертвахъ въ честь Яра (Симарьгла). „Иде Володимерь“, говоритъ наша древнѣйшая лѣтопись, „на Ятвягы, и побѣди Ятвягы, и взя землю ихъ. И иде Киеву, и творяше требу кумиромъ с людьми своими; и рѣша старци и боляре: мечемъ жребий на отрока и дѣвицю; на него-же падеть, того зарѣжемъ богомъ. Бяше Варягъ единъ, и бѣ дворъ его, идеже есть церкви святая Богородица, юже сдѣла Володимерь; бѣ же Варягъ той пришелъ изъ Грекъ, держаше вѣру хрестеяньску, и бѣ у него сынъ красенъ лицомъ и душою; на сего паде жребий по зависти дьяволи.... (И) рѣша пришедше послании к нему: „яко паде жребий на сынъ твой, изволиша бо и бози собѣ; да створимъ требу богомъ (983 г. Лѣтопись по Лаврент. сп. изд. археогр. комм. 1872 г., 80 стр.)“. Обращаемъ вниманіе на взаимную связь и послѣдовательность событій.

Владиміръ приноситъ жертвы богамъ послѣ побѣды надъ Ятвягами, очевидно, что онъ хотѣлъ этими жертвами возблагодарить боговъ за оказанную помощь. Вслѣдствіе той же самой причины, или по тому же самому поводу и старѣйшины съ боярами возбуждали мысль о человѣческой жертвѣ; жребій, а не личный произволь, долженъ былъ указать на то, какого юношу или дѣвицу требуетъ себѣ богъ (или боги). Случайно жребій выпалъ на сына христіанина—варяга. Для всякаго также понятно, что Владиміръ и его бояре хотѣли почитать человѣческою жертвою того именно бога, отъ котораго зависятъ какъ побѣда, такъ и пораженіе. А мы уже видѣли, что такимъ богомъ, богомъ войны, былъ у русскихъ язычниковъ Яръ (Симарьгла). А потому несомнѣнно, что предполагаемая человѣческая жертва предназначилась для воинственнаго Яра, а не Перуна, какъ ошибочно думали наши старинные историки, напр. Ө. Эминъ, И. Елагинъ и митропол. Платонъ (Росс. ист. Ө. Эмина, т. I, 291—292; Опытъ повѣствов. о Россіи. И. Елагина. Кн. Ш. 369; Исторія россійской церкви. Платонъ 1838 г. 6 стр.).

Въ параллель съ кровавымъ культомъ славяно-русскаго Яра (Ярила) мы не можемъ не сопоставить подобный же культъ скиѣскаго Арея. По словамъ Геродота скиѣны—эти предполагаемые предки славянъ вообще и русскихъ племенъ въ особенности—поклонялись небу и землѣ, солнцу и лунѣ; но изъ всѣхъ боговъ скиѣны особенно почитали бога войны и ему одному они строили что-то въ родѣ кумировъ и жертвенныхъ алтарей. Геродотъ съ своей греческой точки зрѣнія называетъ этого бога войны Ареемъ. Каждая скиѣская община строила изъ хвороста огромный курганъ, на три греческія стадіи въ длину и ширину; три стороны кургана—утесистыя, четвертая—покатая, потому-что

она была входомъ на четырехугольную площадку импровизированнаго кургана. На этой верхней площадкѣ „водружали старинный желѣзный мечъ“, символъ самаго бога Арея. Этому мечу ежегодно приносили въ жертву огромное количество скота и лошадей; никакой другой богъ не могъ сравняться съ Ареемъ по числу жертвоприношеній. „Когда возьмутъ въ плѣнъ непріятелей, то отъ каждой сотни одного приносятъ также въ жертву Арею: возливъ вино на головы людей, рѣжутъ ихъ надъ сосудомъ; потомъ несутъ кровь на курганъ и льютъ ее на мечъ (Исторія русск. жизни И. Забѣлина, ч. I, 244—245; Очерки русск. исторіи въ памятник. быта П. Полеваго. I, 64—65 ст.)“. Обращаемъ вниманіе на черты сходства въ культѣ Яра и скиѣскаго Арея. Русскій князь Владиміръ приноситъ кровавыя жертвы богу войны послѣ побѣды надъ Ятвягами; скиѣны также приносятъ человѣческія жертвы послѣ удачныхъ сраженій; у русскихъ язычниковъ жребій указываетъ на жертву, пріятную богу; скиѣны также только одного изъ сотни плѣнниковъ рѣзали въ честь своего Арея. Наконецъ скиѣны представляли себѣ Арея въ видѣ стариннаго желѣзнаго меча; вѣроятно что нибудь подобное было и у русскихъ язычниковъ: по крайней мѣрѣ у нѣкоторыхъ, славянскихъ племенъ, напр. гаволянъ и вольгастянъ, щить (ср. скиѣск. мечъ) былъ посвященъ богу войны Яровиту и этотъ щить почитался „столь священнымъ, что къ нему никто не смѣлъ прикоснуться (Объ обожаніи солнца у древнихъ славянъ, 23 стр.)“. Поразительное сходство скиѣскаго Арея съ русскимъ Яромъ (Яриломъ) еще разъ подтверждаетъ наши заключенія о кровавомъ культѣ этого послѣдняго.

Такимъ образомъ, послѣ всѣхъ нашихъ разсужденій о культѣ славяно-русскаго Яра мы приходимъ

къ тому заключенію, что на Руси не объ одномъ только Перунѣ можно было сказать вмѣстѣ съ пидьблянномъ: „ты, Перунице, до сыти еси ѣль и пиль (Ш. С. Р. Л., т V, 121 стр.)“; не менѣе Перуна получилъ жертвъ и особенно человѣческихъ богъ войны † Ярѣ (Симарыгла). Мы теперь знаемъ, что русскіе язычники послѣ каждой побѣды надъ врагами родины чувствовали Яра человѣческими жертвами; а такъ-какъ на Руси при ея всѣхъ уравнивающимъ общинномъ строѣ каждый имѣлъ равное право какъ на жизнь, такъ и на смерть, то вошло въ обычай по жребію выбирать жертву, угодную богу; намъ извѣстно также, что русскій богъ войны особенно любилъ горячую, пылкую кровь молодыхъ юношей и красныхъ дѣвицъ. Замѣчательно, какъ въ этомъ отношеніи Ярѣ сошелся во вкусахъ съ однимъ малорусскимъ змѣемъ, убитымъ Кирилломъ Кожемякой. Тотъ точно также любилъ питаться мясомъ молодости: „Колись бувъ у Кієви якійсь князь (конечно древне-русскій), лицарь, а бувъ коло Кієва змій, и кожного году посилали ёму дань: давали або молодого парубка, або дивчину. (Запис. о Южной Руси П. Кулиша, т. II, 27 стр.)“. Есть вполне основательное мнѣнье, что по характеру мифологіи и вообще религіозныхъ вѣрованій того или другаго народа можно составить понятіе о характерѣ самого народа. Если это такъ, то несомнѣнно, что кровавый культъ славяно-русскаго Яра свидѣтельствуеъ о томъ, что русскіе славяне были храбрымъ и воинственнымъ народомъ, а не какими то тихими и кроткими, блаженно-спокойными гиперборейями, какъ ихъ хотятъ, или точнѣе хотѣли представить С. Шевыревъ и особенно М. Погодинъ.

Само собою понятно, что послѣ крещенія языческой Руси въ 988 году прежде всего исчезло обще-

ственно-государственное значеніе культа Яра, какъ защитника русской земли отъ нападений или набѣговъ непріятелей; но за то пріапическая сторона культа Яра, или Ярила удержалась до позднѣйшаго времени. Тихонъ, епископъ воронежскій, даже въ 1763 г. принужденъ былъ бороться съ развратнымъ характеромъ народнаго игрища въ честь Ярила; въ настоящемъ XIX столѣтіи вооружались противъ безобразнаго Ярилова празднества тверскіе епископы Меѳодій и Амвросій (Русск. престоуар. праздн., вып. IV, 57—59 стр.; Быть русск. нар., ч. V, 103 стр.). Преосвященный Тихонъ называетъ Ярилово игрище идолопоклонническимъ, бѣсовскимъ, незаконнымъ. „Изъ обстоятельствъ этого игрища“, замѣчаетъ благочестивый епископъ, „видно, что древній нѣкакій былъ, идолъ, прозываемый именемъ Ярило, который въ сихъ странахъ за бога почитаемъ былъ, пока еще не было христіанскаго благочестія (Русск. престоуар. праздн., вып. IV, 59 стр.). Конечно нельзя и думать, чтобы въ то время жители Воронежа помнили объ Ярилѣ, какъ о древнемъ языческомъ богѣ; народъ, какъ обыкновенно бываетъ, только механически удержалъ формы стараго языческаго культа. Преосвященный Тихонъ не могъ въ буквальномъ, прямомъ смыслѣ назвать Ярилово игрище идолопоклонническимъ, но въ духовномъ смыслѣ это нравственно—безобразное игрище дѣйствительно было языческимъ, потому что все, что отзывается потворствомъ страстямъ, служеніемъ твари, а не Создателю, въ глазахъ истиннаго христіанина ни что иное, какъ тоже древнее идолопоклонство, хотя и въ иной болѣе мягкой формѣ.

Въ настоящее время съ древне-русскимъ Яромъ, или Яриломъ, какъ разъ случилось именно то, что противорѣчитъ теоріи эвгемеризма, снова поднимающей

свою голову въ ученіи г. Каспери и г. Спенсера; русскій народъ въ язычествѣ признавалъ Ярила богомъ, а теперь представляетъ его себѣ то въ видѣ весельчака—горожанина (костромичи), то въ видѣ разбойника. Вотъ что въ 1874 г. рассказывалъ про Ярила Ф. Д. Нефедову одинъ костромской старожиль: „Быль у насъ, въ Костромѣ, одинъ горожанинъ. Звали его Яриломъ. Быль этотъ Ярило веселаго нрава человекъ: какъ праздникъ, онъ безпремѣнно гульбище, али веселье какое затѣетъ. Народу къ нему—нисть числа, сколько завсегда собиралось. Веселье было великое. Жилъ этотъ Ярило долго, лѣтъ до полутора ста, а потомъ и умеръ. Ярило умеръ, а гульбищъ его народъ не забылъ и каждый годъ сталъ справлять по Ярилѣ поминки. Только, какъ самъ Ярило былъ человекъ веселый, то и поминки по немъ народъ справлялъ тоже веселыя; а самое мѣсто, гдѣ народъ тѣшился при Ярилѣ, прозвали Яриловкою“. Г. Нефедовъ спросилъ рассказчика: давно-ли жилъ Ярило? Тотъ отвѣтилъ: „Давно. Мнѣ ужъ вотъ седьмой десятокъ на исходѣ, а я его не засталъ“. „Кинешемцы,“ по словамъ г. Нефедова, „не помнятъ никакихъ пѣсенъ и преданій о Ярилѣ. Говорятъ, что Ярило былъ какой то страшный разбойникъ. (Древняя и Новая Россія 1878 г, т. II. 86 стр.)“.

Ярило не всегда былъ извѣстенъ подъ однимъ и тѣмъ же именемъ. И въ настоящее (приблизительно) время онъ носитъ различныя прозвища: „Конюковка (Черехта), Солонина (Ярославль. Русс. простон. празд. выш. I, 180 стр.). Тоже самое было и въ древности.

Изъ „историческаго собранія о богоспасаемомъ градѣ Суждалѣ“, принадлежащаго перу Ананіи Ѳедорова, мы уже знаемъ, что суздальцы въ до-христіанскія времена почитали между прочимъ языческихъ боговъ

„Яруна, Пиная, Облупу (Временникъ, кн. XXII, II, 70 с.)“. Стоитъ только обратить вниманіе на ходъ мыслей собирателя, чтобы видѣть въ Пинаѣ и Облупѣ того-же самаго Яруна, или Ярила; Пинай=пiяный, пьяный=сказочн. Опивало; Облупа (отъ народн. облопаться)=сказочн. Обѣдало: оба прозвища указываютъ на неумѣренность и разгулъ Ярилова празднества. Не нужно и доказывать, какъ неосновательно анти-историческое мнѣніе г. Аванасьева, видящаго въ сказ. Опивалѣ и Обѣдалѣ бога-громовника, Перуна (Поэт. возвр. т. II, 701—703, 706—708).

Въ интересахъ сравнительнаго изслѣдованья не мѣшаетъ сблизить русскаго Пиная (Ярила) съ эпитетами индiйскаго бога пьянства и разврата Сомы, „Рипана“ и „Равамана“=текущій струящійся (Зап. имп. новоросс. унив. т. XXXIX. ч. II, 133. Овсянико-Куликовскій)“.

Памятники XIV и XV вѣка, какъ наприм. „Слово святаго Григорія Богословца“, или „Слово святаго отца нашего Іоанна Златоустаго“ упоминаютъ о загадочномъ славяно-русскомъ богѣ Переплутѣ: „и вертячеся пьютъ ему въ розѣхъ (сл. Гр.)“, „иже вертячеся ему шютъ въ розѣхъ (сл. Іоанн. Зл.; Лѣтоп. русск. литерат., Н. Тихонравова, т. IV, отд. III, 99, 108 стр.). Изслѣдователи обыкновенно недоумѣваютъ о томъ, что это за богъ Переплутъ, въ честь котораго по скиеско-славянскому обычаю пили изъ роговъ (Очерки русск. истор. въ пам. быта, П. Полеваго, I, 90 стр.); такъ напр. Е. Голубинскій замѣчаетъ: „что такое Переплутъ, остается вовсе пока необъясненнымъ (Истор. русск. церкви. Е. Голубинскаго, т. I, 2 пол. тома, 733 стр.)“. Мы думаемъ, что довольно даже имѣть самую незначительную долю знанія древне-русскихъ вѣрованій, чтобы по одному только чутью разгадать

этого таинственного Переплута. По нашему мнѣнью Переплуть тоже, что и Ярило: а) самое ироническое названіе неизвѣстнаго бога „Переплуть“ говоритъ за то, что здѣсь мы имѣемъ дѣло не съ собственнымъ именемъ божества, а его прозвищемъ, и при томъ того именно божества, которое вообще не имѣло одного устойчиваго имени, а такимъ богомъ, какъ мы уже видѣли, былъ Ярило; б) Переплуть былъ богомъ пляски, пьянства и веселья, а мы знаемъ уже, что даже современное, значительно подновленное костромское преданіе называетъ Ярила гулякой и весельчакомъ-горожаниномъ.

Отъ 1649 г. декабря 13, въ „памяти Верхотурскаго воеводы Рафа Всеволожскаго прикащику Ирбитской слободы Григорью Барыбину“ упоминается о какомъ то Плутѣ: „а о Рожествѣ Христовѣ и до Богоявленьева дни сходятся мужского и женского полу многіе люди въ бѣсовское сонмище, по дьявольской прелести, во многое бѣсовское дѣйство, играютъ во всякіе бѣсовскіе игры; а въ навечеріе Рожества Христова, и Васильева дни, и Богоявленія Господня, клички бѣсовскіе кличуть, Коледу и Таусень и Плуту (Акты истор. т. IV, 125 стр.)“. Нѣкоторые изслѣдователи, имѣя въ виду то, что въ другихъ грамотахъ XVII в. вмѣсто Плута говорится о плугѣ, или плугахъ „Плугу; плуги“, читаютъ и въ памяти Рафа Всеволожскаго „Плугу“, а не „Плуту“. Но такое чтенье произвольно; оно тогда только имѣло бы смыслъ и основанье, еслибы сторонники его отыскали другую копію той же памяти Рафа, гдѣ бы вмѣсто „Плуту“ стояло „Плугу“. Теперь же можно думать, что Плуть XVII в. имѣетъ какую то связь съ древне-русскимъ Переплутомъ. „Если въ этомъ Плутѣ“, замѣчаетъ И. Забѣлинъ, „нѣтъ описки, то она (конечно не описка, а подобная тран-

скрипція) въ своемъ имени быть можетъ сохраняетъ слѣды поклоненія Переплуту (Истор. русск. жизни И. Забѣлина, ч. II, 298 стр.)“. Нѣтъ ничего страннаго въ томъ, что русскій народъ призывалъ Плута во время святокъ: а) христіанскій праздникъ Рождества Христа и Богоявленья соотвѣтствовалъ языческому торжеству по случаю нарожденія, или возрожденія солнца, а Плуть=Переплуть=Ярило, какъ намъ извѣстно, былъ солнечнымъ богомъ; б) святки были временемъ веселья, разгула, когда по словамъ памяти Рафа Вс. играли „во всякіе бѣсовскіе игры“, — богомъ же пляски и веселаго разгула былъ Плуть=Переплуть.

Въ заключеніе мы не можемъ не коснуться вопроса, почему это Ярило извѣстенъ подъ такими разнообразными прозвищами. Объяснить происхожденіе прозвищъ „Конюковка, Солонина“ довольно легко: здѣсь очевидно ироническое отношеніе народнаго юмора къ древне-русскому игрищу. Но ту же самую мѣрку нельзя примѣнить къ историческимъ прозвищамъ Ярила (Шинай, Переплуть). Здѣсь дѣйствуетъ какая-то другая причина. Извѣстно, что сантиментальные люди даютъ любимому человѣку самыя разнообразныя ласкательныя имена; надо полагать, что тѣми же самыми мотивами руководился и русскій народъ, давъ Ярилу, какъ любимому богу, столько различныхъ именъ. По крайней мѣрѣ, читая древне-русскіе памятники, невольно чувствуешь, что сквозь юморъ ироническихъ прозвищъ Ярила замѣтно просвѣчиваетъ и другое чувство: любовь.

Ладъ и Лель, или Диди-Ладъ и Диди-Лель — боги солнца. Одна литовская пѣсня прямо называетъ солнце Ладомъ: „Пасу, пасу мои овечки; тебя, волкъ, не боюсь! богъ съ солнечными кудрями вѣрно тебя не допуститъ. Ладю, Ладю-солнце (Поэт. возвр. I, 229 стр.)“! Ладъ

называется Диди-Ладомъ, т. е. великимъ Ладомъ (литовск. didis, diddis=великій),—точно также, какъ мы видѣли, называется великимъ и Хорсъ, что и естественно, потому что и тотъ и другой олицетворяли въ себѣ одно и то же солнце,—а что солнце представляется для первобытнаго, неиспорченнаго возрѣнія именно великимъ, это мы знаемъ изъ древнѣйшаго богооткровеннаго памятника письменности, Библии. Тамъ мы читаемъ: „И сотворилъ Богъ два свѣтила: свѣтило великое, что-бы свѣтить днемъ, т. е. солнце, и свѣтило малое, чтобы свѣтить ночью, т. е. мѣсяцъ (Кн. Бытія, гл. 1, 16 ст.) „Лель, или Диди-Лель, обыкновенно является двойникомъ, братомъ солнца, что для насъ вполне понятно; оба эти бога—представители одного начала, именно солнечнаго.

Въ одномъ дивне-русскомъ сказаніи XVII в., впервые обнародованномъ г. Карамзинымъ, рассказывается про двухъ родныхъ братьевъ, князей: „Діюлея и Диди-лада“, которыхъ язычники назвали богами за то, что они научили ихъ пчеловодству“. Въ новѣйшее время обратили вниманіе на это сказаніе Н. Квашнинъ-Самаринъ и П. Знаменскій. Н. Квашнинъ-Самаринъ отождествляетъ этихъ двухъ полу-историческихъ, полу-сказочныхъ князей съ древне-русскими Лелемъ и Ладомъ, богами любви и брака (Бесѣда 1872. Кн. IV, апрѣль, 260 стр.). П. Знаменскій по поводу этого мѣнныя замѣчаетъ: „Если догадка г. Квашнина-Самарина справедлива, то въ сказаніи хронографа мы имѣемъ передъ собою одно изъ самыхъ близкихъ къ миѳологическому эпосу героическихъ сказаній, въ которолъ древніе герои носятъ даже самыя имена архаическаго происхожденія, прямо заимствованныя изъ древняго миѳологическаго языка (Странникъ. 1883 г, іюль 432 г.). Мы также думаемъ, что сказаніе о Діюлелѣ и Диди-

ладѣ не только вообще важно въ научномъ отношеніи, но и поучительно: изъ него мы видимъ, что миѳъ дѣйствительно можетъ перейти въ исторію, языческій богъ можетъ появиться въ видѣ царя, или богатыря, а это особенно нужно помнить при современномъ неопредѣленномъ состояніи русской миѳологіи, когда русскіе бенфеисты готовы отрицать всякое вліянье миѳа на русскія былины. Мы видимъ также, что именно тѣ боги превращаются въ царей, или богатырей, которые тѣсно связаны съ самымъ бытомъ народа, — такъ напр. Діюлель и Дидиладь потому-то и памятны народу, что они нѣкогда научили его пчеловодству. Отсюда же получаемъ и отрицательный выводъ, что тѣ боги, которые имѣли только внѣшнее отношеніе къ народу, не могли перейти въ герои русскихъ былинъ, а должны были просто исчезнуть изъ народной памяти. А потому уже мы аргюіи убѣждены напр. въ томъ, что Перунъ, какъ нелюбимый богъ и не оказавшій никакихъ услугъ всему русскому народу, не могъ появиться въ русскомъ былевомъ эпосѣ и не имѣетъ никакого отношенія къ Ильѣ Муромцу, что бы ни говорили рьяные миѳологи, въ родѣ г. Аванасьева, или Ореста Миллера.

Мы уже видѣли, что въ сказаніи русскаго хронографа древне-русскіе боги представляются историческими князьями; очевидно, что это черта позднѣйшаго происхожденія, свидѣтельствующая о забвеніи, или порчѣ первичной чистоты миѳическихъ преданій: точно также, какъ мы знаемъ, и древне-русскій богъ Ярило только въ самое послѣднее время является въ видѣ весельчака-горожанина, или грознаго разбойника. Словомъ въ сказаніи хронографа нельзя не замѣтить искусственности и книжности, а потому прежде всего необходимо критически обслѣдовать его. Приводимъ



это сказаніе по двумъ редакціямъ г. Карамзина и А. Попова. „Въ Сидерѣхъ же (Sidera), или въ Мордвѣ и въ Черемисѣ, княжили тогда два брата Діюлель и Дидиладъ, которыхъ язычники назвали богами за то, что они научили ихъ пчеловодству (Карамзинъ. Исторія государства російскаго, т. I, примѣч. 70, 297 с.)“. „Въ сихъ же, рече, тогда княжиша два брата, единому имя Діюлесъ (вар. Діюлель), а другому Дидалакхъ (Дадалакхъ), невѣгласи же боги ихъ нарицаху тогда за то, иже пчелы имъ налѣзше и борти верхъ древія устроиша (Изборникъ славянск. и русск. сочинен. и статей, внесенныхъ въ хронографы рус. редакціи. А. Поповъ, 446 стр.)“. Нельзя не замѣтить, что обѣ редакціи хронографа нѣсколько книжны, но во всякомъ случаѣ списокъ хронографа 1679 г., обнародованнаго А. Поповымъ, исправнѣе и подробнѣе. Въ редакціи хронографа г. Попова стоитъ „Въ сихъ же, рече, тогда княжиша“,—это „въ сихъ же“, т. е. среди славянъ и въ особенности русскихъ, имѣетъ свой смыслъ, потому что впереди въ хронографѣ говорилось о славяно-русскихъ князьяхъ: Словенѣ, Русѣ, Великосанѣ, Асанѣ, Авехасанѣ, Ляхѣ, или Лалохѣ, и Лахернѣ; въ редакціи г. Карамзина является безсмысленная передѣлка: вмѣсто „въ сихъ же“—„въ Сидерѣхъ же“. Очень можетъ быть, что неизвѣстный намъ книжникъ сбивался на греческое слово „Sidera“, какъ догадывается г. Карамзинъ. Также совершенно некстати въ редакціи г. Карамзина упоминается о Мордвѣ и Черемисѣ, хотя бы мы знали, что и среди этихъ народовъ было развито пчеловодство. Странно также, что въ обѣихъ редакціяхъ Лель называется Діюлелемъ, или Діюлесомъ, а не Дидилелемъ; нужно думать, что неизвѣстный намъ древне-русскій книжникъ помнилъ о греческомъ Діѣ (Зевсѣ) и Діоскурахъ, или просто былъ

сбить съ толку византійскимъ источникомъ. Нельзя также не замѣтить въ составителѣ хронографа замашки книжника извращать и объяснять народныя вѣрованья. Народъ признавалъ Дидилеля и Дидилада богами, научившими народъ пчеловодству, а также небесными царями, подобными царю—Солнцу; книжникъ конечно хорошо знаетъ изъ Библіи, что язычество появилось вслѣдствіе извращенія первичнаго единобожія, и вотъ у него вдругъ появляется мысль, что Дидилель и Дидиладъ дѣйствительно были земными царями, оказали народу не мало услугъ, напр. научили пчеловодству, а благодарный народъ послѣ ихъ смерти причислилъ ихъ къ сонму боговъ. Какое странное совпаденіе: нашъ древне-русскій книжникъ сошелся въ своей теоріи съ древнимъ Эвгемеромъ, и съ новѣйшими изслѣдователями: г. Спенсеромъ, г. Каспари. Тѣмъ не менѣе, отбрасывая всѣ позднѣйшія наслоенія въ хронографѣ, мы приходимъ къ тому несомнѣнному заключенію, что на Руси въ языческую эпоху было два родственныхъ бога: Дидилель и Дидиладъ, научившіе дотолѣ дикій народъ пчеловодству; по словамъ хронографа эти боги „пчелы имъ налѣзше и борти верхъ древія устроиша“,—значить Дидилель и Дидиладъ научили русскій народъ не садовому, или пасѣчному, (пасичному) пчеловодству, а лѣсному, бортевому; опять черта первобытной древности и простоты привычекъ.

Начало и изобрѣтеніе пчеловодства одинаково приписываются какъ Лелю, такъ и Ладу, это общая черта ихъ культа. Но во всякомъ случаѣ Лель и Ладъ имѣли и свои индивидуальныя черты, а каждый изъ нихъ—свое спеціальное значеніе, а потому мы теперь и переходимъ къ отдѣльной характеристикѣ сперва Лада, какъ имѣющаго болѣе важное значеніе въ русской мифологіи, и потомъ Леля.

Ладъ, или Диди-Ладъ не только открылъ людямъ искусство бортеваго пчеловодства, но и вообще былъ богомъ земледѣлія. Мы обращаемъ вниманіе на одну старинную полу-обрядовую пѣсню: „А мы просо сѣяли, сѣяли, ой Дидъ-Ладо, сѣяли, сѣяли (Быт. рус. нар. А. Терещенко, ч. IV, 304—306; Сказ. русск. нар. Кн. III, 46—47, 72 с.). Эта пѣсня довольно древняго происхожденія: она извѣстна не только у всѣхъ русскихъ племенъ, но также у чеховъ и хорватовъ (Записк. императ. русск. географ. общ. По отд. этнографіи, т. II, 389 стр.). Очевидно, что существуетъ какая то связь между Дидъ-Ладомъ и просомъ; для объясненія ея можно предположить одно изъ двухъ: или здѣсь мы имѣемъ дѣло съ темнымъ миѳическимъ преданіемъ, или просто съ случайностью припѣва: извѣстно, что въ настоящее время народъ вспоминаетъ о Дидъ-Ладѣ и кстати и некстати, напр. „А мы сѣчу чистили, чистили; ой Дидъ-Ладо чистили!“ Наше недоумѣнъе могутъ разрѣшить только историческія свидѣтельства. Такъ напр. у Массуди мы читаемъ о приношеніи одному изъ идоловъ проса (Массуди, 320 стр; Изслѣдов. о язычesk. богослуженіи древн. славянъ. И. Срезневскаго, 67 стр.). Ибнъ-Даста сообщаетъ намъ слѣдующее вообще о славянахъ: „Всѣ славяне—огнепоклонники. Хлѣбъ, наиболѣе ими воздѣлываемый,—просо. Въ пору жатвы кладутъ они просяныя зерна въ ковшъ, поднимаютъ его къ небу и говорятъ: „Господи! ты, который даешь намъ пищу, снабди теперь насъ ею въ полной мѣрѣ (Извѣстія о Хозарахъ.... Славянахъ и Руссахъ Ибнъ-Даста. Д. А. Хвольсонъ 30—31 стр.)“

Соединяя въ одно цѣлое данныя народной пѣсни и этихъ двухъ извѣстій арабскихъ писателей, мы приходимъ къ тому убѣжденію, что Дидъ-Ладъ именно и былъ тѣмъ идоломъ, которому приносили въ жертву

просо, тѣмъ богомъ, котораго славяне-огнепоклонники просили умножить просяную пищу. Нужно имѣть въ виду и то обстоятельство, что просо и теперь самый любимый хлѣбъ русскаго народа, что выражается въ извѣстной поговоркѣ: каша—мать наша. Такая народная любовь къ просу-плодъ долголѣтней привычки. Какъ мы видѣли, Ибнъ-Даста свидѣтельствуешь, что славяне особенно много засѣвали проса. На тотъ же самый фактъ указывали императоръ Маврикій и еврей Ибрагимъ, сынъ Якуба (Извѣстія Ал-Бекри. Ч. 1, 54 стр.). Словомъ просо было древнеславянскимъ хлѣбомъ; его сѣютъ въ болѣе или менѣе умѣренной полосѣ. Ученіе объ извѣстной связи между просомъ и культомъ бога Лада возникло въ ту древнюю языческую эпоху, когда славяне, еще быть можетъ не раздѣленные на мелкія племена, жили около Чернаго моря и Дуная. Впослѣдствіе, какъ мы знаемъ, они расселились по различнымъ странамъ и къ сожалѣнію раздробились на слишкомъ уже мелкія племена. Нѣкоторыя вѣтви славянскаго племени живутъ въ такой полосѣ, гдѣ по климатическимъ условіямъ нельзя сѣять проса; тѣмъ не менѣе и они сохраняютъ воспоминаніе о просѣ и Дидъ-Ладѣ. При этомъ не обошлось безъ курьезовъ. Такъ каргопольцы (Олонец. г.) вмѣсто проса воспѣвають росу: „мы росу посѣяли, посѣяли! Ай же млада, посѣяли! Мы росу вытопчемъ (Сборн. отдѣл. русск. языка и словесн. импер. академ. наукъ т. XVII, № 3, 167 стр.). Такая замѣна проса росой произошла вслѣдствіе желанія народа осмыслить непонятное для него слово, потому что въ Каргополѣ, по замѣчанію М. А. Колосова, проса не сѣютъ (Срвн. *Ibidem.* 133 стр.). Итакъ въ концѣ концовъ мы приходимъ къ тому убѣжденію, что Ладъ, или Диди-Ладъ по славяно-русскимъ пре-

даніямъ имѣлъ прямое отношеніе къ воздѣлыванью проса: просо находилось подъ его божественнымъ покровительствомъ. И несомнѣнно, что Диди-Лады, научившій русскій народъ старобытной формѣ бортеваго пчеловодства, первый показалъ примѣръ, какъ засѣвать древне-русскій хлѣбъ: просо. Самая извѣстность проса въ языческую эпоху жизни славяно-русскаго народа ручается за естественность происхожденія мифическаго вѣрованья о связи между просомъ и культомъ Лада=Диди-Лада.

Въ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ лѣтописяхъ и древнерусскихъ памятникахъ культъ Лада описывается довольно подробно и обстоятельно. Такъ въ Густинской лѣтописи (XVII в.) мы читаемъ: „Четвертый Ладъ (си есть Pluton) богъ пекельный; сего вѣрили быти богомъ женитвы, веселія, утѣшенія и всякаго благополучія, якоже Еллины Бахуса; сему жертвы приношаху хотящія жениться, дабы его помощію бракъ добрый и любовный былъ. Сего Ладона, бѣса, по нѣкакихъ странахъ, и доннѣ на крестинахъ и на брацѣхъ величаютъ, поюще своя нѣкія пѣсни, и руками о руки или о столъ плещуце, Ладъ, Ладъ, преплетающе пѣсни своя, многожды поминають (П. С. Р. Л., т. II, 257 стр.)“ Почти такъ-же и чуть-ли не съ буквальной точностью говорятъ о Ладѣ „Подробная лѣтопись“ и „Синоцисъ“ (Подробная лѣтопись, ч. I, 52—53; Сказ. русск. нар; кн. I, 4 стр.; Поэт. возр. т. I, 229 стр.). Въ свое время г. Сахаровъ указывалъ источникъ подобныхъ свидѣтельствъ въ сочиненіяхъ гг. Кромера, Гваньини, Стрыйковскаго. Да и вообще для всякаго очевидно, что въ этихъ свѣдѣніяхъ о Ладѣ слиты въ одно цѣлое данныя греческой, латинской, литовской и польско-русской мифологіи. Тѣмъ не менѣе Густинская лѣтопись, за немногими исключе-

ніями, довольно вѣрно обрисовала характеръ русскаго Лада.—Лада, какъ солнечнаго бога, оживляющаго и возбуждающаго силы природы, дѣйствительно можно назвать „богомъ веселья, утѣшенія и всякаго благополучія“; можно также видѣть сходство между русскимъ Ладомъ и тѣмъ италійскимъ Ладомъ, который въ Елисейскихъ поляхъ подаетъ счастье блаженнымъ духамъ и забвеніе всѣхъ горечей (Описаніе памятниковъ... пер. Е. Класена, вып. I, 7 стр.). Нѣтъ ничего страннаго въ томъ, что Густинская лѣтопись считаетъ Лада богомъ „женитвы или брака“. Солнечные боги вообще являются покровителями и устроителями брака и разврата. Такова литовская богиня Мильда—богиня весны, счастья и мира; таковъ сынъ ея Каунисъ, богъ любви, и таковъ-же нашъ славяно-русскій Яръ, или Ярило. Неудивительно, если и Ладъ былъ покровителемъ брачующихся. Густинская лѣтопись дѣлаетъ вполне вѣрное замѣчаніе о Ладѣ, взятое изъ народныхъ обычаевъ того времени: „Сего Ладона... и до нынѣ на брадѣхъ величаютъ“. Дѣйствительно и современные свадебныя пѣсни часто вспоминаютъ о Ладѣ, признавая его покровителемъ брака, хранителемъ древнерусскихъ свадебныхъ обрядовъ, подателемъ чадородія новой четѣ. Въ свадебныхъ пѣсняхъ енисейскаго округа Ладъ носить характерное прозвище: „Уряди, Дидь-Ладо, уряди (Енисейскій округъ и его жизнь. М. Ѳ. Кривошапкина, т. I, 98 стр.)—это замѣчательное прозвище Лада довольно ясно говоритъ о важномъ значеніи Дидь-Лада въ свадебныхъ обрядахъ.

Безъ всякаго сомнѣнія съ теченіемъ времени смыслъ и значеніе Дидь-Лада постепенно ступеньками ступали и затемнялись. Въ одномъ разговорѣ изъ Дидь-Лада скроены двѣ лихорадки, или трясавицы: „8-я трясавица Дида, 9-я Ладо (Лѣтоп. русск. литерат. Н.

Тихонравова, т. IV, отд. Ш, 80 стр.)“ Въ этомъ отноше-
 шеніи позднѣйшій составитель заговора (1838 г.) схо-
 дится съ нашими старинными мѣологами, которые
 также ухитрились изъ Дидъ-Лада сдѣлать двухъ боговъ:
 Дида и Лада (Поповъ, Чулковъ, Глинка, Кайсаровъ).
 Точно также въ одной галицкой гаевкѣ, или гаивкѣ
 (веснянкѣ), поютъ: „Дѣ (и) дѣ, дѣдѣ и Ладю! Жюна
 мужа била, на добре учила (Чтен. въ импер. общ.
 исторіи и древн. росс. 1872. Кн. I, отд. Ш, 163 стр.).
 Очевидно, что эта гаивка въ Дидъ-Ладѣ видитъ, при-
 мѣняясь къ современному быту, двухъ лицъ: дѣда=
 малорусск. дида и лада, ладю, т. е. мужа, или жену,
 любовника, или любовницу. Какъ странно: такъ-же нѣ-
 когда умствовалъ и г. Сахаровъ (Сказ. русск. нар.;
 кн. I, 9 стр.); значить народъ не менѣе нашихъ уче-
 ныхъ склоненъ къ филологическимъ сближеніямъ.

Ладъ=Лядъ, какъ бѣлорусск. рабина=рябина, са-
 ратовск. Аткарскъ=Яткарскъ. Въ настоящее время
 Ладъ обыкновенно извѣстенъ въ народномъ говорѣ
 подъ именемъ Ляда, напр.: „Убирайся къ Ляду“, „Лядъ
 тебя (его) возьми“, „Нутка къ Ляду! онъ мнѣ ска-
 жетъ—надоѣла ужъ ты мнѣ“, „Кого ждали—поджидали,
 того Лядъ несетъ (Сказ. русск. нар. Кн. III, 95; Рус.
 простонар. празд. Вып. I, 139 стр.)“. Въ Лядѣ удер-
 жалась темная, карающая сторона бога Лада, что и
 естественно при современном забвеніи языческихъ
 преданій; народъ мало чѣмъ отличаетъ Ляда отъ черта,
 или дьявола. Но всетаки прежнее свѣтлое и благо-
 творное значеніе Лада отразилось въ томъ, что „Лядъ“
 въ народномъ словоупотребленіи, какъ замѣчено изслѣ-
 дователями, звучитъ нѣсколько мягче, чѣмъ чертъ,—
 Лядъ менѣе зловреденъ, чѣмъ дьяволъ, и вообще нѣ-
 сколько индифферентенъ (Пѣсни, собранн. П. В. Кирѣ-
 евскимъ. Вып. VII, приложенія. 150 стр. срвн. 313 стр.).

О Лелѣ, или Диди-Лелѣ, т. е. дѣдѣ, или отцѣ солнцѣ (древне-слав. леля-дѣдѣ, отецъ) мы знаемъ очень мало достовѣрнаго. Древніе писатели и вообще старинные мифологи признають Леля сыномъ матери природы и весны Лады и богомъ любви, брака и вообще всякаго благополучія (Подробн. лѣт. ч. I, 52; Сказ. русск. нар., Кн. I, 4, 10—11 стр.). Въ новѣйшее время Н. Квашнинъ-Самаринъ ничего не сказалъ новаго о Лелѣ и только повторилъ слова старинныхъ мифологовъ (Бесѣда. 1872. Кн. IV, — апрѣль, 260 стр.). Судя по женской половинѣ „Леля“ Лялѣ слѣдуетъ думать, что Лель кромѣ того, что научилъ людей бортевому пчеловодству, о чемъ мы говорили выше, и вообще былъ богомъ-покровителемъ земледѣлія и народнаго благосостоянія. Въ настоящее время (приблизительно) Лель извѣстенъ у бѣло-руссовъ подъ именемъ „Лелію, Ліолію, Лідли“, какого то благодѣтельнаго духа, наводящаго на дѣтей столь необходимый для нихъ сонъ, — этотъ столь желанный для дѣтей „Лібли“ грѣзится имъ и во снѣ (Прибавл. къ журн. мин. нар. просвѣщ. 1846. Отд. литературн. 16 стр.).

Зимнее празднество въ честь возрождающагося солнца было извѣстно и въ древности. Мы разумѣемъ Коляду и Овсеня. Слово Коляда по обычному мнѣнію происходитъ отъ лат. calendae = фран. chalendes, нижненѣм. Kaland. Тѣ изслѣдователи, которые раздѣляютъ подобное словопроизводство, обыкновенно для объясненія русской Коляды приводятъ извѣстное мѣсто изъ Кормчей по списку 1282 г.: „каланди соуть пьрвіи въ коемъждо мѣсяци днѣ, въ нихъ-же обычай бѣ елиномъ творити жертвы, и въ таже евроуманія елиньстїи бѣаху праздници; вроумъ бо порекль есть Діонисово, и иная вся яже соуть идольская прельсти и соуетьства отгнѣщюще святїи отъ вѣрныхъ житїя,

возбраняють крестьяномъ таковая творити... и не повелѣвають моужемъ облачатися въ женьскыя ризы, ни женамъ въ моужьскыя, еже творять на праздьники Діонисовы пляшюще, ни лицъ же косматыхъ възлагати на ся, ни козлихъ, ни сатоурьскыхъ... яже нынѣ творять селяне, не вѣдоуще, что творять (Поэт. возвр. т. III, 729—730)“. Само собою разумѣется, что съ точки зрѣнія ученыхъ, раздѣляющихъ мысль о иноземномъ происхожденіи слова „Коляда“, нечего и говорить объ особомъ языческомъ богѣ „Колядѣ“. Впрочемъ и вообще всѣ изслѣдователи рѣшительно отвергаютъ сказанія объ идолѣ, или бѣсѣ Колядѣ: книжность подобныхъ сказаній и ихъ позднѣйшее происхожденіе для всѣхъ очевидны. Такъ Густинская лѣтопись сообщаетъ намъ слѣдующее извѣстіе о Колядѣ: „Шестый (богъ) Коляда, ему же праздникъ прескверный бѣше декаврѣя 24. Сего ради и нынѣ, аще и благодать Рождествомъ Христовымъ осія насъ и идолы погибоша, но единаче діаволь еще и доселѣ во безумныхъ память свою удержа: сему бѣсу въ память простая чадь сходятся въ навечеріе Рождества Христова, и поють пѣсни нѣкія, въ нихъ же аще и о Рождествѣ Христовомъ поминають, но боліе Коляду бѣса величаютъ (П. С. Р. Л., т. II, 257 стр.)“ Почти въ тѣхъ-же выраженіяхъ говорятъ о Колядѣ, какъ объ идолѣ, или бѣсѣ, „Подробная лѣтопись“ и „Синописисъ“, приписываемый Иннокентію Гизелю (Подробная лѣтопись. ч. I, 54—55; Поэт. возвр. т. III, 750 стр.). Въ Четьи Миней св. Дмитрія въ числѣ боговъ, которымъ поклонялись во времена св. Владиміра, упоминается и „Коляда, богъ празднованія, въ зимѣ бывающаго (Русск. простонар. праздн. Вып. I, 11 стр.)“. Мы уже говорили о книжности и позднѣйшемъ происхожденіи подобныхъ историческихъ свидѣтельствъ о богѣ Колядѣ, да они и

сами выдаютъ себя. Такъ Густинская лѣтопись замѣчаетъ: „Сего ради и нынѣ.... сему бѣсу въ память простая чадь сходятся, въ навечеріе Рождества Христова“; ясно, что книжники, только имѣя въ виду современный народный обычай, могли выдумать особаго бога, или идола Коляду. Тѣмъ не менѣе такому слишкомъ уже неискусному вымыслу повѣрили наши старинные мѣоологи, какъ напр. г. Поповъ, Чулковъ, Глинка, Кайсаровъ (Сказ. русск. нар. кн. I, 10—11 стр.); даже г. Карамзинъ, ко многому относившійся критически, вполне серьезно разсуждалъ о древне-русскомъ богѣ Колядѣ: „24 декабря язычники русскіе славили Коляду, бога торжествъ и мира. (Истор. госуд. росс. т. I, 91 ст.)“.

О Колядѣ и Овсенѣ довольно ясно говорится въ царскихъ грамотахъ XVII в. Отъ 1628 г. 24 декабря мы имѣемъ грамоту царя Михаила Ѳедоровича и патріарха Филарета: „Великій Государь Святѣйшій Филаретъ Никитичъ Патріархъ Московскій и всеа Русіи указалъ: кликать бирючю по рядомъ, и по улицамъ, и по слободамъ, и въ сотняхъ, чтобъ съ кобылками не ходили и на игрища бѣ мірскіе люди не сходилися, тѣмъ бы смуты православнымъ крестьяномъ не было, и Коледы бѣ и Овсеня и Плуги не кликали; а кто учнетъ сего Государева указу ослушаться, и тѣмъ людемъ быть отъ Государя Царя и Великого Князя Михаила Ѳедоровича всеа Русіи въ опалѣ, а отъ Великого Государя Святѣйшего Филарета Никитича Патріарха Московского и всеа Русіи въ запрещеньѣ и въ духовномъ наказаньѣ (Акты историческ. т. III. № 92, 96 стр.)“. Въ другой грамотѣ царя Алексѣя Михайловича отъ 1649 г. мы читаемъ: „Вѣдомо намъ учинилось, что на Москвѣ, напередъ сего въ Кремлѣ, и въ Китаѣ, и въ Бѣломъ, и въ земляномъ городѣхъ, и за городомъ, и по переулкамъ... въ навечеріи Рождества Христова кли-

кали многіе люди Коляду и Усень (Овсень), а въ на-
вечеріи Богоявленія Господня кликали Плугу; да въ
Москвѣ же чинится безчинство: многіе люди поють
бѣсовскія скверныя пѣсни. Да на Рождество Христово
и до Богоявленьева дня собираются на игрища бѣ-
совскія... и игрецы бѣсовскіе—скоморохи съ домрами,
и съ дудами, и съ медвѣди ходять (Москвитя-
нинъ. 1843 г. № I, 237—240; Православн. Со-
бесѣдн. 1865 г. ч. II, 285; Странникъ. 1877 г. т. IV,
55 стр.)“.

Насколько можно судить по древне-русскимъ па-
мятникамъ, въ древней Руси точно такъ-же праздновали
Коляду и Овсеня, какъ и теперь. Мы встрѣчаемъ обыч-
ныя вакханаліи, пьянство, развратъ, скомороховъ, пере-
ряженныхъ, гадающихъ. Словомъ это древне-русское
празднество почти во всѣхъ своихъ чертахъ удержалось
и въ современномъ народномъ быту. Темное преданіе
о древне-русскомъ богѣ Плутѣ (Переплутѣ), котораго
прославлялъ народъ наравнѣ съ Коледой и Овсенемъ,
есть единственная древняя черта, не извѣстная совре-
меннымъ поколѣніямъ русскаго народа. Но, какъ мы
видѣли выше, нѣкоторые изслѣдователи—основательно,
или не основательно, это другой вопросъ—въ Плутѣ
просто видятъ „плугъ“; и ужъ конечно съ этой точки
зрѣнія „Плутъ“ памяти Рафа Всеволожскаго не имѣетъ
ничего общаго съ древне-русскимъ Переплутомъ.

Еще болѣе Коляды и Овсеня былъ извѣстенъ въ дре-
вней Руси другой языческій праздникъ, въ честь лѣтняго
солнце-поворота „Купало“. Купальское торжество неиз-
мѣнно совершалось въ ночь съ 23 на 24 іюня, на канунѣ
христіанскаго праздника рождества Іоанна Предтечи
и потому оно получило христіанскую форму,—однако
подъ этой христіанской формой сохранились чисто язы-
ческія вѣрованья. Еще наши древніе писатели и па-

стыри Церкви, какъ напр. игумень Елизаровой пустыни Панфилъ и митр. Фотій указывали на языческій (кумирскій, идолопоклонническій) характеръ купальскаго празднества. Такъ напр. игумень Панфилъ восклицаетъ: „Что же бысть во градѣхъ и въ селѣхъ въ годину ту? Сотона красуется, кумирское праздчаніе діаволе, и красование бѣсомъ его въ людехъ. И того ради двинется и востанетъ всяка непріязная угодія, яко въ поруганіе и въ безчестіе Рожеству Предотечеву, и въ посмѣхъ и укоризну дни его, не вѣдущимъ истины; яко сущіи древніи идолослужителие бѣсовскій праздникъ сей празднують. Сиче бо на всяко лѣто кумиромъ служебнымъ обычаемъ сатана призываетъ, и тому яко жертва приносится всяка скверна и беззаконіе, богомерзкое приношеніе; а не яко день Рожества Предотечи великаго празднують, но своимъ древнимъ обычаемъ (П. С. Р. Л., т. IV, 279—280; срвн. Опис. русск. и слов. рукоп. Румянцевск. муз. Востокова, 42 стр.)“.

Въ самыхъ древне-русскихъ памятникахъ мы можемъ найти и отвѣтъ на вопросъ, въ честь какого именно божества совершалось полуязыческое купальское торжество. Такъ въ повѣсти „о дѣвицахъ Смоленскихъ, како игры творили (XVII в.)“ читаемъ: „Было отъ города Смоленска за 30 верстъ по Черниговской дорогѣ—случилось быть на великомъ полѣ безстудному бѣснованью. Множество дѣвъ и женъ стеклися на бѣсовское сорище, нелѣпое и скверное, въ ночь, въ которую родился Пресвѣтлое Солнце—великій Іоаннъ Креститель, первый покаянію проповѣдникъ, его же ради вся тварь неизреченно возрадовалась. А эти окаянныя бѣсомъ научены были“. „Эта повѣсть, замѣчаетъ Ѳ. Буслаевъ, заслуживаетъ полнаго вниманія по любопытному смѣшенію языческаго элемента съ христіанскимъ, по смѣшенію, до такой степени грубому, что пресвѣт-

лое Солнце, которому по языческимъ обрядамъ дѣйствительно праздновали въ день Купалы, какъ эпитетъ, перенесено къ Іоанну Предтечѣ (Истор. очерки русск. народн. словесности. Ѡ Вуслаева. т. II, 15 стр.)“.

Если купальское празднество совершалось въ честь Купала-Солнца т. е. купающагося солнца (въ христіанскую эпоху Іоанна Купала=Крестителя, купавшаго Спасителя), то понятно, что не можетъ быть и рѣчи объ особомъ языческомъ богѣ=идолѣ Купалѣ, о которомъ намъ говорятъ нѣкоторые памятники. напр. „Густинская Лѣтопись“, „Подробная лѣтопись“, „Синописисъ“, „Житіе Князя Володимера“, „Историческое собраніе о богоспасаемомъ градѣ Суждалѣ“, „Четви Минеи св. Димитрія“, „Указъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода отъ 1721 г. апрѣля 17“ (П. С. Р. Л., т. II, 257; Подробн. лѣт. ч. I, 53 стр.; Русск. престоляр. праздн. Вып. I, II, 39—40, 168; Маякъ. 1843. т. XI, кн. XXI, гл. III, 52—53 стр.; Временникъ. 1855 г. кн. XXII, II, 70 стр. срвн. 77).

Въ существованье выдуманнаго книжниками бога Купала вѣрили наши старинные мѣоологи и историки, напр.: гг. Поповъ, Чулковъ, Глинка. Кайсаровъ, В. Н. Татищевъ и Елагинъ (Сказ. русск. нар. кн. I, 10—11; Истор. росс. В. Н. Татищева. Кн. I, часть I, 17 стр.; Опытъ повѣствованія о Россіи. И. Елагина. Кн. III, 353). Г. Карамзинъ также вѣрилъ сказкѣ о Купалѣ, богѣ земныхъ плодовъ (Истор. государ. росс. т. I, 90—91). Конечно для насъ далеко не важно и даже не интересно знать, какъ думали о Купалѣ наши старинные изслѣдователи. Но для насъ любопытно именно то обстоятельство, что толки книжниковъ о богѣ, или идолѣ Купалѣ проникли и въ народъ и такимъ образомъ произошли нѣкоторыя легенды, не дурныя впрочемъ для уха человѣка, настроившаго

свое воображеніе на романтическій ладъ. Мы разумѣемъ напр. легенду объ иконѣ Владимірской Богоматери, что въ Переяславлѣ Залѣскомъ, рассказанную С. Шевыреву какимъ то Акимомъ. „Въ новомъ соборѣ, говоритъ г. Шевыревъ изъ своихъ наблюденій надъ Переяславлемъ-Залѣскимъ, нѣтъ ничего древняго, кромѣ двухъ иконъ. Одна—Владимірской Богоматери. Объ ней существуетъ слѣдующее народное преданіе, рассказанное мнѣ Акимомъ. Въ Переяславлѣ народъ поклонялся идолу Купалу. Когда Владиміръ (?) внесъ христіанскую вѣру, Переяславцы хотѣли всетаки продолжать свое языческое поклоненіе. Но Владиміръ прислалъ къ нимъ икону Пресвятой Богоматери и тѣмъ удалилъ ихъ отъ кумира. Потому и празднуютъ ей наканунѣ того дня, какъ праздновали Купалу. А икона въ народѣ слыветъ до сихъ поръ Купальницей (Поѣздка въ Кирилло-Вѣлозерскій монастырь. С. Шевырева. Часть I, 150 стр.)“.

Время купальскаго празднества совпадаетъ съ началомъ страдной поры; тогда въ самомъ разгарѣ сѣнокосъ и начинаютъ созрѣвать рожь, или жито. На это обстоятельство указываютъ народныя пословицы и примѣты, напр.: „Агрипинѣ (Купальницѣ) свербитъ въ спинѣ“, или кто почитаетъ 6-ю пятницу, предшествующую празднику Іоанна Предтечи, „отъ великаго недостатка и скудости сохраненъ будетъ (Архив. историко-юридическ. свѣденій Н. Калачова. кн. II, половина II, Отд. IV, 76 стр.; Истор. очерки русск. нар. слов. Ѳ. Буслаева. т. I, 504 стр.)“. Въ параллель съ этими фактами можно сопоставить извѣстія о Купалѣ, какъ о богѣ обилія, или урожая хлѣба. Такъ Густинская лѣтопись сообщаетъ намъ: „Пятый Купало, якоже мню, бѣше богъ обилія, якоже у Еллинъ Цересъ, ему-же безумныи за обиліе благодареніе приношаху

въ то время, егда имяше настати жатва (П. С. Р. Л., т. II, 257 стр.)“. Подобное преданіе о Купалѣ есть и у жителей Устюжны. Говорятъ, что въ Устюжнѣ, „въ центрѣ самаго городища стояло нѣкогда капище бога Купалы... Осенью, по собраніи хлѣба, предками Устюжанъ, язычниками, приносились этому богу въ жертву начатки всѣхъ произведеній земли и преимущественно хлѣба (Архив. историческ. и практическ. свѣден. Н. Калачова. Кн. VI, отд. II, 20 стр.)“. По поводу этого преданія одинъ любитель мѣстной старины замѣчаетъ: „Преданіе о поклоненіи предковъ Устюжанъ Купалѣ даетъ право предполагать, что и городище имѣетъ языческое происхожденіе, а найденныя въ немъ уголья, головни и сожженный хлѣбъ заставляютъ думать, не было ли оно мѣстомъ богослуженія означенному богу (Ibidem. 22 стр.)“. Словомъ нельзя не придти къ тому выводу, что, хотя различныя сказанія объ особомъ богѣ, или идолѣ Купалѣ очевидно нелѣпы, тѣмъ не менѣе выраженіе „Купало богъ обилія, или урожая“ имѣетъ глубокой метафорическій смыслъ, потому что въ древней Руси купальское празднество было торжествомъ въ честь созрѣвшаго хлѣба.

Русскій народъ, какъ и всякій другой, согласовалъ время религиозныхъ празднествъ съ своимъ досугомъ, и съ своимъ земледѣльческимъ бытомъ. Относительно свободнымъ временемъ крестьяне, и особенно крестьянки считаютъ весну: отъ первой пашни и до Купала, или Петрова дня. Такой взглядъ мы встрѣчаемъ и въ народныхъ пословицахъ: „Женское лѣто по Петровъ день“, „У весны ноги долги: далеко до Петрова дни (Памятн. древней письменности. 1880. Вып. IV, 85, 100 стр.)“. Наступала рабочая пора, сталъ поспѣвать хлѣбъ, русскому практическому народу, вообще такъ

трезво смотрѣвшему на жизнь, некогда было медлить и онъ спѣшилъ, пока былъ досугъ, заблаговременно отпраздновать начало жатвы и отблагодарить пресвѣтлое солнце, выростившее своею все-оживляющею теплою луговую и степную травы, жито (рожь), пшеницу и вообще, какъ говорится, всяку пашницу.

Если вообще ко времени купальскаго праздника созрѣвалъ хлѣбъ, напр. рожь, то въ частности тоже самое нужно замѣтить о цѣлебныхъ, чудодѣйственныхъ травахъ. Всѣ эти травы большею частью цвѣтутъ въ купальскую ночь, тогда онѣ достигаютъ своей зрѣлости и тогда же имѣютъ особое чародѣйское значеніе. Старинные травники и лечебники (преимущественно XVII и XVIII вв.) говорятъ о многихъ изъ нихъ. Есть напр. трава халимъ и та трава вельми добра, потому что она защищаетъ отъ непріятелей на судѣ и помогаетъ безплоднымъ женамъ (Отечеств. Зап. т. LVIII, отд. VIII, 15 стр.). Другая трава „архилинъ“, растущая при большихъ рѣкахъ, играетъ роль оберега; обладающій ею „не боится ни діавола, ни еретика, ни злого человѣка (Руск. престоар. праздн. Вып. IV, 39 стр.)“. О папоротникѣ мы читаемъ въ одномъ травникѣ: „Есть та черная папорть, растеть въ лѣсахъ, въ лугахъ, ростомъ въ аршинъ и выше стебель, а на стеблѣ малѣньки листочки, а съиспода большіе листы.... а цвѣтетъ она наканунѣ Иванова дня въ полночь... Тотъ цвѣтъ очень надобенъ, если кто хочетъ богатъ и мудръ быти. А братъ тотъ цвѣтъ не просто, съ надобностями: въ Иванову ночь итти къ тому мѣсту, гдѣ растеть трава папороть, и очертясь кругомъ говорить: таланъ Божій судъ твой, да воскресеть Богъ (Лѣтописи русск. литер., IV, отд. III, 73 стр.)“. „Въ травахъ царь есть Симтаримъ трава, о шести листахъ: первый синь, другой червленъ, тре-

тій желть, четвертый багровъ..., а братъ вечеромъ на Ивановъ день, сквозь золотую гривну, или серебряную; а подь корнемъ той травы человѣкъ, и трава та выросла у него изъ ребръ. Возьми человѣка того, разрѣжь ему перси и вынь сердце. Если кому дать сердца того человѣка, исхнеть (иссохнеть) по тебѣ. Если мужъ жены не любитъ, возьми голову его и поставь противъ мужа: только что увидитъ, будетъ любить пуще прежняго. Десная рука его—добро, если которая жена мужу невѣрна или мужъ женѣ: стерши мезиннымъ перстомъ, дай пить. Если у которой жены дѣтей не будетъ—печени того человѣка сварить въ молоко, и пить по три утра на тощее сердце, и будетъ тебѣ отрокъ, потомъ дѣвица (Историческ. очерки русск. народн. слов. Ө. Буслаева. т. II, 38 стр.)“.

Если кто хочетъ видѣть дьявола и повелѣвать имъ, тотъ долженъ особымъ образомъ выростить чеснокъ, посадить его въ землю въ сыромъ освященномъ яйцѣ; этотъ чеснокъ разцвѣтаетъ всетаки въ самую Ивановскую ночь (Истор. русск. жизни. И. Забѣлина. Часть II, 282 стр.)“. Есть и другія чудодѣйственныя травы, какъ напр.: детлевина, петровъ крестъ, авбетъ, ро-стрѣль, или верба святая, папороть—безсердешная; каждая изъ нихъ имѣетъ особенное значеніе и увеличиваетъ власть человѣка надъ природою.

Древне-русскіе травники и лечебники съ особеннымъ удареньемъ говорятъ о томъ, что цвѣты, травы и коренья нужно рвать именно въ купальскую ночь, потому что только въ эту знаменательную, богатую различными дивами ночь вся растительность вообще достигала высшей степени развитія своихъ силъ. Само собою понятно, что предусмотрительные люди гораздо ранѣе успѣвали облюбовать тѣ мѣста, гдѣ росли нужныя для нихъ травы и коренья. Но всѣ вообще

колдуны и колдуньи, женки—чаровницы, доки своего дѣла и простые неопытные искатели приключеній выходили на поиски въ день Агрипины Купальницы, вечеромъ наканунѣ великаго праздника Іоанна Предтечи. „Егда приходитъ великій праздникъ день Рождества Предотечева, но и еще прежде того великаго праздника, исходятъ огавницы мужіе и жены, чаровницы, по лугомъ и по болотомъ и въ пустыни и въ дубравы, ищущи смертныя травы и привѣточрева, отравнаго зелія, на пагубу человѣкомъ и скотомъ, ту же и дивія коренія копаютъ на потвореніе мужемъ своимъ: сія вся творятъ дѣйствомъ дѣволимъ въ день Предотечевъ, съ приговоры сатанинскими (Изъ посланія игумена Панфила, 1505 г. П. С. Р. Л., т. IV, 279 стр. Дополн. акт. истор. I, № 22)“. Въ Румянцевскомъ сборникѣ 1754 г. мы находимъ подобное же свидѣтельство: „Въ Ивановскую ночь кладовъ (поклажевъ) стерегутъ, и на травахъ парятся въ баняхъ, и травы рвутъ, и коренья копаютъ... (Опис. русск. и словенск. рукоп. Румянцевск. музея. А. Востокова. 551 стр.; срвн. Историческ. очерк. русск. словесности Ѳ. Бушлаева т. I, 482)“. Даже самъ царь Алексѣй Михайловичъ, повидимому столь ревностно вооружавшійся противъ народныхъ суевѣрій, раздѣлялъ общую вѣру въ благотворное, чародѣйское значеніе купальскихъ травъ. Такъ въ 1657 году онъ писалъ къ московскому ловчему стольнику Матюшкину: „Которыя волости у тебя въ конюшенномъ приказѣ вѣдомы, и ты-бъ велѣлъ тѣхъ волостей крестьянамъ и бобылямъ на Рождество Іоанна Предтечи, іюня въ 23 день, набрать цвѣту серебряннаго, да травъ империновою да мятной съ цвѣтомъ и дятлю и дятельнаго корня, по 5 пудовъ, (Дополн. акт. Истор., III, 253 стр.)“.

Торжество въ честь созрѣвшаго хлѣба и собира-

ніе лекарственныхъ травъ—все это бытовыя стороны купальскаго празднества; но есть и другія стороны того же самаго празднества, которыя прежде имѣли религіозно-обрядовое значеніе, а теперь превратились въ простую забаву. Мы разумѣемъ разведеніе купальскихъ костровъ, скаканье чрезъ огонь и купанье въ рѣкахъ и озерахъ. О прыганьѣ чрезъ огонь впервые упоминаетъ, хотя довольно неопредѣленно, „Слово св. отца нашего Іоанна Златоустаго (XIV в.): „не токмо же преже въ поганствѣ, но мнози и нынѣ то творять, а крестьяны ся нарицающе: мосты, и просвѣты, и бдѣльники, и чересь огонь скачуть,—мнящеся крестьяне, а поганьская дѣла творять (Лѣтоп. русск. литер. Н. Тихонравова т. IV, отд. III, 108 стр.)“. Въ Густинской лѣтописи мы читаемъ:.... „наченше іюня 23 дня, въ навечеріе Рождества Іоанна Предтечи... съ вечера собираются простая чадь обоего полу, и соплетаютъ себѣ вѣнцы изъ ядомага зелія, или коренія, и препоясавшеся быліемъ возгнѣтають огонь, индѣ же поставляютъ зеленую вѣтвь, и емшеся за руцѣ около обращаются окрестъ онаго огня, поюще своя пѣсни, преплетающе Купаломъ; потомъ презъ (польск. przez=чрезъ) оный огонь прескакують, оному бѣсу жертву себе приносяще (П. С. Р. Л., т. II, 257 стр.)“. Подобное же свидѣтельство о купальскомъ празднествѣ мы находимъ и у Симеона Полоцкаго, въ его „словѣ о суевѣрїи“:.... Третій нравъ—въ навечеріе праздника Рождества св. Іоанна Предтечи поганскимъ обычаемъ огонь возгнѣщаютъ, скачуть же и нарицають то свое торжество Купало (Странникъ 1877 г. т. IV, 56 стр.)“.

Нельзя не замѣтить, что эти историческія свидѣтельства о купальскомъ празднествѣ вполне приложимы и къ современному народному быту; и это въ особенности нужно сказать о Густинской лѣтописи. Эти вѣнки

(вѣнцы) удержались и до настоящаго времени. Въ Бѣлоруссіи напр. Дзѣвко-Купало съ завязанными глазами раздаеть заранѣе заготовленные вѣнки: свѣжій вѣнокъ сулитъ богатство и счастливое замужество, сухой, поблекшій—предвѣстіе нищеты и несчастнаго брака. По словамъ Густинской лѣтописи было въ обычаѣ вить вѣнки „изъ ядомаго зелія“ т. е. вѣроятно изъ ржаныхъ колосьевъ—вполнѣ понятная черта, потому что мы имѣемъ дѣло съ земледѣльческимъ праздникомъ; точно также, какъ извѣстно, богъ плодородія и покровитель земледѣлія Ярило въ лѣвой рукѣ держалъ горсть ржаныхъ колосьевъ. Густинская лѣтопись сообщаетъ намъ о купальскихъ поясахъ и перевязяхъ изъ зелени—все это мы встрѣчаемъ и нынѣ; замѣчательно, что бѣлорусскія красныя дѣвицы перевязываютъ свѣжею зеленою шею, руки и станъ Ляли, представляющей собою богиню весны и урожая,—какъ это близко подходитъ къ выраженію лѣтописи „препоясавшеса быліемъ“. Таково вообще однообразіе бытовыхъ формъ въ земледѣльческихъ праздникахъ. При чтеніи словъ лѣтописи „поюще свои пѣсни, преплетающе Купаломъ“ невольно приходятъ въ голову тѣ современныя купальскія пѣсни, въ которыхъ такъ часто въ видѣ припѣва повторяется неизмѣнное „Купало, или Купала“, напр.: „Купала на Ивана; купался Иванъ, та въ воду упалъ, Купала на Ивана“, или „Сего дня Купала а завтра Ивана, чимъ мини моя мати торговати? Повизу я свекорка продавати—ридного батинька куповати“.

Въ параллель съ древне-русскимъ обычаемъ скакать чрезъ купальскіе огни можно сопоставить современный обрядъ.—„Индѣ-же, какъ мы читали уже въ Густинской лѣтописи, поставляютъ зеленую вѣтвь, и емшеса за рупѣ около обращаются окрестъ онаго огня... потомъ чрезъ оный огонь прескакують“. „Дѣвицы, говорить въ новѣйшее время г. Аванасьевъ, въ празднич-

ныхъ нарядахъ, опоясанныя чернобыльникомъ и душистыми травами, съ цвѣточными вѣнками на головахъ, и холостые юноши схватываются по—парно за руки и прыгаютъ черезъ разведенное пламя; судя по удачному или неловкому прыжку, имъ предсказываютъ счастье или бѣды, раннее или позднее супружество (Поэт. возвр. т. III, 715)“. Словомъ нельзя не замѣтить, что скаканье черезъ купальскіе огни имѣетъ любовное значеніе,—да и самый огонь вообще былъ символомъ горячей любви. Тоже самое, нужно полагать, было и въ древности. И дѣйствительно древніе памятники говорятъ намъ о сердечныхъ, любовныхъ отношеніяхъ веселящихся на Купаловъ день, или точнѣе въ купальскую ночь отроковъ и дѣвицъ, мужей и женъ,—эта близость и сердечность отношеній попросту переходила въ развратъ. „Егда бо придетъ самый праздникъ Рожество Предотечево, тогда во святую ту ночь мало не весь градъ возматется, и въ селѣхъ возбѣются въ бубны и въ сопѣли и гудѣніемъ струннымъ, и всякими неподобными играми сатанинскими, плесканіемъ и плясаніемъ, женамъ же и дѣвамъ и главами киваніемъ и устнами ихъ неприязненъ кличь, вся скверные бѣсовскіе пѣсни, и хребтомъ ихъ вихляніе и ногамъ ихъ скаканіе и топтаніе; ту же есть мужемъ и отрокомъ великое паденіе, ту же есть на женское и дѣвичье шатаніе блудное имъ возврѣніе, такоже есть и женамъ мужатымъ оскверненіе и дѣвамъ растлѣніе (Изъ посланія игумена Панфила 1505 г.)“. Подобное же обличеніе купальскаго разврата мы встрѣчаемъ въ опредѣленіяхъ стоглаваго собора 1551 г.: „Русальи о Ивановѣ дни... сходятся мужи и жены и дѣвицы на ноцное плещеваніе и на безчинный говоръ и на бѣсовскія пѣсни и на плясаніе и на скаканіе и на богомерскія дѣла, и бываетъ отрокомъ оскверненіе и дѣвамъ растлѣніе (Правосл. Собес. 1865 г. ч. II, 276 стр.)“.

Развратная сторона купальскаго празднества воплотилась въ таинственной личности „Купалолоки“, покровителя любовниковъ—неудачниковъ.... „Гой еси ты государь сатана!“, читаемъ мы въ любовномъ заклинаніи 1769 г., „пошли ко мнѣ на помощь рабу своему часть бѣсовъ и дьяволовъ, Зеследерь, Пореастонъ, Коржанъ, Ардунъ, Купалолока съ огнями горящими и съ пламенемъ палящимъ и съ ключами кипучими, и чтобъ они шли къ рабицѣ дѣвицѣ или молодежи (конечно сообразно съ обстоятельствами) и зажигали бѣ они по моему молодецкому слову ея душу и тѣло и буйную голову, умъ и слухъ, и ясныя очи и бѣлое лице, и ретивое сердце, и бурую печень, горячую кровь и всѣ тѣлесныя жилы и суставы и ея думу и думицу на похотѣнье и погляденье, и чтобъ она раба отъ всего тѣлеснаго пламени не могла-бы на меня добраго молодца и на мое бѣлое лицо наглядетьца и насмотретьца, и шла бы она въ мою молодецкую думу и думицу и въ молодецкую тѣлесную мою утѣху (Лѣтоп. русск. литер. Н. Тихонравова т. III, отд. III, 92 стр.)“.

Купанье въ рѣкахъ и озерахъ—также необходимая принадлежность купальскаго празднества,—оно какъ-бы завершаетъ собою народное торжество. „И егда мимо ночь ходитъ, писали отцы стоглаваго собора, тогда отходятъ къ рѣкѣ съ великимъ кричаніемъ аки бѣсни и умываются водою (Православн. Собесѣд. 1865. ч. II, 276 стр.)“. Нельзя при этомъ не вспомнить словъ указа Святѣйшаго Правительствующаго Синода (1721 г. апр. 17) о нѣкоемъ идолѣ Купалѣ, ему же... приносили жертву онымъ купаніемъ (Русск. престоляр. праздн. Вып. I, 40 стр.)“. Словомъ очевидно, что купанье было настолько важною стороною купальскаго празднества, что еще въ древности производили самое слово „Купало“ отъ купаться. Такого-же историческаго и вмѣстѣ съ тѣмъ есте-

ственного словопроизводства держатся и многіе новѣйшіе изслѣдователи, какъ напр. Н. Костомаровъ, или Янъ Эразмъ Воцель; мы также раздѣляемъ подобный взглядъ на происхожденіе слова „Купало“, потому что не хотимъ безъ нужды пускаться въ хитроумныя соображенія.



III. Солнце.

Если вѣрить Геродоту (за 450 г. до Р. Хр.), то еще древніе скиѣы—предки славянъ и нѣмцевъ—обожали Аполлона—Солнце. Но само собою разумѣется, что Геродотово свидѣтельство слишкомъ неопредѣленно и условно, чтобы непременно относиться къ русскимъ племенамъ. Гораздо опредѣленнѣе и яснѣе извѣстія арабскихъ писателей. Арабскіе путешественники и ученые вообще считали славянъ огне-и солнце-поклонниками. Арабъ Массуди, писатель X вѣка, въ своихъ „Золотыхъ Лугахъ“ замѣчаетъ, что въ одномъ изъ славянскихъ храмовъ сдѣланы были въ куполѣ отверстія и надстройки, для наблюденія точекъ восхожденія солнца, и что тамъ вставлены были драгоценные камни съ начертаніями, предсказывавшими будущее (Объ обожаніи солнца... И. Срезневскій, I стр.). Въ параллель съ описаніемъ славянскаго храма у Массуди нельзя не сопоставить храмъ Ютербока: „въ немъ не было идола, но просто обоготворялось явленіе перваго луча восходящаго солнца. Этотъ храмъ освѣщался только однимъ небольшимъ отверстіемъ, которое было обращено на восточную сторону такъ, что онъ (храмъ) озарялся свѣтомъ только при восходѣ солнца (Русск. народность въ ея повѣрьяхъ, обрядахъ и сказкахъ. Д. О. Шеппингъ, 10 стр.)“. Замѣчательно, что нѣчто подобное славянскимъ храмамъ

мы встрѣчаемъ у американскихъ туземцевъ, жителей Флориды. „У племени Апалатчи на восточной сторонѣ горы Олаими есть священная пещера, представлявшая собою солнечный храмъ. При восходѣ солнца, когда лучи его падали въ храмъ черезъ главное отверстіе, также точно и въ полдень, когда лучи падали туда черезъ другое отверстіе, нарочно для этого продѣланное, Апалатчи привѣтствовали его пѣніемъ и воскуреніями (Зап. имп. новороссійск. универ. т. XXIV, ч. I, 72 стр.)“. Какое странное совпаденіе въ обычаяхъ двухъ народовъ, столь раздѣленныхъ пространствомъ! Теорія заимствованія здѣсь рѣшительно неприложима, потому что самый рьяный бенфеистъ не додумается поставить въ духовную связь и взаимное общеніе славянъ и американскихъ дикарей. Намъ остается только признать единство психологическихъ законовъ развитія, приводящихъ къ одинаковымъ результатамъ.—Кромѣ Массуди объ обожаніи солнца у славянъ свидѣтельствуется и другой арабскій писатель „Ибрагимъ бенъ-Весифъ-Шахъ“; по его словамъ важнѣйшимъ изъ семи славянскихъ праздниковъ былъ праздникъ солнца (Объ обожаніи солнца, 1—2 стр.). Безъ всякаго сомнѣнія арабскимъ извѣстіямъ не достаетъ локализаци; мы не знаемъ, къ какому именно славянскому племени нужно относить ихъ свидѣтельства. По этому поводу справедливо замѣчаетъ И. Срезневскій, что „слова“ Массуди и Ибрагима-бенъ-Весифъ-Шаха „могутъ быть отнесены ко многимъ изъ народовъ славянскихъ, тѣмъ болѣе, что солнце было боготворимо славянами повсюду (Ibidem. 2 стр.)“. Замѣчаніе—вполнѣ вѣрное и въ частности приложимое къ славяно-русскому народу. Такъ Кірилль Туровскій говоритъ о русскихъ язычникахъ: „уже бо не нарекутся богомъ стихія, ни солнце, ни огонь“; въ томъ же смыслѣ проповѣдывали и другіе ревнители православія: „не нарицайте собѣ

бога ни въ солнци, ни въ лунѣ; луце же ли покланя-
тися лучю мръкнущему, нежь лучю безсмертному (Поэт.
возвр. А. Аенасьева т. I, 65—66 стр.)“. Въ словѣ св.
отца нашего Іоанна Златоустаго мы читаемъ: „Чело-
вѣцы, забывше страха Божія, небреженіемъ, и креще-
нія отвергошася, и приступиша къ идоломъ, и начаша
жрети молніи и грому и солнцю и лунѣ, а друзи Пе-
рену... (Лѣтоп. русск. литерат. Н. Тихонравова т. IV,
отд. III, Сл. VII, XIV в. 107 стр.)“. Въ „поученіи ду-
ховнымъ дѣтямъ“ встрѣчаемъ такого рода наставле-
ніе въ вѣрѣ: „уклоняйся предъ Богомъ невидимыхъ:
молящихся человекъ Роду и Рожаницамъ, Поревну и
Аполовину и Мокоши и Перегини и всякимъ богомъ,
и мерзкимъ тревамъ не приближайся (Архивъ Кала-
чова, кн. II, половина I, 104 стр.; срвн. Православ.
Собесѣдн. 1865 г. ч. II, 256)“. Подъ Аполовинимъ
здѣсь конечно нужно разумѣть солнце—Аполлона.

Мысль объ обожаніи солнца русскими язычниками
была усвоена нашими старинными историками. Такъ
напр. В. Н. Татищевъ, говоря о знаменитыхъ князьяхъ
полянскихъ, Кіѣ, Щекѣ и Хоривѣ, замѣчаетъ: „Вѣрою
же были тогда погани, жруце озерамъ, кладезямъ и
ращеніямъ, солнце же и огонь и иная почитаху яко
бози, якоже и иніи погани творять (Истор. російск.
съ древн. временъ. В. Н. Татищева кн. II, 5 стр.)“.
Ө. Эминъ думаетъ, что солнце было славяно-русскимъ
богомъ плодородія (Рос. ист. Ө. Эмина. т. I, 10 стр.).

Слово „солнце“ въ грамматическомъ отношеніи
колеблется между мужскимъ и женскимъ родомъ. Сан-
скрит. суръ, сура сурја, готск. saūil, греч. hēlios, лат. sol,
француз. soleil—мужского рода; нѣмецк. die sonne,
литовск. saule (саулэ, саула), женскаго рода. Обращая
вниманіе на это обстоятельство, П. А. Лавровскій,
полемизируя съ г. Потемней, замѣчаетъ:... „Самое

солнце явилось въ женскомъ родѣ только въ литовскомъ да въ позднемъ германскомъ; мужского рода оно не только въ пеласгическомъ племени, но и въ германскомъ древнемъ и въ санскритѣ.... савитаръ (въ санскритѣ), богъ солнца—тоже мужчина (Чтенья въ импер. общ. ист. и древн. рос. 1866 г. кн. II, V=Смѣсь, 87 стр.)“. И дѣйствительно славяне вообще и русскіе въ частности по преимуществу любятъ представлять солнце въ образѣ мужчины: дѣда-всевѣда, статнаго воина или красиваго юнака=парубка, а не женщины, или дѣвушки. Такъ напр. фантазія хорутанъ рисуеъ солнце вѣчноюнымъ воиномъ, вѣдущимъ на двуколкѣ, запряженной двумя бѣлыми конями и украшенной широкимъ бѣлымъ парусомъ, котораго колебаніе наноситъ на землю тучи и гонитъ вѣтеръ; около него вьются птицы, которыя однѣ могутъ видѣть его и знать, чего не знаетъ никто на землѣ (Объ обожаніи солнца у древнихъ славянъ 9—10 стр.). Хорваты говорятъ о царѣ—Солнцѣ, который въ день Купалы „пируеъ въ своихъ чертогахъ“ и разбрасываетъ вмѣсто стрѣлъ свои лучи (Ibidem. 10 стр.). Чешскія сказки сохранили преданіе о златовласомъ дѣдѣ—всевѣдѣ, т. е. всевѣдущемъ и всевидящемъ солнцѣ: солнце каждое утро всходитъ въ видѣ красиваго дитяти, или юноши съ свѣтлыми, золотистыми волосами и достигаетъ запада престарѣлымъ дѣдомъ (Поэт. возр. т. I, 180 срвн. т. III, 390) По преданіямъ сербовъ солнце—„Царь—Солнце“, молодой и прекрасный юнакъ, сидитъ на золототканномъ пурпурномъ престолѣ; по словамъ одной сербской пѣсни солнце женится на простой смертной дѣвойкѣ, сестрѣ девяти братьевъ (Объ обожаніи солнца 11 стр.). Почти тоже самое рассказываютъ про солнце ближайшіе родичи сербовъ болгары. По болгарскимъ преданіямъ

юнакъ—солнце прельщается красотой дочери Славки. „Разъ Грозданка (дочь Славки) вышла погулять въ батюшкинъ садикъ, предъ батюшкинымъ дворомъ. Тамъ то и увидало ее солнце! Увидавши ее, оно три дня и три ночи трепетало, трепетало и не заходило,„. Съ дозволенья матери и по совѣту Господа влюбленное солнце въ самый Егорьевъ день спускаеть на Грозданкинъ дворъ золотыя качели; неосторожная красавица не замѣчаетъ хитро придуманнаго обмана, начинаетъ качаться на дорогихъ качеляхъ и такимъ образомъ внезапно похищается: поднимается вверхъ вмѣстѣ съ золотыми качелями. Само солнце послѣ нѣкоторыхъ препятствій наконецъ женится на Грозданкѣ и успокоивается (Лѣтоп. русск. литерат. и древн., т. III, отд. III, 6—7 стр.).—По славяно-русскимъ преданіямъ солнце точно также представляется мужчиной, царемъ, а не царицей, или красной дѣвицей. Такъ въ Ипатьевской лѣтописи мы читаемъ: „Солнце царь сынъ Свароговъ, еже есть Дажьбогъ, бѣ бо мужъ силенъ (П. С. Р. Л., т. II, 5 стр.)“. По русскимъ сказкамъ солнце—царь,—оно имѣетъ двѣнадцать сыновей и управляетъ чрезъ нихъ двѣнадцатью царствами (Журн. М. Н. Просвѣщ. 1846 г. LI, 50 стр.). Въ малорусской сказкѣ о Кати-горошкѣ, Покатигорошкѣ говорится о томъ же Царѣ—Солнцѣ, который каждую ночь возвращается „до своей господы“—солнцевой матери (Русск. Бесѣда 1856 г. III, 101 стр.).

Говоря о томъ, что русскіе язычники любили представлять себѣ солнце въ мужскомъ образѣ и весьма рѣдко въ женскомъ (порча первичной чистоты и свѣжести мифическаго преданья), мы не можемъ обойти молчаніемъ тѣхъ изъ нашихъ изслѣдователей, которые думали какъ разъ наоборотъ. Имѣемъ въ виду А. Потебню и Ореста Миллера. Эти изслѣдователи, на-

ходясь подъ вліяніемъ западныхъ ученыхъ, въ родѣ Макса Мюллера, и данныхъ нѣмецкой и литовской мѣологии, пытались доказать, что первоначально и въ русской мѣологии солнце являлось женщиною. Само собою разумѣется, они не могли привести въ свою пользу ни одного древняго лѣтописнаго свидѣтельства, но зато ссылались на подложныя показанія, сфабрикованныя нашими старинными этнографами. Ревность этихъ изслѣдователей доходила до смѣшнаго; такъ напр. они придавали особенную важность тому слишкомъ ужь простому обстоятельству, что въ щедривкахъ, колядкахъ, великорусскихъ и малорусскихъ пѣсняхъ хозяинъ обыкновенно величается мѣсяцемъ, а хозяйка—солнцемъ: въ этомъ видѣли намекъ на то, что въ языческую эпоху русской жизни солнце представлялось женщиной, а не мужчиной (Чтен. въ импер. общес. истор. и древн. росс. 1865 г. кн. III, I, 227—228; Опыт. ист. обзорѣнья русск. словесн. Ореста Миллера. Часть I, вып. I, 1865 г. 28 стр.). Мы лично въ величаніи хозяина мѣсяцемъ, а хозяйки—солнцемъ не видимъ никакого отголоска древне-языческихъ вѣрованій,—это просто вѣжливое, или ласковое прозвище, или прозвища и при томъ народъ вообще при неиспорченности и живости воображенія способенъ къ самымъ смѣлымъ уподобленьямъ и сравненьямъ. Нужно также помнить, что народъ далеко не всегда называетъ хозяина мѣсяцемъ, а хозяйку солнцемъ: здѣсь паритъ почти полный произволъ. Еще изъ древнихъ лѣтописныхъ сказаній мы знаемъ, что солнце было почетнымъ прозвищемъ князей и слѣдовательно мужчинъ: митрополитъ Кирилль называетъ Александра Ярославича солнцемъ Суздальской земли, княгиня Евдокія величаетъ своего мужа Димитрія Ивановича Донского рано заходящимъ солнышкомъ (П. С. Р. Л., т. IV, 353 стр.;—

т. V, 6 стр.). Точно также, какъ извѣстно, въ великорусскихъ былинахъ ласковый князь стольно-кіевскій Владиміръ прозывается краснымъ солнышкомъ; замѣчательно, что имя того-же самаго Владиміра у малоруссовъ связано съ словомъ „мѣсяць“: „Ой мѣсяцю Володимере (Максимовичъ)“! Выводъ отсюда возможенъ только одинъ: народъ безразлично называетъ одно и то же лицо, мужчину, или женщину, то мѣсяцемъ, то солнцемъ. Народныя пѣсни вполне подтверждаютъ этотъ выводъ; мало того, въ нихъ иногда одно и то же лицо въ одно и то же время величается и мѣсяцемъ и солнцемъ: „Не свѣтель-то мѣсяць свѣтитъ, не красное солнце грѣеть—пришелъ батюшка родимый“ или „Анна (имя жены), душечка моя, Петровна, сердце мое! Я не свижу—тужу по тебѣ, я увижу—обрадуюся, будто красному солнышку, будто свѣтлому мѣсяцу (Лѣтоп. рус. литерат. и древн. Н. Тихоноврова т. IV отд. 11, 72 стр.; Пермскій сборникъ. Книж. II, 139 стр.—изъ Чердыни)“.

Русскія простонародныя пѣсни и особенно малорусскія колядки часто прямо рисуютъ себѣ солнце въ мужскомъ образѣ: такъ оно нерѣдко является братомъ или товарищемъ мѣсяца и дробнаго дождика. „Зъ за той гори, зъ за високої., видни ми виходять трѣхъ братівъ ріднихъ: еденъ братцейко—світле сонейко, другий братцейко—ясень місячокъ, третій братцейко—дробень дождейко“. „Та вжежъ до тебе въ рікъ Бігъ приходитъ, въ рікъ Бігъ приходитъ—три товариши; первий товаришъ—ясне соненько, другій товаришъ та білий місяць, третій товаришъ—дрибній дождчикъ“ „Цы (ци) дома бываешь, пане господарь? Твои рыножки позамѣтаны, твои столойки понадкрываны, за твоимъ столомъ трою гостейки—еденъ гостейко—свѣтле сонейко, другій гостейко—ясень мѣсячокъ, третій гостейко—дробень дожджейко (Бесѣда. 1872 г. кн. IV, —апрѣль, 30—31

стр.; Поэт. возвр., т. Ш, 754 стр.). Нельзя не замѣтить, что въ нѣкоторыхъ колядкахъ солнце повидимому представляется и женщиной, но намеки колядокъ слишкомъ неопредѣленны, такъ что въ нихъ можно видѣть или простую метафору, или въ крайнемъ случаѣ позднѣйшее извращеніе мифа, или религіознаго вѣрованья.

„Поихавъ Иванцѣ до гиръ на вино, самъ молодъ, гей самъ молодъ, самъ молодежкій, у тимъ лісойку у зеленейкимъ спочивать; подибали (встрѣтили) жъ го сімъ розбійниківъ, стали ся его вивидовати: „ци (чи) маешъ ти, Иванцю, рідного батейка?“—Въ мене батейко—ясень місячокъ! „Ци маешъ, Иванцю рідну матінку“.—Въ мене матінка—ясне сонейко! „Ци маешъ, Иванцю рідну сестройку“?—Въ мене сестройка—ясна зірнойка! „Ци маешъ, Иванцю, рідного братейка?—Въ мене братейко—сивъ соколойко (Весѣда. 1872 г. кн. IV,—апрѣль, 27 стр.)“.

„Изъ приведенной колядки объ Иванцѣ“, замѣчаетъ по этому поводу Н. Костомаровъ, „у котораго отецъ—мѣсяць, а мать—солнце, видны слѣды представленія солнца въ женскомъ видѣ и при томъ въ любовныхъ отношеніяхъ къ мѣсяцу (Ibidem. 36 стр.)“.

Мы лично не видимъ ничего подобнаго и не придаемъ особеннаго значенія тому обстоятельству, что Ивась, или Иванцѣ называетъ солнце своею матерью,—вѣдь тотъ же самый Иванцѣ называетъ своимъ братомъ „сиваго“ сокола; и если въ одномъ случаѣ видятъ слѣды языческихъ преданій о солнцѣ—женѣ мѣсяца, то пусть и въ другомъ—усматриваютъ обожаніе птицъ (сокола), или вообще зоолатрію. Что особенно страннаго представляетъ отвѣтъ Иванця, чтобы быть поводомъ къ мистическимъ гипотезамъ; если Иванцѣ не говоритъ о своемъ обыкновенномъ отцѣ, или матери, а приписывается въ родство къ небеснымъ свѣтиламъ и птицамъ, то не также ли говорятъ о своихъ роди-

чахъ разбойники, герои народной литературы, искатели приключеній и вообще всѣ тѣ, кого не удовлетворяетъ узкая сфера семейнаго быта и кого привлекаетъ разгульная жизнь независимаго безшабашнаго гуляки и удальца?... Для удалаго искателя приключеній нѣтъ ни роду, ни племени, ни отца, ни матери: его отецъ и мать—мать сыра земля, быстрая рѣка, дремучій лѣсъ, солнце и мѣсяць, степь широкая, сабля острая, пуля мѣткая. Если—такъ, то въ словахъ Иванця нужно видѣть обычный уклончивый образный отвѣтъ смѣльчака, не связаннаго, или не дорожащаго семейными узами. А потому въ отвѣтъ Иванця мы не видимъ никакого отголоска миѳическихъ вѣрованій, но за то въ немъ нельзя не замѣтить эпической свѣжести красокъ, и намъ невольно приходятъ на умъ подобныя же живописно-эффектныя рѣчи Всеволода о курянахъ: „А мои ти Куряни свѣдоми къмети, подь трубами повити, подь шеломы възлелѣяны, конецъ копя въскрѣмлени... (Слово о полку Игоревѣ).

Русскіе славяне, подобно многимъ другимъ народамъ, любили представлять себѣ солнце въ видѣ колеса: „Колесомъ, колесомъ въ гору солнце йде (малорусс. пѣсн.), или колесомъ соничко въ гору заходить (бѣлорусск. пѣс.—Чтенья въ имп. общ. истор. и древ. росс. 1864 г. кн. I, 102,—1873 г. кн. IV, 70 стр.).

Не трудно замѣтить, что русскій народъ не смѣшивалъ солнце съ колесомъ, а только уподоблялъ послѣднему: живое воображеніе особенно склонно къ сравненіямъ, метафорамъ и олицетвореніямъ. Латыши и вообще литовцы, какъ одаренные особенно сильной фантазіей, говорятъ о дѣйствительныхъ солнечныхъ колесахъ, солнечной колесницѣ и солнечныхъ коняхъ: „Солнце въѣхало въ садъ съ яблонями; у него девять колѣсъ и сто коней“, „Солнце... сидитъ на горѣ, держа въ рукѣ золотыя вожжи... черезъ боръ оно ѣдетъ въ колесницѣ (Сборн.

антропологич. и этногр. статей о Россіи. В. А. Дашкова. кн. II, 1873 г., 31—32 стр.)“.

Проходя длинный дневной путь, солнце от скуки забавлялось золотыми яблоками. Такъ въ одной веснянкѣ является предъ нами таинственное дитя—младенецъ,—играющее золотымъ яблокомъ: „Ой чимъ воно цятається? Срібними орішками. Ой чимъ воно підкидеться. Золотимъ яблучкомъ (Бѣсѣда 1872 г. кн. VIII,—августъ 44 стр.)“.

О томъ же самомъ мифическомъ дитяти говорится вообще во многихъ колядкахъ и веснянкахъ, только вмѣсто обычнаго золотого яблока мы иногда встрѣчаемъ червонное яблоко, орѣхи и даже карты (Чтенья въ императ. общ. истор. и древн. росс. 1866 г. кн. I, III.—Матеріалы, 610; Поэт. возр.; т. III, 755 стр.).

Что это таинственное дитя есть именно солнце, объ этомъ мы знаемъ не изъ хитроумныхъ соображеній фантазирующихъ мифологовъ, а изъ прямого и яснаго свидѣтельства латышскихъ пѣсенъ: „Солнце заходитъ вечеромъ, перебрасывая золотое яблоко: всходя утромъ на небо, оно сѣтъ чистое серебро (Сборникъ антропологич. и этнограф. статей. о Россіи В. А. Дашкова, кн. 11, 33 стр.)“.

Достигая запада, прежде бодрое солнце сильно утомлялось, изнемогало, или, говоря образно, изъ красиваго дитяти (панича) дѣлалось или становилось сѣдымъ престарѣлымъ дѣдомъ; тогда, скрываясь отъ взоровъ нескромныхъ свидѣтелей, оно купалось въ волнахъ воздушнаго океана и снова пріобрѣтало свѣжесть силъ и молодость.

О купаньѣ солнца въ волнахъ воздушнаго океана говоритъ темное малорусское преданіе., „Сонце ся въ морѣ купае (Поэт. возр. т. II, 124 стр.)“ или „А въ недѣлю рано, море ся розыграло; а не море того грае, але сонце ся купае (Чтенья въ импер. общ. ист. и древн. росс. 1872 г. кн. III, ч. III, 336 стр.).

Нельзя не сознаться, что латышскія пѣсни говорятъ гораздо яснѣе и по-

дробнѣе о томъ же самомъ купающемся солнцѣ: „Когда солнце склоняется вечеромъ, оно ложится въ золотую лодочку; когда солнце всходитъ утромъ, лодка остается, качаясь на морѣ (Сборн. антроп. и этнограф. стат. В. А. Дашкова. кн. II, 30 стр.)“ или „Кто видѣлъ, кто говорилъ, что солнышко спитъ по ночамъ? Днемъ оно бродитъ по зеленой рошѣ, а ночью по морскимъ волнамъ (Ibidem. 33 стр.)“ Изъ сравненія русскихъ и латышскихъ преданій очевидно, что по первичному древнему представленію солнце всю ночь бодрствовало, ему нужно было переплыть воздушный океанъ: какъ только солнцева золотая лодочка достигала востока, солнце оставляло ее и снова пускалось въ дневной путь—начиналось утро.—Впослѣдствіе наивная фантазія младенчествуящаго народа создала сказаніе о солнцевой матери, о спящемъ солнцѣ и солнцевомъ царствѣ. Говорятъ, будто солнце спитъ на мягкомъ ложѣ, или отдыхаетъ отъ дневныхъ трудовъ на колѣняхъ своей старой матери. По народному преданію и ночью и зимою солнце пребываетъ въ своемъ солнечномъ царствѣ. Солнце живетъ въ золотыхъ палатахъ, у него есть сады съ золотыми яблоками, источники, текущіе серебромъ и золотомъ (Поэт. возвр. т. I, 198 стр.); всѣ мелкія вещицы и домашняя посуда, въ родѣ простой кружки, или корыта, слиты изъ чистаго золота (Русск. Бесѣда. 1856 г. III, 101 стр.). Для всякаго понятно, что преданіе о золотыхъ яблокахъ, источникахъ, золотомъ корытѣ первоначально обязано своимъ происхожденіемъ фигурально-образной рѣчи: золотисто—блѣдные лучи солнца освѣщаютъ земные предметы, и они кажутся золотыми. Такъ въ одной малорусской пѣснѣ „зеленій дубочекъ“ довольно просто совѣтуетъ бѣлой березѣ не хвалиться бѣлизною своей коры: „Ой обізветься зеленій дубочокъ“:

ой не хвалися, біла березонька; не ти свою кору вибілила... вибілило кору яснее сонце (Бесѣда 1872 г. кн. VІІІ, — августъ 28 стр.)“. Въ соотвѣтствующей латышской пѣснѣ мы встрѣчаемъ гораздо болѣе поэтически-живыя выраженія о золотистыхъ лучахъ солнца: „Перкунасъ отправился за сине море сватать себѣ невѣсту; за нимъ ѣдетъ солнце съ приданымъ, украшая лѣсныя деревья: оно даетъ дубу золотыя рукавицы, а клену перчатки золотыя: даритъ маленькой ивушка золотыя закрученныя кольца (Сборникъ антропол. и этнограф. статей В. А. Дашкова кн. II, 25 стр.).

Солнце вообще ведетъ однообразную трезвую жизнь; но само собою понятно, нельзя и ему не повеселиться, или не поиграть; оно такъ и дѣлаетъ, довольно основательно замѣчая удивленнымъ, или осуждающимъ его людямъ: „Вы, дескать, люди, цѣлый годъ по сороку разъ играете—дайте мнѣ поиграть хоть одинъ разъ (Чтен. въ имп. общ. истор. и древн. росс. 1873 г. кн. IV, смѣсь, 124 стр.)“ Играя солнце раздѣляется на многочисленныя разноцвѣтные круги: изъ одного солнца дѣлается нѣсколько солнечныхъ круговъ. Въ нашихъ лѣтописяхъ нерѣдко говорится о трехъ, или четырехъ солнцахъ: „1204 г. Се паки иное знаменіе веліе явися на небеси: 3 солнца на востоцѣ, а четвертое на небеси на западѣ, а посреди неба аки мѣсяць великъ, подобенъ дузѣ; а стояху знаменія отъ утра до полудни (Новгородская вторая лѣтопись)“, 1470 г. „А тѣ три солнца необычная снидошася вмѣстѣ (Воскресенск. сп.; П. С. Р. Л., т. III, 128 стр.,—т. VІІІ, 157; Лѣтописецъ Русскій. 1792 г, т. I, 355 стр.)“. Точно также и латышскія пѣсни говорятъ иногда о девяти солнцахъ: „Я спросилъ у милой Марьи: гдѣ бы мнѣ высушить кафтанъ? Высуши его, паренекъ, въ саду, гдѣ свѣтятъ девять солнцевъ (Сборн. антроп. и этногр. статей

В. А. Дашкова кн. II, 25 стр.)“. Судя по народнымъ сказкамъ, нужно думать, что солнце неравнодушно къ дивнымъ красавицамъ, въ родѣ морской панны, или прекрасной Анастасіи; но кажется, что въ этомъ отношеніи солнце черезъ-чуръ ужъ несмѣло и стыдливо. Въ сказкѣ о Катигорошкѣ солнцева мать спрашиваетъ своего сына—солнце: „сыне мой! отчего ты прежде всходилъ червоннымъ, а теперь всходишь блѣднымъ“? Отъ того, мати, что прежде при моемъ восходѣ я встрѣчалъ прекрасную морскую пани, и какъ бывало взгляну на нее, такъ и покраснѣю; а теперь не вижу ее на морѣ (Поэт. возр., т. II, 129 стр.)“.

Г. Аѳанасьевъ находитъ на Руси нѣчто подобное греческому мифу о Фаэтонѣ. Такъ по словамъ мало-русской сказки добрый молодецъ, зять солнца, съ дозволенія своего тестя (солнца) садится на солнечный стулъ, и выѣзжаетъ свѣтить міру вмѣсто самого „праведнаго солнца“; по неосторожности, или неопытности солнцевъ зять попалилъ не мало виноградниковъ (Поэт. возр. т. III, 791 стр.). Значитъ русскій народъ объяснял наступленіе чрезмѣрно жаркихъ дней тѣмъ, что тогда свѣтило не солнце, а простой человѣкъ, хотя бы и родичъ солнца, который по непривычкѣ, или неумѣнью, не могъ соразмѣрить свой бѣгъ и дать людямъ столько тепла, сколько нужно. Народъ какъ бы такъ рассуждалъ: съ солнцемъ—что то случилось необычное, оно свѣтитъ и грѣетъ не такъ, какъ прежде, знать и въ-заправду, что это—не опытное, вѣчно ровное солнце, а кто-нибудь изъ его семьи, еще непопривыкшій къ дѣлу. По той-же самой причинѣ латыши думаютъ, что въ облачные дни свѣтитъ не само солнце, а солнцева служанка: „Когда солнышко само восходитъ, оно свѣтится, какъ зеркало; если же служанка сол-

нышка, то покрывается слоємъ облаковъ (Сборн. антр. и этнограф. статей В. А. Дашкова кн. II, 30 стр.)“.

Въ солнцѣ слѣдуетъ различать двѣ стороны: дѣятельную, или карающую и страдательную, или пассивную. О воюющемъ солнцѣ—карателѣ, истребляющемъ неугодныхъ ему людей и особенно преступниковъ, говорятъ древне-русскіе памятники. Въ извѣстномъ словѣ о полку Игоревѣ мы читаемъ: „Ярославна рано плачетъ въ Путивлѣ на забралѣ, аркучи: свѣтлое и тресвѣтлое слънце! всѣмъ тепло и красно еси: чему господине простре горячую свою лучю на ладѣ вой? Въ полѣ безводнѣ жажду имъ луци съпряже, тую имъ тули затче (Историческ. христоматія Ѡ. Буслаева, 592 стр.)“.

Подъ 1366 г. русскихъ лѣтописей мы находимъ описаніе насилій и жестокостей надъ палестинскими христіанами, замѣчательное по наивнымъ представленіямъ о солнцѣ. „Того же лѣта князь Кюпрьскій плѣни Александрію, грады вся пожже и Срачины посѣче; и разгнѣвася на крестьяны царь Египетскій, посла въ Антіохію и въ Іерусалимъ и въ прочія грады, что ни есть въ области, имѣнія крестьянскія отня, и церкви разграбивъ загради каменьемъ, и монастыри Синайскыя запусти и разори, Михаила патріарха и вся митрополиты распя, а иныхъ въверже въ темницу. Сего не терпя солнце луча своя скры: августа 7, въ въ часъ 3, бысть солнце аки трии день мѣсяць, ущербнувшюся ему съ сѣверные страны, мраку зелену отъ запада приходящу, и пребысть часъ, обратися рогы на полдень, потомъ къ земли, дондеже свѣта наполнися (П. С. Р. Л., т. IV, 65 стр.; срвн. т. VIII, 14 стр.; Русскій времяникъ, 1820 г. ч. I, 222; Истор. росс. В. Н. Татищева кн. IV, 207 стр.)“.

Какъ можно судить по этому наивному разсказу лѣтописи, солнце представляется не мертвымъ предметомъ, а живымъ чув-

ствующимъ существомъ, негодующимъ на неправды и преступленія дикихъ варваровъ; бывшее въ 1366 г. солнечное затмѣнiе было вызвано именно гнѣвомъ праведнаго солнышка на нехристей. Память о солнцѣ— карателѣ и донынѣ сохранилась въ малорусской по- словицѣ: „Соньце бѣ ты побило“.—Солнце не только само было грознымъ, непобѣдимымъ воиномъ (срвн. латинск. *sol invictus*),—оно также вливало отвагу и мужество въ сердце того, кто родился подъ солнцемъ, въ комъ преобладала солнечная стихiя:... „Отъ солнца очи: тотъ человѣкъ богатыревать и безстрашенъ (Изъ погосл. Сборн. Очеркъ домашней жизни и нравовъ великорусс. нар. въ XVI и XVII стол. Н. И. Костомарова. 1860 г. 186 стр.)“. Словомъ несомнѣнно, что въ солнцѣ слѣдуетъ отмѣтить дѣйствующую, карающую сторону личности, которая довольно рельефно и живо бросается въ глаза изслѣдователя,—а потому намъ ничего не остается сдѣлать, какъ только подивиться болѣе чѣмъ странному и неосновательному мнѣнiю историка С. Соловьева, обрекающаго солнце играть только пассивную роль среди другихъ славяно-русскихъ боговъ. „Молнiя (Перунъ)“, говоритъ г. Соловьевъ, „являлась для язычника силою производящей, съ характеромъ божества высшаго, дѣйствующаго, правящаго по преимуществу, умѣряющаго, исправляющаго вредъ, наносимый другими божествами, тогда какъ солнце напр. и для поклоняющагося ему язычника являлось чѣмъ то страдательнымъ, не имѣющимъ распорядительной силы въ природѣ, подчиненнымъ (Ист. Россiи С. Соловьева. Изд. 4. т. I, 82 стр.)“.

Солнце не только побѣдоносно борется съ людьми и грозно караетъ ихъ, но и само подвергается серьезной опасности со стороны небесныхъ змѣевъ. Подъ 1064, или 1065 г. мы читаемъ въ лѣтописяхъ такого рода за-

мѣтки:... „и солнце премѣнися, и не бысть свѣтло, но акы мѣсяць бысть, егоже невѣгласи глаголють снѣдаему сущю“ или „бысть знаменіе въ солнцѣ; премѣнися солнце и не бысть свѣтло, но акы молодой мѣсяць, о немъ же не разумніи глаголють снѣдаему быти отъ змія (Лѣт. по Лавр. списку. Археограф. комм. 1872 г. 160 стр.; П. С. Р. Д., т. IX, 92—93; Лѣтопис. Русскій, т. I, 159 стр.; Ист. росс. В. Н. Татищева кн. II, 118 стр.). Какъ оказывается, русскіе славяне вѣрили, что во время солнечныхъ затмѣній небесный змѣй, или змѣи хотѣли проглотить (пожрать) ненавистное имъ солнце. Подобнаго же взгляда на причину солнечныхъ затмѣній держались калмыки (Татищевъ, кн. II, 273 примѣч. стр. 433) и древніе индѣйцы (Поэт. возвр. т. I, 749 стр.). Какъ-бы то ни было, но между змѣемъ и солнцемъ дѣло доходило до рукопашной схватки, и первому иногда удавалось нанести послѣднему (солнцу) кровавыя раны:... „явися солнце, кровавыя лучи испущающи съ дымомъ“, или „погибе солнце“ и потомъ „обратися въ кровь“. Но небесные, или воздушные змѣи никогда не могли окончательно сгубить, или надолго задержать въ своей пасти проглоченное солнце, потому что „солнце“, какъ вѣрить и теперь русскій народъ „въ ящикъ не запереть (Пермск. сборн. кн. I, отд. II, 129 стр.)“.

По вѣрованьямъ русскаго народа солнце было богомъ плодородія, созрѣвшихъ ягодъ и спѣлаго хлѣба (напр. ржи=жита, пшеницы=яровинки)... Происхожденіе подобныхъ представленій о солнцѣ слишкомъ уже просто и естественно, чтобы быть для всякаго понятнымъ: народъ просто констатировалъ всемъ бросающійся въ глаза фактъ вліянія солнечной теплоты на спѣлость или созрѣваніе земныхъ плодовъ. „И вѣтеръ віе, и сонце гріе, и калина спіе (Весѣда 1872 г. кн. VIII,

18 стр.).“ или „Охъ ты ягодка самородинка, распрекрасное мое деревцо ! Ты когда взошла, когда выросла, ты когда цвѣла, когда вызрѣла?—Я весной взошла, лѣтомъ выросла, я зарей цвѣла, солнцемъ вызрѣла (Пѣсни, собран. П. В. Кирѣевскимъ. Вып. VIII, 278—279 стр.) Подобно русскимъ племенамъ и латыши видятъ въ солнцѣ виновника урожаявъ и неурожаявъ: „Солнышко брело по нолю съ рожью, приподнявъ свой плащикъ; тамъ, гдѣ оно плащикъ спустить, рожь на полѣ пригибается (Сборн. антропологич. и этнограф. стат. В. А. Дашкова, кн. II, 32 стр.). Изъ представлений о солнцѣ, какъ о богѣ плодородія, естественно возникло подобное же представление о солнцѣ-батюшкѣ, кормильцѣ своихъ смертныхъ дѣтей: „Солнушко—вѣдрушко! выглянь въ окошечко; твои дѣтки плачуть, ѣсть-пить просятъ (великорусск.) или „Сонечко—сонечко! выглянь у виконечко; твои дитоньки плачуть, истоньки хочуть (малорусск. Поэт. возвр., т. I, 68; Чтен. въ имп. обществ. истор. и древн. росс. 1874 г., кн. I, матер. отечествен. 65 стр.)“.

Намъ остается сказать еще нѣсколько словъ о брачномъ значеніи солнца. Кормилецъ—батюшка, пресвѣтлое солнце въ своихъ заботахъ о своихъ дѣткахъ—людяхъ не оставило безъ вниманія и этотъ вопросъ, столь важный для человѣческаго счастья и благополучія. Не только у насъ на святой Руси, но и вообще у арійскихъ народовъ солнечные боги были покровителями и установителями брачной жизни. По древнимъ вѣдійскимъ вѣрованіямъ земной бракъ былъ только подобіемъ таинственнаго брака Суріи (солнца) съ Сомою (луною) (Развѣдки о древнѣйш. русь—слав. грамотности А. С. Великанова. 118 стр.). По латышско-литовскимъ вѣрованіямъ солнце—матушка (Саулэ, Саула—матула) бываетъ настолько любезна и предупре-

дительно къ жениху и невѣстѣ, что охотно принимаетъ на себя нелегкій трудъ готовить невѣстино приданое: „Перкунасъ отпавился за сине море сватать себѣ невѣсту; за нимъ ѣдетъ солнце съ приданымъ, украшая лѣсныя деревья“, или „Мѣсяць—батюшка долю выдѣлялъ; солнце—матушка приданое готовила (Сборн. антропол. и этнограф. статей В. А. Дашкова, кн. II, 25 стр.; Сборн. статей, чит. въ отд. русск. яз. и слов. имп. академ. наукъ, т. II, № 2., 1867 г., 5 стр.)“. Вѣроятно, что подобныя же представленія о солнцѣ ходили и у насъ на Руси. Прежде всего обращаемъ вниманіе на извѣстный книжный рассказъ Ипатіевской лѣтописи о мнимыхъ египетскихъ царяхъ Гефестъ и Геліосъ. Феостъ=Гефестъ=Соварогъ, Сварогъ уничтожилъ въ Египтѣ бывшій до него развратъ, установилъ законный бракъ: моногамію („и встави единому мужю едину жену имѣти, и женѣ за одинъ мужъ посягати“), и издалъ строгіе законы противъ прелюбодѣевъ, присуждавшіе къ смертной казни виновниковъ. Конечно это извѣстіе значительно подновлено противъ Гезіода. По Гезіоду Зевсъ гнѣвался на людей, которые при помощи Прометея похитили небесный огонь. Чтобы наказать преступныхъ людей, ковачъ Гефестъ, по приказанью Зевса, создалъ изъ земли и воды чудную, прелестную и очаровательную дѣву Пандору. Пандора прельстила Прометеева брата, Эпиметея, который вступилъ съ нею въ брачный союзъ. Таково было начало и происхожденіе перваго брака принесшаго много горя и несчастій дотолѣ блаженному челоѣчеству. Но возвращаемся къ Ипатіевской лѣтописи; по ея словамъ преемникомъ Феоста=Сварога былъ Геліосъ=Солнце=Дажьбогъ. Царь—Солнце поддерживалъ и охранялъ отеческія постановленія о бракѣ: однажды напр. онъ приказалъ казнить любовника богатой египтянки, а

самое египтянку предаль общему поруганію „и пусти ю водити по земли въ коризнѣ=укоризнѣ (П. С. Р. Л., т. II, 5 стр.)“. Что касается до этого мѣста лѣтописи, то давно-давнымъ извѣстно, что оно взято изъ греческаго хронографа Малалы. Лѣтописецъ подставилъ только имена русскихъ боговъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ должно сознаться, что русскіе боги соотвѣтствовали греческимъ. А потому съ вѣроятностью слѣдуетъ предполагать, что и русскій Дажьбогъ=Солнце, подобно греческому Гефесту, или Геліосу, былъ покровителемъ брака. Такое предположеніе тѣмъ естественнѣе и справедливѣе, что и современные малорусскія свадебныя пѣсни часто вспоминаютъ про солнце: „А въ недѣлю рано море ся розыграло; а не море тото грае, але сонце ся купае; то не сонце ся купае, молодой потопае (Чтен. въ импер. общ. истор. и древн. росс. 1872 г. кн. III III=Мат. Слав. 336 стр. срвн. 361)“. Косвенныя указанія русскихъ суевѣрныхъ обрядовъ не оставляютъ сомнѣнія въ томъ, что древне-русскій бракъ совершался въ честь бога-солнца и былъ подъ его покровительствомъ. Такъ и въ настоящее время, по словамъ г. Аѳанасьева, въ Архангельской г. „на свадьбахъ женихъ и невѣста, ихъ родичи и гости выходятъ изъ—за стола по солнцу“ (Поэт. возвр., т. I, 181 стр.). Очевидно что это тотъ же самый древне-русскій языческій обычай, о которомъ упоминаетъ одинъ рукописный сборникъ второй половины XVII столѣтія... „да и иныя вражьи есть затѣи: кругъ стола всѣмъ поѣздомъ ходять (Истор. очерки русск. народн. слов. Ѳ. Буслаева. т. I, 47 стр.)“. Чтобы понять смыслъ и значеніе этихъ брачныхъ обычаевъ, нужно помнить, что и въ вѣдійскую эпоху у древнихъ индѣйцевъ всѣ жертвоприношенія, въ томъ числѣ и тѣ, которыми сопровождался брачный обрядъ, совершались „по солнцу“=

„посолонь“. Когда индѣйскій жрецъ приносилъ богамъ, или богу утреннюю жертву, онъ обращался лицомъ на востокъ, полуденную—на югъ, вечернюю—на западъ: значить вообще религіозное служеніе богамъ совершалось „посолонь“, потому что и въ древней Индіи, какъ нужно думать, культъ бога—солнца=„лучистаго“ „Бага“ предшествовалъ позднѣйшему культу громовника Индры (Развѣдки о древнѣйш. русь-слав. грамотности А. С. Великанова. 1878 г., 56—57, 117—118, 270—271 стр.).

Въ заключеніе считаемъ нелишнимъ замѣтить, что мы, подобно г. Аенасьеву, думаемъ, что пристрастіе русскихъ раскольниковъ=старообрядцевъ къ „церковнымъ выходамъ посолонь“ имѣетъ языческое происхожденіе (Поэт. возр. т. I, 181 стр.). Историческіе факты вполне благопріятствуютъ этому предположенію. Насколько можно судить по религіознымъ спорамъ о хожденіи, или нехожденіи „посолонь“, возникшимъ при великомъ князѣ Іоаннѣ III Васильевичѣ и митрополитѣ Геронтіѣ, хожденіе „посолонь“ было туземнымъ обычаемъ и имѣло своими защитниками туземныхъ криво-толковъ, а потому очень естественно, что оно возникло изъ древне-русскихъ вѣрованій. Между тѣмъ сторонники митрополита Геронтія, защищавшіе церковные выходы противъ солнца, ссылались на ненаціональные греческіе обычаи аѳонскихъ иноковъ: „ови по митрополитѣ (Геронтіѣ) глахолаху архимандриты и игумены, иной рече: во Святѣй горѣ видѣль, что также свящали церковь, а со кресты противъ солнца ходили (см. напр. 1478 и 1479 г. Софійскій второй лѣтописи: П. С. Р. Л., т. VI, 221—222, 234 стр.; Софійск. Временникъ, ч. II, 202, 224; срвн. Церковн. Росс. Истор. митр. Платона. ч. I, 333—334; Истор. русск. церкви. Макарія т. VI, 65 стр.)“.



Ш. Хорсъ или Хросъ.

Транскрипція имени солнечнаго божества „Хорсъ“ вообще довольно разнообразна; словомъ переписчики и книжники также небрежно и произвольно относились къ имени Хорса, какъ и къ имени Дажьбога; отсюда произошло немало вариантовъ этого слова: Хърсъ, Хорсъ (Лаврентьевск. л., Густинская, Никоновская, Кенигсбергск., Лѣтописецъ Переяславля—Суздальск. Русск. Времянникъ; Лѣтоп. Русскій, Слово христолюбца, ркп. XIV в., Слово св. Григорія, ркп. конца. XIV в.), Хорсъ (Слово и откровен. св. апостол. ркп. XVI в.), Хоръсъ (Ипат. л.), Харсъ (Софійск. первая лѣтоп., Софійск. Времянн. Воскресенск. сп., Тверск. лѣт., Книга Степен.), Хорій (Архангелогородск. л.), Хръсъ (Слово о полку Игоревѣ), Хросъ (см. Пролога. Слово о св. князѣ Володиміръ, или Житіе св. Владиміра), Хэръсъ (Слово св. Григорія Богосл. по рукописи Кирилло-Бѣлозерск. мон. XVII в.), Хоурсъ (Слово св. отца нашего Іоанна Златоуст. ркп. XIV в.), Гурсъ (Сказ. о Мамаевомъ побоищѣ), Корша или Хорсъ=Корсъ (Синопись, Подробная лѣтопись).

На транскрипцію имени Хорса вліяли многія обстоятельства: сербскія и болгарскія рукописи, умничанье древне-русскихъ книжниковъ, выдумавшихъ напри-

Хорія, предполагаемаго бога холода, снѣга и вѣтровъ, небрежность переписчиковъ. Во всякомъ случаѣ при разнообразіи вариантовъ имени Хорса нельзя обращать слишкомъ много вниманія на всякую мелочь, чтобы видѣть въ ней подтвержденіе своимъ предвзятымъ взглядамъ: многое, по поводу чего любятъ похитрить, гораздо проще объясняется небрежностью и произволомъ переписчиковъ. Говоря все это, мы имѣемъ въ виду Всеволода Миллера. Этотъ изслѣдователь думаетъ напр., что транскрипція слова о полку Игоревѣ „Хръсь“ болгарская и противорѣчитъ русской „Хърсь“, или Хорсь. Подобно Е. Барсову мы думаемъ гораздо проще и считаемъ обѣ формы слова „Хорсь“ русскими. И въ самомъ дѣлѣ какъ Хърсь (Лавр. л.) предполагаетъ Хорса, такъ и Хръсь (слово о полку Игор.) предполагаетъ Хроса русскихъ прологовъ. (Извѣстно, что ѣ переходитъ въ о.).

Древне-русскій Хорсь, или Хрось имѣетъ сходство, а можетъ быть вполне тождественъ съ Вацерадовымъ Къргомъ, дѣдомъ Радигоста (Радагаста), хорутанскимъ „K'rt“—омъ, литовскимъ Gurko (Гурко), или иначе прусско-литовскимъ Курко=(Гурко), Крикко, саксоно-славянскимъ Кродо. Гурко=Курко=Курхо, или Крикко, былъ по представленіямъ прусско-литовскихъ племенъ богомъ плодородія, урожая хлѣбовъ и винныхъ лозъ; главный шумный праздникъ его совпадалъ съ уборкою хлѣба и плодовъ (Русск. простонар. праздн. Вып. I, 95 стр., Москвитянинъ. 1851 г. ч. III. № 9 и 10, 107 стр.). Сходство или родство русскаго Хорса съ литовскимъ „Гурко“ было настолько очевидно и такъ само собою бросалось въ глаза, что это повидимому хорошо понимали и древне-русскіе книжники. Такъ въ Подробной лѣтописи мы читаемъ: „Тогда Мамай видѣ погибель свою, нача призывати суетные боги своя,

Перуна, Савато, Ираклія (ужь конечно Геракла, Геркулеса), Гурка и мнимаго великаго собеснника своего Магомета (Подробная лѣтоп. ч. I, 169 стр.)“. Очевидно, что русскій книжникъ смѣшалъ Хорса русскихъ лѣтописей съ литовскимъ „Гурко“, потому что въ другихъ вариантахъ того же самаго сказанія говорится не о Гуркѣ, а о Гурсѣ или Хорсѣ (ср. Сказ. русск. нар. кн. IV, 80 стр.). Саксоно-славянскій „Кродо“ по значенію своему былъ почти тѣмъ же, чѣмъ былъ у литовцевъ Гурко. Кродо представлялся, или точнѣе изображался въ видѣ старца, или по крайней мѣрѣ мужа среднихъ лѣтъ; этотъ старецъ, подпоясанный льнянымъ поясомъ, босыми ногами стоялъ на огромной рыбѣ, въ лѣвой рукѣ держалъ колесо, а въ правой сосудъ, наполненный цвѣтами и плодами (Русск. простонар. праздн. Вып. I, 135 стр. Русск. Бесѣда. 1857. IV, ч. I, отд. II, 94). Изъ сопоставленія древне-русскаго Хорса съ литовскимъ Гурко и саксоно-славянскимъ Кродо можно заключать, что и нашъ Хорсъ былъ богомъ весенняго солнца и весенней природы: цвѣтовъ, травъ, хлѣба и плодовъ.

Нѣкоторые изслѣдователи полагаютъ, что русскій Хорсъ тоже, что главный богъ сабинянь *Kurinos* = Марсъ, богъ войны, а сабинскому „*Kurinos*“ соотвѣтствуетъ литовское прозвище солнца и его главнаго жреца *Kuriejis* (Времен. имп. обществ. истор. и древн. росс. 1853. кн. XVI, 1 = изслѣдованія. 30 прим., 16 стр.). Не безынтересно и мнѣнье М. А. Максимовича о Хорсѣ: „Мое мнѣнне, замѣчаетъ г. Максимовичъ, то, что Хорсъ сроденъ съ греческимъ Гаресомъ или Ареемъ, съ индійскимъ Хари, съ египетскимъ Горосомъ старшимъ, т. е. онъ былъ богъ войны (Собраніе сочиненій М. А. Максимовича, т. III, 654 стр.). Нѣтъ никакихъ особенныхъ причинъ не признавать Хорса богомъ вой-

ны; за то кое-что говорить въ пользу этого мнѣнья:
 а) двойникъ Хорса, другой солнечный богъ славяно-рус-
 скаго народа, Ярѣ, или Ярило также былъ въ одно и тоже
 время и богомъ урожая, плодородія и богомъ войны, битвъ
 съ врагами; б) въ словѣ о полку Игоревѣ вѣщій князь
 Всеславъ вступаетъ въ состязаніе съ Хорсомъ „вели-
 кому Хрѣсови влькомъ путь прерыскаше“, — а извѣстно,
 что богатырь обыкновенно вызываетъ богатыря, удалецъ —
 удалца. Словомъ оказывается, что древніе русскіе исто-
 рики были несовсѣмъ неправы, когда писали, что
 „славяне Хорса вмѣсто Марса почитали. (Росс. истор.
 Ѳ. Эмина, т. I, 283 стр.)“.

Нелишнимъ также считаемъ сблизить Хорса=Хар-
 са съ современнымъ индѣйскимъ бхутомъ Хару, имѣ-
 ющимъ отношеніе къ солнцу и урожаю, какъ это видно
 изъ индѣйской молитвы: „О Хару, будь милостивъ! Хару
 богъ, подай день не жаркій! Хару богъ! Хару—на полѣ
 сѣмена да будутъ ровны! Хару богъ! Богъ, пусть ночью
 дождь идетъ! (Записки историко-филологическаго фа-
 культета импер. С.-Петербургскаго университета. 1877.
 ч. II. И. П. Минаевъ, 227)“.

Слово „Хорсъ“ въ лингвистическомъ отношеніи
 означаетъ, какъ мы уже знаемъ, солнце: персидск. Ко-
 рещъ=Хорещъ, хоръ, хуръ=осетинск. chur=санскр.
 sūrya, sūra sūr=египетск. Seris (сирисъ), Isiris, Oseris
 (Озирисъ)—солнце, богъ солнца. Хорсъ имѣетъ не ма-
 ло соотвѣтствующихъ себѣ словъ одного и того же
 корня какъ въ русскомъ, такъ и вообще въ славянскомъ
 языкѣ: древне-русск. и церковно-слав. крѣсь, крѣсины—
 солнцеповоротъ, solstitium, русск. воскресить, воскре-
 снуть, нижегородск. акресилась—отдохнула, кресиво—
 огниво, кресать—высѣкать огнивомъ изъ кремня, быть
 на кресу, голова на кресу—быть здоровымъ и потому
 быть готовымъ къ работѣ; сюда-же нужно отнести сло-

венск. Kres—Ивановъ день, kresnik—мѣсяцъ іюнь,
сербск. кријесъ—Ивановскій огонь, польск. кржэсаць
чешск. krésati—высѣкать огонь.

Вообще мы думаемъ, что не прибѣгая къ хитроумнымъ, но всегда далеко неубѣдительнымъ соображеніямъ, можно довольно легко вывести слово „Хорсъ“ изъ славянскихъ корней. Такъ напр. крѣсъ=kres=солнцеповоротъ прямо созвучно съ Хорсомъ и еще болѣе съ Хросомъ прологовъ: е вообще переходитъ въ о, какъ елень=олень, Елена=Олена, а потому и крѣсъ=кресъ=кросъ, к=x, какъ коронить=хоронить, областн. куторъ=хуторъ, и значить кросъ=хросъ,—такимъ образомъ вообще очевидна особенная близость словъ „кресъ“ и „Хросъ“. При этомъ должно имѣть въ виду то обстоятельство, что имена, или прозвища славяно-русскихъ боговъ вообще совпадали съ тѣми явленьями, которыя они собою олицетворяли.]

Въ русской наукѣ—да и не въ одной русской,—какъ извѣстно, нѣтъ недостатка въ странныхъ гипотезахъ, бьющихъ на оригинальность и эффектъ; изслѣдователи какъ будто забывали то обстоятельство, что простота и безхитростность гипотезы, или теоріи—почти всегда необходимое условіе истины. Вотъ почему мы нисколько не удивляемся, что въ русской историко-филологической наукѣ много толковали про чужеземное происхожденіе Хорса. Начало такимъ толкамъ положилъ П. Прейсъ. „Слово: Хорсъ, говоритъ г. Прейсъ, чужое... оно заимствовано изъ арійской вѣтви языковъ. Сюда принадлежитъ и ново-персидское: хоръ или хуръ—солнце... древне-персидское имя царя Кира Kuros, Kogros, Kouros“, семитская форма персидскаго слова „Корешъ“, „Хересь“ (Ж. М. Н. Провв. ч. XXIX, отд. IV, 35—36 стр.). Догадка Прейса о персидскомъ (древне-персидскомъ, зендскомъ) происхожденіи Хорса усвоена была и О. Бодянскимъ (Чтенья въ импер. общ.

истор. и древн. росс. 1846 г. № 2, 1=изслѣдованія, 10—11, 19—20 стр.). Со времени г. Прейса и Бодянского вошло въ привычку повторять: „Перкуны=Перуны, Хорсы и Семарглы—звуки прямо не славянскіе (Москвитянинъ 1851 г. ч. III. № 9 и 10, 99 стр.). К. С. Аксаковъ считаетъ Хорса, какъ и Перуна, „за-морскимъ гостемъ (Полн. собр. сочиненій К. С. Аксакова. т. I, 312 стр.)“. Гораздо неопредѣленнѣе и условнѣе говорить о Хорсѣ А. Пышинъ: „Быть можетъ... что между древними языческими божествами могли быть и заимствованныя у южныхъ арійскихъ народовъ, какъ напр. странный Хорсъ (Вѣстникъ Европы 1876 т. V, сентябрь, 301 стр.)“. Такъ-какъ мысль о чужеземномъ происхожденіи Хорса впервые была пущена въ ходъ г. Прейсомъ и у него выражена гораздо яснѣе и обстоятельнѣе, то мы и будемъ полемизировать только съ нимъ.

Г. Прейсъ представилъ три возраженія противъ туземнаго происхожденія Хорса: а) первая буква слова Хорсъ „х“ несвойственна русскому языку; народъ наоборотъ, встрѣчая этотъ звукъ въ иностранныхъ словахъ, измѣняетъ его въ к; „отъ этого Козаре, Корсунъ“; б) конечная буква „с“ въ словѣ Хорсъ невозможна въ русскомъ и вообще въ славянскомъ языкѣ, мало того, по коренному закону славянской грамматики звукъ с,—если это характеристика именительнаго падежа,—долженъ былъ, при переходѣ слова къ славянамъ, исчезнуть совершенно“; в) Хорсъ представляется (см. слово о полку Игоревѣ) великимъ господиномъ и слѣдовательно мущиной, между тѣмъ извѣстно, что славяне, подобно германцамъ и литовцамъ, видѣли въ солнцѣ госпожу, а не господина, и слѣдовательно женщину (Журн. М. Н. Просвѣщ. ч. XXIX. 1841 г. отд. IV, 35, 37 стр.).

Доказательства Прейса вообще далеко неубѣди-

тельны: а) если *ж*. переходитъ въ *к*, то и наоборотъ въ томъ же русскомъ языкѣ *к* переходитъ въ *ж*: литш. *karas*, пріятный, литовск. *каршtasъ* (собственно горячій) = русск. *хорошій*, каккати=хохотать, *корчма*=харчма (чебоксарск. *у.*), литовск. *куртасъ*=областн. *хортъ*; б) конечный звукъ *с* не чуждъ славяно-русскому языку, какъ напр.: *овесъ*=сербск. *овасъ* (а не латинск. *avena*), *колосъ*, малорусскія имена: *Ивасъ*, *Петрусь*, *Михасъ*; в) солнце, какъ мы уже видѣли прежде, славяне вообще и русскіе въ частности представляли въ мужскомъ образѣ, а не въ женскомъ.—Если вообще доказательства въ пользу чужеземнаго происхожденія Хорса не имѣютъ никакого строго-научнаго значенія, то естественно остается признать Хорса туземнымъ древне-русскимъ богомъ; созвучіе Хорса съ персидскимъ словомъ „Корешъ“ говоритъ только о сходствѣ, а не о заимствованьѣ „Тождественность имени, справедливо замѣчаетъ по этому поводу П. Голубовскій, только показываетъ, что персы и славяне позже раздѣлились, чѣмъ другіе народы арійской семьи (Кіевск. университетск. извѣст. 1882. ч. II, 8 стр.).

Древніе писатели, какъ напр. г. Стрыйковскій и г. Татищевъ, видѣли въ Хорсѣ бога веселья, пиршествъ и разврата, подобнаго Бахусу, или Вакху (Истор. росс. В. Н. Татищева ч. I, 17 стр.). Это мнѣнне не совсѣмъ несправедливо. Такъ мы знаемъ, что Хорсъ былъ богомъ игръ и народныхъ забавъ: отъ корня хоръ (Хорса) произошло слово *хороводъ*; Д. О. Шеппингъ считаетъ его символомъ обращенія солнца вокругъ земли (Русск. народн. въ ея повѣрьяхъ, обрядахъ и сказкахъ, 30 стр.). Въ связи съ корнемъ *гор* (Хорсомъ) можно поставить названія весеннихъ игръ: „*горю, горю—дубъ*“, „*горю, горю—пень* (Русск. Бесѣда. 1856 г. III, 95 стр.; Бесѣда 1872 г. кн. IV, 64 стр.)“. Такъ какъ весеннія игры

и хороводы имѣли любовное значеніе, то неудивительно, что древне-русскій Хорсъ былъ богомъ любви и разврата. Факты языкознанья вполне подтверждаютъ эту мысль. Отъ корня „гор“, „кур“ (Хорса) происходятъ слова *huren* (нѣмецк.), *hure*, *hurer* = развратничать, развратникъ, развратница, курва (распутная женщина) = сербск. курва, или курба = чешск. *kurva*.

Солнечный и земной огонь были вообще символами жизни: въ извѣстной дѣтской игрѣ „живъ, живъ курилка“ представляется живою горящая лучинка, или просто спичка. А потому нѣтъ ничего страннаго въ томъ, что Хорсъ, какъ богъ солнца, по понятіямъ язычниковъ одѣвалъ землю цвѣтами и растеніями и возбуждалъ силы насѣкомыхъ и животныхъ. Что дѣйствительно славяне именно такъ думали о Хорсѣ, это можно видѣть изъ словъ, произшедшихъ отъ корня „гор, *keres*, *kers*“: какъ напр. гори—цвѣтъ, словенск. керсница = (*kersnica*)—свѣтящійся ивановскій жучекъ, рус. хортъ = хорв. *hart*, хорут. *hert* = сербск. хрт—охотничья, гончая собака.

Память о Хорсѣ сохранилась въ лицѣ двухъ славянскихъ божковъ Корочюна Крачуна и Курента. Корочюнь (Карачунъ) очевидно тоже самое, что и Курентъ: объ нихъ и вспоминаютъ славяне въ одно и тоже время, на рождественскія святки. Болгары и словенцы называютъ рождественныя святки Крачунь; у карпато-руссовъ рождественскій сочельникъ называется Керечуномъ = Кречуномъ (Кречунъ—вечеръ). (Историч. очерки нар. словесности Ѳ. Буслаева, 1, 45; Поэт. возр. т. III. 760). Точно также въ новгородской первой лѣтописи весь рождественскій постъ извѣстенъ подъ именемъ Карачуновскаго, Корочюна: „1143 г. Стояше вся осенина дѣждева, отъ Госпожина дни до Корочюна, тепло, дѣжть (П. С. Р. Л., т. III, 9 стр.)“. Словенцы также

связываютъ свои преданія о Курентѣ съ святочными играми, святками (Заговѣннѣ зовется Sveti Kurent, Русск. Бесѣда 1857 г. III, 107 стр.).

Карачунъ вообще былъ не безызвѣстенъ на Руси: такъ въ древности былъ Корочуновъ камень (Воскресенск. л.), Карачуницкій погостъ (въ Шелонской пятинѣ, — Карамзинъ. И. Г. Р. IV, примѣч. 387; Русск. простонар. праздн. Вып. I, 15 стр. и 139) Русскія племена вообще рисуютъ Корочуна слишкомъ уже мрачными красками. „Дать Корочунъ, или Карачунъ“; по мнѣнью г. Снегирева, значить убить, погубить (Русск. простонар. праздн. Вып. I, 139 стр.). Также толкуеть это слово и г. Хомяковъ: „Карачунъ, санскрит. кратгана—убійство; это слово полагаю остаткомъ нашей мифологiи и корень его вѣроятно совпадаетъ съ словомъ корча (Сравненье русскихъ словъ съ санскритскими. А. Хомякова. 1855 г. 22 стр.). Если вѣрить г. Терещенку, то „крачунъ происходитъ отъ крачу, выдергиваю шерсть изъ животныхъ (Быть русск. нар. А. Терещенко, ч. VII)“. Въ виду всего этого тотъ же самый Терещенко считаетъ Карачуна богомъ (карпато-русскимъ) домашнихъ животныхъ и птицъ; въ новѣйшее время И. П. Калининъ въ своемъ церковно-народномъ мѣсяцесловѣ называетъ Карачуна или Крачуна злымъ божествомъ скотскаго падежа (Записки импер. русск. географическаго общества. По отдѣленiю этнографiи. 1877 г. С. П. В. т. VII, 321 стр.).

Какъ мрачная, злобная сторона Хорса удержалась въ Карачунѣ, такъ противоположная, благодѣтельная сторона личности древне-русскаго бога сохранилась въ воспоминанiяхъ о божкѣ Курентѣ. „Словенцы“ представляютъ Курента „лукавымъ и веселымъ бѣсомъ, всегда со скрипкой, или дудкой, которыми онъ всякаго можетъ заставить плясать. Какъ ни страдай парень

отъ несчастной любви, онъ никогда этого не покажетъ, не то узнаетъ Курентъ, который такъ засвиститъ ему въ уши, что цѣлую недѣлю будетъ шумѣть въ головѣ. онъ исцѣляетъ игрою на скрипкѣ больныхъ, даетъ бѣднымъ платье и пищу, которыя крадетъ у богачей; словомъ, это богъ веселья и радости, распространяющій повсюду добросердечіе, довольство и счастье. (Русск. Бесѣда, 1857 г. III, статья В. Ф. Клуна, 107 стр.)“. Нельзя не замѣтить, что Курентъ является по преимуществу въ видѣ благодѣтельнаго существа, хотя при случаѣ непрочъ и пошутитъ надъ влюбленнымъ парнемъ. Самою важною услугою Курента было спасеніе рода человѣческаго во время потопа. По народно-краинскому (словенскому) преданью „во время потопа одинъ человѣкъ взобрался на высокую гору и, боясь, чтобы постепенно прибывающая вода не снесла его своими волнами, случайно ухватился за виноградную вѣтку, которую спустилъ съ неба богъ Курентъ; во все время потопа, онъ держался за эту вѣтку и питался ея гроздіями и виномъ (Знаніе 1877 г. III. Мартъ, 9 стр.; срвн. Поэт. возр. т. II, 650 стр.)“.

Г. Аѳанасьевъ, которому вообще какъ-то особенно полюбились боги грозъ и молніи, видитъ въ Курентѣ громовника Перуна; игра Курента на скрипкѣ, свистъ и пляска—символическое представленіе бурной грозы. „Курентъ своей игрою на гусляхъ и дудкѣ исцѣляетъ болѣзни“, это толкуетъ г. Аѳанасьевъ, „весеннія грозы животворятъ природу, исцѣляютъ ее отъ ранъ, нанесенныхъ рукою зимы (Поэт. возр., т. I, 334 стр.)“. Мы думаемъ, что вообще трудно и невозможно перетолковать, что Курентъ не былъ солнечномъ богомъ. Представимъ доказательства въ пользу отождествленія Курента съ Хорсомъ, или вообще съ солнцемъ: а) слово „Курентъ“ лингвистически созвучно съ Хор-

сомъ, Вацерадовымъ Киртомъ, Къртомъ (прибавь по-совой звукъ н. б) Курентъ—богъ веселья, пляски и всякой радости и въ этомъ опять сходится съ солнечными богами народныхъ игрищъ, пьянства, пляски и разврата: Хорсомъ, Яриломъ и Переплутомъ; в) Курентъ протягиваетъ человѣку виноградную вѣтку=лозу; нѣчто подобное говоритъ про самое солнце (Хорса) одна словенская сказка: „солнце даетъ королевичу Янко золотую вѣтку (Чтенья въ импер. общ. истор. и древн. росс. 1865 г. кн. III, 164 стр.)“.

Русскіе памятники ничего не говорятъ о женской половинѣ Хорса; за то извѣстно, что у сербовъ (свидѣтельство г. Даміановича) была богиня Хора, очевидно соотвѣтствовавшая древне-русскому богу Хорсу; сербская Хора была богиней весенней и лѣтней теплоты разцвѣтающей послѣ зимняго сна природы. (Москвитянинъ, 1851 г. ч. III, № 9 и 10, 115 стр.; Русская народность въ ея повѣрьяхъ... Д. О. Шепинга, 23, 95 стр.). Сербскую Хору мы отождествляемъ съ греческой Корой (Прозерпиной), дочерью Деметры: Кора также первоначально была богиней весны и урожая хлѣбовъ.



IV. Ярило и Яровица. Кострубъ=Кострубонько и Кострома. Страница изъ славяно-русской мѣологии и этологии.

Яръ=Ярунъ=Ярило=Яровить (Herovitus)=Руевить—различныя названія одного и того же солнечнаго божества (Объ обожаніи солнца. И. Срезневскаго, 23 стр.). Г. Снегиревъ сближаетъ русскаго Ярила съ греческимъ Ареемъ (Ares)—богомъ войны и Еротомъ (Eros)—богомъ любви (Русск. престоляр. празд. Вып. IV, 52); нельзя также не сопоставить съ Яриломъ вѣдѣйскаго названія юнаго, радостнаго солнца-ребенка „Aruscha (Аруша)“, а также прозвища солнца „Arvan“ (Арванъ)—быстрый, бѣгущій, стремительный (Лѣт. русск. литер., Н. Тихонравова. т. V, 114—117 стр.). Никто не отрицалъ, что подъ Яриломъ (Яровитомъ) нужно разумѣть именно солнце, какъ это очевидно изъ фактовъ языкознанья: санскр.: agni, gavi—солнце, ра—огонь, зендск.: gi—свѣтитъ, греч. argós—блистающій, бѣлый. Въ частности изслѣдователи полагаютъ, что подъ Яриломъ нужно разумѣть собственно молодое=ярое солнце, божество весенняго времени. „Ярило“, говоритъ М. А. Максимовичъ, въ собственномъ и первоначальномъ его значеніи, есть богъ весны, Веснякъ (Русск. Бесѣда. 1856. III, 104 с.)“. Дѣйствительно въ словахъ, озна-

чающихъ весну, звучить корень „яръ“: галицко и карпаторусс. яръ-весна, польск. iar, iago=чешск. gar, gaго =сербск. jar=греч. ear=латинск. ver—тоже весна.

Отъ того-же корня „яръ“ происходятъ слова, указывающія на буйное мужество, неистовую страсть, любовь, какъ напр.: ярый—сердитый, вспыльчивый, страстный, яровый, яровистый-скорый, бойкій, ера, ерникъ (енисейск.)—забіяка, ереститься—браниться, ворчать, ярость—гнѣвъ, похоть, ярунь—похотливый, сербск. жариг—любовный жаръ.—Причина любовнаго значенія бога Ярила довольно простая: весною вмѣстѣ съ пробужденіемъ природы пробуждается и половая страсть. „23 апрѣля“, въ день весенняго Георгія, дѣвицы молятся святому „о дарованіи имъ жениховъ (Быть рус. нар. А. Терещенко. Ч. VI, 28 стр.)“. „По болгарскому обычаю“ раннимъ утромъ 1 мая (въ областяхъ къ югу отъ Балкана) болѣзненные и неплодородныя женщины выходятъ на зеленѣющія луга и раздѣтыя катаются по росистой травѣ (Славянскій сборникъ. Спб. 1876 г. Т. III, отд. III, 29 стр.)“. Точно также по сказочному греческому преданію, записанному также и въ русскихъ лѣтописяхъ, Амазонки весною сходятся съ первыми попавшимися мужами: „Амазоняне же мужа не имуть; но аки скоть бесловесный единою лѣтомъ къ *вешнимъ* *днемъ* оземьствени будутъ, и сочтаются съ окрестными мужи, яко нѣкоторое имъ торжество и велико празднество время то мнать; отъ нихъ заченшимъ въ чревѣ, паки разбѣгнутся отсюда вси (Лѣт. по Лаврентьев. сп. Археограф. комис. 1872, 15 стр. срвн. П. С. Р. Л. Т. V, 86; Т. VII 265; Т. IX, 6; Т. XV, 25 стр.)“.

Въ связи съ корнемъ „яръ“ (Яриломъ) стоятъ названія весенняго хлѣба и вообще растений и травъ, какъ напр. яровое—вообще весенній хлѣбъ, малорусс. яровина, яровинка—пшеница, новгородск. яровище—

поле, засѣянное овсомъ, сербск. јарица, јарина=польск. јагка=чешск. јагіна—пшеница, лѣтніе плоды. Словомъ несомнѣнно, что Ярило былъ богомъ плодовъ земныхъ, урожая хлѣбовъ. Такъ дѣйствительно и думаютъ объ Ярилѣ бѣлоруссы. По ихъ представленіямъ Ярило-молодой, красивый парубокъ, „разъѣзжающій на бѣломъ конѣ и въ бѣлой мантии; на головѣ у него вѣнокъ изъ весеннихъ полевыхъ цвѣтовъ, въ лѣвой рукѣ держитъ онъ горсть ржаныхъ колосъевъ, ноги босыя“. О благотворномъ вліяніи Ярила на ростъ хлѣбовъ, напр. ржи (жита), бѣлорусская пѣсня замѣчаетъ въ слѣдующихъ поэтическихъ выраженіяхъ: „А гдѣжъ јонъ нагою—тамъ жито капою, а гдѣжъ јонъ ни зырне (взглянетъ)—тамъ кòласъ зацьвицѣ (Поэт. возр., т. I, 441—442 стр.)“.

Ярило былъ богомъ домашняго скота, птицъ и вообще животныхъ, какъ это очевидно изъ словъ, произшедшихъ отъ корня „яръ“, напр.: русск. польск. чешск. ярка—молодая овца, овечка, сербск. јарац—козелъ, јаре, јарешце—козленокъ, греч. uros=лат. uros=древненѣм. ur=англійск. ure, ure—ох—дикій быкъ, буйволь, болгарск. ѣрица—молодая шестимѣсячная курица, польск. іг, јег—луговой жаворонокъ.

Согласно съ указаніями лингвистики жрецъ Яровита (Ярила) считаетъ его не только богомъ весенней растительности, но и животныхъ: отъ Яровита зависитъ плодовитость домашняго скота. „Я богъ твой“, говоритъ жрецъ Яровита отъ имени самаго бога; „я тотъ, который одѣваетъ поля муравою, и листьями лѣса; въ моей власти плоды нивъ и деревъ, *приплодъ стадъ* и все, что служитъ въ пользу человѣка: все это даю чтущимъ меня, и отнимаю отъ отвергающихъ меня (изъ жизнеописанія св. Оттона. Объ обожаніи солнца у древнихъ славянъ. И. Срезневскаго, 24 стр.)“.

Въ половинѣ, или въ концѣ іюня солнце по народному представленію достигаетъ наивысшей силы своего развитія, и потомъ постепенно старѣетъ, убываетъ. Съ 12 іюня, т. е. со дня Петра Аеонскаго, извѣстнаго подѣ именемъ солнцеповорота, „солнце, какъ говорятъ, укорачиваетъ свой ходъ, а мѣсяцъ идетъ на прибыль“, или что тоже—„солнце поворачиваетъ на зиму, а лѣто на жары (Зап. импер. русс. географ. общ. По отд. этнографіи т. VII, 408 ст.)“. Если весною, въ концѣ апрѣля, народъ (бѣлоруссы) праздновалъ въ честь возрождающагося молодого солнца, то естественно было почитать особымъ празднествомъ и умирающее, старѣющее солнце. Празднество въ честь умирающаго солнца называется Яриловымъ игрищемъ, или погребеніемъ Ярила.—Хотя народъ обыкновенно и приурочиваетъ время солнцеповорота ко дню Петра Аеонскаго, но это только такъ говорится: въ дѣйствительности время солнцеповорота опредѣлялось только приблизительно и притомъ оно вообще колебалось соотвѣтственно той, или другой мѣстности, тому, или другому климату. А потому-то и погребеніе Ярилы (умирающаго солнца), Ярилово игрище совершалось не въ одно и тоже время, а вообще между Троицынымъ днемъ и Всесвятской недѣлей (Русск. простон. празд. Вып. IV, 57 стр.).

Весною (въ концѣ апрѣля) народъ представлялъ себѣ Ярила (возрождающееся солнце) молодымъ и красивымъ (Поэт. возвр., т. 1, 441 ст.); въ этомъ отношеніи и древне-русскія книжныя возврѣнья не разошлись съ народными. Книжники аллегорически изображали весну=весеннее солнце въ видѣ царя—отрока: „Весна подобна царю—мужу *младу*, оболчену въ ризу свѣтлу и царску и вѣнецъ на головѣ его... (Правосл. Собесѣдн. 1860 г. Ч. 1, 446 стр.)“. Въ

половинѣ іюня солнце достигало наивысшей степени своей силы: наступала пора наиболѣе продолжительныхъ дней и наиболѣе томительныхъ, сильныхъ жаровъ; выражаясь образно, народъ говорилъ, что это старѣется солнце=Ярило. А потому въ день лѣтняго солнечнаго празднества Ярила представляли уже не молодымъ парубкомъ, а дряхлымъ, безобразнымъ старикомъ. Такъ напр. у галичанъ (костромск. г.) изображалъ собою Ярила пьяный старикъ: „Влизь Галича есть поклонная гора съ селомъ Туровскимъ... гдѣ и донынѣ, въ недѣлю Всѣхъ Святыхъ, галичане собираются по три дня праздновать и гулять. Назадъ тому нѣсколько лѣтъ, тамъ, напоивъ какого-нибудь старика, шутили надъ нимъ и забавлялись, какъ надъ представителемъ Ярилы. Дѣвки и молодцы въ праздничныхъ платьяхъ составляли круги и ходили хороводомъ съ пѣснями. Всякая поселянка, приближаясь къ кругу, дѣлаетъ ему поясной поклонъ, и потомъ, по приглашенію, вступаетъ въ хороводъ (Русск. простонар. праздн., вып. IV, 55—56 стр.)“.—

Ярилово празднество обыкновенно выражалось въ безшабашномъ разгулѣ, пьянствѣ, буйствѣ и развратѣ,—конечно все это такія общія черты, которыя одинаково приложимы и къ святкамъ и къ масляницѣ. —Для общаго представленія объ Яриловомъ игрищѣ не мѣшаетъ имѣть въ виду тѣ воронежскія вакханаліи въ честь бога Ярила, которымъ положилъ конецъ преосв. Тихонъ. „Въ Воронежѣ“, читаемъ мы у г. Снегирева, „до 1763 г. ежегодно отправлялся предъ заговѣньемъ Петрова поста до вторника самаго поста народный праздникъ, или игрище Ярило—остатокъ какого-нибудь тамъ древняго языческаго торжества. Въ сіи дни, на бывшую площадь въ городѣ, за старыми московскими воротами, стекались горожане и

окрестные сельскіе жители и составляли родъ ярмарки; къ этимъ днямъ въ домахъ по городу дѣлалось приготовленіе, какъ бы къ великому празднеству. Намѣстѣ позорища избирался міромъ человекъ, котораго обвязывали всякими цвѣтами, лентами и обвѣшивали колокольчиками. На голову надѣвали ему высокій колпакъ, сдѣланный изъ бумаги, раскрашенный и развязанный лентами; лице ему румянили, а въ руки давали позвонки. Въ такомъ нарядѣ, подъ именемъ Ярилы ходилъ онъ, пляшучи по площади, въ соупутствованіи (въ сопровожденіи) народа обоого пола. Это празднество сопровождалось играми, плясками, лакомствомъ и пьянствомъ, особенно кулачнымъ боемъ, который нерѣдко оканчивался смертоубійствомъ и увѣчьемъ людей (Ibidem, 58—59 стр.)“.

Народъ вообще: „мужчины и женщины, парни и дѣвки“ съ большимъ удовольствіемъ принималъ участіе въ Яриловомъ празднествѣ: благо представлялся удобный случай повеселиться и позабавиться. „А иные“, говоритъ преосв. Тихонъ, „праздникъ сей, какъ я отъ здѣшнихъ старыхъ людей слышалъ, называютъ игрищемъ, которое издавна началось и годъ отъ году умножается, такъ что люди ожидаютъ его, какъ годового торжества. Но когда онъ пріспѣетъ, то убираются празднующіе въ лучшее платье (Ibidem. 59 стр.)“.

Ярилово игрище было настолько любезно народу, что самое слово „Ярило“ стало нарицательнымъ именемъ: „пойти на Ярилину“, „на Ярилу посмотрѣть“ значило просто отправиться на гульбище (гулянку). Такъ напр. въ одной народной пѣснѣ мы читаемъ: „Ужъ какъ звали молодца, позывали удальца, на игрище поглядѣть, на Ярилу посмотрѣть: ты Дунай мой, Дунай, сынъ Ивановичъ, Дунай (Русск. народн. пѣсни, собр. П. В. Шейномъ 1870, Ч. I, 186 стр.)“.—

Развратная сторона Ярилова игрища никому не была столь любезна, какъ именно женщинамъ и краснымъ дѣвицамъ,—вполнѣ понятное явленіе, потому что женщина по старобытному языческому воззрѣнью считалась по преимуществу страстнымъ, чувственнымъ существомъ. „Я видѣлъ, говоритъ А. Терещенко, въ Малороссіи обрядъ, еще въ юношескіе мои годы, который обращалъ на себя мое особенное вниманіе. Послѣ всесвятскаго заговѣнья сходились по полудни женщины и казаки, чтобы погулять у шинка. Тамъ они пѣли и плясали до вечерней поры; потомъ, по захожденіи солнца, выносили на улицу мужское соломенное чучело со всѣми его естественными частями и клали въ гробъ. Развеселившіяся отъ спиртуозныхъ паровъ женщины подходили къ нему и рыдали: померъ онъ! померъ! Мужчины сходились на этотъ вопль, поднимали чучело, трясли и произносили: эге, баба не бреше! Вона знае, що їй (ей, женщинѣ, а не мужчинѣ) солодче меду.—Женщины продолжали вопить: якій же винъ бувъ хорошій, да якій услужливый. Смотрѣли на него любово-страстно и говорили: не встане винъ бильше. О якъ же намъ раставатися съ тобою! и що за жизнь, коли нема тебе.—Приподнимись хотя на часочекъ! но винъ не встаетъ и не встане (Быть русск. народа. А. Терещенко. ч. V, 100—101 стр.)“. О развратѣ тверскихъ красныхъ дѣвицъ, праздновавшихъ въ честь Ярила, встрѣчаемъ довольно характерныя извѣстія: „Матери охотно отпускали своихъ дочерей на Ярилино гулянье, какъ они говорили: поне-вѣститься. Женихи высматривали невѣсть, а невѣсты жениховъ, но однако происходили дурныя послѣдствія отъ поне-вѣстиванія. Во время Ярилина разгула дозволялись обниманія, цѣлованія, совершавшіяся подъ вѣтвистыми деревьями, которыя прикрывали таин-

ственные ощущенія (Ibidem 102 стр., срвн. Русск. простонар. праздн. Вып. IV, 57 стр.)“. Такой развратъ незамужнихъ дѣвицъ, возведенный въ законный обычай и поощряемый матерями, довольно странное явление, нуждающееся въ комментаріяхъ; для объясненія его мы коснемся вопроса о положеніи дѣвушки и вообще женщины въ языческую эпоху русской жизни.

По обычному воззрѣнію славяне вообще и русскіе въ частности видѣли въ красной дѣвицѣ (дивчинѣ) нѣчто высокое, чистое, священное. „Вообще славянинъ, говоритъ В. Шульгинъ, окружилъ высокими атрибутами дѣвическую непорочность и вѣрилъ въ божественную силу ея: чистая дѣва является хранительницею скрижалей правды, которыми судъ человѣческой караетъ кривду, огня и воды, которыми судъ Божій обнаруживаетъ невиннаго. (О состояніи женщинъ въ Россіи до Петра Вел., В. Шульгина. 1850. 40 стр.)“. Также идеализируетъ значеніе славянской дѣвицы языческихъ временъ И. Забѣлинъ. „Вообще языческой идеаль“, говоритъ г. Забѣлинъ, „присвоиваетъ женской личности существо миѣическое. Она обладаетъ даромъ гаданій, даромъ пророчества... На особенную высоту вѣщаго значенія ставитъ языческой идеаль вѣщую дѣву... Языческія идеализаціи коренились конечно на почвѣ дѣйствительности, а дѣйствительность здѣсь заключалась уже въ самой природѣ женскаго пола, въ дѣйствіяхъ этой природы на другой полъ. Эту-то природу язычество и олицетворяло въ поэтическихъ образахъ и въ миѣахъ, которые какъ ни были многообразны, но всё выговаривали одно, что въ женскомъ существѣ кроются непостижимыя демоническія силы. Чары красоты и любви были очень достаточны для того, чтобы возвысить идеаль женщины до миѣическаго существа и выростить на этой почвѣ цѣлый культъ очарованій во

всякихъ другихъ смыслахъ (Домашній бытъ русскихъ парицъ въ XVI и XVII ст. И. Забѣлина. 1869. 80—81 стр.)“.—Вообще замѣчено, что идеализаторы славяно-русской языческой жизни, говоря о высокомъ положеніи дѣвушки или женщины язычницы, не представили въ доказательство своихъ мыслей историческихъ фактовъ; но за то они любятъ говорить о сказочныхъ, полуисторическихъ женщинахъ, въ родѣ чешской Власты, Любуши, польской Ванды, о русскихъ поляницахъ удалыхъ, напр. Настасѣ Королевишнѣ, Василисѣ Никулишнѣ... Исслѣдователи какъ-будто забываютъ, что народно-литературная идеализація нимало не свидѣтельствуетъ о дѣйствительномъ положеніи вещей; народно-литературная идеализація женщины существуетъ и у восточныхъ народовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ она нисколько не соотвѣтствуетъ дѣйствительному рабству реальной (а не сказочной) женщины. Тѣ-же исслѣдователи, говоря о вліяніи византійскихъ понятій на русскую жизнь, признаютъ его безусловно вреднымъ для русской женщины; читая въ переводной русской литературѣ различныя выходки противъ женщинъ, обличенія женской злобы, думаютъ, что книжные взгляды проникли ко всему русскому народу: крестьянамъ и горожанамъ. Отсюда само собою получался тотъ выводъ, что съ принятіемъ христіанства и византійскаго просвѣщенія положеніе русской женщины значительно ухудшилось сравнительно съ языческой свободой и равноправностью половъ,— въ этомъ явленіи видѣли одинъ изъ печальныхъ фактовъ историческаго регресса (О сост. женщинъ въ Россіи, Шульгина, XXV—XXVII; Домашн. бытъ русск. парицъ, Забѣлина, 86—90; Очеркъ исторіи русской женщины., С. Шашкова. 8 стр. срвн. 21, 69—70 стр.).

Мы далеко не раздѣляемъ подобныхъ взглядовъ

на историческій ходъ судьбы русской женщины. Какова бы ни была византійская литература, она слишкомъ мало вліяла на русскую жизнь; христіанство безотносительно къ его византійской окраскѣ, по крайней мѣрѣ въ религіозной идеѣ, сравнило женщину съ мужчиной. Въ лицѣ монахини русская женщина имѣла значеніе сама по себѣ, въ силу своего нравственнаго превосходства, безотносительно къ замужеству. Не то было въ язычествѣ; толковать объ историческомъ регрессѣ въ положеніи русской женщины потому уже мы не имѣемъ ни малѣйшаго права, что въ языческую эпоху русской жизни судьба женщины была еще печальнѣе, взгляды на женщину были еще болѣе грубые и дикіе.

По словамъ К. Аксакова, А. Хомякова, Лавровскаго, Ящуржинскаго, В. И. Шерцля, А. Аѳанасьева самое слово „дѣва=дивчина“ происходитъ отъ лат. *divina* и санскр. корня *div* и означаетъ: свѣтлая, блистающая, чистая, божественная, а позднѣе непорочная=дѣвственная (Полн. собр. сочин. К. Аксакова. т. I, 314; Сравненіе русск. словъ съ санскр. Хомякова. 17, 19; Поэт. возвр. Аѳанасьева. т. I, 225 стр. Зап. Ак. Н., т. VIII, 16; Русск. Филол. Вѣстн. 1880 г. т. III, 62; Правосл. обозрѣніе 1884 г., ноябрь, 463)“. При такомъ словопроизводствѣ изслѣдователямъ естественно было толковать о вѣщемъ, священномъ значеніи славяно-русской дѣвы; но самый славянскій и въ частности русскій народъ ничего подобнаго и на умѣ не держалъ: для этого онъ былъ слишкомъ трезвъ и практиченъ. „Дѣвица, дѣва=сербск. девојка=бѣлорусс. дзѣвка=малорусс. дивчина“ происходитъ отъ глагола діять, дѣяти (дѣлать), дѣйствовать, дѣвствовать, бѣлорусс. дзѣяцца, польск. дзяць, латыш. *deht*. англійск. *do*, готск. *taujan*, нѣмецк. *thun*; и слѣдова-

тельно слово „дѣва, дѣвка“ по смыслу значить тоже, что работница: такъ напр. у готовъ *thiwī* (русск. дѣва)=служанка, какъ и другое родственное слово *thius*=слуга, бѣлорусс. дзѣцюкъ. Само собою разумѣется, что такое лингвистическое значеніе слова „дѣва“ не подаетъ никакого повода толковать о ея священно-высокомъ положеніи въ славянскомъ (русскомъ) народномъ быту.

По мнѣнію г. Шульгина „славянинъ окружилъ высокими атрибутами дѣвическую непорочность (цѣломудріе)“; на самомъ-же дѣлѣ ничего подобнаго не было, славянинъ не только не цѣнилъ дѣвическаго цѣломудрія, но даже презиралъ его. Такъ у арабскаго географа Аль-Бекри, писавшаго между прочимъ со словъ Массуди, мы читаемъ: „Женщины славянъ, когда выйдутъ замужъ, не прелюбодѣйствуютъ. А когда дѣвица кого полюбитъ, то она къ нему отправляется и у него удовлетворяетъ свою страсть. А когда мужчина женится и найдетъ свою жену дѣвственною, онъ ей говоритъ: если бы было у тебя что нибудь хорошее, то мужчины полюбили бы тебя и ты избрала бы себѣ кого-нибудь, который бы тебя лишилъ невинности—и прогоняетъ ее и отрекается отъ нея (Извѣстія Аль-Бекри и другихъ авторовъ о Руси и Славянахъ. СПб. 1878 г. ч. I, 56 стр.)“. Нѣтъ никакихъ разумныхъ основаній не вѣрить извѣстію Аль-Бекри, или считать его выдумкой, обязанной своимъ происхожденіемъ непохвальному авторскому желанію позабавить читателей картиной странныхъ и своеобразныхъ нравовъ. Не одни славяне имѣли подобные взгляды на взаимное отношеніе половъ вообще и въ частности на дѣвическое цѣломудріе; тоже самое бытовое явленіе можно наблюдать у всѣхъ народовъ, стоящихъ на первобытной ступени развитія. Не будемъ приводить

многочисленныхъ свидѣтельствъ въ этомъ родѣ. Довольно сослаться на Марко-Поло. Знаменитый путешественникъ пишетъ о тибетцахъ тоже самое, что Аль-Бекри—о славянахъ. Въ Тибетѣ, по его словамъ, въ его время женщина тѣмъ легче выходила замужъ, чѣмъ больше она имѣла любовниковъ, такъ какъ, по мнѣнію тибетцевъ, ухаживанія, которыхъ она была предметомъ, доказываютъ, что она красивѣе и слѣдовательно цѣннѣе другихъ женщинъ (Происхожденіе семьи; Жиро Тѣлона. Переводъ, 33 стр.).

Говоря о высокомъ положеніи славяно-русской дѣвушки—язычницы, г. Шульгинъ толкуетъ о древнерусскомъ приданомъ, которымъ обезпечивалась самостоятельность невесты; по его словамъ „приданое и вѣно отличаютъ бракъ славянскій отъ брака по праву скандинавскому... дочь не была рабою, вещью, бытіемъ которой отецъ могъ бы располагать по произволу (О состояніи женщинъ въ Россіи... Шульгина. 16—20, 41 стр.)“. Все это далеко отъ печальной дѣйствительности. Славяно-русскія племена не знаютъ приданаго, но вмѣсто него практикуютъ кладку, куплю невестъ. Такъ бываетъ теперь и также было въ языческую эпоху славянской жизни. „Свадебный подарокъ у славянъ, „говоритъ у Аль-Бекри Ибрагимъ сынъ Якуба, израильтянинъ“, весьма значителенъ и обычаи ихъ на этотъ счетъ подобны обычаямъ Берберовъ. И когда рождаются у кого-либо двѣ дочери или три, то *онѣ становятся причиною его обогащенія*; ежели же рождаются двое сыновей, то они причина его обѣдненія (Извѣстія Аль-Бекри... ч. I, 51 стр.)“.

Кстати замѣтимъ, что изслѣдователи, раздѣляющіе взгляды г. Шульгина, считаютъ русскую кладку заимствованіемъ у татаръ (срвн. калымъ): совсѣмъ неосновательное мнѣнье. Довольно здѣсь припомнить, что

кладка=выкупъ невѣсты существуетъ и теперь у поляковъ и чеховъ, никогда не знавшихъ татарскаго ига (Русск. Филологическій Вѣстникъ, 1880 г., т. III, 245 стр.).

Вообще жизнь древне-славянской и русской дѣвицы была далеко не завидна; она была только рабою отца семьи, страстно хотѣла вырваться изъ семейнаго гнета, а выходъ возможенъ былъ только одинъ—это выйти замужъ: „Хочь за вола, абы (жеби) дома не була (Чтенья въ имп. общ. истор. и древн. росс. 1873. кн. IV. Смѣсь, 10 стр.)“. Дѣло въ томъ, что русскіе славяне, подобно китайцамъ, презрительно относились къ дѣвической=незумужней жизни, считали ее не—нормальнымъ явленьемъ; но за то чадородная женщина, хотя бы и блудница, пользовалась относительнымъ уваженемъ и вѣсомъ въ семьѣ, потому что она рождала дѣтей, лишнія рабочія руки, которыя никогда не мѣшаетъ имѣть. Въ „словѣ о суевѣріи“ Симеона Полоцкаго (XVII в.) читаемъ о слѣдующей примѣтѣ языческаго происхожденія; „Аще дѣвицу, глаголетъ, срящещи, безплоденъ день; аще же блудницу, получный, благій и многа купледѣйства полный... (Стран. 1877. т. III, 110 стр.)“. Смыслъ примѣты очевиденъ: дѣвица—символь безплодія и вообще безполезности, развратная (чадородная) женщина—символь счастья, пользы, обилія всяческихъ благъ. Чтобы уяснить себѣ столь необычное пристрастіе къ развратнымъ (слово „развратъ“ нельзя понимать въ современномъ слишкомъ уже грубомъ смыслѣ), чадороднымъ женщинамъ, нужно имѣть въ виду простые безхитростные нравы тѣхъ народовъ, которые и теперь еще стоятъ почти на первобытной ступени развитія и почти нимало не тронуты рукою все нивеллирующей цивилизаціи. Такъ напр. о вотякахъ извѣстно, что они цѣнятъ въ жен-

щинѣ только чадородіе; чтобы фактически убѣдиться, обладаетъ ли этою способностью любимая дѣвушка, вотякъ предварительно живетъ съ ней въ любовной внѣ-брачной связи и женится лишь тогда, когда она дѣлается беременною. Жена чувашенина, по словамъ г. Риттиха, пріобрѣтаетъ свое значеніе въ семьѣ только съ рожденіемъ дѣтей и особенно сыновей. „До рожденія сына чувашенинъ зоветъ свою жену по имени или просто жена, но съ рожденіемъ его она получаетъ свой титулъ: мать Василя или вообще первенца (Русск. Вѣстникъ. 1872 г. т. СІ, 710—711 стр.)“. Словомъ у всѣхъ народовъ, стоящихъ на низшей ступени развитія, мы встрѣчаемъ обыкновенный матеріальный взглядъ на женщину (дѣвушку); славяно-русскій народъ въ этомъ отношеніи никогда не представлялъ и не представляетъ исключенія изъ общаго правила. Не для чего было русскому народу усвоивать изъ Византіи восточные взгляды на женщину; исконные славяно-русскіе взгляды на дѣвицу или жену были еще болѣе восточными и грубыми.

Послѣ того, какъ мы въ краткихъ чертахъ коснулись вопроса о положеніи древне-русской красной дѣвицы и женщины—язычницы, мы уже можемъ уяснить себѣ брачную, развратную сторону Ярилова культа=Ярилова игрища. Уваженіе и любовь древнерусскихъ дѣвицъ къ Яру, или Ярилу вытекали изъ практическихъ расчетовъ при его помощи выйти замужъ=„сковать свадьбу крѣпкую“. Вотъ почему весною славяно-русскія дѣвицы просили Ярила, впоследствии Юрія=Егорія послать имъ жениховъ „Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ на Руси, говоритъ И. П. Калининскій, св. Георгія (древняго Ярила) почитаютъ покровителемъ невѣсть, и потому въ день его памяти дѣвицы ходятъ разубранными и молятся самому угоднику о дарованіи имъ жениховъ. Подобное нашему народ-

ному вѣрованію относительно св. великомученика Георгія, какъ покровителя невѣсть, и такіе же обычаи существуютъ доселѣ въ Сибири (Записки импер. русск. географ. общ. По отдѣленію этнографіи. СПб. 1877 г. т. VП, 396—397 стр.)“. Ярѣ=Ярило не только посылалъ дѣвицѣ жениха, но и даровалъ новобрачной четѣ семейное согласіе и чадородіе. Не даромъ же далматскіе славяне „на своихъ свадебныхъ пиршествахъ“ славили Яра (Карамзинъ. Исторія государства російскаго. Т. I, 88; срвн. 200 примѣч., 347 стр.). Тоже самое было и у насъ на Руси; по крайней мѣрѣ извѣстно, что и современныя свадебныя малорусскія пѣсни вспоминаютъ о таинственной личности Журила, или что тоже Ярила.

Развратъ Ярилова игрища объясняется довольно просто. Матери потому охотно отпускали своихъ дочерей понеувѣститься, потому снисходительно, или, лучше сказать, одобрительно относились къ легкому поведенію своихъ дочерей, что развратъ въ языческой Руси имѣлъ священное значеніе: развратная женщина была угодна богу Яру=Ярилу и не только не презиралась, но даже пользовалась народнымъ уваженіемъ. Узаконенный развратъ Ярилова игрища кромѣ религіознаго оправданья имѣеть и бытовое: развратной славянской дѣвицѣ легче и скорѣе было возможно выйти замужъ (свидѣтельство Аль-Бекри). Чтобы понять это странное явленье, нужно имѣть въ виду еще одно простое обстоятельство, дополняющее показанія арабовъ: парубокъ—дружень обыкновенно женился на „присушницѣ красной дѣвицѣ, своей прежней полюбовницѣ“. Объ этомъ читаемъ у г. Якушкина и его свидѣтельство согласно съ нашей древней лѣтописью: „А Радимичи, и Вятичи, и Северо одинъ обычай имяху: живяху в лѣсѣ, якоже всякій звѣрь, ядуще все нечисто, и сра-

мословье в нихъ предъ отци и предъ снохами; и браци не бываху в нихъ, но игрища межю селы. И схожахуся на игрища, на плясанья и на вся бѣсовскыя пѣсни, и ту умыкаху жены собѣ, с нею же кто същевашеся; имяхуть же по двѣ и по три жены (Лѣтопись по Ипатскому списку. Изд. археограф. комм. 1871. 7—8)“. Если же дѣвица была увѣрена, что ея дружень вполнѣдствіе женится на ней, то ей казалось уже бесполезнымъ хранить свое цѣломудріе: вѣдь все равно съ замужество было обезпечено обычаемъ. Также думали отецъ и мать дѣвицы, поощряя любовную связь дочери.

Кромѣ безшабашнаго разгула и вакхическаго разврата Ярилово игрище не представляетъ ничего особенно замѣчательнаго, или оригинальнаго. Символическій обрядъ, заканчивающій игрище „погребеніе Ярила“ довольно простъ. Ярила, какъ извѣстно, изображало мужское соломенное чучело (кукла), обвязанное лентами, съ большимъ фаллосомъ. Послѣ захожденія солнца чучело—Ярила клали въ гробикъ (ящикъ) и съ плачемъ и причитаіями зарывали въ могилу (Русск. простонар. праздн., Вып. I, 234; *ibidem* Вып. IV, 55 стр.; Быть русск. нар. ч. V, 100—101). Смерть и погребеніе Ярила справедливо сопоставляются изслѣдователями съ подобною же смертью и погребеніемъ Озириса, Діониса, Адониса, Лингама. Смыслъ вездѣ одинъ и тотъ же: послѣ солнцеповорота начинается уменьшаться, замирать все—оживляющая сила отца людей и владыки всего міра—солнца (Ярила).

Для всякаго понятно, что по самому существу Ярилова культа встрѣча Ярила должна была совершаться весною, а похороны съ наступленіемъ солнцеповорота. Въ настоящее время, въ эпоху забвенія древнерусскихъ языческихъ мѣровъ, кинешемцы (костромской губерніи) приурочили оба обряда почти къ одному и

тому же времени. „Въ Кинешмѣ, какъ засвидѣтельствовавь Ф. Д. Нефедовъ, Яриловъ праздникъ справляется за рѣчкою Кинешемкою, на красивой гористой мѣстности, покрытой лѣсомъ. По срединѣ лѣса есть поляна, на которой происходитъ торжество, называемая Яриловою плѣшью. Празднуютъ Ярилъ два дня: въ первый день идутъ Ярилу встрѣчать, а на второй—погребать. Встрѣча и похороны сопровождаются сильною попойкою. Многіе цѣлуются и поздравляютъ другъ друга: „слава Богу, встрѣтили батюшку“! При похоронахъ плачутъ, особенно тѣ, кто больше выпилъ: „погребли батюшку! приведетъ ли намъ Господь опять то его встрѣтить (Древняя и новая Россія. 1878. т. II, 86 стр.)“!

Женскою половиною бога Ярила является Яровица; объ ней упоминаетъ „молитва святаго священномученика Кипріяна на прогнаніе сопротивныхъ непріязненныхъ сѣти и на имущихъ духъ нечистый, надо всякимъ инымъ (Старинная рукопись изъ г. Архангельска)“.

Въ этой молитвѣ—заговорѣ Яровица представляется одной изъ лихорадокъ=трясовицъ: „... И вокругъ около всѣхъ насъ во весь свѣтъ сохрани насъ, Господи, отъ всякія скорби, отъ Огняней и отъ Гнетеи, и отъ Коркуши и отъ Трясовицы, и отъ Трасуницы и отъ черной Плясовицы, и отъ Блядовицы и отъ Яровицы... (Матеріалы по этнографіи русскаго населенія Архангельской губерніи, собр. П. С. Ефименкомъ. ч. II, 164 стр.). Какъ „Трасуница“ по смыслу=Трясовица, такъ и Яровица=Блядовица; и слѣдовательно въ Яровицѣ, какъ и въ Ярилѣ, мы встрѣчаемъ божеское=демоническое существо, покровительствовавшее любви и разврату.

Богъ разврата=любви, брака и оживающей=воскресающей весною природы, Яръ, или Ярило извѣ-

стенъ у малоруссовъ подъ именемъ Коструба=Костру-
бонька. Слово Кострубъ по обычному и, нужно замѣ-
тить, справедливому мнѣнью значить нечоса, косматый
и вообще, какъ говорится, чучело. Такъ въ параллель
съ Кострубомъ=Кострубонькомъ можно сопоставить слѣ-
дующія слова: кострубый—шероховатый, придиричивый,
задорный, польск. kostrobowaty—косматый, мохнатый,
неровный. Въ одной малорусской пѣснѣ парубокъ на-
зываетъ кострубомъ некрасивую, безобразную дивчи-
ноньку: „Ой вѣйшовъ я до хатоньки, и воды напився,
сидѣвъ кострубъ на припѣчку, я не подивився (Чтенья
въ имп. общ. истор. и древн. рос. 1871 г. Кн. 1,
матеріалы славянскіе, 290 ст.)“. Словомъ несомѣнно,
что Кострубъ, Кострубонько не собственное имя бога,
а его прозвище; но когда дано было Ярилу это про-
звище—это еще вопросъ. Г. Костомаровъ полагаетъ,
что насмѣшливое прозвище „Кострубъ“ „безъ сомнѣ-
нія явилось „подъ внушеніемъ христіанскаго презрѣ-
нія къ языческимъ празднествамъ и забавамъ (Бесѣда.
1872: Кн. V.—Май, 80 стр.)“. Не споримъ: предпо-
ложеніе г. Костомарова возможно, но ужь во всякомъ
случаѣ не „несомнѣнно“. Дѣло въ томъ, что иногда
сами язычники относились юмористически къ своимъ
богамъ (русскій Переплуть, греческій искусникъ въ
обманахъ Гермесъ). Небезызвѣстно, что русскіе ино-
родцы въ наказанье за постигшую ихъ неудачу не
прочь наказать, поколотить идола=бога. Такія же
грубыя понятія объ отношеніи человѣка къ Богу за-
мѣчены и у африканскихъ негровъ: „Когда знамени-
тый путешественникъ по Африкѣ Бертонъ (Burton)
говорилъ восточнымъ неграмъ о Богѣ, они принялись
любопытно спрашивать, гдѣ его можно найти, что-
бы убить, говоря: кто разоряетъ наши дома и убива-
етъ нашихъ женъ и скоть, какъ не онъ (см. Фидол.

зап. 1872 г.)“. Отсюда мы получаемъ тотъ выводъ, что очень возможно допустить и языческое происхожденіе прозвища „Кострубъ=Кострубонько“, потому что противоположное мнѣнне далеко не убѣдительно.

Малорусскій Кострубъ=Кострубонько также, какъ и его двойникъ Ярило, особенно любезенъ „дивчатамъ и жѣнкамъ“. Въ одной малорусской гаѣвкѣ (веснянкѣ, обрядовой игрѣ въ „Кострубонька“) высказывается страстное желаніе дѣвушки вступить въ бракъ съ самимъ Кострубонькомъ (богомъ любви и брака Яриломъ): „Пріѣдь, пріѣдь Кострубоньку! Стану съ тобовъ до шлюбоньку, въ недѣлю—недѣленьку, на тѣмъ сивѣмъ кониченьку“, или „Пріѣдь, пріѣдь, Кострубоньку! Стану съ тобовъ до слубоньку на травнику—былиску и въ подертѣмъ сѣрачиску (Чтенья въ имп. общ. истор. и древн. росс. 1866 г. кн. III, матеріалы славян. 696 стр.; *ibidem*, 1872 г. кн. I, III=мат. слав., 167 стр.; срвн. Бесѣда 1872 г. кн. V.—май., 81 стр.)“. Какъ и Ярило, Кострубонько былъ не только богомъ брака, но и разврата; о немъ существуютъ циническія пѣсни и причитанія съ словами, неудобными для печати: „Умерь, умерь Кострубонько, умерь голубонько. Умерь та й не диге, тилько... колыше (Бесѣда. 1872 г. кн. V, 80 стр.)“.

Встрѣча Кострубонька, какъ и Ярила, совершалась весною, а похороны послѣ солнцеворота, когда умирало солнце—Кострубонько, или Ярило. Весною Кострубонько (весеннее солнце, весна) представляется оживающимъ, воскресающимъ. По словамъ М. А. Максимовича нѣкогда малорусскія дивчата въ началѣ весны водили танѣкъ (хороводъ) въ честь Кострубонька и громко причитали и радовались его возрожденію къ жизни: „Оживь, оживь нашъ Кострубонько, оживь, оживь нашъ голубонько (Собр. сочин. М. А. Максимовича. Кіевъ. 1877 г. т. II,

522 стр.)! “ Въ галицкой хороводной игрѣ въ Кострубонька иногда слышится пасхальное привѣтствіе: „Христось воскресъ“ (Чтенья въ имп. общ. истор. и древн. росс. 1872. кн. I, Ш, 167 стр). Тоже самое, по свидѣтельству г. Костомарова, бываетъ и въ западной Малороссіи. „Въ западной Малороссіи игра въ Кострубонька сопровождается неоднократными восклицаніями „Христось воскресе“, „что“ толкуетъ г. Костомаровъ, „еще болѣе побуждаетъ предполагать, что въ древности пѣсня эта со сценическими дѣйствіями выражала такой образъ, который по внѣшнимъ признакамъ имѣлъ сходство съ христіанскимъ представленіемъ о смерти и воскресеніи Христа (Бесѣда. 1872 г. кн. V.—май, 81 стр.)“. Безъ всякаго сомнѣнія уже вслѣдствіе одного календарнаго совпаденія во времени весеннее торжество въ честь возродившагося бога—Кострубонька смѣшалось съ весеннимъ христіанскимъ празднествомъ воскресенія І. Христа изъ мертвыхъ; тѣмъ не менѣе въ толкованіи г. Костомарова нѣтъ ничего, противорѣчащаго общему характеру языческаго міросозерцанья. Если народъ представляетъ Кострубонька оживающимъ, то онъ могъ представлять его и воскресающимъ; по крайней мѣрѣ одна малорусская гаѣвка воспѣваетъ воскресеніе весны (Кострубонька): „Ой вже весна воскресла! Ой що же съ намъ принесла... (Чт. въ имп. общ. истор. и древн. росс. 1866 г. кн. Ш, мат. слав; 677 стр.)“.—Послѣ солнцеповорота, по прошествіи весны, кончалось царство весенняго солнца—Кострубонька, совершались похороны Кострубонька. Весною, судя по малорусскимъ гаѣвкамъ—веснянкамъ, юноша—Кострубонько, доселѣ неженатый, вступалъ въ бракъ съ молодой дивчиной: „Пріѣдь, пріѣдь, Кострубоньку! Стану съ тобовъ до шлюбоньку“... или „Слава жь тобѣ, святой Боже,

ой вже мене Кострубъ возьме (Ibidem. 696 стр.)“! По окончаніи весны, послѣ всесвятскаго заговѣнья Кострубонько умиралъ и оставлялъ свою жену вдовою; въ наслѣдство отъ своего мужа молодая вдова получала хорошую ферму, или точнѣе хуторъ: избу, фруктовый садъ, мельницу и прудъ. „На Украинѣ“, говоритъ М. А. Максимовичъ, „первый понедѣльникъ Петровки называется *розыграми* и празднуется преимущественно жонками. Встарину, онѣ въ этотъ день хоронили соломянную куклу мужского пола, называемую *Кострубонькомъ*, голосили надъ нею разныя причтанія и пѣли слѣдующую пѣсню, перемежая заунывный напѣвъ съ веселымъ: „Померъ, померъ Кострубонько, сивый милый голубонько: зосталася хатка, ище й сѣножатка, и ставокъ и млинокъ и вишневенкій садокъ. Що у ставокъ купатися, а у млинокъ проспатися, а у садокъ погуляти, Кострубонька поминати (Собр. соч. М. А. Максимовича, т. II, 521 стр.)“!

Женскою половиною малорусскаго Кострубонька является великорусская Кострома (срвн. Христоматія, Ор. Миллера ч. I. Вып. I, 6 стр.). Слово Кострома объясняется изъ областного языка. „Въ областныхъ говорахъ“, замѣчаетъ г. Аванасьевъ, „слово кострома означаетъ: пруть, розгу и растущія во ржи сорныя травы, кучу соломы; кострá, кострець, костёръ, костера—трава метлица, костерь, костеря—жесткая кора растеній, годныхъ для пряжи, кострыка—крапива... (Поэт. возвр., т. III, 726 стр.). Кострома очевидно не собственное имя языческой богини, и именно богини весны. Такъ нужно думать, судя по народнымъ обрядамъ и пѣснямъ. Обращаемъ вниманіе на дѣтскую нижегородскую пѣсенку о Костромѣ. Пѣсня соединяется съ дѣтскою игрою въ хозяева и гости. „Дѣвочка и мальчикъ сидятъ, представляя собою мать и сына.

Вокругъ ихъ ходятъ другія дѣти, держась за руки. Они поютъ: „Кострома, Кострома, Костромушка, Кострома, я бывала у тебя, я ѣдала киселя; кисель съ молокомъ, блины съ творогомъ, Костромушка съ масломъ (Нижегородскій сборникъ А. С. Гацискаго, т. IV, 192 стр.; срвн. Чт. имп. общ. истор. 1868 г. кн. I, II, 17—18 стр).. Въ дѣтской игрѣ Кострому представляетъ дѣвочка; Кострома является матерью, имѣющею сына. Точно также у матери—весны есть дѣти, напр. дочка: „Весна, весна весняночка, де твоя дочка паняночка“? Литовская богиня весны—Мильда имѣетъ сына Кауниса. Кострома рисуется въ дѣтской пѣсенкѣ богиней плодовъ земныхъ: она раздаетъ дѣтямъ кисель, молоко, блины, творогъ. Точно также весна красная вообще приходитъ „съ радостью, съ великою милостью: со льномъ высокімъ, съ корнемъ глубокимъ, съ хлѣбами обильными“ и приноситъ людямъ яйца и колбаски, на дѣвоньки краски, на дѣвки вѣнки (Чт. имп. общ. ист. 1866 кн. III, III=мат. слав. 677 стр.)“. Бѣлорусская Ляля, изображающая собою ту-же богиню весны, раздаетъ своимъ подругамъ—краснымъ дѣвицамъ съѣстные припасы: хлѣбъ, молоко, масло, творогъ, сметану, яйца (срвн. кисель, молоко, блины, творогъ Костромы).

Кострому, какъ олицетвореніе весны, первоначально встрѣчали весною: въ мартѣ или апрѣлѣ. Впослѣдствіе въ нѣкоторыхъ уѣздахъ саратовской губерніи память о Костромѣ была приурочена къ новому году. „На канунѣ новаго года“, говоритъ А. Терещенко, „женщины саратовской губерніи хвалынскаго и петровскаго уѣздовъ, сносятъ огромный ометъ (кучу) соломы и зажигаютъ его посреди улицы. Горящій ометъ называется тогда Костромою, которая окружается дѣвушками и ими величается: „О свѣтъ, моя

Кострома! У Костромушки головшка болить, у Костромушки бѣло лице горить (Быть русск. нар., ч. VII, 116)“. Погребеніе, или проводы Костромы совершались около всесвятскаго заговѣнья. Проводы Костромы по своему значенію были символическимъ обрядомъ, вполне тожественнымъ съ похоронами Кострубонька, или Ярила. Для общаго представленія объ этомъ символическомъ дѣйствіи приведемъ Снегиревское описаніе проводовъ Костромы въ пензенской и симбирской губерніяхъ. „Въ пензенской и симбирской губерніяхъ“, говоритъ г. Снегиревъ, „въ Троицынъ или Духовъ день дѣвки, одѣвшись въ худыя буднишныя платья, сходятся въ одно мѣсто и, выбравъ изъ среды своей одну дѣвку, называемую *Костромой*, кладутъ ее на доску и несутъ къ рѣчкѣ или пруду, гдѣ, сложивъ ее съ доски, начинаютъ другъ друга купать“, прежде всего конечно купаютъ Кострому и потомъ сами бросаются за нею въ воду. „Выкупавшись“, продолжаетъ г. Снегиревъ, „дѣлаютъ изъ лубка барабанъ, стучать въ него и, сопровождая стукъ его пѣснями, возвращаются домой... (Русск. престоляр. праздн., вып. III, 134—135; срвн. Быть русск. нар., ч. VI, 189 стр.)“.



V. Чурила и Чуриля. Журило и Дженджуриха.

Божественное солнце, известное намъ подъ именами Хорса или Ярила, является въ великорусскихъ былинахъ въ лицѣ богатыря Чурилы, а въ малорусскихъ пѣсняхъ въ лицѣ волокиты Журила. Словомъ въ великорусскомъ Чурилѣ и въ малорусскомъ Журилѣ мы видимъ одного изъ солнечныхъ боговъ. Такъ какъ наше мнѣнье не принадлежитъ къ числу общепризнанныхъ, то мы постараемся по возможности пообстоятельнѣе выяснить его.

По обычному мнѣнью богатырь Чурила—исторически известное лице, бояринъ, или посадскій, или проще типъ древне-русскаго щеголя и ловеласа.

С. Шевыревъ видитъ въ Чурилѣ Пленковичѣ что-то въ родѣ русскаго кондотьера, „который набираетъ огромное войско для Владиміра (Истор. русск. слов., вып. I, 190 стр.)“. Н. Костомаровъ считаетъ Чурилу однимъ изъ тѣхъ древне-русскихъ бояръ, которые разбогатѣли и ополонились рабами послѣ древлянскій войны... но Чурила, перешедши въ народныя пѣсни, скоро сдѣлался вообще типическимъ лицомъ. „Мужской типъ волокитства и вмѣстѣ изнѣженности“, замѣчаетъ г. Костомаровъ „является типически въ Чурилѣ Пленковичѣ. Это щеголь, кружитель женскихъ

головъ, старо-русскій донъ-Жуанъ, или Ловеласъ. Онъ такъ занимается собою, что когда ѣдетъ по двору своему, то передъ нимъ несутъ подсолнечники, чтобъ не запекло солнце бѣла лица его. Владиміръ князь ни на чтò болѣе не могъ употребить его при своемъ дворѣ, какъ только на то, чтобъ созывать гостей на пиръ (Истор. монограф. и изслѣд. Н. Костомарова, т. I, СПб. 1863. 71—72, 82 стр.)“. В. П. Авенариусъ приравниваетъ древне-русскаго Чурилу къ современному безшабашному гулякѣ, купеческому сынку. „Чурила Пленковичъ“, передаемъ его слова, „есть яркій типъ получившаго свѣтскій лоскъ того времени богатого купеческаго сынка, живущаго въ полное свое удовольствіе, не знающаго удержу своимъ затѣямъ и поставившаго себѣ жизненною цѣлью своимъ щегольствомъ и удачью разудивить весь міръ (Книга былинъ В. П. Авенариусъ. СПб. 1880 г. 61 прим., XVI)“.

Вл. Антоновичъ въ объясненіе галицкой пѣсни „Журило“ замѣчаетъ: „Во всякомъ случаѣ считаемъ нелишнимъ напомнить, что въ древней Руси издавна былъ боярскій родъ Чуриловъ или Джуриловъ, члены котораго упоминаются съ конца XIV, по начало XV в. въ качествѣ сановниковъ земель: Перемышльской, Холмской, Галицкой и Подольской; въ послѣдней изъ нихъ Чурилами основанъ былъ городъ Чуриловъ (нынѣ Джуриновъ м. Подольской губ. Ямпольскаго уѣзда), въ которомъ, въ началѣ текущаго столѣтія, польскій этнографъ Т. Липинскій слышалъ варіантъ настоящей пѣсни, но къ несчастію записалъ только двѣ первыя строчки. Въ варіантѣ, слышанномъ Липинскимъ, имя пана удержало еще древнюю (?) форму „Чурило“ вмѣсто „Журило“. Родъ Чуриловъ принадлежалъ къ древнимъ кореннымъ боярскимъ родамъ Южной-Руси; о началѣ его составители генеалогій дворянскихъ не

имѣютъ ясныхъ свѣденій; можетъ быть, названіе этого рода тождественно съ фамильнымъ названіемъ боярина Чюрины, упоминаемаго въ лѣтописи подъ 1187 годомъ: „Посла князь Рюрикъ (Ростиславичъ) Глѣба князя, шюрина своего съ женою, Чюрину съ женою иныи многи бояре съ женами ко Юрьевичу, къ великому Всеволоду въ Суздаль по Верхуславу—за Ростислава“ (Лаврентьевск. лѣт. стр. 443. см. Истор. пѣсн. малорусс. народ. съ объясн. Вл. Антоновича и М. Драгоманова, т. I, Кіевъ. 1874. 55 стр.).

П. А. Безсоновъ держится двойственнаго взгляда на лице Чурилы. Прежде всего онъ видитъ въ немъ типъ древне-русскаго горожанина, посадскаго и повторяетъ свѣденія Ж. Паули о знаменитой фамиліи „Чурыло“. Если кто можетъ служить образцемъ древняго горожанина и посадскаго челоуѣка, въ его обыденности, возведенной однако творчествомъ въ богатырство, то это онъ (Чурила), богатырь—*Горожанинъ*, богатырь—*Посадскій*, досужій щеголь древней Руси, краса игръ, хоровада, бесѣдъ и посидѣлокъ, зазноба молодицъ и дѣвушекъ, гроза старыхъ мужей, прислужникъ и потаковникъ княжескій, завистникъ и ругатель заѣзжихъ молодцевъ (Пѣсн. П. В. Кирѣевск. Москва 1861 г. выпускъ III, замѣтка П. Б. V стр.)“. Въ округѣ Перемышля, въ галицкой землѣ или червонной Руси, откуда явился Дюкъ, *Чурыло*,—знаменитая фамилія, извѣстная съ XV вѣка: одинъ изъ нея Мартынъ былъ знаменитый работорецъ въ XVI вѣкѣ противъ татаръ и волоховъ; тамъ же есть отрывки какихъ то древнихъ пѣсень и сопровождающая ихъ пляска *Джурылло* или *Цюрылло* (Жегота Паули, ч. II, стр. 149, 150; см. Пѣсн. П. В. Кирѣевск. М. 1862. вып. IV, замѣтка П. Б. ХCVI стр.). Признавая Чурилу Пленковича простымъ горожаниномъ, типическимъ образомъ, взятымъ изъ дѣй-

ствительной жизни древней Руси, П. А. Безсоновъ вмѣстѣ съ тѣмъ находитъ въ его лицѣ и миѳическія черты. По его мнѣнію Чурила, богатырь, имѣетъ генеалогическую связь съ демоническимъ существомъ Чуромъ (Deus Terminus),—Чуръ—сравнительно высшее существо, изъ котораго произошелъ Чурила, въ свою очередь степенью выше предполагаетъ Чура, уже не демона, а бога, который имѣлъ мѣсто въ доисторическія времена. „Чур-ило, Чур-ила есть, чрезъ причастіе, производная, дальнѣйшая форма отъ корня Чур,—отъ слова Чуръ (чудило, вабило, гладило, и т. п.) Чурило, именованный этимъ производнымъ словомъ, является богатыремъ, героемъ: словомъ старшимъ, кореннымъ, должно быть обозначено существо высшее, демоническое, полубожеское или даже божеское (Пѣсн. Кирѣевск. Вып. IV, зам. П. Б. LX.)“. Опредѣляя значеніе Чура, П. А. Безсоновъ признаетъ его охранителемъ собственности и неприкосновенности полей (богомъ межей) и въ этомъ соглашается съ древними русскими миѳологами и затѣмъ продолжаетъ: „Если Чуръ, какъ демонъ (даймонъ), породилъ изъ себя Чурилу богатыря, героя, или наоборотъ, Чурила богатырь имѣетъ выше себя, степенью выше надъ собою Чура, какъ демона, то, продолжая постепенность, мы непременно дойдемъ до того, что надъ демоническимъ существомъ Чура стоялъ нѣкогда Чуръ, какъ богъ... Непременно предполагаемъ, что Чуръ былъ богомъ, можетъ стать не первостатейнымъ, не однимъ изъ главныхъ, ибо тогда онъ сохранилъ бы божественность и въ положительной исторіи, но по крайности все же съ значеніемъ подлиннаго божества. Не находя его такимъ въ исторіи положительной, мы должны искать признаковъ и характера его божества въ эпохѣ доисторической (Idem, LX—LXI стр.)“.

Сравнивая наше мнѣніе о Чурилѣ съ вышеупомя-

нутыми, замѣтимъ, что мы не допускаемъ никакой связи между Чурилою и какимъ—нибудь бояриномъ (Чурило, Джурило, Чюрина) и считаемъ его только божествомъ. Что-же касается мнѣнія П. А. Безсонова о мифологическомъ значеніи Чурилы, то думаемъ, что оно фактически не доказано. Одно фонетическое созвучіе между Чурилой и Чуромъ не даетъ еще права ставить ихъ въ таинственную связь. Если-бы одно созвучіе словъ имѣло рѣшающее значеніе, то пришлось бы пожалуй находить дѣйствительную, а не воображаемую связь между кривичами и хорватами, сѣверянами и сербами (Иловайскій), или галичанами и галлами, народомъ „голядь“ и кельтами, Корсь и Хорсомъ, чудскимъ племенемъ „ямь, емь“ и библейскими эмимами. Не убѣдительно также мнѣніе П. А. Безсонова о различныхъ степеняхъ въ почитаніи Чура (Чуръ—доисторическое божество Чуръ—демонъ, Чурила—богатырь). Окончаніе „ило, ила“ въ „Чурило, Чурила“ не уменьшаетъ значеніе кореннаго слова, а обыкновенно увеличиваетъ, придается словамъ, имѣющимъ многократное дѣйствіе и частое употребленіе, напр. *отътрило* онеж—родъ ямы передъ входомъ въ соляную варницу,—черезъ эту яму посредствомъ широкой трубы проводится воздухъ для раздуванія огня, *лешетайло*—пинеж—языкъ, *кленало*—новгор.—валекъ... А потому изъ того, что Чуръ принялъ окончаніе „ило, ила“, превратился въ Чурилу, мы еще не видимъ, чтобы онъ сталъ ступенью ниже въ своемъ значеніи или сталъ богатыремъ изъ демона. Къ тому-же извѣстно, что есть и божества съ такимъ окончаніемъ, напр. Припекала (винетское божество), Ярило... Нѣтъ также надобности строить апріорныя предположенія о Чурѣ, какъ богѣ въ доисторическую эпоху развитія славяно-русскаго язычества; мы думаемъ, что Чурила—двойникъ Ярила, или

Хорса и такимъ образомъ изъясняется изъ историческихъ свидѣтельствъ и современныхъ вѣрованій славянскихъ племенъ, и въ особенности русскаго народа.

Прежде всего обращаемся къ генеалогіи Чурилы, его отцу Пленку (вар. Пленъ, Пленка, Пленко, Пленчище). „Собственно это имя“, говоритъ П. А. Безсоновъ, есть Плънь, полонъ: мы пишемъ *e* потому лишь, что въ нѣкоторыхъ былинахъ произносится Плёнка, Плёнковичъ; дѣло въ томъ, что плънь значитъ въ корнѣ между прочимъ „узы“, „связь“, откуда плъница, плъницы, а эта послѣдняя форма переходитъ въ форму плёнка, сѣть, клѣтка, клѣтчатка. Самое имя *Плъня*, полона показываетъ ясно, что за лицо было отцемъ Чурилы, что за происхожденіе Чурилы. Въ эпоху кромическую, эпоху Дажбога, сознание человѣческое было въ плъну у внѣшней, космической силы, было ею связано и въ узахъ, было само себѣ внѣшнимъ и не могло еще высвободиться къ средоточію человѣческаго духа. Потому самъ богъ этого періода представлялся въ плъну, въ узахъ, въ цѣпяхъ, связаннымъ; все цѣпенѣло отъ его прикосновенія; и когда, хоть обманомъ, удавалось отродиться явленіямъ новой жизни, новымъ божествамъ, то онъ ревниво спѣшилъ или пожирать ихъ или налагать на нихъ цѣпи, связывать (ср. исторію Зевса и прочихъ сравнительно новыхъ божествъ); и Гермесъ, въ ряду съ другими, когда породился къ новому бытію, и прежде чѣмъ взойдетъ на Олимпъ, подвергся той же участи, подпалъ тому же плъну (отсюда то значеніе *herma* какъ цѣпи, отсюда значеніе нашей плъницы). Въ кочевомъ бытѣ, сопровождавшемъ этотъ періодъ вѣросознанія, *плънь* игралъ не менѣе важную роль; человѣкъ, повинувшись вѣросознанію, зналъ только одно отношеніе къ другому человѣку—захватъ, добычу: *плънь* означалъ первую изъ добычь, захваченнаго че-

ловѣка, *плѣнника*, *полоненника*; на него налагали узы, плѣнцы; узы становились средствами, выраженіемъ, символомъ рабства, плѣнникъ былъ рабъ, рабъ былъ въ узахъ. Это была первая и важнѣйшая добыча, главный плѣнъ; и всякая добыча доставалась дѣйствіемъ того-же захвата и полона: отсюда *плѣнъ*, *полонъ*, *ополониться* *полономъ*,—все это получало значеніе добычи вообще, имущества, богатства. Богатство было плѣномъ, плѣнъ былъ богатствомъ. Первымъ предметомъ сношеній и торговли были также *плѣнники*, рабы; ими торговали; а какъ всякая добыча была *полономъ*, то *полонъ* же былъ и предметомъ торговли. Торговля въ этомъ кочевомъ быту была мѣновая, переносившаяся изъ мѣста въ мѣсто и переносившая съ собою *полонъ*; торговцы, даже выдѣлившись изъ общаго кочевья, какъ особый слой, даже въ первыхъ порахъ исторіи, были людьми *перехожими*, *странниками*: отъ того ихъ названіе *гость*, отъ того ихъ постоянное прозвище—богатый, съ *полономъ* въ рукахъ. Итакъ, вся полнота этой жизни выражалъ *полономъ*, *плѣномъ*. Представленіе о плѣнѣ и полонѣ, какъ существенномъ явленіи кочевья, до того было ярко въ нашихъ предкахъ, что даже среди положительной исторіи они ставили *полоненника* въ ряду лицъ, олицетворявшихъ былой кочевой періодъ, въ ряду *калъкъ переходящихъ* и *странниковъ*, подъ защитой церкви, въ богорадныхъ домахъ. Таковъ же былъ и *Плѣнъ*, отецъ Чурилы: онъ *гость*, гость богатый, его домъ *полонъ* *полономъ*, прежде всего рабами, потомъ всякой добычей и богатствомъ; онъ также „старый“ *Плѣнъ*, изъ жизни старой, и его то домъ представлялъ старину, воспитавшую Чурилу, по немъ то, по происхожденію и по дому отеческому „давно вѣдалъ“ Чурилу старикъ около Владиміра. Но *Плѣнъ* былъ богатымъ гостемъ еще съ особымъ оттѣнкомъ... Отъ одного и того-же корня *пл-*, рядомъ съ формою *пл-ѣнъ*,

пл-ъница, пол-онъ, являются древнѣйшіе корни *пал, пол, пла-, пло-, плоу-*. съ согласными *в, т, ѓ, к*, и т. д. откуда формы *плыть, плавать, плавить, плескъ, плескать, полоскъ, полоскать, плакать* (точить влагу), ц. слав. *пакну (юсь)*—*ти* (омывать), *плесъ, плесо, плескъ* у рыбы, *полая* вода, *плотъ, плутиво*, рыба *плотва*, и т. д. *Плѣнь*, какъ отецъ Чурилы, сохранилъ въ себѣ оттѣнокъ и этихъ развѣтвленій корня: по былинамъ, онъ живетъ на рѣкѣ, онъ былъ гость по морю, мореходный... его пріурочиваютъ морю, и называютъ отъ того *Сурожанинъ*, его помѣщаютъ и на рѣкѣ *Сорогъ* или *Сарогъ*, и онъ Сароженинъ (*Idem.* LXXX—LXXXII стр.). Въ другомъ мѣстѣ П. А. Безсоновъ отождествляетъ отца Чурилы Пленка съ чешскимъ демоническимъ существомъ Плевникъ, Пливникъ, (*Plevnik, Plivnik*) (Пѣсни П. Н. Рыбникова. ч. II. М.—1862 г. Зам. XLVIII—XLIX).

Нельзя не замѣтить, что взглядъ П. А. Безсонова на лице Пленка отличается фантастичностью и замысловатостью; но замысловатость и сложность изъясненія мифа менѣе всего ручаются за вѣрность такого изъясненія, потому что „хитрая отвлеченность“, какъ справедливо замѣтилъ А. Афанасьевъ, „вообще не вяжется съ степенью умственнаго и нравственнаго развитія младенческихъ народовъ (а мифы, какъ извѣстно, создаются въ эпоху младенчества народа)“! И дѣйствительно таинственная личность Пленка, отца Чурилы, объясняется гораздо проще и естественнѣе. Слѣдуетъ только обратить вниманіе на различные варианты прозвища Чурилы „Пленковичъ“. „Цыплѣнковичъ“. (Пѣсни П. В. Кирѣевскаго, Вып. 4, 86—87 стр), Пленковичъ, (*Idem.* 87—88), Опленковичъ, Опленковъ сынъ, Опленковъ (Пѣсни П. Н. Рыбникова. М. 1861. ч. I, 265. 269, 292—293 стр.), Щепленковичъ (Пѣсн. П. Н. Рыбник. ч. II, 346), Поплѣнковицъ, Попленковичъ, Щипленковичъ, Щаплинковичъ

(Онежскія былины А. Ө. Гильфердинга. Сп. 1873. 364, 618—619, 677—681 стр.), Щапленковичъ, Щапоплёнковичъ, Щапопленковъ, Щапопленковичъ (Записки имп. рус. геогр. общ. По отдѣленію этнографіи. С.-П. 1873. т. 3. 531—534. 585, 587—589 стр.)“—все это варианты одного и того же слова. Обыкновенно—и это вполне законо и естественно—изъ множества вариантовъ отдають предпочтеніе имѣющимъ болѣе смысла, особенно тѣмъ, которые находятъ себѣ оправданіе въ исторіи, или филологіи. Такъ на примѣръ вариантамъ „Вольвѣ Щеславьевичъ, Вольгѣ Буслаевичъ, Вольга Всеславьевичъ“ предпочитается вариантъ „Вольгѣ Святославговичъ“, вариантамъ „Катѣнко Блудовски, Фотѣй, Фотеюшко.“—вар. „Хотень, Хотинушка Блудовичъ“; припѣвы „Здунинай най“, „Здунинай Дунай“, „Ахъ вздунай, братцы! вздунай, сынъ Ивановичъ вздунай!“,—очевидно бессмысленны, произошли вслѣдствіе ошибки слуха, измѣны памяти, и мы, не задумываясь, предпочитаемъ болѣе правильный: „Ахъ! Дунай, братцы, Дунай, сынъ Ивановичъ, Дунай!“ Точно также мы поступимъ и съ вариантами прозвища Чурилы „Пленковичъ“; мы отдаемъ преимущество, предпочтеніе вариантамъ „Щапленковичъ, Щаплёнковичъ, Щепленковичъ“, какъ наиболѣе свойственнымъ *щану* (щеголю) Чурилѣ. Эпитеты Чурилы „Щапленковичъ, Щепленковичъ“ происходятъ отъ корня *щан*—и такимъ образомъ принадлежатъ къ обширной семьѣ словъ, произшедшихъ отъ этого корня: „щанить, щепетиниться, щанствѣ (древнѣйшее слово, встрѣчается даже въ словаряхъ П. Берынды и Л. Зизанія), щанье, пощанка, пощанка (испорченное), щепленье, пощипка, щанъ, щанъ, щанливый, щепливый, щепетильный, щепной (дер. Княж. Гора лужск. у=красивый), щепетко (баско-щепетко), щепетно—щеголять, охорашиваться, франтить, щеголь, щегольство, щеголеватый, щеголевато, пышно, красиво.

Очевидно, что Чурила получилъ свое прозвище „Щапленковичъ“ за свое щапство, щепленьице (щегольство), а это само собою предполагаетъ, что его „щепленьице“ вошло какъ-бы въ пословицу. И дѣйствительно о Чурилѣ, его красотѣ и походочкѣ *щепливой* знаютъ и мать Добрыни Амелѣа Тимоѣевна, и Нѣпра королевична; на него не наглядятся дѣвки-бабы кіевскія:.....

.....
 Отвѣтъ держитъ государыни его (Добрыни)
 матушка:

—Я бы рада тебя, дитетко, спододити
 —Таланомъ-участью въ Илью Муромца,
 —Силой въ Святогора богатыря

.....
 —Я походкою бы тебя *щепливою*
 —Во того Чурилу во Пленковича.

(Пѣсни П. В. Кирѣевск. Вып. 2. 31 стр.).

.....
 „Говоритъ Нѣпра королевична:

„А нѣтъ-то стрѣльцовъ добрыхъ молодцевъ

„Противъ меня Нѣпры королевичны...

„Нѣтъ молодцевъ походкой, *пощипкой*

„Противъ Чурилища Опленковича:

„Идетъ-то Чурилище по Кіеву,-

Дѣвки-бабы въ окошко по поясу бросаются.“

(Пѣсни П. Н. Рыбник. ч. I, 195 стр.).

Изъ значенія прозвища Чурилы „Щапленковичъ“, „Щепленковичъ“ ясно и то, что оно-только эпитетъ богатыря, характеризующій одну изъ выдающихся его чертъ; а потому въ немъ не можетъ быть и намека на отца Чурилы... Народные творчество представляетъ намъ не мало примѣровъ, какъ понятія и признаки

(существительныя и прилагательныя) превращаются въ опредѣленныя, живыя лица: напр. Кудреянице-отъ кудрей, Хотень-отъ хоть, похоть въ соотвѣтствіе отцу Блуду, Пустоволось-отъ „пустой волосъ“, малорусск. Щедрикъ-ведрикъ-отъ словъ „щедровать, щедривки, щедрій, щедрый вечеръ“. Также точно изъ прозвища Чурилы „Щапенковичъ“ послѣ измѣненія его въ „Пленковичъ“ создано народной фантазіей особое лице, отецъ Чурилы „Пленко, Пленчище“. Пока прозвищемъ Чурилы было характерное „Щапенковичъ“, „Щепленковичъ“, обманъ былъ еще невозможенъ, — народная фантазія сдерживалась тѣмъ, что самое прозвище слишкомъ ясно указывало на свое происхожденіе и смыслъ. И дѣйствительно въ тѣхъ народныхъ былинахъ, гдѣ Чурила называется „Щапенковичемъ, Щипленковичемъ, Щепленковичемъ Шапопенковичемъ“ мы не встрѣчаемъ его отца Пленка. Но обстоятельства измѣнились: прозвище Чурилы „Щапенковичъ, Щепленковичъ“ перешло въ Пленковичъ; тогда ничѣмъ уже не сдерживаемая народная фантазія стала по своему трудиться надъ разъясненіемъ непонятнаго ей выраженія. Но легко было пѣвцамъ испортить правильное „Щапенковичъ, Щепленковичъ“ въ „Пленковичъ“, а трудно было осмыслить неправильное „Пленковичъ“; въ такихъ случаяхъ народъ чѣмъ болѣе старается проникнуть въ смыслъ непонятнаго слова, тѣмъ болѣе путаетъ (такъ изъ „залѣзено“ — получено — произошло „залѣчено“, изъ „пошапка“ — „пошапка“). Задумываясь надъ эпитетомъ Чурилы „Пленковичъ“, народъ рѣшилъ, что это — прозвище богатыря по его отцу, Пленку; затѣмъ уже народной фантазіи, не задумывающейся переселять своихъ богатырей изъ Кіева въ Черниговъ, Смоленскъ, Суздаль и Новгородъ, ничего не стоило поселить отца Чурилы стараго Пленка, Плена пониже Малаго Кіевца, на Сорогѣ на рѣкѣ и назвать по

занятіямъ торговымъ гостемъ—Сарожениномъ (вар. Сурожанинъ). Такъ произошла цѣлая біографія новоизмышленнаго лица:

.
И выходитъ *Пленчице Сарожанинъ*,
Встрѣчаетъ князя Владиміра,
Во сѣни ведетъ во рѣшетчатая,
Во другія ведетъ частоберчатая,
Во третьи ведетъ во стекольчатая
И въ теремы ведетъ златоверхіе...

(Пѣсн. П. Н. Рыбник. ч. I, 263 стр.).

.
Да говорилъ Владиміръ таково слово:
„Да скажи-ко мнѣ старый матѣрый человекъ,
Да какъ тебя да именѣмъ зовутъ,
Хотя зналъ у кого-бы хлѣба кушати“?

— Да я *Пленко* да гость Сарожанинъ,
— Да я вѣдь Чуриловъ—отъ есть батюшко...

(Онежск. былин. А. Ө. Гильфердинга 1062—
1063 стр.).

Изъ всего сказаннаго нами объ отцѣ Чурилы Пленкѣ очевидно, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло не съ дѣйствительнымъ, живымъ лицомъ, а съ творческимъ самообманомъ; словомъ здѣсь мы встрѣчаемся съ однимъ изъ многочисленныхъ фактовъ филологическаго происхожденія мифа (ср. Поэт. возвр. слав. на прир. А. Аѳанасьева, т. I, М. 1865. 9—10 стр.). Исторія Пленка, гостя Сарожанина, предполагаемаго отца Чурилы, поучительна: она ясно показываетъ, какъ легко можно обмануться, впасть во всевозможныя ошибки, если наивно вѣрить народному творчеству безъ предварительнаго критическаго изслѣдованія. Только сравнительное изученіе вариантовъ въ связи

съ исторіей, этнографіей, миѳологіей и филологіей можетъ пролить свѣтъ на все темное и непонятное въ произведеніяхъ народнаго творчества.

Вотъ почему для разъясненія личности Чурилы мы прежде всего обращаемъ вниманіе на различные варианты его имени: „Цурилушка“, „Щурила“, „Щурилушка“ (Онежск. былины А. Ө. Гильфердинга 530, 677—681 стр.; Зап. имп. русск. геогр. общ. т. III. 531—534), „Чурилище“ (Пѣсн. П. Н. Рыбник. ч. I, 195 стр.), „Журило“ (Истор. пѣсн. малорусс. нар. Антон... и Драгоман... 54 стр.), „Джурило“ (Вѣстникъ Европы. С.-П. 1874. Ноябрь. 594 стр.). Всѣ эти варианты имени „Чурила“ фонетически одинаково правильны и законны, потому что звуки „ж“, „дж“, „ч“, „щ“, и „ц“ взаимно переходятъ другъ въ друга, напр. горло, ожерелье=джерело (малорусс.); журашина, журахъ (малорусс. слуга, хлопецъ)=джура, чура; же, оже, (древнерусс.), жеби=шо, що, щобъ (малорусс.), что, чтобы; ледачій (малорусс.)=ледащій (великорусс.); чепъ (малорусск.)=цѣпъ, чарь (област.)=царь. Точно также мы считаемъ правильнымъ (фонетически) и не испорченнымъ по ошибкѣ, или ослышкѣ какогонибудь пѣвца вар. „Чурива“ „Чуривушка“ (Пѣсн. П. В. Крѣвск. Вып. IV, 86—87 стр.): „л“ здѣсь перешло въ „в“ по общему фонетическому закону, какъ это часто случается и въ другихъ словахъ: вовкъ (малорусс.)=волкъ (великорус.), мовчать (малор.)=молчать, свобода=сло—(а) бода (обл.).

Если справедливо, что всѣ варианты имени „Чурила“ правильны, то отсюда еще не слѣдуетъ, что всѣ они одинаково древни. Такъ на примѣръ слова „гукать, зыкнуть, зычать, зучный, звучный, зихнуть (зѣвать), позихаться (малор.), позѣвывать“ одинаково правильны: но „гукать, зихнуть“ относительно древнѣе, потому

что—ближе къ первичной ономастической ступени происхожденія языка. Въ отношеніи къ этой сравнительной древности мы отдаемъ преимущество, или предпочтеніе малорусскому (галицкому) варианту „Журило“: онъ ближе къ корню „гор“, „жар“ (горѣть), отъ котораго, какъ узнаемъ ниже, произошелъ.

Два обстоятельства ручаются намъ за бѣольшую древность малорусской пѣсни о Журилѣ (Чурилѣ): а) въ малорусской пѣснѣ мы не встрѣчаемъ отца Чурилы Пленка, что, какъ мы доказали, есть позднѣйшая выдумка специально великорусскаго происхожденія; б) малорусское имя Чурилы „Журило“ фонетически сходно съ именемъ бѣлаго мужа „Жубрила“, извѣстнаго намъ по великорусскимъ заговорамъ и имѣющаго таинственное вліяніе на успѣхъ охоты (Зап. импер. русс. геогр. общ., по отдѣленію этнографіи С.-П. 1869. т. II, 544 стр.). Послѣднее обстоятельство особенно важно и имѣетъ рѣшающее значеніе въ виду того, что заговоры и заклинанія вообще отличаются замѣчательною точностью и вѣрностью въ храненіи древнерусскихъ обрядовыхъ преданій (А. Афанасьевъ, А. Веселовскій). Вслѣдствіе всего этого мы обращаемъ особенное вниманіе на галицко-малорусскую, плясовую пѣсню о Журилѣ, которую и приводимъ:

„Шов Журило з міста,
За нимъ дівочокъ триста:
Чекай, Журило, пане,
Де твое вѣйско стане?
У лісі на нівонці,
При зеленій ліщинонці.

.

Ой ти, Журило, ой ти,
Куди до тебе зайти?

По за гуменю, Ксеню,
 Не толочи ячменю.
 Куда Журило ішов,
 Туди ячменик зійшов,
 А куда Ксеня ішла,
 Туди пшеничка зійшла.

(Въ Жолковскомъ округѣ, въ Галич. см. Ист. пѣсн. малорус. нар. Вл. Антонов. и М. Драгоман. т. I, 54 стр.).

Таинственно-чарующее вліяніе Журила на женщинъ и ростъ хлѣба (ячменика)—все это такія черты, которыя приписываются обыкновенно языческимъ божествамъ. Отсюда можно уже догадываться, что Журило—языческій богъ; но является вопросъ: какой-же именно, новый, или какойнибудь уже извѣстный, старый богъ, только подъ другимъ нѣсколько видоизмѣненнымъ названіемъ? На это намъ отвѣтятъ факты изъ славяно-русской мифологіи.

О галицкой пѣснѣ „Журило“ извѣстно, что ее поютъ на свадьбахъ во время танцевъ и пляски. Въ связи съ этимъ фактомъ сопоставляемъ извѣстіе Карамзина, что морлахи, живущіе въ Далмаціи, славятъ на своихъ свадебныхъ пиршествахъ Яра (Исторія госуд. росс. т. I, 88 стр.). „Журило“, какъ мы видѣли изъ вышеприведенной пѣсни, благотворно дѣйствуетъ на ростъ хлѣбныхъ растеній: „Куда Журило ішов, туди ячменик зійшовъ“. Тоже самое поютъ бѣлоруссы объ Ярилѣ:

А гдзѣжъ јонъ нагою
 Тамъ жито капдю,
 А гдзѣжъ јонъ ни зырне
 Тамъ кóласъ зацвице!

(Поэт. возвр. слав. на природу А. Аванасьева. т. I, 441—442; ср. Приб. къ Ж. М. Н. П. 1846, 20—21.). Изъ этихъ фактовъ слѣдуетъ тотъ выводъ, что Журило есть тотъ же самый Яръ, или Ярило,¹

богъ животворныхъ силъ природы, пробуждающихся весною. Нельзя не замѣтить, что самыя имена „Журило“, „Ярь“, „Ярило“ фонетически почти тождественны. Имя „Журило“ произошло изъ Ярила посредствомъ придыханія „ж“, какъ это случается и съ другими словами, напр. гукать (звать, кричать)=жугукать (ряз. губ.), жугакать (сарат. губ.); пѣть=жупѣть, жупѣти (олонецк. г.) Посредствующею ступенью между Яриломъ и Журиломъ можетъ быть также литовскій Gurko (Гурко), богъ урожая хлѣба (Русск. простон. праздн. и суевѣрн. обряды И. Снегирева. М.—1837. Вып. I, 95 стр.). Въ литовскомъ Gurko очевидно является тотъ же Ярь, или Ярило съ придыханіемъ „г“, какъ и въ словахъ: острый=гострый (малорусс.); сударь, осударь=государь; вѣдунъ=говѣдунъ (обл.). Но звукъ „г“ легко переходитъ въ „ж“ (польск. gwiazda=жмудск. жвѣйзде; жмудск. гивену, русск. гоить=живу, жить.) и такимъ путемъ изъ Gurko (Гурко) могъ образоваться „Журило“. Имена „Ярь, Ярило, Gurko, Журило и Чурила“ произошли отъ одного и того-же корня и обозначаютъ дѣйствія всепожирающаго и истребляющаго огня, а также всеоживляющій теплоты солнца: „костромск. ярь—жарь, пыль, серб. јара—жарь печи; горѣть, жрать, жарь, жмудск. жара—заря, фран. jour (журь)—день, свѣтъ, санскр. sur—жечь.

Отъ того же корня происходитъ и имя Хорса, извѣстнаго намъ по лѣтописи Нестора. Имена „Хърсь, Хорсь, Корша (Поповъ), Корсь, Хорша (Чулковъ)“ происходятъ отъ корня „гар, гор, кур“ (горѣть, курить): санскр. kharā—жарь, kharah—пылкій, горячій (De affinitate linguae slavicae et sanscritae. J. A. B. Dorn. Харьковъ. 1833. 145 стр.), литовск. karsztas (карштась)—жаркій, душный, karsztis (карштись)—жара, духота, karsztu (каршту)—нагрѣваться, жмудск. карштай,

карштьсь—горячо. Для насъ особенно важно то, что въ сказаніи о мамаевомъ побоищѣ древне-русскій богъ „Хорсь“ является подъ именемъ „Гурса“ (Сказ. русс. нар. И. Сахаров. изд. Ш. С.-П. 1841 г. I, кн. IV. 80 стр.). Если принять во вниманіе, что звукъ „с“ есть производственный, какъ въ русскомъ языкѣ, такъ и въ литовскомъ (небо—небеса, небесный; слово—словеса, словесный; литовск. дались=русс. доля; копустась=капуста; чудась=чудо), то отбрасывая его, мы получимъ названіе божества „Гурь“, что будетъ фонетически созвучно съ литовскимъ Gurko и „Журило“.

Обобщая все вышесказанное, мы приходимъ къ тому заключенію, что Журило (Чурила) есть языческій богъ Ярѣ, Ярило, или, что тоже, Хорсь (Гурсь); теперь намъ остается только съ этой точки зрѣнія разсмотрѣть славяно-русскія преданія о Журилѣ, или Чурилѣ.

Имя бога „Журило (Чурила)“, какъ замѣтили, происходитъ отъ корня „горѣ, гар“ (горѣть, угарѣ); слово „горѣть“ предполагаетъ первичную форму сербск. гурити се—сжиматься, гурнути—толкнуть, малорусс.—двинуть, вернуть, подобно тому—какъ „жечь“ происходитъ отъ жигануть, жикнуть, ударить, уколоть, и такимъ образомъ съ корнемъ „гор“ соединяется понятіе движенія, бѣга, роста. Отсюда-то и произошло, что этотъ корень является во словахъ, обозначающихъ ростъ растений и животныхъ. Къ объясненію этого послѣдняго обстоятельства слѣдуетъ прибавить и то, что теплота, жаръ, по народному сознанію, предупредившему науку, содѣйствуютъ росту и ускоряютъ его, какъ это видно изъ словъ: яро дерево, жаровой лѣсь—рослое дерево, рослый, высокій лѣсь (Пѣсн. П. В. Кирѣевск. Вып. 4, 6 и 19 стр.) Вслѣдствіе этихъ двухъ причинъ мы и встрѣчаемъ корни „гор, жарѣ“ въ названіяхъ растений и животныхъ. Названія растений: лат. germen—почка, отростокъ, заро-

дышъ, *germino*—пускать ростки, *herba*—трава, зелень; нѣмецк. *gras*—трава, *grüne*—зелень, англ. *grass*—1) трава, злакъ, 2) пастись на травѣ, заростать травой, *green*—1) зелень, 2) зеленить, *grow*—рости, пускать корни; обл. журавина, жаравина—клюква. Названіе птицъ и вообще животныхъ: греч. *géganos*, фран. *goue* = русск. журавль, журавъ, *жаравль* (холмогор. у.); фран. *jaqs* (жарсъ)—гусь, гусакъ; англ. *hare*—заяць, *horse*—конь, литовск. *geras* (герасъ)—ягнёнокъ (ср, русск. ярка—молодая овечка); жавролёнокъ (олонецк.)—жаворонокъ (отсюда-то и произошла сказочная жарь-птица т. е. жаворонокъ, возвѣщающій наступленіе весны, жаровъ).

Изъ разбора корней „гар, жар“, и словъ, отъ нихъ произшедшихъ, очевидно, что „Журило“ имѣетъ связь съ ростомъ злаковъ и травъ, а также возбуждаетъ дѣятельность, силы птицъ и вообще животныхъ. Такія именно свойства народныя былины и пѣсни приписываютъ Журилу (Чурилѣ).

О дѣйствии Чурилы на травы и цвѣты великорусская былина выражается въ такихъ словахъ:

.....
Онъ добро по городу погуливалъ:

Подъ нимъ травка-муравка не топчется,

Лазоревой цвѣточикъ не ломится.

(Пѣсн. П. В. Кирѣевск. Вып. 4, 87 стр.).

Сопоставляя эти слова великорусской былины съ тѣмъ, что мы знаемъ изъ галицкой пѣсни о подобномъ-же благотворномъ дѣйствии на ростъ хлѣба (ячменя) Журила, мы не будемъ сомнѣваться, что эта черта-миоическая. Галицкая пѣсня въ этомъ откошеніи замѣчательна еще тѣмъ, что въ ней благодѣтельное вліяніе на урожай хлѣба приписывается не только божеству

Журилу, но и Ксенѣ: „Куда Журило ішовъ, туди ячменик зійшов, а куда Ксеня ішла, туди пшеничка зійшла“. Это значить, что народъ, забывая объ языческомъ значеніи Журила, сталъ обходиться съ нимъ, какъ съ простымъ человѣкомъ; и коль скоро Журила приравняли къ человѣку, хотя и неизвѣстному, то уже легко было его дѣйствія перенести на другихъ, ему подобныхъ людей. Такимъ путемъ произошли тѣ пѣсни, въ которыхъ, хотя и нѣтъ имени Журила, но описываются подобныя же дѣйствія простыхъ смертныхъ:

.
 А гдѣ утка шла, тутъ и пыль прошла,
 А гдѣ я млада, тутъ и рожь густа,
 Уколотиста, умолотиста,
 Еще съ колосу малѣнка (мѣрка), съ зерна
пирогъ

(Чухломск. у. Русск. простон. и суевѣр. обряды.
 М. 1838. Вып. 2. 96 стр.).

Ходить кóлосъ по яри,
 Что по бѣлой по пшеницѣ,
 Изъ зерна-то коврига;
 Изъ полужерна пирогъ,
 Гдѣ дѣвушки шли,
 Тутъ рожь густа;
 Гдѣ бабы шли,
 Тамъ вымокла;
 Гдѣ мужики шли,
 Тамъ повыросла;
 Гдѣ ребята шли,
 Тамъ повылегла.

(Въ Переяславлѣ Залѣсскомъ. Вып. 3. 119 стр.)
 Въ этихъ двухъ пѣсняхъ нѣтъ имени божества; вмѣсто него является дѣвушки, мужики и даже олицетворенный колосъ. Однако дѣйствія этихъ новыхъ лицъ

настолько сходны съ Журиловыми, что мифологическое происхожденіе пѣсенъ внѣ всякаго сомнѣнія.

Мы уже замѣчали, что въ одномъ великорусскомъ заговорѣ въ качествѣ властителя звѣрей и покровителя охотниковъ является бѣлый мужъ Жубрило; въ виду того, что въ этомъ заговорѣ живѣе и яснѣе, чѣмъ въ былинахъ, удержалось языческое значеніе древняго стихійнаго божества, мы и рассмотримъ его по подробнѣе:

„Господи, Боже, благослови! Стану я, рабъ Божій, (имя рекъ) благословясь, пойду перекрестясь, изъ избы дверьми, изъ дверей воротами, въ чистое поле за воротами, изъ чистаго поля во темный лѣсъ. Въ темномъ лѣсу стоитъ кипарисъ-древо; подъ тѣмъ кипарисомъ сидитъ сама Мать Пресвятая Богородица. Держитъ Она во своей десной рукѣ три прута: пруть желѣзный, пруть мѣдный, пруть серебрянный. Ударю я первымъ прутомъ по сырымъ лѣсамъ, ударю я другимъ прутомъ по мхамъ, по болотамъ: сырые лѣса спатаются, мхи-болота сколеблются; разбѣжатся бѣлые звѣри горносталя на всѣ на четыре стороны: побѣгите вы, кривоноги, чернохвосты! Ударю я третьимъ прутомъ *благое мужа Жубрило*. Ай, ты, *бѣль мужъ Жубрило*, ⁺ *самъ ты бѣль и конь подъ тобой бѣль*; заѣзжай и залучай со всѣхъ четырехъ сторонъ, со стока и запада, и съ лѣта и сивера: идите со всѣхъ четырехъ сторонъ, бѣлые звѣри горносталя; какъ идетъ солнце и мѣсяць, и частыя мелкія звѣзды и вся луна поднебесная идетъ неотпятно, такъ идите на мой заводъ, на мой сгодья, къ моимъ плашкамъ, бѣлые звѣри горносталя, а минуйте, проходите мои сілья пасти: они не по васъ излажены. Кушайте по плашкамъ мои ѣствы: тѣ мои ѣствы лучше и слаще матерняго молока. Къ этому моему слову ключъ и замокъ отношу я къ Окіанъ-морю;

есть на Окіанѣ морѣ островъ великъ, къ берегу лежитъ *бѣль камень Алатырь*; подъ камнемъ стоитъ живая щука, пожретъ тотъ мой ключъ и замокъ. Кто кругомъ Окіанъ моря обойдетъ, кто около Окіанъ моря песокъ вызолетъ, кто изъ Окіанъ моря воду выпьетъ, кто живую щуку добудетъ, ключъ и замокъ мой достанетъ,—тотъ мой промыслъ попортитъ. (Шенк. у., Архан. г. зап. А. Харитоновъ; см. Отеч. Зап. 1847 г., т. LIV, отд. VIII, стр. 152—154; Записки импер. русск. геогр. общ. По отд. этногр. т. II, 544—545 стр.; Матеріалы по этнограф. русс. насел. Архангельской губ. П. С. Ефименка, М.—1878. ч. II, 185 стр.).

Таинственный мужъ „Жубрило“, являющійся въ этомъ заговорѣ, служить связующей ступенью между малорусскимъ Журиломъ и великорусскимъ Чурилой и такимъ образомъ не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что въ малорусскихъ и великорусскихъ преданіяхъ рѣчь идетъ объ одномъ и томъ-же лицѣ (ср. Вѣст. Европы 1874, ноябрь. 593—594; Труды Кіевск. акад. 1878. т. II, 387.). Малорусскій Журило предполагаетъ Жуврила, какъ напр.: охота=охвота, зычный=звучный, польск. *chory*=хворый; „в“ по общему фонетическому закону переходитъ въ „б“ („овыдень“ (обл.)=обыденкой, въ одинъ день, малорусс. *важити*=бажати, хотѣть желать) и такимъ образомъ изъ Жуврила явился Жубрило. При описаніи Жубрила народный заговоръ сохранилъ черты явно мифологическаго происхожденія. Жубрило и конь его называются бѣлыми: „Ай, ты, бѣль мужъ Жубрило, самъ ты бѣль и конь подъ тобой бѣль“. Бѣлый цвѣтъ, какъ извѣстно, приписывается обыкновенно существамъ божественнымъ: такъ напр., бѣлорусскій Бѣлунъ, замѣнившій Бѣлбога, представляется старцемъ съ длинною бѣлою бородою, въ *бѣлой* одеждѣ; Ярило разбѣзжаетъ на *бѣломъ* конѣ и въ

бѣлой мантии (Поэт. возвр. слав. А. Афанасьева, т. I, 93 и 441 стр.); точно также и святой Георгій, или Егорій, замѣнившій собою Ярила,—самъ *бѣль* и кнутъ *бѣль* и рукавицы *бѣлья* и борода *бѣлая* (Матер. по этногр. Арх. губ. П. С. Ефименк. ч. II. 194 стр.). Въ заговорахъ считаютъ необходимымъ зачураться не только отъ колдуна и колдуньи, еретика и еретницы, ящера и ящерицы, стараго старика и дѣвки простостоволоски, но и отъ жонки бѣлоголовки (*Idem.* 144 стр.); ясно, что бѣлый цвѣтъ, даже и перенесенный съ боговъ на людей, внушаетъ къ себѣ благоговѣйное уваженіе и даже страхъ. Слово „бѣлый“,=„малорусск. бѣлый, бѣлорусск. бялый, польск. biały, литовск. baltas (балтасъ)“ сродно съ греческимъ *phaios, phalos*—блестящій и такимъ образомъ сближается съ словами *phao* (греч.)—освѣщаю, озаряю, блистаю, *phaino*, свѣчу, *phos*—свѣтъ, огонь, горящая свѣча, лат. *fax*—пламя свѣтило, лучина, фран. *feu*, и нѣмецк. *feuer*, англ. *fire*—огонь. Изъ сопоставленья словъ, сродныхъ съ русскимъ „бѣлый“, очевидно, что бѣлый=свѣтлый, ясный, и потому-то эти слова обыкновенно употребляются одно на ряду съ другимъ, какъ вполне синонимическія, напр. „Догоняетъ онъ (Алеша) добраго молодца на разсвѣтъ *свѣту бѣлаго*, на восходѣ солнца яснаго“. Въ виду такого значенія эпитета „бѣлый“=блестящій становится понятнымъ, почему бѣлыми называются существа божественныя, именно солнечнаго, или огненнаго происхожденія, каковъ и вышеупомянутый Жубрило.—Шенкурскій заговоръ, кажется, единственный въ своемъ родѣ, гдѣ является бѣлый мужъ Жубрило; въ другихъ заговорахъ обыкновенно выводится св. Георгій, замѣнившій собой, какъ извѣстно, древне-русскаго Ярила. Это обстоятельство еще разъ убѣждаетъ насъ въ томъ мнѣніи, что „Журило, Жубрило“ и „Ярило“—

одно и тоже лицо. Въ заключеніе разбора шенкурскаго заговора не можемъ не замѣтить, что появленіе въ немъ бѣлаго мужа „Жубрила“ (Чурилы) рѣшительнымъ образомъ отвергаетъ всякую связь между великорусскимъ Чурилой и какимъ бы то ни было бояриномъ (напр. Чюриной): не мыслимое—же дѣло, чтобы къ какому нибудь боярину обращались съ мольбой объ успѣшной охотѣ. Слѣдовательно волей—неволей остается согласиться съ тѣмъ, что Чурила перенесенъ въ великорусскія былины изъ древне-языческихъ преданій, точно также, какъ подъ вліяніемъ новыхъ христіанскихъ сказаній появились въ нихъ библейскія лица: Самсонъ Нанойловичъ (Пѣсн. П. Н. Рыбник. ч. I, Зам. VШ стр.; Онеж. был. А. Ө. Гильфердинг. 1296 стр. срв. Библ. Суд. Израил. XIII гл.) и Каинъ—собака поганый (Зап. имп. русск. геогр. общ. т. III, 546 стр.), видоизмѣненный въ послѣдствіе въ собаку сударя Калина царя.

Что касается великорусскихъ былинъ, то въ нихъ миеологическое значеніе Чурилы сравнительно болѣе замаскировано. Тѣмъ не менѣе и онѣ представляютъ Чурилу съ его дружиной властителями птицъ и звѣрей (ср. Жубрила), а также рѣчной и озерной рыбы (ср. Юровой праздникъ у сибирскихъ рыбаковъ):

.

.

Будеть день въ половинѣ дня,
 А и будетъ столъ въ полу-столѣ,
 Князь Владиміръ распотѣшился,
 А незнаемы (?) люди къ нему появились:
 Есть молодцовъ за сто человѣкъ,
 Есть молодцовъ за другое сто,
 Есть молодцовъ за третье сто;
 Всѣ они избиты—изранены,
 Булавами буйны головы пробиваны,

Кушаками головы завязаны;
 Бьютъ челомъ, жалобу творять:
 „Свѣтъ, государь, ты Владиміръ князь!
 Ъздили мы по полю по чистому,
 Сверхъ тоя рѣки Черегы,
 На твоємъ государевомъ займищѣ:
 Ничего мы въ полѣ не наѣзживали,
 Не наѣзживали звѣря прыскупаго,
 Не видали птицы перелетныя;
 Только наѣхали во чистомъ полѣ:
 Есть молодцовъ за три ста.
 (Есть молодцовъ) и за пять сотъ,
 Жеребцы подъ ними латинскіе,
 Кафтапцы на нихъ камчатные.
 Однорядочки-то—голубъ скурлатъ,
 А и колпачики—золоты плаши;
 Они сободы, куницы повыловили,
 И печерски лисицы повыгнали,
 Туры, олени выстрѣлили,
 И насъ избили—изранили:
 А тебѣ, осударь, добычи нѣтъ,
 А отъ васъ, осударь, жалованья нѣтъ,
 Дѣти, жены осиротѣли,
 Пошли по міру скитатися“ .

.

„Свѣтъ, государь, ты Владиміръ князь!
 Ъздили мы (рыболовы) по рѣкамъ, по
 озерамъ:

На твои щаски княжецкія
 Ничего не поймавали;
 Нашли мы людей: есть молодцовъ
 За три ста и за пять сотъ,
 Всю они бѣлую рыбицу повыловили,

Щуки, караси повыловили жь
И мелкую рыбицу повыдавили.

„Ѣздили мы (сокольники) по полю
чистому,

Сверхъ тоя Череги,
По твоємъ государевомъ займищу,
На тѣхъ на потѣшныхъ островахъ:
На твои щаски княженецкія,
Ничего не поймывали, не видали
Сокола и кречета перелетнаго;
Только наѣхали мы молодцовъ
За тысячу челоуѣкъ:
Всѣхъ они ясныхъ соколовъ повыхватали
И бѣлыхъ кречетовъ повыловили,
А насъ избили—изранили,
Называются дружиною Чуриловою“.

(Кирша Даниловъ. 155-159; Пѣсн. П. В. Ки-
рѣвск. Вып. 4, 78—81 стр. Пѣсн. П. Н. Рыб. ч. 1,
261—262 стр; Гильфердингъ, 1059—1061, 1097—1100,
1160—1162.).

Слова „горѣть, жарь,“ отъ которыхъ произошло
имя божества „Журило,“ въ метафорическомъ смыслѣ
употребляются для означенія чувства любви, напр:
„горяча любовь на свѣтѣ,“ „горить-кипитъ ретиво
сердцѣ по красной дѣвицѣ (Поэт. возр. слав. А. Афа-
насьев. т. 1, 448 стр.)“ Отъ этого метафорическаго
значенія корня „гор“ произошли слова, указывающія
на чувственную сторону челоуѣка, напр.: нѣмецк.
hugen, hure, hurer, m, huregei, распутничать, раз-
вратничать, развратникъ, развратница, развратъ, блудъ;
англійск. whore, француз. garce=журжа сарат. и
пензен. г., курва. Лат. herus, hera—хозяинъ, хозяйка,

нѣм. hegg господинъ, сударь, литовск. szùgas (чурасъ)— слуга, малорусск. жура журахъ, журашина, дъюра, джура, джурила, чура, цюра—хлопецъ, оруженосецъ первоначально означали страстнаго, пылкаго челоуѣка, любовника; это первичное значеніе удержали польск. „szuryło“ (чурыло)—блудникъ, волокита и великорусс. ала-херь (нѣм. hegg, малорусс. жура)—любовникъ, фаворитъ, счастливый волокита. (Воскресн. посидѣлки. Четверт. пятокъ. С. П. 1844. 162 стр.) Сравненіе имени божества Журила (Чурилы) съ словами одного и того-же корня указываетъ намъ на любовное значеніе его личности. Малорусскія пѣсни и великосусскія былины вполне подтверждаютъ справедливость такого заключенія.

Изъ галицкой плясовой и вмѣстѣ свадебной пѣсни мы уже знаемъ о томъ чарующемъ вліяніи, которое производитъ Журило на „дівочокъ.“ Изъ варіанта этой пѣсни, приводимаго Н. Костомаровымъ, оказывается, что не только „дівочки“, но и молодици, которымъ повидимому нѣтъ особенной нужды заглядываться на красавца, удалаго добраго молодца, не могли устоять противъ всеобщаго увлеченія:

Йшовъ Джурило по улиці,
 За Джуриломъ молодиці,
 Йшовъ Джурило зъ міста, зъ міста
 За Джуриломъ дівокъ триста....

Великорусскія былины точно также, какъ и малорусскія пѣсни, представляютъ Чурилу счастливымъ любовникомъ. Не успѣлъ Чурила поступить на службу къ стольному князю Владиміру и освоиться съ новою для него должностью постельника, какъ уже вскружилъ голову княгинѣ Опраскіи: „Рушила княиня (вар. княгиня) лебедь бѣлую, заглядѣлась она на Чуриву на Цыплѣнковича, порѣзала княиня руку лѣвую; со стыду

со сраму подъ столъ руку свѣсила (Пѣсн. П. Кир. Вып. IV. 86 стр.).“ И только благодаря необыкновенному добродушію солнышка Владиміра эта новая связь княгини съ Чурилой (ср. отношенія Опраксіи къ Тугарину) не окончилась для нея трагически.“ „И стилалъ Чурила постели мягкія, складалъ крутое заглавице; потѣшалъ князя игрою на гуселкахъ, а княгиня Чурилу у души держала. Это князю не слюбилось: „пришла ты, княгиня, мнѣ въ любовь, и я тебя въ этой вины прощу, а то бы тебѣ головка сѣчи (Пѣсн. П. П. Рыбник. Ч. 1, 266 стр.)“. Другая кіевская женщина Катерина Микulichна, просто безъ ума отъ Чурилы: „Да помѣшался у меня разумъ во буйной головѣ, да помутились у меня-де очи ясные, смотрячись-де, Чурило, на твою на красоту (Онежск. былин. А. О. Гильфер. 1066 стр.)“. Любовные успѣхи Чурилы не ограничиваются двумя—тремя женщинами. Въ томъ-то и главное отличие Чурилы отъ другихъ богатырей, что обаяніе его личности непреодолимое, чисто стихійное (Пѣсн. П. В. Кирѣевск. Вып. 4. Зам. LXXXIX—XC): Чурила очаровываетъ буквально всѣхъ дѣвокъ и бабъ кіевскихъ:

.
 Поѣхалъ Чуривушка по городу по Кѣеву,
 Заглядѣлись на Чуриву всѣ люди—тѣ:
 Гдѣ дѣвушки глядятъ,—заборы трешшатъ,
 Гдѣ молодушки глядятъ,—лишь оконенки звенятъ.

Гдѣ стары глядятъ,—манатѣи на сеѣ деруть.
 (Idem. Вып. 4, 87 стр. ср. Онежск. был. Гильф. 1064—1065, 1312—1313 стр.).

.
 Идетъ Чурилушка Опленковъ сынъ:
 Подъ пяты—пяты воробей пролети,
 Около носа-то яичко кати;

На его дѣвки глядятъ—золоты пелы ломають,
Стары бабы глядятъ—прялипы ломають.

(Пѣсн. П. Н. Рыбн. ч. 1, 269 стр.; ср. выше 267).

Имѣя въ виду тожество Чурилы и Ярила, въ этомъ всеобщемъ увлеченіи Чурилой мы видимъ тоже самое сознаніе необходимости удовлетворенія чувственныхъ позывовъ, которое заставляетъ матерей охотно отпустить своихъ дочерей на Ярилино гулянье „поневѣститься“. Въ этомъ сладострастномъ характерѣ культа Чурилы и Ярила кроется и причина одинаковой горячей любви къ тому и другому. Какъ предъ смертью Чурилы, такъ и предъ погребеніемъ Ярила раздаются грустныя погребальныя причитанія. Взмолились за Чурилу бабы кievскія: „оставь Чурилу хоть на сѣмяна: такого, де, стольника уже не будетъ!“ (Пѣсн. П. Н. Рыбн. ч. 1, 311 стр.). Вопль женщинъ при погребеніи Ярила: „Якій же винъ бувъ хорошій та якій услужливый... Не встане винъ бильше! О, якъ же намъ розставатися съ тобою, и що за жизнь, коли нема тебе! Пиднимись хочъ на часочокъ; но винъ не встаетъ и не встане (Быт. русск. нар. А. Терещенк. ч. V, 100—101 ср. Зап. импер. русс. геогр. общ. т. II, 86 стр.)“. Замѣчательно также, что Чурилу, какъ и Ярила, по преимуществу любятъ и считаютъ своимъ женщины. Это подтверждаетъ тотъ извѣстный фактъ, что народъ считаетъ женщину сравнительно съ мужчиной существомъ болѣе страстнымъ и пассивнымъ („эге баба не бреше! Вона знае, що їй солодче меду“—изъ праздника Ярилу). Вслѣдствіе этой-то пассивности, страстности своей природы женщина отличается сравнительно большимъ консерватизмомъ и устойчивостью въ храненіи традиціонныхъ преданій. Вотъ почему, когда народъ въ лицѣ своихъ богатырей забылъ о Чурилѣ и отрещивается отъ него, бабы кievскія горой стоятъ

за Чурилу, и такимъ образомъ Чурила дѣлается боже-
ствомъ по преимуществу, если не исключительно, „бабь-
имъ“ (Пѣсн. П. Н. Рыбн. ч. I. стр. 305).

Русскій народъ не только представляетъ Чурилу= Журила ловеласомъ—волокигой, а также пьяницей, плясуномъ и скоморохомъ,—въ этомъ случаѣ Чурила, или Журило опять сходится съ веселыми, неумѣренными солнечными богами: Хорсомъ и Яриломъ= Переплутомъ. „Йшовъ Джурило льодомъ“, говоритъ одна малорусская пѣсня, „нісь горілку съ медомъ, сыну, Джурило, сыну, не толочь мого ячменю; сиділа на ко-
лодці (кладці) моргала на хлопці (Вѣстн. Европы, 1874, т. VI, 594 стр.)“ Какъ слово Ярило=Ярила сдѣлалось прозвищемъ всякаго веселаго гуляки, такъ и Чурилой называютъ всякаго кутилу, безпорядочнаго человѣка. Въ русскихъ лѣтописяхъ подъ 1378 г. одинъ бояринъ Иванъ Григорьевичъ, бывшій приставомъ митрополита Пимена, носитъ юмористическое прозванье „Чуриловъ Драница (Лѣтописецъ русскій, Н. Львова, т. II, 165; Истор. росс. В. Н. Татищева, кн. IV 253)“. При Петрѣ I всѣ члены всешутѣйшаго, всепьянѣйшаго собора звались Чурилами. Чурила, Чурилово подворье хорошо извѣстны всѣмъ удалцамъ, ловкимъ малымъ: „Заваруй, варуй, варуйко. Сила маленькой дѣтинка! Проложилъ Сила дорогу мимо валу землянова, мимо саду зеленнова, архирейскова большова, во Чудинскую слободку, ко Чурилову подворью, ко Варварину здоровью (Сказ. русс. нар., кн. III, 221 стр.)“. Въ извѣстной народной картинкѣ „Мыши котъ погребаютъ“ веселая мышка, играющая на дудкѣ, или на флейтѣ, прозывается именемъ весельчака—скомороха Чурилки: „деревенская мышь Чурилка сурначъ въ сопель играетъ“, или (мышь) „Чурилка сарначъ въ свирѣлку играетъ (Сбор. огд. русс. языка и слов. имп. акад. наукъ XXIII. кн. I, 396; т.

XXVI. кн. IV, 261 стр.)“. Словомъ несомнѣнно, что Чурила былъ богомъ пьяницъ и скомороховъ. Въ связи съ разгульнымъ характеромъ культа Чурилы нужно сопоставить ту пляску. „Джурылло“, или „Цюрылло“, о которой упоминаетъ Жегота Паули, Чурила, какъ богъ пьянства и пляски, невольно вызываетъ на сравненіе съ Переплутомъ, въ честь котораго плясали=вертѣлись и пили изъ роговъ: „и верьтячеса пьютъ ему въ розѣхъ“.

Женскою половиною Чурилы=Журила является игуменья кіевскаго женскаго монастыря Чурилья,— Чурилья—женскій образъ, вполне сходный съ мужскимъ—Чурилой, или Журиломъ. Великорусскій Чурила магически привлекаетъ къ себѣ вниманіе и любовь красныхъ дѣвицъ, молодыхъ и старухъ; за малорусскимъ Журиломъ, какъ за греческимъ Діонисомъ, ходятъ „толны, войска дивчатъ и молодыхъ“, тоже самое мы читаемъ и про игуменью Чурилью: „Какъ бы русая лиса голову клонила, пошла-то Чурилья къ заутрени; *будто галицы летятъ, за ней старицы идутъ*: по правую руку идутъ сорокъ дѣвицъ, да по лѣвую руку друга сорокъ, *позади ея дѣвицъ и смѣты нѣтъ* (Древнероссійск. стихотворенія, собранн. Киршею Даниловымъ. 1818 г. 383 стр.)“.—Чурила или Журило представляется народомъ пьяницей—гулякой: „Йшовъ Джурило льодомъ, нісь горілку съ медомъ“; игуменья Чурилья точно также поитъ добрыми питьями Стафиду Давидьевну, княженецкую племянницу: „А и та-то Чурилья игуменья, отпѣвши заутреню, скоро поѣзжала по монастырю, изпроѣхала триста келій, и доѣхала ко Стафидинѣ кельицѣ,—*и взяла съ собой питья добрыя, и стала ее лѣчить, поитъ* (ibidem. 386)“.

Д. Ровинскій вполне справедливо сравниваетъ Чурилью съ ярыжными кабацкими бабами. „Эта ско-

ромная игуменья“; говорить про Чурилью г. Ровинскій, „напоминаетъ обрюзглыхъ отъ пьянства бабъ, представленныхъ въ нашей пародіи на всепьянѣйшій соборъ (Сборн. отд. русск. яз. и сл. импер. академ. наукъ, т. XXVI, кн. IV, 98 стр.)“. Но тотъ же самый Ровинскій далеко неосновательно думаетъ, будто пѣсня про игуменью Чурилью сложена была во времена Петра 1-го (Ibidem. 97—98): а) слово Чурилья не книжное, дѣланное, а народное, такъ напр. иркутск. „чурилья“ значитъ замарашка (Опытъ област. великор. словаря. 260 стр.), б) великорусская Чурилья имѣетъ своего двойника въ малорусской Дженджурихѣ (срвн. подольск. дженджуристый, польск. dzendzurzysty—бойкій).

Дженджуриха, какъ и Чурилья представляетъ изъ себя типъ безхозяйственной, беспечной женщины (жинки), которая годна лишь на то, чтобы гулять съ извѣстными проходимцами и пьяницами, запорожцами. „Ой за гаемъ, гаемъ, гаемъ зелененькимъ“, читаемъ мы въ одной малорусской шуточной пѣснѣ, „тамъ орала Дженджуриха (Дженджеруха) воликомъ черненькимъ; наорала гони на чотирі милі, насіяла пшениченьки. „Ой Боже мій милий! Ой изъ кимъ-то, зъ кимъ-то, пшениченьку жати“?... На тімъ боці, на толоці стоять запорожці. Запорожці стояли, Дженджурихи пытали (спрашивали): „Ой чи вона жива, чи вона умерла? Коли вона жива—ходімъ погуляймо; коли вона умерла—ходімъ поховаймо“. Чого въ тебе, Дженджурихо, сорочка не біла?“—„Вже восьма неділя, якъ сорочку наділа; а дев'ята зима, якъ я въ церкві була. „Чого въ тебѣ, Дженджурихо, не метена хата“?—Я вимету разкомъ, та вивезу возкомъ! Ой що-жъ тобі, Дженджурихо, за сміттячко дати?—Сюді хіпъ, туди хіпъ за сміттячко сімъ кіпъ, а восьмая кіпка, що вимете тітка (Труды этнографическо-статической экспе-

диціи въ западно-русскій край. П. П. Чубинскаго 1874 года т. V, 1112 стр.)“. Какъ гультай и волокита Журило не годенъ для обыденной практически-трезвой жизни, такъ и его женская половина Дженджуриха—невозможная хозяйка въ народномъ быту; да она и сама въ этомъ сознается, называя себя „ледащей жинкой“... „За що жъ мене, мужу. бьешъ, за якіи вчинки, чи я тобі не напярала за рікъ три починки? Одинъ пряла до Різдва, другий до Миколи, а якъ третій почала—буде до Покрови; та й не сама пряла—кума помогала, кумі дала миску пшона и три куски сала; та не сама пряла—були помішнички, то за сало, то за хлібъ, то за палянички. Ой ти пьэшъ, мене бьэшъ, а може бь я робила; накупивъ веретенъ—нема мотовила: дрова въ печи не горять—такъ я пидпалила, таки тобі, недовірку, борщу наварила. Ой ти пьэшъ, мене бьэшъ—роспитаємось за що: *що и ти, що и я—обоз ледащо* (Ibidem. т. V, 1182 стр.)“!



VI. Ладъ=Ладо и Лада. Лель и Ляля.

Ладъ—богъ солнца. Литовцы представляютъ Лада кудрявымъ „богомъ съ солнечными кудрями (Поэт. возвр., т. I. 229: стр. срв. Быть русск. нар. ч. VI, 143 стр.)“. Вѣроятно что нибудь подобное было и у насъ на Руси; по крайней мѣрѣ въ древне-русскомъ словѣ св. Ефрема о книжномъ ученіи мы между прочимъ читаемъ: „Отреченныя же книги суть: остроноумѣя, звѣздочетья, стѣнемъ знамянье, лунное и солнечная, яко 3 бываютъ солнца, или волосы простирая, или погарая, колядникъ, громникъ... (Историч. христоматія, Ѳ. Буслаева, 533 с.)“. Литовскій солнцевласый богъ—Ладъ (*saulinejs plaukajs*) и русское солнце, простирающее свои волосы—очевидно одно и тоже.

Литовцы видятъ въ Ладѣ земледѣльческаго бога, оберегающаго стада овецъ отъ нападеній волковъ. Нѣкоторыя славянскія племена (краты) считаютъ Лада богомъ весны, цвѣтовъ и земледѣльческихъ работъ: „Ива красивый розы срываетъ тебѣ, Ладо—святый Воже! Ладо, Ладо. Выслушай Ладо“... или: „Ладе ми Ладе, миле Ладе мой! Три дѣвойки жито жали: Ладе ми Ладе, миле Ладе мой! Одна другой говорила: Ладе ми Ладе, миле ладе мой (Начертаніе славянской мѣологии М. Касторскаго. Спб. 1841 г. 125—126)“.

По древне-русскому преданію Ладъ, или Диди-Ладъ былъ богомъ устройтелемъ бортеваго пчеловодства и покровителемъ посѣвовъ проса. Современныя народныя пѣсни повидимому ставятъ подъ покровительство Лада варку пива, посѣвъ льна и вообще всякое земледѣльческое занятіе: „Ай на горѣ мы пиво варили, Ладомое, Ладомое, пиво варили“, „Ой Дидъ, ой Ладомое! Засѣвали дѣвки бѣль ленъ... съ травою небылою, съ повилою“, „или „А мы чищобу чистили, чистили, Диди-Лада чистили! А мы пашню пахали, пахали. Диди-Лада пахали! А мы просу сѣяли, сѣяли. Диди-Лада сѣяли! А мы просу пололи, пололи. Диди-Лада пололи! А мы просу жинали, жинали. Диди-Лада жинали! А мы снопы вязали, вязали. Диди-Лада вязали! А мы снопы возили, возили. Диди-Лада возили! А мы коней пускали, пускали. Диди-Лада пускали“!... (Сказ. русск. нар., кн. III, 28; Быть русскаго народа. А. Терещенко, 196; Учен. зап. имп. казанскаго университет. 1877. г. XLIV, 385—386 стр.)“.

Ладъ кромѣ земледѣльческаго значенья имѣетъ еще любовное-брачное. Въ святочныхъ (около новаго года) пѣсняхъ дѣвицы, гадая о суженыхъ-ряженныхъ= женихахъ, вспоминаютъ Лада: „Сиди, сиди. ящеръ, Ладу, Ладу! Въ орѣховомъ кустѣ, Ладу, Ладу! Въ бѣлой капустѣ, Ладу, Ладу! Въ бѣлой капустѣ, чего досидѣти? Ладу, Ладу! Выбирай, ящеръ, панью, Ладу, Ладу! Кая тебѣ люба, Ладу, Ладу! Какая у фересцахъ, Ладу, Ладу! Кая у саножкахъ, Ладу, Ладу! Мнѣ Машинька люба, Ладу. Ладу! Ена по совѣту, Ладу, Ладу! Ена по привѣту, Ладу, Ладу (Псков. г. Великопол. у.; Чтенья въ имп. общ. истор. и древн. росс. 1869 г. кн. III, II=Мат. отечественн. 386 стр.). Въ простонародныхъ свадебныхъ пѣсняхъ часто призываютъ Лада (Москвитянинъ, 1855 г. апрѣль кн. I, № 7, 132; Учен. зап. казанск. универс. 1877 г. 431 стр.). Въ одной свадебной енисейской

пѣснѣ Ладо извѣстенъ подъ характернымъ прозвищемъ „Уряди, Дидь-Ладо, уряди! „На лугу, лугу“, поютъ въ казачинской и маклаковской волостяхъ, „уряди Дидь-Ладо, уряди“! Стояли три роты, уряди, Дидь-Ладо, уряди! Три роты военны, уряди Дидь-Ладо, уряди. (Енисейск. округъ и его жизнь. М. О. Кривошапкина. СПб. 1865 г. т. I, 98 стр.)“. Повидимому Дидь-Ладо сряжалъ жениха и невѣсту къ вѣнцу=свадьбѣ.

Царство Лада—солнца начиналось раннею весною и продолжалось до Троицина и Петрова дня. Весною призываютъ Лада въ извѣстной обрядовой пѣснѣ: „А мы просо сѣяли, сѣяли, ой Дидь-Ладо сѣяли, сѣяли (великорусс.)“ или „А ми просо сіяли, сіяли, ой Дидь-Ладо сіяли, сіяли“ (малорусс., Маякъ. СПб. 1840 г. ч. X, 144; Бытъ русск. нар., ч. IV, 304—306; Лѣт. русск. литер., т. IV, отд. I. 8 стр.; Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ западно-русскій край. 1872 г. т. III, 66 стр.)“. На Семикъ и на Троицу молодыя дѣвушки поютъ: „Благослови, Троица! Богородица! Намъ въ лѣсъ пойти, намъ вѣнки завивать, ой Дидо! ой Ладо“!... (Сказ. русск. нар., кн. III, 260; Русск. простонар. праздн. Вып. I, 219 и вып. III, 117; Бытъ русск. народа, ч. VI, 159)“. На Петровъ день Дидь-Ладъ=великое солнце достигаетъ наивысшей силы своего развитія. Утромъ этого дня Ладъ—солнце предается необузданной радости, то есть играетъ: въ это время солнышко, „то спрячется, то покажется, то повернется, то внизъ уйдетъ, то блеснетъ голубымъ или розовымъ, или вмѣстѣ разными цвѣтами“. Завидя восходящее солнце, первые лучи, разбрасываемые великимъ Ладомъ, народъ (въ тульской г.) привѣтствуетъ его пѣснею: „Ой Ладо! ой Ладъ! на курганѣ соловей гнѣздо завиваетъ, а иволга развиваетъ. Хоть ты вей, хоть не вей, соловей! Не быть твоему гнѣзду

совитому, не быть твоимъ дѣтямъ вывожатымъ, не летать имъ по дубравѣ, не клевать имъ яровой пшеницы! Ой Ладо! ой Ладо (Русск. простонар. праздн., вып. IV, 67 стр.)“.

Женскою половиною великаго бога солнца—Лада является богиня Лада=славянская Венера (Mater verborum). Исслѣдователи обыкновенно производятъ слово „Лада“ отъ „ладить“, „ладный“ и видятъ въ такомъ словопроизводствѣ указаніе на любовный, мирный характеръ Лады. Такъ г. Аѳанасьевъ для объясненія лингвистическаго значенія имени богини Лады замѣчаетъ: „Въ народныхъ пѣсняхъ *ладо* до сихъ поръ означаетъ нѣжно любимаго друга, любовника, жениха, мужа, а въ женской формѣ (*лада*)—любовницу, невѣсту и жену... Въ областныхъ говорахъ: ладить—жить съ кѣмъ согласно, любовно, „въ ладу“, ладъ—супружеское согласіе, любовь, въ музыкѣ: гармонія; ладковать—сватать и примирять, лады—помолвка, ладило—сватъ, ладинки—уговоръ о приданомъ, ладканя (галицк.) свадебная пѣсня, ладный—хорошій, польск. ладны—красивый, пригожій (Поэт. возвр., т. I, 227—228). Е. Голубинскій, слѣдуя г. Аѳанасьеву, думаетъ, что донынѣ употребляемые слова „ладный, ладить“ указываютъ на характеръ Лады (Исторія русской церкви Е. Голубинскаго т. I, 2 половина. 731 стр.)“.

Нельзя не замѣтить, что сопоставленіе Лады съ словами „ладить, ладный“ часто механическое и вообще основано на простомъ созвучіи, далеко неубѣдительномъ. При подобномъ словопроизводствѣ мы должны оставить въ сторонѣ чешскую Лѣтницу; Лѣтница, по Вацераду, жена Перуна и очевидно одно и то же лицо съ славяно-русской Ладой. Въ Ладѣ=Лѣтницѣ слѣдуетъ усматривать олицетвореніе лѣта=весны. Обращаемъ вниманіе на видоизмѣненія, которымъ подверглось

слово „лѣто“ въ различныхъ славянскихъ нарѣчіяхъ: великорусс. лѣто, малорусск. лито, сербск. лето, чешск. leto, болгар. лѣто и лято, польск. lato. Отъ формы „лѣто=leto“ произошла Лѣтница (Letnica), отъ „лято=польск. lato“ произошла богиня Лада.

Наше словопроизводство предполагаетъ несомнѣннымъ тожество Лады и Лѣтницы; и мы дѣйствительно думаемъ, что таже самая Лада появляется у Вацерада подъ именемъ Лѣтницы: подобнымъ образомъ и мужской двойникъ Лады Ладъ извѣстенъ еще подъ именемъ Леда „Ладо и Ледо“ (Опытъ повѣствованія о Россіи. И. Елагина, кн. III, 322; Русск. простонародн. праздн. Вып. I, 13 стр.). Не можемъ обойти молчаніемъ противоположное мнѣніе, видящее въ Ладѣ и Лѣтницѣ двухъ различныхъ богинь. Мы имѣемъ въ виду г. Квашнина-Самарина. „Если вѣрить старинному чешскому писателю Вацераду“, говоритъ Н. Квашнинъ-Самаринъ, „чешское имя громовницы было Лѣтница, ибо онъ такъ называетъ супругу Перуна. Такимъ образомъ ей, выходитъ, было посвящено обильное грозами лѣто, тогда какъ весна, по нѣкоторымъ указаніямъ посвящалась Ладѣ (Бесѣда 1872 г. кн. IV.—Апрѣль. 235 стр.)“. Чтобы видѣть неосновательность мнѣнья г. Квашнина-Самарина, нужно имѣть въ виду то обстоятельство, что въ древности существовало только два времени года: лѣто и зима, и слѣдовательно весна и лѣто означали одно и тоже время тода. Такъ сѣверо-американскія племена, по Тэйлору, знаютъ только два времени года: „Nirunukhe=весна, лѣто и Pirunukhe=зима и вмѣстѣ осень“. Nirunukhe приноситъ тепло, птицъ и зелень, а Pirunukhe опустошаетъ все своими холодными вѣтрами, своимъ снѣгомъ и льдомъ; одинъ приходитъ когда другой уходитъ, и они между собою дѣлятъ міръ (Первобытная культура. Эдуарда Б. Тэйлора. СПб.

1872, т. 1, 277 стр.)“. Арийскіе народы также первоначально различали только два времени года: тепла и холода, лѣто или, что тоже, весну и зиму,—не даромъ слово осень у различныхъ арийскихъ народовъ носить особое названіе. Славянскія и русскія племена первоначально точно также знали только лѣто и зиму; весна и лѣто были синонимами: а) весенній праздникъ 1-го марта назывался Letnice (у чеховъ и словаковъ); б) въ русскомъ народномъ говорѣ „лѣто часто употребляется вмѣсто весны“ (Русск. простонар. праздн., Вып. III, 2 стр.). Послѣ всего нами сказаннаго кажется ненужно и доказывать, что у славянъ не могло быть особой богини весны: Лады и особой богини лѣта: Лѣтницы; дѣло въ томъ, что Лада=Лѣтница, какъ и весна=лѣто.

Съ концомъ зимы и съ таяніемъ снѣговъ открывается царство Лады=Лѣтницы, богини весны и лѣта. „Лада“ приходитъ въ обновленный міръ „въ образѣ красивой женщины, украшенной ослѣпительными лучами солнца; утренняя роса считалась слезами этой богини (Знаніе. Журналъ. 1877 г. III мартъ. ст. Л. В. Березина. 10 стр.)“. Весною съ перваго марта славяне встрѣчали олицетворенное лѣто, т. е. Лѣтницу, или Ладу. Въ мартѣ мѣсяцѣ чехи (богемцы), совершая обрядъ изгнанія смерти (Мораны) или зимы, привѣтствуютъ и наступающее лѣто: „Giz nesem Smrt ze wsy, nowe leto do wsy; witey leto libezne, obiljcko zelene! т. е. „уже несемъ смерть изъ села (веси), а новое лѣто въ село; здравствуй, любезное лѣто, зеленый посѣвъ (Русск. простонар. праздн., Вып. III, 8; Поэт. возвр. т. III, 693 стр.)!“ Словаки и венгерскіе славяне привѣтствуютъ лѣто въ слѣдующей веснянкѣ: „Лѣто, наше лѣто, кдѣсь такъ длуго було? Сидѣло си на ловици, не могло си къ намъ прійци (Быть русск. нар. ч. V, II=Встрѣча весны, 6 стр.)“. У насъ на Руси въ одно и тоже время

закликають весну и лѣто, какъ названія одного и того же времени года. Въ смоленской губерніи въ день Евдокіи и на Сороки (40 мучениковъ) дѣвки и малыя ребята влѣзають на крыши амбаровъ и домовъ, взбираются на горы и припѣвають: „Весна красна! Что ты намъ принесла? Красное лѣтечко (Русск. простонар. праздн., Вып. III, 12—13)“. Въ Малороссіи закликають весну подъ именемъ матери Лады (матери весны): „Благослови, мати, ой мати Лада, мати, весну закликати (Поэт. возвр., т. III, 690 стр.)“.

Мы уже говорили о старобытномъ тождествѣ названій весны и лѣта; оно предполагаетъ, что весна и лѣто по древнимъ воззрѣніямъ оканчивались въ одно и тоже время. Снова обращаемъ вниманіе на извѣстныя уже намъ русскія пословицы: „Женское лѣто по Петровъ день,“ „У весны ноги долги: далеко до Петрова дни (Памятники древней письменности. 1880. Вып. IV, 85 стр. и 100).“ Смысль пословицы какъ нельзя болѣе гармонируетъ съ нашими разсужденіями; оказывается, что и весна и лѣто (собственно женское) равно продолжались только до Петрова дня; съ Петрова дня замирали весеннія=лѣтнія силы природы, пробужденныя богиней Ладой.

Около Петрова дня, въ концѣ весны совершалось погребеніе Лады; въ Владимірѣ на Клязьмѣ этотъ символически—религіозный обрядъ приурочивался къ первому воскресенью послѣ Троицина дня (Русск. простонар. праздн., Вып. I, 183,—Вып. III, 135 и Вып. IV, 60 Быть русск. нар. Ч. VI, 192.) Смысль погребенія Лады, какъ и Ярила, Кострубонька и Костромы, одинъ и тотъ-же: съ концомъ весны послѣ солнцеповорота уменьшалась сила весенняго солнца, погибало свѣтлое любовное царство богини Лады, этой великой матери природы.

Тотъ-же самый Ладъ-солнце извѣстенъ еще подъ

именемъ Леля. Лель-несобственное названіе солнца; для объясненья его обыкновенно приводятъ слѣдующія славянскія слова: древанск. *Igölga*—дѣдъ, полабск. *лѣля*—отець, галицко—русск. *лѣля*—дядя, церковно—слав. *лѣла*—тетка, областн. *леля*—крестный отецъ и крестная мать. (владимірск. г.). Очевидно, что русскій народъ называлъ солнце Лелемъ, т. е. отцомъ или дѣдомъ потому, что признавалъ себя сыномъ или внукомъ самаго солнца (срвн. преданіе о Даждь—Божѣ внукѣ.) Значить, солнце было особенно любезно и дорого для русскаго и вообще славянско—литовскаго народа: литовск. *Saulėle* (Саулеле)=любезное, прекрасное солнце.

Лель=Лило=Лѣліо, Ліоли—богъ весенняго всеоживляющаго солнца; имя его часто повторяется въ весеннихъ и вообще въ лѣтнихъ обрядовыхъ пѣсняхъ. По старобытному русскому преданію Лель былъ богомъ—устроителемъ и покровителемъ бортеваго пчеловодства. Лель=Лило, подобно Ярилу, благотворно вліялъ на ростъ хлѣбовъ: „Гдѣ дѣвки шли, тутъ и рожь густа, Лило! Лило! Рожь густа, колосиста, Лило! Лило! Колосиста, умолотиста, Лило! Лило!“ (Троицк. пѣсня чебоксарск. у., см. Учен. записки император. казанск. унивирситета. 1877. 388 с.), Кромѣ своего земледѣльческаго значенія Лель=Лило имѣлъ еще брачное, онъ выбиралъ женихамъ невѣсть: Вѣхаль я, батюшка, улицею, Лило! Лило! Видѣль я, батюшка, дѣвиць караводъ, Лило! Лило! Выбиралъ я, батюшка, невѣсту себѣ, Лило! Лило! Тонку, долгу, бѣлу, румяну, Лило! Лило! (*Ibidem* 388 стр.).

Бѣлоруссы думаютъ, что Лель=Ліоли убаюкиваетъ дѣтей, наводитъ на нихъ сладкій сонъ. (греч. Морфей). Такъ няньки, укачивая въ колыскахъ дѣтей, припѣваютъ: „Ой, Ліоли, Ліоли! Придзи къ дзицяци, да дай спади! Ой Ліоли, Ліоли! Ой Лели Лели придзи къ кась-цели! Ой Люли, Люли, приснися Петрули! (Прибавл. къ Ж. М. Н. Просв. 1846 г. отд. литературно., 16.)

Женскою половиною Леля является Ляля, богиня весны: Лель=Ляля, потому что *e* вообще переходитъ въ *я*, какъ напр. ведро=бѣлорусс. вядро, няня=малорусс. няня, ненька. А. Аванасьевъ вполне справедливо отождествляетъ Лялю съ Ладой. „Очевидно,“ говоритъ г. Аванасьевъ, „Ляля (Леля)“—то-же, что древняя Лада, богиня весенняго плодородія и любви (Поэт. возвр. Т. III, 680 стр.). И дѣйствительно въ нѣкоторыхъ малорусскихъ веснянкахъ Лада носитъ двойное имя Ляли—Лады: „Благослови, мати, ой Лелю—Ладо, мати! Весну закликати, зиму провожати (Бесѣда. 1872 кн. V. Май. 178 с.,).“

Ляля, какъ и Лада, приходитъ въ самомъ началѣ весны: „Зимою она сидитъ взаперти, въ высокой горѣ,—сидитъ на золотомъ тронѣ, вся въ бѣломъ. Кругомъ блестятъ груды золота, брильянтовъ“. Съ приближеніемъ весны бѣлоруссы обращаются съ мольбами къ Богу, пр. Богородицѣ, св. Благовѣщенію поскорѣ послать Лялю, чтобъ „земелька отошла, да красна весна къ намъ пришла“. Богъ, наконецъ, посылаетъ птичекъ съ золотыми ключами, которыми тѣ отмыкають темницу,—и Ляля выходитъ на свѣтъ Божій. Бываетъ это, по народному вѣрованію, 25 марта. Потому въ этотъ день отъ радости никто уже не работаетъ: птичка даже не вьетъ своего гнѣзда. Всѣ съ пѣснями, пирогами идутъ на встрѣчу Лялѣ и зовутъ „(гукають)“ ее приходитъ поскорѣ. А чтобы Ляля лучше слышала этотъ зовъ, дѣвушки ѡбираются куда нибудь на гору или просто взлѣзають на гумно, и оттуда кличуть (Церковно-общественный Вѣстникъ. 15 августа. 1883 г. № 106, 3 стр.)“.

Явившись на свѣтъ Божій 25 марта, „молоденькая, красивая, стройная, высокая дѣвушка-богиня Ляля“ быстро оживляетъ пробуждающуюся отъ зимняго сна

природу: по ея мановенію вырастаютъ травы, цвѣтутъ цвѣты, поднимается хлѣбъ (жито). 22 апрѣля, наканунѣ Юрьева дня совершается праздникъ въ честь уже пришедшей Ляли, такъ называемый „ляльникъ“ („на ляльникѣ нагуляемся“). Приведемъ характерное описаніе ляльника по П. Древлянскому. „Обыкновенно“, говоритъ г. Древлянскій, „часа въ три по полудни на чистомъ лугу (а иногда подлѣ дома въ огородѣ) собираются хоробы молодые дѣвушекъ. Выбравши изъ среды себя подругу, которая вполне выражала бы собою понятіе ихъ о пригожей Лялѣ, хорободъ бѣлорусянокъ одѣваетъ ее въ длинный бѣлый саванъ, перевязываетъ ей шею, руки и станъ разною зеленью, а на голову кладетъ вѣнокъ изъ разныхъ весеннихъ цвѣтовъ. Въ такомъ нарядѣ сажаютъ дѣвушку-Лялю на дерновую скамью, на которой съ одной стороны поставленъ кувшинъ съ молокомъ, сыръ, масло, яйца, сметана и творогъ, а съ другой - хлѣбъ; у ногъ Ляли кладутъ нѣсколько вѣнковъ изъ зелени, соотвѣтственно числу дѣвицъ, составляющихъ хорободъ. Потомъ, взявшись за руки, хорободъ дѣвушекъ пляшетъ вокругъ сидящей Ляли и поетъ въ похвалу ей пѣсню, которую заключаетъ слѣдующею просьбою: „Дай намъ жытцу, да пшелицу. Въ агародзѣ, сѣнажѣцѣ, повны гряды, ровны зряды (покосы)“. Напѣвъ этой пѣсни очень протяженъ, и потому ее поютъ очень долго, послѣ каждыхъ двухъ стиховъ восклицая: Ляля, Ляля, наша Ляля! Окончивши пляску и пѣсню, хорободъ садится у ногъ Ляли и снова поетъ: „Наша Ляля, Ляля насъ накормиць зусимъ, штобъ зъ весны на лѣта усѣ, што тутъ гэта, гадавала завсимъ. Ляля, Ляля, ой да Ляля, Ляля!“ Тутъ Ляля раздаетъ всѣмъ дѣвицамъ поочередно молоко, масло, сыръ и т. д. до тѣхъ поръ, пока, наконецъ, ничего не останется. Послѣ этого, дѣвушки встаютъ и на-

чинаютъ опять плясать вокругъ Ляли, припѣвая прежнюю пѣсню. Во время этой пляски и пѣсни Ляля беретъ вѣнки и бросаетъ по одному на пляшущихъ до тѣхъ поръ, пока, наконецъ, всѣ дѣвицы не схватятъ по вѣнку. Вѣнки эти дѣвушки хранятъ до слѣдующей весны, а нѣкоторыя, въ случаѣ замужества, и долѣе, иногда во всю жизнь, какъ нѣчто завѣтное, святое. По окончаніи всѣхъ этихъ церемоній, нѣсколько дѣвицъ, въ сопровожденіи прочихъ, берутъ Лялю подъ руки, сводятъ ее съ дерновой скамьи, и, напѣвая прежнія пѣсни, проводятъ ее домой. Саванъ и зелень, въ которые одѣта была Ляля, прячутъ до другой весны (Прибавленія къ Ж. М. Н. Просвѣц., 1846 г. Отд. литератур., 105—107 стр.)“.

Хотя слово „Ляля“ въ смыслѣ „ребенокъ, кукла, красотка“ существуетъ почти у всѣхъ славянскихъ племенъ, тѣмъ не менѣе нѣкоторые изслѣдователи почему-то считаютъ Лялю только бѣлорусскою (Поэт. возвр., т. III, 679 срвн. Зап. импер. новоросс. универ. 1878 г. т. XXIV, 65 стр.). На самомъ дѣлѣ Лялю знаютъ не только бѣлоруссы, но и другія вѣтви русскаго народа: малоруссы и великоруссы. Въ Малороссіи, напр. въ с. Малыне-Дедеркалы кременецкаго уѣзда волынской губерніи праздникъ въ честь Ляли—„ляльникъ“ (красная горка) совершается, какъ и у бѣлоруссовъ, 22 апрѣля; обрядовыя формы кременецкаго ляльника вполнѣ тождественны съ описанными бѣлорусскими (Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ западно-русскій край. П. П. Чубинскаго, т. III, 29—30). У великоруссовъ (чухломскаго и колгивск. у. костр. г.), память о Лялѣ также приурочена къ ранней веснѣ, радуницѣ (радованицамъ). Тамъ въ Омино воскресенье, на радуницу окликаютъ молодую чету новобрачныхъ слѣдующею пѣснею: „Ой

Лелю, молодая, о Лелю, ты вьюная, о Лелю, ты по горницѣ пройди, о Лелю, покажи свое лицо, о Лелю, да въ окошечко, о Лелю, покажи намъ молодца, о Лелю, своево-то вьюнца, о Лелю, да пожалуй-ко яичко, о Лелю, еще красненькое, о Лелю, что на красномъ блюдѣ, о Лелю, и при добрыхъ людяхъ, о Лелю (Русс. простонар. праздн., вып. IV, 195 срвн. Сказ. русск. нар.; кн. III, 261 стр.)!“ Хотя въ Великороссіи не сохранились обрядовыя формы ляльника, и самую Лялю представляет не избранная дѣвушка, а новобрачная, тѣмъ не менѣе очевидно, что великорусская Леля тоже, что бѣлорусская и малорусская Ляля: а) въ Великороссіи окликаютъ новобрачную Лелю, почти въ то же время, когда въ Бѣлоруссіи и Малороссіи совершается ляльникъ, б) великорусская Леля, какъ и Ляля, раздаетъ окружающимъ съѣстные припасы, напр. яйца“.

Въ концѣ этой главы считаемъ не лишнимъ сдѣлать нѣсколько краткихъ замѣчаній. Мы обыкновенно называли Ладу женскою половиною Лада, Лялю—Леля; но это не значитъ, что эти богини были женами соответствующихъ имъ боговъ. На самомъ дѣлѣ, какъ нужно заключать, изъ сравненія славяно-русской мифологіи съ литовскою, Лада, или Ляля была матерью бога Лада или Леля. У литовцевъ Ладѣ-Лялѣ соответствуетъ Мильда, богиня весны, „любви, счастья, свободы, оплодотворенья и мира“.

Празднество въ честь Мильды, какъ и русской Ляли, совершалось раннею весною,—въ честь Ляли, какъ мы знаемъ, праздновали 22 апрѣля,—точно также литовской Мильдѣ посвящался мѣсяцъ апрѣль. Русскимъ богамъ Ладу и Лелю соответствуетъ сынъ литовской Мильды Каунисъ, богъ весенняго тепла, любви и разврата. Мы тѣмъ болѣе имѣемъ

право сближать литовскую Мильдѹ съ русской Ладой—Лялей, а ея сына Кауниса съ Ладомъ—Лелемъ, что самое слово Мильда не чуждо славяно-русскому языку. Какъ справедливо замѣтилъ А. К. Киркоръ, „слово Мильда происходитъ отъ литовскаго Méjle=méile—любовь (Извѣстія императорск. археолог. общества СПб. 1859 г. т. I, 9 стр.),“—въ связи съ именемъ Мильды можно также сопоставить русск. милый=литовск. meilus, чешск, smilniti—развратничать, smilství блудъ, zamilovati se—слюбиться. Очевидно также, что въ фонетическомъ отношеніи Мильда напоминаетъ бѣлорусскаго Любмела, покровителя новобрачныхъ (Прибавл. Ж. М. Н. Просв., 1846, 102—105). и чешскаго Милека (Milek). Само собою разумѣется, что проводя въ данномъ случаѣ полную параллель между литовской и славяно-русской миеологіей, мы вмѣстѣ съ тѣмъ вполне подходимъ къ мнѣнью нашихъ старинныхъ писателей, утверждавшихъ, что богиня Лада (Ляля) была матерью Леля=(Лада): „на игрищахъ пѣніемъ Лелемъ, полелемъ возглашаютъ: такожде и *матерь Лелеву* и *Полелеву Ладу* поюще“... (Подробн. лѣтоп. ч. I, 52; Синописъ, 48—49,).

Не мѣшаетъ имѣть въ виду еще одно обстоятельство. Ладъ и Лель научили людей пчеловодству. Слѣдуетъ замѣтить, что ученіе о связи между богами и пчелами не есть только національное, славяно-русское. Можно для примѣра сослаться на „фигуру женскаго крыленнаго божества съ пчелиныаъ тѣломъ на чешанной золотой пластинкѣ изъ Родоса (Зап. импер. новороссійск. университета. 1874 г. т. XII. Часть ученая, 20 стр.).



VII. Солнечные праздники.

У русских славянъ, какъ и у другихъ языческихъ народовъ, было зимнее торжество въ честь декабрьскаго солнцееворота (болгар. декабрь=коложегъ). „Съ 12 декабря, при поворотѣ своемъ на лѣто, солнце“, какъ увѣряютъ русскіе крестьяне, „наряжается по праздничному—въ сарафанъ и кокошникъ, садится въ телѣгу и ѣдетъ въ теплыя страны. (Сахаровъ, II, 69)“. Такимъ образомъ по русскому преданію солнце возрождалось, малодѣло съ 12 декабря; а потому естественно было отпраздновать такое событіе. Такъ произошелъ языческія праздникъ въ честь зимняго солнцееворота. На существованье его у русскихъ славянъ указываютъ рождественскіе и новогодніе обряды, пѣсни: колядки, щедривки, овсеневиы, игрища, передѣванья, гаданья. Малорусскія колядки прямо воспѣваютъ царское дитя, играющее въ карты, подбрасывающее червонное яблоко (Чт. въ имп. общ. ист. и др. росс. 1866, книга I. III=матеріалы славянскіе. 610 стр.). А это дитя очевидно одно и тоже съ латышскимъ солнцемъ; забавляющимся игрою съ золотымъ яблокомъ (Сборникъ антропологическихъ и этнографическихъ статей о Россіи... В. А. Дашкова. Книга II. 33 стр.). Впрочемъ мы не нуждаемся въ догадкахъ; что у русскихъ

язычниковъ былъ праздникъ въ честь зимняго солнцеповорота, въ этомъ намъ порукой почти документальное извѣстіе — сага Олафа Тригвессона, короля Норвежскаго, посѣщавшаго конунга Гардарикіи Валдамара, т. е. Владиміра Святославича, Святаго. „У конунга Валдамара“, рассказываетъ сага, „была мать очень старая и слабая... Тамъ (въ Гардарикіи) постоянно господствовало обыкновеніе, что въ первый вечеръ праздника *Юлы*, когда усядутся по мѣстамъ люди во дворцѣ конунга, была приносима старушка, мать конунга, передъ тронъ его и предсказывала, — не предстоитъ ли какая опасная война конунгу, или его народу, или другія подобныя вещи, когда ее о томъ спрашивали (Образцовыя произведенія скандинавской поэзіи А. Н. Чудинова. Ч. I. Воронежъ. 1875. Отд. I, 114 стр.)“ „Юла“ (=jul, jol=Joel)—скандинавское названіе языческаго праздника въ честь зимняго солнцеповорота; очевидно *подобный-же* праздникъ былъ и у русскихъ язычниковъ: иначе Олафъ Тригвессонъ не назвалъ бы его скандинавскимъ именемъ. Словомъ несомнѣнно, что у русскихъ язычниковъ существовалъ зимній солнечный праздникъ; но хотя по времени и обрядамъ этотъ праздникъ совпадаетъ съ современными Колядой и Овсенемъ, тѣмъ не менѣе въ самыхъ словахъ „Коляда и Овсень“ нѣтъ ни малѣйшаго намека на божество солнца.

1) Коляда—канунъ Рождества Христова: „уродилась Коляда наканунѣ Рождества“. Русскіе мифологи рѣшительно запутались въ объясненіи слова „Коляда“, и не безъ сожалѣнья каждый разъ пробѣгаешь длинный рядъ забавныхъ словопроизводствъ: 1) Коляда=лат. *calendae* (Русск. простонарод. праздн. И. Снегирева. Вып. II, 2; Поэт, возвр. славянъ на природу. А. Афанасьева. Т. III, 729—730; Русскія древности 1872. 2.

Костомаровъ, 9 стр.; Чт. въ имп. общ. истор. и древн. росс. 1872. кн. 4 Дриновъ, 75 стр.; Зап. имп. русск. геогр. общ. по от. этногр. т. VII, И. П. Калининъ, 345; Иречекъ. Исторія Булгаръ. Пер. Яковлева, 72 стр.; Исторія русской церкви. Е. Голубинскаго. Т. I, вторая половина тома, 736 стр.), 2) Коляда, коленда=колѣвъ—даваніе, т. е. колѣнопреклоненіе предъ рожденнымъ Спасителемъ міра (Линде. И. Снегирева простонар. праздн. Вып. II, 27 стр.), 3) Коляда=колѣда=круговая ѣда, яства (Щепкинъ. Вып. 2, 64 стр.), 4) Коляда=клада, колода (Бѣлорусск. пѣсни Безсонова. Ч. I, Вып. 1, 92, 93, 120 стр., а также Калѣки переходіе. Вып. 4, 46 стр.). 5) Коляда=греч. *cholás, ádos* т. е. внутренности кишки (Гнѣдичъ), 6) Коляда=греч. *kale ode* (Варяги и Русь. Гедеонова. Ч. I, 21 стр.), 7) Коляда=коло-Лада, ко-Ладу (Архивъ ист. юрид. свѣд. 1, 29), 8) Коляда=Коленда, индійская богиня, дочь солнца и супруга Кришны (Русская Весѣда, 1857. III. Терстенякъ, 106 стр.), 9) Коляда=коло, колесо и санскр. инд. владычествующій=владыка колесницы (Весѣда. 1872. II. Отд. II. Квашнинъ-Самаринъ, 66 стр.), 10) Коляда=*ку*-воспѣвать, *ла*-Индра *ійа*, слава, свѣтъ, блескъ, *да*-холмъ т. е. ку-ль-я-да, пѣснь славному Индрѣ на холмѣ (Развѣдки о древнѣйшей русь-славянской грамотности. А. С. Великанова, 216 стр.).... Противорѣчія русскихъ миѳологовъ—законный результатъ неправильной постановки вопроса о миѳологическихъ работахъ; миѳологія есть синтезъ исторіи, этнографіи, психологіи и филологіи, а потому миѳологъ долженъ равномерно знать всѣ эти науки. Въ противномъ случаѣ миѳологъ никогда не будетъ стоять на высотѣ своего призванія... Источникъ ошибокъ русскихъ миѳологовъ—полное пренебреженіе къ психологіи миѳа и къ законамъ филологіи. Въ послѣднемъ отношеніи рус-

скіе міеологи особенно беззаботны: имъ не нужны законы перебора звуковъ, морфологія, исторія языка,—они руководятся одними созвучіями. Часто мы видимъ хитроумныя соображенья въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ слѣдовало бы помнить, что простота и естественность гипотезы, или теоріи—вѣрный признакъ истины. Такъ напр. смутившее русскихъ міеологовъ слово „Коляда“, объясняется довольно просто: Коляда—вознагражденье колядовщиковъ, хлѣбъ, кишки, колбаса, сало, ватрушки. Ручательство въ истинѣ—народное словоупотребленье: тверск. коляда—дневной сборъ милостыни нищими, галицко-русс. коляда—подаянье, пища, бѣлорусс. коляда—вознагражденье священниковъ хозяйственными продуктами, олонецк. калитка—ватрушка (Архивъ историко-юридическ. свѣдѣній. Н. Калачова. Книги второй половины вторая. Отд. IV, 131; Запис. имп. русск. географ. общ. по отдѣленію этнографіи. Т. V, 52; Описаніе олонецкой губерніи..... В. Дашкова, 189 стр.; Сборникъ отдѣленія русскаго языка и словесности императорской академіи наукъ. Т. XVII, № 3, 129 стр.). Колядки прямо называютъ колядой подаянье колядовщикамъ отъ домохозяевъ: 1) „Тетка, лебедка, подай каледку намазану, сухую (владимірск. губ.),“ 2) „Дайте намъ коляду, бо далі іду (малорусс.)“, 3) „Пошла Коледа колядуючи, да за ея хлопци жебруючи. Коледа! Пошла Коледа по леду, разсыпала Коледа коляду. А вы дзѣвочки не гуляйце, да йдзице, коледу сбирайце“ (бѣлорусс.—Владимірск. сборникъ. Тихонравова, 40 стр.; Чт. въ имп. общ. ист. и древн. 1872 г. кн. I, III отд. 123; Записки императ. русск. геогр. общ. по отд. этнографіи. Т. V, 75 стр.).

II) Овсень (Авсень, Усень, Говсень, Баусень, Баусимъ)—олицетвореніе новаго года:... „Комужь, кому ѣхать по тому мосточку? Ёхать тамъ Овсеню да новому

году.“ Филологическія истолкованья слова „Овсень“ по обыкновенію фантастичны: 1) Овсень=санскр. корню ush, ushasa, саб. ausel, этрус. usil—солнце, лит. auszga—заря (Поэт. возвр. слав. на природу. А. Аѳанасьева. Т. III, 748; ср. взглядъ Потебни), 2) Овсень=Ацсень=Есень польскихъ старинныхъ писателей (Бесѣда. 1872. Кн. IV.—Ст. Квашнина—Самарина, 247), 3) Овсень или Авсень=латышск. Усинь, богъ—покровитель лошадей, податель хлѣба, тучныхъ пастбищъ, здоровья скота (Божества древнихъ славянъ. Ал. С. Фаминцына, 252 стр.). Г. Костомаровъ, вообще не долюбливающий великоруссовъ, какъ смѣшанное племя, приписываетъ происхожденіе слова и обряда Овсеня финскому вліянію (Русскія древности. 1872. II. 9 стр.). Терещенко и Калининскій производятъ слово „Овсень“ отъ овса: овсомъ новогодніе поздравители (дѣти—подростки) обсыпаютъ дома сельскихъ хозяевъ (Быть русскаго народа. Терещенко. Ч. VII, 110; Записки импер. русск. географ. общества по отд. этнографіи. Т. VII, 349). Это послѣднее словопроизводство нужно признать справедливымъ; оно оправдывается филологіей и символикой овса. Филологическія сближенія: Овсень=сербск. овсен., а, о, овсяной. Въ переяславскомъ уѣздѣ владимірской губерніи вмѣсто Овсеня появляется Овсей (Владимірскій сборникъ. К. Тихонравовъ. 40 стр.); если Овсень, или Усень соблазняетъ нѣкоторыхъ мифологовъ на сближеніе съ латышск. Усинемъ, или польскимъ Есенемъ, то ужъ Овсей не подаетъ къ тому ни малѣйшаго повода: связь между словами „Овсей и овесъ“ сама собою бросается въ глаза. Символика овса: овесъ—символь счастья, плодородія и довольства: 1) овсомъ обсыпаютъ новобрачную бѣлорусскую чету („Колясомъ, соуника, колясомъ! Обсѣй, мамухна, насъ оусомъ см. Зап. имп. русск. географ. общ. по отд. этнографіи. Т. V, 614), 2) православные бѣлоруссы въ старину наканунѣ дня

св. Стефана имѣли обычай сыпать овесъ на священника, когда онъ выходилъ къ дверямъ церкви и—нарочно за—тѣмъ приостанавливался (Бѣлорусскія пѣсни. Петра Безсонова. Ч. I, Вып. 1, 92 стр.). Поводомъ къ употребленію овса въ качествѣ символа богатства и счастья послужила его плодovitость: „Овесъ и сквозь лапотъ проростаеъ (Воскресныя посидѣлки. Первый пятокъ. С.-П. 1844 г. 39 стр.)“.

Ш) Великорусскому Овсеню соотвѣтствуетъ малорусскій Щедрикъ и бѣлорусскій Щедрѣць; это тоже олицетворенія новаго года,—а ужъ конечно всякій желаетъ, чтобы новый годъ былъ щедрымъ (Щедрикомъ): недаромъ наканунѣ новаго года бываетъ богатая кутья—символь будущаго счастья, изобилія хлѣба, недаромъ и наканунѣ и въ самый день новаго года выражаются пожеланья хорошаго урожая, приплода скота, здоровья („Сѣйся, родися, всяка пашница, жито, пшеница, ячмень, овесъ, гречка, горохъ, сочевица, на той новый рикъ“)“. Наканунѣ новаго года поются такъ называемыя щедривки; такъ напр. въ малорусской слободѣ Самойловкѣ балашовскаго уѣзда саратовской губерніи поютъ слѣдующую щедривку:

Щедрый вечеръ,
 Добрый вечеръ
 На счастье, на здоровье!
 Ой чи дома панъ хозяинъ,
 Чи ёго нема дома?
 Ой я знаю, що винъ дома,
 Седить кинци стола,
 На немъ шуба нова,
 У шубци калиточка,
 У калиточци симъ шеляжечкивъ,
 Тому, сему по шеляжечку,
 А намъ по пирежечку,
 Старымъ бабамъ по паляници,

Щобъ родились телици.
Не пора ли насъ дарить, жаловать?
Не дашь пирога,
Возьму корову за рога.
Кто скоро дарить,
Той сына родить,
А кто не скоро дарить,
Той дочь родить.

(Щедровка записана авторомъ со словъ крестьянина слободы Самойловки Павла Прокофьевича Челова).

Особый припѣвъ щедривокъ „щедрый вечеръ, добрый вечеръ“ одинаково употребителенъ и въ Малороссіи и въ Бѣлоруссіи (Чт. въ имп. общ. истор. древн. росс. 1873. кн. IV, 171),—часто повторяя слово „щедрый“, щедрующіе чисто механически пришли къ мысли олицетворить новый годъ въ лицѣ малорусскаго Щедрика, или бѣлорусскаго Щедреца (Прибавл. къ журналу министерства народнаго просвѣщенія. 1846 г. 121—124 стр.; Маякъ. 1843. т. XI. кн. XXI. гл. III. 37—38 стр.; Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ западно-русскій край. Чубинскій. т. III, 477).

IV) Весна обыкновенно встрѣчается подъ именами Лады и Ляли. Сына этой Ляли—весны—солнце чувствуютъ подъ именемъ Ярила (Встрѣча Ярила). Но весну встрѣчаютъ=закликаютъ и подъ ея собственнымъ именемъ. Такъ произошли веснянки; ихъ распѣваютъ въ мартѣ и апрѣлѣ.

Великорусскія веснянки.

1) Весна, весна красная!

Приди, весна, съ радостью,

Съ великою милостью:

Съ льномъ высокіимъ,

Съ корнемъ глубокіимъ,

Съ хлѣбами обильными.

2). Весна красна!
 На чемъ пришла,
 На чемъ приѣхала?
 На сошечкѣ,
 На бороночкѣ.

(Сахаровъ. Пассекъ.)

Малорусскія веснянки.

1.) Весна, весна, весняночка,
 Де твоя дочка паняночка?
 Моя дочка, у садочку,
 Шие вона сорочку,
 Шовкомъ та білью,
 Къ своему весілью

(Бесѣда. Кн. V, 1872 г. 78—79 стр.).

2.) Ой—уже весна воскресла!
 Ой що же съ намъ принесла?
 „Принесла мь вамъ паски,
 Яйци и колбаски,
 На дѣвоньки краски,
 На дѣвки вѣнки,
 На молодици рубки,
 На парубки шлеи,
 Бо у нихъ долги шеи.

(Чтенья въ имп. общ. истор. 1866. Кн. III, Отд. III, 677).

Послѣ іюньскаго солнцеповорота (12 іюня) солнце, достигши высшей степени развитія жизненныхъ силъ, постепенно замираетъ. Символомъ замиранія солнца является обрядъ проводовъ весны. Описаніе обряда: „Въ Пензенской губерніи, въ послѣдній день весны, въ Духовъ день трое или четверо молодыхъ ребятъ, покрывшись пологами, образуютъ изъ себя подобіе лошади. Одна изъ женщинъ, наряженная въ солдатскій мундиръ, „командуетъ тремя лошадьюми“. Всѣ дѣвицы провожаютъ ихъ за село и прощаются съ ними—

это называется „проводами весны“. (Терещенко Б. р. н. VI, 191—192). Проводы весны совершаются также подъ именемъ погребенія Лады и Костромы. Въ тотъ-же Духовъ день дѣвицы пензенской и симбирской губерніи выбираютъ изъ среды себя одну такъ называемую Кострому (Кострома=весна), кладутъ на доску, несутъ къ рѣкѣ и купаютъ. (Снегиревъ).

V) (Купальское торжество). Тѣже самые проводы весны извѣстны подъ именемъ праздника Купалы. Чучело Купалу (Купалку) такъ-же, какъ и Кострому, топятъ въ водѣ. Въ тожествѣ весны (богини) и Купалы насъ убѣждаетъ сближеніе веснянокъ и купальскихъ пѣсенъ. Веснянка „Весна, весна, весняночка, де твоя дочка паняночка“=купальская пѣсня „Купалочка, гдѣ твоя дочка“, „Купаленька, темная ночка! Идзѣ твоя дочка!“ (Бесѣда. 1872. кн. V, 78 стр., 79; ср. Записки императорскаго русскаго географическаго общества по отдѣленію этнографіи. т. V, 91, 434). Веснянка „Вилетіла весняночка вчора зъ вечора, укропомъ очи завішала, а петрушкою ротъ захала, ріпою зуби накувала“=купальская пѣсня „Ишла Купаленька по вулицы, красками вочи завѣсиуши, стали людзи дзивицися, и стала Купаленька сварицися“, или „Ишла Купалка сяломъ, сяломъ, завѣсила вочки цябромъ, цябромъ“ (Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ западно-русскай край. т. III, 113 срвн. Записки имп. русск. географ. общества по отдѣлю этнографіи т. V, 432). Сопоставленье веснянокъ и купальскихъ пѣсенъ показываетъ, что подъ именами „весны, весняночки и Купалы, Купалочки“ является одна и таже миѳическая личность: 1) и весна и Купала одинаково имѣють дочерей, 2) народный юморъ одинаково не падить и весны и Купалы „(укропомъ очи завішала“, „красками вочи завѣсиуши)“.

Въ Купальскомъ торжествѣ слѣдуетъ отмѣтить собственно два празднества: 1) въ честь Купалы Аграфены Купальницы (23 іюня) и 2) въ честь Купала, Купалиша, Купальника, Ивана Купала, Яна (24 іюня). Одна бѣлорусская пѣсня довольно выразительно отличаетъ одно празднество отъ другого: „Сегодня Купала, завтра Иванъ, будзецъ, дзѣвочки, лихенько вамъ“. Какъ въ Купалѣ мы видѣли весну=Кострому=Ладу=Лялю, такъ и въ ея мужскомъ двойникѣ Купалѣ (именит. пад. Купало), Купалишѣ усматриваетъ солнце (бога)=Ярила=Кострубонька=Лада. Одна малорусская пѣсня прямо называетъ солнце Купаломъ, движущимся по небу: „Сходилося (скатилось) Купало изъ долу до долу; часъ намъ, дівочки, до дому, до дому“ (Сборникъ Мордовцева, стр. 35.). При забвеніи старобытныхъ языческихъ преданій Купало смѣшивается и отождествляется съ Иваномъ Крестителемъ, Иваномъ Купаломъ: преданія, связывавшіяся съ Купаломъ, атрибуты (свойства) солнечнаго бога перешли на личность христіанскаго святого Іоанна Предтечи. Вотъ почему народное преданіе часто рисуетъ такой образъ Ивана Предтечи, который напоминаетъ Ярила, или Переплута. Такъ въ Малороссіи праздникъ Рождества Іоанна Предтечи называется попросту Иваномъ Гулящимъ (ср. Ярило веселаго нрава челоуѣкъ. Записки имп. русс. географ. общ. по отд. этнографіи. Т. VII, 415 стр.). Въ бѣлорусскихъ купальскихъ пѣсняхъ Янъ (Иванъ) является неистовымъ богомъ разврата: „То, то! Хто у насъ на дзѣуки ласъ (охотникъ до дѣвокъ)? То, то! Да у насъ Яночка на дзѣуки ласъ. То, то! Да пошоу у лѣсъ,—на кобылу узлѣзъ“. То, то! Да пошоу къ дубу: „да яще буду.“ То, то! Да пошоу къ бярезѣ,—яще не годзѣ (довольно). То, то! Да пошоу къ ели,—да ужо додзѣли“ (Бѣлорусскія пѣсни П. Безсонова. Ч. 1. Вып. 1, 32-33.)

Купальское торжество хорошо известно всѣмъ четыремъ вѣтвямъ русскаго народа: малоруссамъ, червонноруссамъ, бѣлоруссамъ и великоруссамъ. Съ послѣднимъ положеніемъ конечно не согласится г. Мордовцевъ. (Историческій Вѣстникъ, 1884 г. декабрь. 532 стр.); ему, какъ украинофилу, хотѣлось бы, чтобы *о Купаль великоруссы не знали*. Но факты говорятъ противное, нисколько не поощряя фантазій теоретиковъ: великоруссамъ известна Купальница=Купала=Купалочка (Снегиревъ.). Въ селѣ Красномъ арзамасскаго уѣзда нижегородской губерніи встрѣчаемъ празднество подъ названіемъ „Купальни=Купало (Нижегородскій сборникъ А. С. Гацисскаго. Т. II, 1869 г. 358—359 стр.).

Считаемъ доказаннымъ, что Купала и Купало—необстоятельныя имена весны и солнца; источникъ такого прозвища весны и солнца обрядъ купанья въ рѣкахъ и источникахъ. Не даромъ объ этомъ купаньѣ такъ часто говорятъ купальскія пѣсни: „Ой Купалочка купалася, та на бережку сушилася,“ „Иванъ да Марья на горѣ купалыся..., Гдѣ Марья купалася, трава расцвѣтала,“ „Да купався Иванъ, да й у воду упавъ. Да купався Климъ, да й у воду впливъ...“ Слово—производство Купала и Купалы отъ купанья самое естественное: сербск. купало=купальня.

Русскіе мифологи, взявшіе на себя трудъ филологическаго объясненія словъ „Купало, Купала,“ по обыкновенью фантазировали;—отсюда—масса произвольныхъ догадокъ, которыми они мечтали обогатить русскую литературу Словопроизводства русскихъ мифологовъ: 1) Купало=купа, соріа, пара двухъ мифическихъ существъ, 2) Купало=польск. купа, русс. копна, куча хвороста, зажигаемаго въ ночь на 24 іюня, 3) Купало=копанье корней и кладовъ, 4) Купало=

инд. Купало, покаянникъ (Русск. простонар. праздн. Снегирева. Вып. IV, 19 стр.; Современная лѣтопись 1867 г. № 29. 13 августа 12 стр. С. Любедкій), 5) Купало=кипѣть, кипятиться, лат. curio т. е. Купало=страстный человекъ, Ярило (Вуслаевъ), 6) Купала=Кубела (Приложенья къ 4-му выпуску пѣсенъ, собранныхъ П. В. Кирѣевскимъ. Замѣтка П. Безсонова. LXIII стр.; Бѣлорусскія пѣсни. П. Безсонова Ч. 1 Вып. 1, 118-119).

УШ. Заключение.

Изложивъ систему русской солнечной мифологіи, не можемъ отказать себѣ въ удовольствіи сдѣлать всѣ возможные выводы изъ нея.

1) Солнечныхъ боговъ и богинь на Руси оказывается очень много: Дажьбогъ, Хорсъ, Ярило, Переплуть, Пинай, Облуна, Кострубонько, Ладъ, Лель, Купало, Чурила, Журило, Яровица, Кострома, Лада, Ляля, Купала, Чурилья, Дженджуриха. Сравнительная многочисленность русскаго солнечнаго Олимпа ручается за древность солнечнаго культа. Отсюда выводъ: солнечный культъ древнѣе культа грома и молніи. Факты подтверждаютъ выводъ: имена русскихъ солнечныхъ боговъ созвучны съ именами солнечныхъ боговъ другихъ арійскихъ народовъ, чего нельзя сказать о богахъ грома и молніи. Имена арійскихъ солнечныхъ боговъ: 1) русс. Хорсъ=лит. Гурко=сабияск. Kurinos=египет. Горось старшій=инд. Хари, инд. бхуть Хару=греч. Гаресь, 2) русс. Яръ, Ярунь, Ярило=греч. Арей, Ероть=инд. Аруша, Арванъ [Aruscha, Arvan]. Имена арійскихъ боговъ грома и молніи: русс. Перунъ, греч. Зевсъ, инд. Индра, сканд. Торъ. Созвучіе именъ арійскихъ солнечныхъ боговъ—свидѣтельство обще-арійскаго происхожденія солнечнаго культа; почитаніе солнца установилось до раздѣленія арійцевъ на существующія расы. Противоположное явленіе, которое представляютъ имена боговъ—громовниковъ, объясняется позднѣйшимъ и пожалуй неарійскимъ происхожденіемъ

культы боговъ грома и молніи. Въ самомъ дѣлѣ говорятъ, что Зевсъ не греческаго происхожденія; скандинавскій Торъ завѣдомо обязанъ своимъ бытіемъ монголо-финскому вліянію: сканд. Торъ=эстонск. Тарабогъ-старецъ, татарск. Тянгере-Бабай (дѣдъ)-Небодѣдъ=чувашск. Тора-богъ.

2) На славяно-русскомъ солнечномъ Олимпѣ замѣчается попарное сочетаніе боговъ и богинь: 1) Хорсъ и Хора, 2) Ярило и Яровица, 3) Кострубонько и Кострома, 4) Ладъ и Лада, 5) Лель и Ляля, 6) Купало и Купала, 7) Чурила и Чуриля, 8) Журило и Дженджуриха.—Списокъ славяно-русскихъ богинь—самое вѣское опроверженіе произвольныхъ догадокъ и категорическихъ увѣреній Н. И. Карѣва въ отсутствіи богинь въ славянской мифологіи (Филологическ. записки. 1872 Вып. III, 18 стр.).

3) Религія для первобытнаго человѣка замѣняла собою все науки и искусства: политику, мораль, медицину, физику, психологію, поэзію... Вотъ почему важно прослѣдить сравнительное сходство, или несходство религіозныхъ вѣрованій великоруссовъ, малоруссовъ, червонноруссовъ и бѣлорусовъ. Степень сходства этихъ вѣрованій будетъ показателемъ степени родства самихъ русскихъ племенъ. Между малорусской и великорусской мифологіей можно провести полную параллель: 1) малорусс. Кострубонько=великорусс. Кострома, 2) малорусс. Лада=великорусс. Ладъ, 3) малорусс. Ляля=великорусс. Лель, 4) малорусск. Журило=великорусс. Чурила. Мифическія вѣрованія малоруссовъ и великоруссовъ не только сходны, какъ напр., вѣрованья великоруссовъ и сербовъ, но почти тождественны. Можно даже указать переходныя ступени, соединительныя звѣнья между малорусскимъ и великорусскимъ мифомъ. Такъ напр. шенкурскій (архангельской губерніи) бѣлый мужъ Жубрило является со-

единительнымъ звеномъ между малорусскимъ Журиломъ и великорусскимъ Чурилой. Отсюда мы смѣло дѣлаемъ такой выводъ: всѣ толки о двухъ народностяхъ, малорусской и великорусской, обязаны своимъ происхожденіемъ наивному романтизму и страсти русскихъ ученыхъ къ фантазированью и оригинальничанью. Говорить и писать о малорусской народности также ненаучно, какъ говорить о черниговской народности, новгородской, владимірской рязанской... Что касается бѣлорусской миѳологіи, то она всегда занимаетъ среднее положеніе между миѳологіями: великорусской и малорусской, колеблясь, то на право, то на лѣво. Такъ напр. бѣлорусс. Ярило=великорусс. Ярила и наоборотъ бѣлорусс. Щедрѣць=малорусс. Щедрикъ.

4) Русская миѳологія вообще однообразна. Миѳическія лица, какъ Ярило, Кострубонько, Ладъ, Лель, Купало почти ничѣмъ не отличаются другъ отъ друга, формы культа, обряды также удивительно схожи. Всю русскую миѳологію можно свести къ немногимъ положеніямъ. Въ виду всего этого мы нисколько не жалѣемъ, что миѳическія преданія видимо забываются на Руси, обрядовыя пѣсни исчезаютъ. Да и вообще восхищеніе народной миѳологіей намъ всегда казалось искусственнымъ. Миѳъ имѣетъ значеніе и интересъ только для сторонняго наблюдателя, историка и археолога. Для самаго народа миѳъ, суевѣрный обрядъ, героическая пѣсня вредны, потому что отвлекаютъ его отъ практической, сознательной жизни. Чѣмъ скорѣе замрутъ отголоски миѳического періода, тѣмъ лучше. Если миѳъ интересуется историка, этнографа, то и душевная болѣзнь интересуется психіатра, тѣлесная—врача. И какъ странно было-бы горевать объ уменьшеніи душевныхъ и тѣлесныхъ болѣзней, такъ не менѣе забавно проливать слезы по поводу

забвенія старобытной языческой старины. Нужно имѣть въ виду общенародную пользу, а не искусственные восторги историковъ.—Съ нашимъ пожеланіемъ скорѣйшаго забвенія мѣстической старины согласится всякій мыслитель и пастырь церкви. Мыслитель всегда предпочтетъ сознательную жизнь безсознательной, убѣжденіе—предчувствію; пастырь церкви никогда не увлечется до самозабвенія археологическими интересами. Онъ всегда помнитъ увѣщаніе церкви бороться съ язычествомъ,—какую-бы форму оно не принимало.
