



Дмитрий Оттович Шеппинг
Мифология
славянского язычества
Серия «Славянский мир»

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=63932241

Мифология славянского язычества / Д.О. Шеппинг.: Вече; Москва; 2020

ISBN 978-5-4484-8563-3

Аннотация

Этнограф и историк Дмитрий Оттович Шеппинг (1823–1895) проводил фундаментальные для своего времени сравнительные исследования славянских мифов с другими индоевропейскими мифологиями, прежде всего балтской, пытался проследить этапы развития славянской мифологии, глубинные взаимосвязи между языком, бытом и художественным творчеством славянских народностей, выявить и осмыслить специфику славянских мифологических представлений.

Содержание

Мифология славянского язычества	5
Предисловие автора	5
Глава I	13
Глава II	33
Конец ознакомительного фрагмента.	52



СЛАВЯНСКИЙ МИР

Дмитрий Шеппинг

Мифология

славянского язычества

Знак информационной продукции **12+**

© ООО «Издательство «Вече», 2020

© ООО «Издательство «Вече», электронная версия, 2021

Сайт издательства www.veche.ru

Мифология славянского язычества

Предисловие автора

Религиозные верования человека, проистекая из особенностей его мирозерцания и понятия жизни, необходимо отражают в себе постепенное развитие его разумного самосознания и, проникая во все отрасли его семейной и гражданской жизни, являются нам краеугольным камнем не только частных обычаев и нравов домашнего быта, но и общим основным началом его исторических преданий, его народности, просвещения и развития его гражданской и политической жизни.

У нас в России куда ни заглянем: в темные ли предания старины или в волшебный мир песен и сказок; в исторические ли скрижали нашей славной родины или в ежедневный быт нашей простонародной жизни – везде встречаем более или менее явственные следы язычества – язычества, не искорененного и не изглаженного десятию веками христианства и образования. Вот что побудило меня обратить внимание на мифы древних славян, сохранившиеся до сих пор в праздниках и обрядах, суевериях и сказках, песнях и пословицах

нашего народа, и исследовать внутреннюю силу этих призраков народной фантазии, охранившую их так долго от забвения времени и от света просвещения и истины.

Такая высокая сила внутреннего значения наших мифов поражает нас тем более, что никакие вещественные памятники языческого богослужения: храмы, кумиры и пр. – не устояли против всеразрушающего времени и религиозной ревности проповедников первых веков христианства и не дошли до нас. Таким образом, изучение славянской мифологии должно ограничиваться одними изустными преданиями и перечнем имен богов, сохранившихся в наших песнях, припевах и поговорках. Кроме того, до нас дошли некоторые сведения о капищах, кумирах и обрядах славян в летописях как туземных, так и иноплеменных писателей Средних веков. Но, исполненные враждебного пристрастия к язычеству, они не обращали внимания на истинное значение описываемых ими предметов и только по необходимости и вскользь упоминают об этих богомерзких требах и бесовских сборищах, так что эти темные намеки наших летописцев на богов и на обряды нашего язычества скорее сами нуждаются в объяснении посредством мифологии, чем могут дать нам о ней верные сведения.

К этой бедности материалов присовокупляется в конце XVII века еще новое затруднение, происшедшее из нелепого направления тогдашних ученых Германии – заменять собственными выдумками то, что не передала им история. Это

ложное направление довершилось, наконец, постыдным обманом двух золотых дел мастеров (мекленбургского городка Нойбранденбурга) Пелька и Шпонгольца, которые, сочинив басню об открытии древней Ретры близ села Прильвиц, продали мекленбургскому герцогу собрание металлических божеств и священных сосудов, будто происходящих от древней Ретры¹; но вернее всего, они были вылиты и украшены выдуманными ими славянскими руническими надписями.

Естественно, что такое направление в изучении наших древностей надолго затемнило истинный путь развития религиозных верований славян и низвергло нашу мифологию в мрачный хаос имен символов и атрибутов не только сомнительного существования, но часто совершенно противоположных всем понятиям нашего язычества и всем основам нашего народного быта и мирозерцания. Все внимание было обращено только на внешние формы кумиров и их атрибуты; и мифографы, не сознавая, что кумир есть уже высшая степень развития понятия о каком-нибудь божестве, старались все фантастические образы народного суеверия превратить в объективные кумиры, когда достоверно можно сказать, что они большею частию до этой степени своего развития дойти не успели. Но если бы и можно было предположить, что они развились до этой степени, тем не менее нелепо судить о таком кумире, о котором ничего не известно.

¹ Это собрание до сих пор хранится в Стрелицкой библиотеке, где я имел случай собственными глазами удостовериться в его апокрифичности.

Вот, однако же, главная цель наших самонадежных мифологов конца XVIII и начала XIX века. Так признается чисто-сердечно Григорий Глинка в предисловии к «Древней религии славян» (Митава, 1804). «Описывая произведение фантазии или мечтательности, я думаю, что не погрешу, если при встречающихся пустотах и недостатках в ее произведениях буду наполнять собственною, под древнюю статью, фантазиею... Я переселяюсь в пространные разнообразные области фантазии древних славян и проч.». Эта выписка показывает нам всю скудность взгляда и понятия наших мифографов, старавшихся собственным воображением заменять недостатки наших преданий. К счастью, эта жалкая страсть к педагогической классификации прекратилась с сочинениями Кайсарова и Глинки; но тем не менее останутся еще долго между нами следы данного ими направления и долго еще слепая вера в истину прильвицких древностей найдет своих защитников и поклонников между нашими учеными; даже сам знаменитый наш историограф Карамзин не в силах был оторваться от этих предубеждений.



Д.О. Шеппинг. Фото 1860-х гг.

По диалектическому развитию всякая крайность производит другую ей противоположную крайность; вот почему наши мифологи из этой слепой веры ко всем произвольным их предшественникам бросились вдруг в систему отрицания, отвергая все, чего не знали, — легкий способ, не читая и

не трудившись, на двух страницах определить целую науку. Этот новый путь открыл у нас Строев (в своей «Мифологии славян российских», Москва, 1815); но, кроме Приезжего, не имел он других последователей. Однако же Строев впервые обратил внимание на изыскание внутреннего значения наших мифов, возвысив голос против привязанности к пустым внешним формам нашего язычества.

Не удовлетворяясь более одною компиляциею фактов, наши ученые обратились к изучению иноземных мифологий, дабы через сравнение с ними объяснить себе наши темные предания. Этой сравнительной системе следовал Данковский в Песте и Руссов в Москве, оба старались доказать происхождение наших мифов от богов Греции и Рима. Почти подобное значение, хотя по цели своей совершенно противоположное, имеют сочинения Венелина, также исключительно основанные на филологических сближениях и выводах. Гануш, Юнгман и Колар, следуя тому же направлению, с большею справедливостью обратили свои изыскания на Восток, эту общую колыбель всех племен, языков и верований нынешней Европы. Много здесь удачных сравнений и остроумных догадок, но в целом эти сочинения неудовлетворительны, потому что автор, приступая к труду своему с готовыми вперед понятиями, подчиняет им невольно самое изложение фактов, которое из главной цели сочинения делается, таким образом, второстепенным средством для доказательства принятой системы, лишаящей сочинение конкрет-

ного единства изложения и цели — фактов и значения. Еще следует упрекнуть этих чешских сочинителей в излишней доверенности к авторитету Маша и Потоцкого и в совершенном незнании богатых материалов, сокрытых в недрах нашей русской простонародной жизни, в ее песнях, обычаях и суевериях.

На эти, доселе скрытые, сокровища древнего быта славян обратили впервые наше внимание Сахаров и в особенности Снегирев, а за ними Срезневский и в 1848 году Терещенко, труд которого при совершенном отсутствии всякой системы останется, однако же, еще надолго полнейшим сборником материалов. Эти сочинения бросили совершенно новый свет на науку нашей мифологии и отложили наконец в сторону тщетное желание полного фактического изучения всех подробностей форм и обрядов богослужения, замысловатых филологических выводов и сравнений. Мы обратились наконец к истинному началу всех наших народных верований и к философскому воззрению на глубокое значение основной идеи наших мифов, соединяющей все разнородные материалы в одно целое здание религиозного мирознания славянина. В этом новом направлении изменилось и самое понятие фактов, под которыми прежде разумелась одна только мертвая внешность кумиров, тогда как, напротив, главные материалы для воссоздания нашего язычества хранятся в живом источнике самобытной народности славянских племен.

Итак, положительно сказать можно, что наука достигла наконец до истинного понятия нашей мифологии, видя в ней один бесконечный ряд поэтических олицетворений законов, сил и явлений природы, — олицетворений, созданных пышною народною фантазиею и проникнутых духом глубокого мирознания славянина. Вот почему понятия и образные представления язычества, изгнанные христианством из сферы религии в фантастическую область сказок и суеверий, в ней не погибли и, внедрившись в простонародный быт славянина, пустили в нем глубокие неискоренимые корни и роскошной жизнью расцвели в его сельских занятиях, нравах, песнях и празднествах.

Глава I

Общий взгляд на развитие славянской мифологии

Первоначальный источник человеческих верований, по нашему мнению, есть отвлеченный деизм; сущность его состоит в обоготворении Бога, Творца, постигаемого нами через созерцание Его творений. Но так как отвлеченное понятие не в состоянии было вполне удовлетворить религиозным требованиям человека, стремившегося осуществить мысль свою в образе, посему вера его ниспала от обоготворения Творца к обожанию творения — от чистого деизма к антропоморфической религии природы. Этот переходный факт совершился двумя путями: одни, видя в природе бесконечный ряд Божественных воплощений, предались поклонению самых явлений и веществ; другие же, исполненные благоговения к тайным жизненным силам природы, облекли их в своей фантазии в аллегорические формы чувственной образности и таким образом представили себе всю природу наполненную бесчисленным множеством видимых и невидимых духов, чародеев и гномов. Такова была религия древних славян.

На этой первой ступени развития антропоморфического направления язычества человек, не понимая еще общего за-

кона единства многоразличных, но сродных явлений и желая олицетворить каждое отдельное явление, каждый отдельный предмет в человеческую форму, создает в своем воображении для каждого явления толпу духов, не имевших еще индивидуального значения и понятых им только как коллективы различных проявлений одной и той же силы природы. Итак, мы видим, что лицо каждого божества сливается в общем, родовом понятии; но коллектив его имеет и имя, и определенные признаки, как, например, водяной дедушка, леший, домовый и пр. Но мало-помалу эти бесчисленные коллективы сливаются в одну главную индивидуальность, которая или поглощает их в себе, или подчиняет своей, власти. Так, например, до сих пор все названия бесов и демонов имеют на всех языках при коллективном своем значении еще другое собственное имя главного их предводителя, беса бесов – дьявола.

Но между тем человек, живя и изучая природу, приобретает каждый день новые понятия, вытекающие одно из другого и дробящиеся до бесконечности в его уме. В этом непрерывном переходе от родовых понятий к более частным, в этом дроблении человеческой мысли лежит логический процесс развития всякого пантеизма, облекающего отвлеченные понятия в видимые образы богов и кумиров, так что религиозные верования всякого народа, исповедующего многобожие, необходимо подвержены этому закону трансцендентальности.

На второй ступени своего развития антропоморфизм для каждого общего понятия однородного явления создает отдельное лицо, тождественное с самым законом явления, и значение такого лица определяется единственно значением конкретно связанного с ним явления, так, например, бог грома, бог дождя суть не что иное, как самые явления грома, дождя и пр. Посему и внешние формы, и символы их еще очень бесцветны, и самое название свидетельствует о не развившейся еще их индивидуальности. Причина сему то, что эти названия или заимствуются из природы от самого явления, как погода — *мороз*, или составляются из прилагательных, определяющих общее свойство не столько лица как явления и требующих необходимого присоединения существительного *Бог, пан, царь* и пр., чтобы сделаться собственным именем божества, например: *Белый Бог, добрый Бог, добрый пан*. Часто даже эти имена, удерживая свое качественное значение, прилагаются впоследствии как простые прозвища к другим богам, так, например, называют Радегаста белым, добрым Паном; Сиву — Красной Паней и пр.

Для этих божеств народная фантазия создает свои образы, изустное предание их именует и украшает, обряды изъясняют их значение; но, несмотря на это, образы, имена и атрибуты все-таки колеблются в какой-то таинственной неопределенности до тех пор, пока наконец зодчество не установит различные оттенки понятия какого-нибудь божества и не окаменит их, так сказать, однажды навсегда в определенные

формы.

Здесь настает третий период развития антропоморфического мифа. Кумиры, перестав быть средством изображений, возбуждающих простонародное благоговение, становятся сами предметами обоготворения и поклонения и, утратив конкретное единство своих образов с выражаемыми ими понятиями, принимают совершенно индивидуальное значение покровителей и распорядителей тех явлений и сил природы, с которыми прежде они были тождественны, что нередко совершенно изменяет их прежнее значение, делая из бога смерти или болезни кумира жизни и здоровья, из бога мира – кумира войны и пр.; этим кумирам созидают храмы; учреждаются целые касты священников и жрецов для приношения им жертв и для отправления богослужения; их имена из прилагательных, выражающих общие свойства природы, обращаются в имена собственные или заменяются другими случайными местными названиями. Словом, кумиры получают вполне определенное существование объективной индивидуальности.

Здесь христианство остановило у нас дальнейшее развитие язычества, которого пример мы видим у других народов и которое по своему логическому закону явилось бы позднее и у славян; ибо народ, более и более сродняясь со своими божествами посредством их человеческих изображений, вскоре невольно передает им в своем воображении все свои страсти и оживляет их бездушные истуканы физической де-

тельностью человека. Боги начинают жить для него жизнью земною, подвергаясь, кроме смерти, всем законам природы, и из образной объективности переходят к действительности субъективного существования: они вступают в узы брака и родства, и новые кумиры не только уже, как понятия, путем мысли вытекают из своих первообразов, но рождаются от них физическим рождением человека.

Наша теогония, как сказали выше, не достигла до этого зенита своего развития, и посему положительно сказать можно, что наши кумиры как объективные аллегорические образности никогда не принадлежали к разряду определенных мифических личностей Западной Европы.

Отсюда видно, что родственные отношения богов, как Греции и Рима, так и Германии, не могли существовать в славянском мифе, и доказать их существование невозможно, несмотря на некоторые примеры такого родства, приведенные изредка летописцами или песельниками; ибо подобные примеры могут быть или поэтические аллегории писателей, или слабые отблески влияния на них «Метаморфоз» Овидия. Итак, славянскую мифологию по ее развитию можно разделить на три эпохи:

- 1) эпоха духов,
- 2) эпоха божеств природы,
- 3) эпоха богов-кумиров.

Подтверждение подобного подразделения мы можем найти в самом постепенном введении христианства между сла-

вянами. Так, например, в преданиях южных славян, прежде других принявших христианскую веру, преобладают преимущественно коллективные духи, кумиры же у них вовсе еще не встречаются. Точно так же в Моравии, Богемии, Польше и России при существовании духов и некоторых даже кумиров большая часть богов суть божества природы, принадлежащие второй эпохе. Наконец, у полабов и померанцев коллективы совершенно исчезают и вся религия сосредоточивается на некоторых главных объективных личностях арконских и ретрских идолов; даже встречаются некоторые признаки их перехода к субъективной жизни западных богов. Так, например, о лошади Световита шло поверье, что сам бог ездит на ней по ночам.

Имена и прозвания богов также большею частью носят на себе печать этих различных эпох их развития, как упомянули мы об этом выше, так, например, название урочища (близ села Городок, на дороге из Москвы в Троицу). Белые боги напоминают нам эпоху коллективности наших богов; это употребление множественного числа имеет здесь большую важность и дает нам повод предположить существование белых богов или духов. Из этого коллектива развилась естественно личность белого бога, которая в свою очередь сократилась в собственное имя кумира Белбога, Белена и Белуна.

Обращая наше внимание на самое богослужение славянского язычества, мы также найдем в нем полное подтверждение нашего мнения. В самом деле, хотя сведения, дошедшие

до нас о богослужении и обрядах языческих славян, скудны и недостаточны, но со всем тем они ясно носят на себе печать какой-то разнохарактерности, а это объяснить можно только различными временами религиозного развития, к которым принадлежат эти отдельные факты. Если посему мы на обряды богослужения распространим наше общее разделение славянского мифа на три главные эпохи, то этим не только подтвердим предложенное разделение, но и объясним самые факты, которые, взятые все вместе, часто противоречат друг другу и вводят в сомнение читателя. Таким образом, в первую эпоху нашего мифа человек, не зная даже еще личных богов, естественно не имел ни определенных мест богослужения, ни определенных лиц для совершения его, и как божества были не отдельны, но тождественны с самими явлениями природы, которым они служили аллегориями, то он приносил жертвы непосредственно самым явлениям; так, например, Прокопий (Кесарийский. — *Ред.*) говорит, что славяне приносили жертвы рекам и нимфам; кроме того, сохранились еще доселе обычаи бросать венки, яства, деньги в реки, колодези и озера, вешать свои дары на ветви дерев, класть их на камни или у корня старого дуба, все это приносилось в жертву одним божествам первой эпохи, как то: вилам, русалкам и лешим. Этот факт вполне подтверждает нашу мысль, что все это приносилось в жертву непосредственно самим явлениям природы. Эти жертвы приносил всякий без посредства особенных для того назначенных

жрецов; впрочем, эту должность в большие народные праздники, может быть, отправляли старцы, которые в народной и гражданственной жизни славян пользовались всегда великими правами, оставшимися до сих пор в названиях старосты, сходки стариков и пр.

Такое мнение подтверждается русской колядской песнею, где вместо жреца является старец:

Во тех лесах огни горят,
Огни горят великие.
Вокруг огней скамьи стоят,
Скамьи стоят дубовые.
На тех скамьях добры молодцы,
Добры молодцы, красны девицы,
Поют песни Колюдушки.
В середине их *старик* сидит,
Он точит свой булатный нож.
Котел кипит горючий,
Возле котла козел стоит,
Хотят козла зарезати.

С более точным определением значения божеств природы стали определяться места жертвоприношений и молитв. Что действительно у славян до существования кумиров и, следовательно, до построения им храмов, были известные места, на которых они привыкли молиться какому-нибудь богу, это подтверждается свидетельствами историков. Так Констан-

тин Порфирородный говорит, что руссы приносили жертвы на днепровском острове Святого Георгия; Сефрид говорит о дубе, где живет какой-то бог и которому приносят жертвы; Гельмольд, Дитмар, Саксон и Андреи, жизнеописатель святого Оттона Бамбергского и пр., знали у полабских славян множество священных рощ, где поклонялись какому-нибудь священному дереву, конечно, в позднейшее время часто замененному истуканом какого-нибудь бога. К этому разряду мест, посвященных богослужению, надобно причислить все многочисленные городища (Rundwälle) и, наконец, как переход к последней эпохе славянского мифа, некоторые храмы, как, например, Ютербокский, которого устройство ясно доказывает, что в нем не мог существовать идол, но просто обоготворялось явление первого солнечного луча Авроры.

При определенных местностях необходимо должны были существовать и определенные лица, совершающие богослужение, но, вероятно, они еще не составляли определенной касты священников; а не были ли это волхвы, вещие, кудесники и чародеи, лица, не посвятившиеся на это звание, но вызванные минутным вдохновением, как подтверждение этому мы видим теперешними герн-гутерами и квакерами Германии и Англии? Ответом на этот вопрос может служить назначение волхвов, которые, подобно жрецам других народов, гадали и предсказывали будущее, что подтверждают наши летописи тем, что не упоминают об имени жреца до кумира Перуна. Суеверный страх, которым они окружали

свои действия, и происходящая от этого их власть над народом служат доказательством, что наши волхвы в эпоху божеств природы имели значение жрецов и священников. Самые предания о чернокнижии, знахарстве и колдовстве могут быть отнесены к обрядам языческого богослужения.

При появлении кумира и власти его над человеком и природою определяются особенные обряды его богослужения, появляются богатые капища и святилища и образуется целая каста священников и жрецов, которые, пользуясь суеверным страхом народа к кумиру, не только обогащаются его дарами, но и завладевают часто политической властью его царей. Так было в Рюгене и у редарян (радарей. — *Ред.*).

Праздники, жертвы, обряды и гадания — все сосредоточивается вокруг кумира и жрецов его и для народа окружается какою-то недоступною таинственностью, под которою легко отыскать можно хитрые обманы корыстолюбивых жрецов. Эта черта разделяет все богослужение наших предков на две совершенно отдельные половины: непосредственное поклонение явлениям и поклонение идолам. Первая, подобно вере в духов и божества природы, и поныне не искоренилась еще из быта простого народа; его праздники, песни, гадания, суеверия — все носит на себе печать этих времен язычества и служит нам материалами для его изучения; тогда как от времен чистого идолопоклонства все исчезло: и разврат вакхических пиршеств, и возмутительные кровавые жертвоприношения, и богатые храмы, и чудовищные истуканы, наконец,

даже и замысловатые гадания и двусмысленные пророчества жрецов и волхвов. Самый факт изглаживания из народной памяти всего, что относилось к последнему периоду нашего мифа, доказывает нам новизну идолопоклонства между славянами, не успевшего еще твердо укорениться в их умах и разрушенного вместе с самими кумирами при первом дуновении христианства. В этом заключается, может быть, причина, почему между восточными славянами христианство не только почти не находило нигде сопротивления, но даже сами язычники призывали к себе проповедников новой веры и принимали их с восторгом, что представляет почти единственный факт во всей истории введения христианства.



Валы знаменитого святилища Аркона на острове Рюген

Проследив логическое развитие антропоморфической теогонии наших предков, остается нам обратить внимание на почву народного мирозерцания, на которой совершилось это развитие, на посторонние силы, имевшие влияние на него, и, наконец, с помощью христианского воззрения постараемся объяснить колорит язычества по дошедшим до нас преданиям.

Вся народная жизнь и поэзия славянина дышит необъятною любовью и благодарственным благоговением к природе.

де в малейших даже явлениях ее жизненных сил. Как земледелец по преимуществу, он в земле видел не только кормилицу человека, но и неисчерпаемый источник своего богатства и благоденствия. Таким образом, земная природа стала для него неприкосновенным святилищем всех его верований и мерилom всех его понятий, которых отвлеченность постольку лишь была ему понятна, поскольку она проявлялась в жизни явлений, что и выразилось в его религии, в особенностях славянского дуализма.

Противоположные явления дня и ночи, солнца и тени, жара и холода, жизни и смерти присвоил он и духовному миру своих религиозных понятий; но в то же время он понял, что при видимой взаимной борьбе этих враждебных начал добра и зла они уничтожаются в гармонии жизни, что в вечных законах разума относительные понятия добра и зла не существуют и что посему все жизненные силы природы имеют одинаковое право на его поклонение, на его страх и благодарность. Эта высокая философия природы отразилась у нас в дуализме не враждебных сил добра и зла, как обвиняют нас в этом немецкие ученые, незнакомые с нашею народностью, но в дуализме примирения, соединяющем противоположные крайности в общую цель жизни и уничтожающем таким образом их одностороннюю вредность. Итак, отвлеченных понятий добра и зла у нас не существовало, но каждая сила, каждое явление носило в себе возможность относительно доброго и злого влияния. Вот почему почти все

божества природы нашего мифа то помогают, то вредят человеку, например предания о русалках, вилах, леших, домовых и пр.; далее боги зла, смерти, болезни, неурожая и засухи переходят нередко в богов жизни, здоровья и плодородия; наоборот, добрый бог мира и лада переходит, например у поляков, в кровавого покровителя войны и бога смерти. Этим объясняется, наконец, и странное, по-видимому, противоречие у западных славян, приписывающих своим кумирам в одно и то же время противоположные прозвища белого и черного, доброго и злого бога.

Другой важный результат народного мирозерцания славянина – преимущественное преобладание в двух первых эпохах нашего мифа женского элемента земного плодородия над богами неба, олицетворяющими в антропоморфизме творческий момент мужеской силы деторождения.

Таким образом возникло в нашей мифологии вечное противоречие между самою религиею и основною ее идеею, между понятием плодородия вообще и осуществлением его в славянском мифе, противоречие, которое необходимо должно было разрешиться борьбою неба и земли; из этой борьбы вышло наконец победителем небо, боги которого, овладев прежним значением божеств земной природы, примирили в себе двойственный элемент мужеской и женской силы плодородия. Об этой борьбе неба с землею ничего не сохранили нам наши предания, разве только, может быть, это должно разуместь под аллегорическими сказания-

ми о великих деяниях наших богатырей, сохранившимися в волшебном мире нашей народной поэзии. Примирение же этих двух враждебных верований неба и земли язычество олицетворило, как увидим в конце этой книги, в двух главнейших праздниках славянского народа – праздниках Коляды и Купалы.

Переходя теперь к посторонним силам, имевшим влияние на наши мифы, мы только вкратце упомянем здесь о них, имея в виду еще неоднократно возвратиться к этому предмету.

Внезапное появление у нас религии света и огня и особенность ее отличительных свойств дают нам повод предположить, что эта мгновенно совершившаяся перемена в общем характере нашего язычества не могла произойти без влияния на нас иностранных мифов, тем более что все славянские боги неба как по значению, так и по именам своим имеют много поразительного сходства и тождества с богами солнца и грома у всех древних народов. Прежде всего здесь должно упомянуть о литовских и скандинавских мифах, которые в некоторых преданиях так тесно связаны с славянской теогонией, что даже трудно определить, кто у кого заимствовал эти верования, так, например, понятия Перуна и Перкунуста, Пекола и Пикольника, Лады и Лаймы, Вода и Водина (Одина), Тура (Турица) и Тора, Прии и Фреи и пр. и пр.

Чародейство и некромантия, известные у нас по чудским преданиям, имели также, без сомнения, некоторое влияние

если не на самую мифологию, то по крайней мере на обычаи и суеверия язычества северных славян, в особенности же в первые времена христианства в России, где сказания о волхвах и вещих нам ясно намекают на переход этого элемента финской религии в наши языческие предания.

Отрицательно важно для нас влияние греческих и римских мифов, хотя влияние это не относится к преданиям наших языческих времен, но, напротив, разразилось на нас, к несчастью, гораздо позднее в ученых исследованиях новейших христианских писателей эпохи классицизма, старающихся насильно вдвинуть в готовые рамки греческой мифологии имена, вовсе чуждые и не соответствующие преданиям славянской старины.

Почти подобное влияние на наши предания имело и христианство. Проповедники новой веры, вместо того чтобы доказать народу ложность вымышленных им богов, сами в религиозной своей ревности преследовали их как истинных врагов христианства и служителей ада, но вера народная к прежним божествам язычества еще не совершенно истребилась; новообращенные христиане, потеряв благоговейное уважение к богам и кумирам, не перестали, однако же, их бояться и таким образом самых благодетельных личностей своих предков преобразили со временем в своем воображении в черных богов ада и смерти. Этому влиянию подверглись не только народные песни и сказки, но и самые летописцы первых веков христианства, которые, принадлежа исклю-

чительно духовному званию, в своих описаниях языческих богов и обрядов славян исполнены к ним вражды и отрицательного пристрастия, нередко затемняющих исследование новейших ученых о религиях древности. Наконец, в самых мифах встречаются нередко предания и имена из христианской религии, а это нам доказывает, что язычество еще долго жило в народной фантазии после внешнего его истребления в политической жизни; но во всех этих мифах и сказках ясно – христианство берет преимущество над богами язычества, которые, как сказали выше, обращаются в злых духов ада. Так, например, поверие многих славян, что русалки и мавки суть души неокрещенных детей или что они, как и лесные и полевые духи, при низвержении Вельзевула в ад упали на землю, где и разбрелись по водам, рощам и бурьянам.

Между аллегорическими мифами чудов и финнов встречаем у Моне следующий рассказ: Лаунаватар, будучи беременною в продолжение десяти лет, не могла родить до тех пор, пока святой Георгий (по-чудски святой Пръене – явно отголосок имени Перуна) не бросил ей из туч красную нитку (молнию!) на живот; она родила тогда девять сыновей, но Христос не захотел их окрестить, и они сделались мучением для человечества, младший из них – животная боль колика.

В другом месте читаем мы, что медведь, родившись в небе между луною и солнцем, был снесен Мариею в ее золотой колеснице на землю. Таким же образом пророк Илия, перешедший к языческим осетинцам под именем Эллея, почитается

у них за громоносного владетеля горных вершин и, вероятно, у них в этом случае заменил германского Тора или финского Тиермеса. Нередко созвучие мифических имен богов с именами святых христианской церкви было причиною перенесения народного поклонения первых к особенному уважению вторых, так, например, АIZEOREXT приписывает стараниям католических миссионеров особенное почитание в Померании святого Готхарда, который, по словам его, заменил в народном поверии языческого бога Годерака. От подобного же недоразумения, вероятно, происходит великое уважение чехов и моравов к святому Виту (Sanct. Veit), замученному за веру Христову на острове Рюген, где процветали капища и священство Световита, почему некоторые мифологи вообразили себе, что Световит не что иное, как святой Вит, переделанный язычниками в кумиры бога солнца, тогда как, наоборот, поклонение Световиту перешло со временем в народе на святого Вита; точно так же у нас в России народное суеверие придало святому Власию качество хранителя скота, принадлежавшее в нашей мифе кумиру Велесу, или Волосу.

Еще поразительнее в этом отношении соединение языческих праздников с христианскими, так, например, соединение обрядов и даже имени нашего древнего Купала с праздником рождества Иоанна Крестителя; празднество Тура, Ярыла и русалок с церковными праздниками Троицкой и Всесвятской недели, даже последняя в Галиции до сих пор удержала древнее имя Турицы. У латышского племе-

ни праздник бога растений и хлебов Пергубриуса совпал со днем святого Георгия; наконец, у финнов простонародные обряды во дни святого Илии Пророка, Воздвижения Честного Креста, святой Екатерины (по-фински *Kajsan reiwa*) и святого Оловса носят ясные признаки языческих воспоминаний. Сюда еще отчасти принадлежит и представление диавола с рогами, с козлиными ногами, вероятно, искаженный образ представления Тора или Тура, которых имена нередко в устах народа перешли в брань и вполне соответствуют диаволу или черту, так, например, Бером или Паром-Прам у словаков и карпатских славян или Чернобог у люнебургских вендов.

Таким образом, обняв общее развитие нашей мифологии и посторонних на нее влияний, мы видим, что главною чертою народного мирозерцания славянина было равное поклонение всем добрым для него и вредным явлениям природы. Это мнимое равнодушие его к случайностям земного существования проистекало из глубокого сознания жизни, где все эти случайности примиряются в общем законе вечного разума. Но когда позднее человек, отклонившись от природы, предался исключительно поклонению кумирам, когда в то же время, невольно сознавая в душе своей их нелепость, он не мог их уважать, между тем как невежество и суеверие заставляли человека их бояться; тогда невольно стал он искать спасения от них в чародействе и из религии покойного и ясного сознания перешел к религии тревожного, таинствен-

ного, из религии примирения к религии страха. Ясно, что при этих условиях вера Христова не только не могла найти у нас сопротивления, но явилась славянину спасительным исходом из тревожного и недовольного состояния души, в которое низвергло его невежественное идолопоклонство.

Глава II

Бог – Жива и Мора – жизнь и смерть

Нет сомнения, что в славянской религии существовал когда-то момент чистого деизма; но время утратило для нас память о нем, хотя самое слово *Бог*, которое во всех славянских наречиях, выражая идею высшего существа, Творца вселенной и конечной причины всех явлений, ясно намекает нам на этот первоначальный момент религиозных верований наших предков. Подтверждение этой мысли мы находим у летописцев, так, например, Прокопий говорит ясно, что славяне поклонялись одному Богу Творцу; но далее называя его владельцем грома и молнии, именем которого клянутся и которому приносят жертвы на высоких горах, он, по-видимому, смешивает его с Перуном. Определительнее в этом отношении свидетельство Гельмольда, он рассказывает, что славяне верят в Бога Творца, который, предавшись вечному покою в своем небесном жилище, не занимается мелочными делами земли и не внемлет мольбам человека, предоставив управление земли своим внукам или прибогам. Такое понятие о высшем божестве объясняет нам причину, по которой ему не строили храмов, не молились и не приносили жертв; этим объясняется также, почему Прокопий мог легко смешать его с Перуном, как и случилось это позднее в самом народе, который, забыв первоначальное свое предание о Боге, перенес

имя это на его земных наместников и прибогов и стал поклоняться Световиту, Перуну или Радегасту как главному боже-ству и богу богов и самое имя высокого существа низвел к названиям частных божеств природных явлений, таким как Утребог, Земльбог, Стрибог и пр.

Корень слова *Бог*, *Боже*, *Бози*, общий всем славянским наречиям, сохранился у нас во многих производных словах: *богатый*, *убогий* – бедный, *побожать* (коринт.) – сожалеть и *обожать*, *обожать* – обеднеть, *божак* – малая монета для нищего, *прабог*, *прибог* (лауз.), *небог* (чешск.), *богавец* или *богававец* (краин.) – гадатель, *божница*, *богатырь*, *буг* – река. Древние мифологи, опираясь на буквальном смысле сказаний летописцев о поклонении славянина рекам и водам, стараются произвести от имени Буга и самое название Творца²; справедливее, впрочем, искать корень этого слова на Востоке, этой общей колыбели всех народов, языков и религиозных верований индоевропейского племени. Так, Гануш старается доказать тождество нашего слова *Бог* с индийским Буддою, но справедливее, кажется, мнение Касторского, производящего его от санскритского *bhaga (felicitas)* – Богават, или Бога-Вани (вечное существо).

От идеи единого Бога человек вскоре перешел к обоготворению жизненных сил природы как проявлению его творческой силы. Но так как главное проявление этих жизненных

² Попов и Кайсаров считают имя Буг за коренное название Бога; Чулков же и Г.А. Глинка упоминают о реке Буг как о предмете обоготворения.

сил основано на законе вечного возрождения и плодотворности, то весьма естественно, что этот закон сделался главным предметом религиозных верований человека, который стал обоготворять его во всех его явлениях растительного и животного царства. Так как закон оплодотворения имеет два главных момента: мужского и женского плодородия – силы мгновенного зарождения и силы постепенного развития зачатка, то эти два момента отразились различно а антропоморфическом мифе через аллегорические символы неба как общего понятия о влиянии светил и атмосферы на земную растительность и земли как матери и кормилицы всей природы. Этот общечеловеческий миф Озириса и Изида, Сатурна и Геи вполне не выразился в славянской теогонии по двум причинам, из которых первая, как уже выше упомянуто, происходит от неразвития субъективности наших кумиров, которое лишило их брачных уз, связывающих у других народов царя небес с богинею земли; вторая же причина заключается в особенном взгляде человека на природу, в которой он, пораженный явлением рождения, пренебрег самую причину сего явления и уступил таким образом женскому началу плодородия главное место в своем религиозном мирозерцании. Таким образом небо, потеряв для него значение мужеской силы зарождения, стало явлением посторонним и постольку лишь достойным поклонения, поскольку оно могло своей случайностью вспомоществовать общему развитию растительной природы.

Итак, земное плодородие как главное проявление жизни стало для славянина конкретным ее выражением, которого символ — земля, а женщина — образное олицетворение. При свойственном нашему язычеству дуализме к понятию жизни необходимо присовокупилось и понятие смерти, не как отрицание жизни, но, напротив, как частное проявление самой жизни в плодоносном моменте ее разрушительной деятельности. Вот почему славянин не страшился смерти: он видел в ней один лишь частный случай общего закона жизни; через подчинение же понятия смерти родовому понятию жизни у него первое понятие делается как будто особенным свойством второго; и потому-то боги смерти, вытекая в его религиозной фантазии из богов жизни, принадлежат к одному и тому же разряду божеств и служат также олицетворением жизни в процессе разложения подобно богам плодородия, олицетворяющим жизнь в процессе развития.

Все боги производительной силы жизни, обоготворяемые славянином, как частные односторонности одного родового понятия, как многообразные воды одного общего источника, проистекают все из одной первоначальной основной идеи жизни, которой двойственное проявление в богинях жизни и смерти (Живы и Мору) мы легко проследим до самых частных и незначительных божеств нашего мифа, вообще носящих на себе несомненную печать их общего происхождения от этих двух первообразов обоготворенного развития земного плодородия и жизни природы. Но самое понятие разви-

тия необходимо влечет за собою условие совершаться в известной продолжительности более или менее определенного времени, и поэтому всякое явление, подвергающееся закону развития, непременно заключает в себе два понятия – начала и конца и разделяется посему на несколько степеней, или эпох своего развития.

В нашем мифе боги жизни и смерти олицетворили собою эти две оконечные точки в законах жизненного развития, для которого богиня жизни – начало, а богиня смерти – конец. Таким образом, все боги плодородия разделяются у наших языческих предков как по значению своему, так и по филологическому происхождению имен их на две главные категории: богов жизни и богов смерти как главных деятелей в процессе полного развития жизни, т. е. ее зачатия, постепенного созревания и разрушения (смерти), протекающих из первообразных представлений Живы и Мора. Так, относительно человеческой жизни Жива олицетворяется под различными именами и формами Дзиевы, Девы, Дидо-Лады, Дидилии и пр. в понятии девственной красоты, юности и плодоносной силы, любви и брака; напротив же, Мора, как Хоре, Морена, выражает эпоху бесплодной, болезненной дряхлости, увядания жизни и неизбежный конец ее – смерть. Относительно же растительной природы Жива (как Сева и Весна) изображала момент весеннего возрождения природы – зелень лугов, полей и дубрав; Мора же (как Морена, Хора и Кродо) олицетворяла момент окончательно-

го развития растительной силы природы, созревание плодов как предвестников временной смерти растений, падение листьев и зимнего сна всей природы. Вот почему и времяисчисление древних славян, прежде чем прибегнули они к общим законам астрономического измерения времени, носило на себе печать того же происхождения от богов земного плодородия и бесплодия. Год, начинаясь весною с возрождением растительной жизни и оканчиваясь бесплодным отдыхом земли под снежным покрывалом зимней природы, разделялся на две главные половины – весны и осени.

Предание сохранило для нас бесчисленное множество различных имен божеств и духов плодородия и смерти, но все они с малыми исключениями связаны между собою таинственным узлом их общих корней, которые ясно намекают на тесную связь их общего значения. Эти корни для богов жизни – *жив*, *сив* и *див*, для богов смерти – *мор*, *хор* и *кор*; посему нам и должно теперь обратить внимание на эти корни и на значение слов и названий богов.

Корень *жив*, или *сив*, означает во всех славянских наречиях, как и во всех именах нашей мифологии, идею плодородия и жизни, например *жизнь*, *жить*, *живот*, *жито*, *жатва*, *сеять*, *посев* и даже, быть может, французское *seve* (сок растения); также и названия наших богов: Жива, Сиева, Сейвина, Дзиева, Дживица, Дзевонна, Живонна, Джидка, Житиврат, Сибог, Живбог, Жилбог и пр. То же видим мы и у других народов: в греческом языке и мифе Сито означало

жатву и употреблялось как имя Деметры; в индийском же мифе Сита – богиня хлебопашества, Ситон, Ситта или Сантуситта – название Будды на острове Цейлоне; Ситиаурата, наконец, – бог весны и сын солнца. Из этих сравнений можно почти положительно определить, что санскритское слово *сития* – жито – как общий корень не только вышеупомянутых индийских богов, но и всех славянских слов и названий, совпадающих со словом *сития* как по значению, так и по звукам.

Если корни *жив*, *сив*, *сев* относятся к производительной силе растительной природы (*жито*, *сеять* и пр.), то и корни *див* – *дев* намекают, по-видимому, на элемент человеческого плодородия (*дева*, *дед*, *дитя*). Таким образом, отсюда слова *дивный*, *дивиться*, *удивление*, *дева* и *девица* (*дивица*); название богов Дзидзилия, Дидилия, Дзевонна, Живонна, Дзива, Дзева, Дива, Дзедка, латышская Диза; также латинские *Deus* – *divus*, скандинавское Див (духи добра) и, наконец, индийские Махадева – высший Бог; дэва – общее название божества; девагуел – общее название полубогов; Дева Джонами – индийская нимфа; Девагди – внучка Брамь; Деваги – царица и богиня, от нее родился Вишну в преображении Кришны Аватары; Деваяни – дочь планеты Венеры; девамунь – общее название злых ниспавших божеств; деванагари – язык богов или дэв. На этом диалекте санскритского языка написана книга ведения – Веды. Девандрен – Дева Индра, т. е. Бог Индра. Деванци – дочь солнца (Индри), деведаши – ба-

ядеры и пр. и пр.



Все эти слова очевидно имеют своим корнем *див* – *дев*, что и может служить намеком на тесную связь их общего значения.

В славянских наречиях *д* нередко переходит в *дж*, *дз* и *ж*. Это можно видеть в словах: *водить*, *возжди*, *возжу*, *родить*, *родзен*, *рожден*, *рожать*, также и в названиях богов: Дева, Дзиева, Сиева, Сева или Жива.

Корень *мор*, *смрд*, *мрж*, *мрз* находим мы во многих славянских словах: *мор* – в значении смерть, морить, умора, мороз, мрак, мерзость, маркотно и пр., также и в названиях богов Морена, Мардзана, Пизамара, Смаргла (Семаргла), Радамаскла или Радамаргла, Рарашки или Марашки, Мерот, Моревит, Мара, Мора, Кикимора, Мура, Мурашки, Маросы, Маркоты, Дамора и Давора. Этот корень *мор* сохранился и в иностранных названиях смерти на латинском, французском и на прочих романских языках, исключая немецкий язык, в котором этот корень удержался только в словах *moid*, *morder*. В прусско-славянском мифе мы встречаем Мароса, или Мара, в литовско-прусском – Маркоттов и Маркополов, которых Гануш находит у славян под именем Маркотов. В древней римской теогонии встречаем мы богиню *Mors*, или Морту (богиню смерти), и брата ее Морфея, бога снов. Наконец, персидский Мортихорас – бог зла и эманация Аримана, как будто соединяющий в своем имени оба корня *мор* и *хор*, мо-

жет служить нам намеком на их восточное происхождение.

Прямой переход буквы *м* в *к* или *х* на славянском языке отыскать трудно, хотя и находятся некоторые редкие примеры такого перехода в церковнославянском языке; так употребляется в предложном падеже: *злым* и *злых*. Легче было бы доказать этот переход посредством изменения *м* в *в*, *в* в *х* и наконец *х* в *к*, хотя такая теория еще весьма неосновательна. В самом деле, губные буквы *м*, *п*, *б*, *в* и *ф* часто заменяются одни другими, так, например, в иллирийском языке: *mnogo i vnogo – tamnica i tavnica – Benetke, Vletke i Mletke* (Венеция) – *Venetiani i Mletiani* и пр. Подтверждением сего могли бы в мифологии служить явление польской богини ада – Воры, которая тождественна с Морой, Водан украинцев, как уверяет Гануш, называется Моран, и иллирийские богини Давора или Дамора. С другой стороны, русские слова *вор* – *воровство* и пр. могут легко иметь соотношение с богами сна, смерти и мрака наравне со словами *бор* – *бурый* и пр., носящими также на себе печать ночного, черного и тайного.

Если допустить возможность этого перехода *м* в *в*, то весьма нетрудно доказать связь букв *х* с *б*. Многие из славянских наречий любят соединять эти звуки. Малоросс заменяет ими чуждый ему выговор *ф* и говорит *хвабрика* – *хвартуна* вместо *фабрика* – *фортуна*; этим объяснить можно явление буквы *в* в русском *хворать* – *хворый*, который корень сохранился у поляков в своей чистоте – *хориш*. У иллирийцев переход *в* в *х* весьма часто встречается; так, например, *влаче*, *хлаче*

и также *кляче*, что объясняет производство русского слова *кляча*, дурная лошадь, от глагола *влачить*. Переход *х* в *к* подтверждается во всех славянских наречиях многочисленными примерами, о которых здесь излишне было бы говорить и к которым принадлежит и самое название бога Хорса, или Корса. Таким образом богиня Мора, переходя в польскую Вору, сделалась со временем мужским богом Хвором, Хором и Кором; Марос же, или Морс, перешел постепенно в Ворса (не существует), Хворса, Хорса и Корса или Корша. Эти корни *кор* и *хор* находятся не только во многих словах языка русского, как, например: *кара* (Божия) – *корить* – *кора* – *покорить* – *покорность* – *корысть* – *короста* – *корчить* – *хворать* – *хворый* (по-польски *хорый*) – *хоронить*, *похороны* и пр.; но и в географических и исторических названиях славян, как Карпатские горы – Каренция, древний языческий храм в Рюгене – Корсунь (Херсонь) – хорваты – корваты – кроаты – хорутане и пр. Вообще *хрв* – *крв* – *хрб* – *крб*, как и *срб* и *срв*, суть основные корни славянского языка, из которых происходят как все вышеупомянутые названия, так и имена *сербов* – *сорабов* – *сервов* и *споров*; корень же сей ищет Шафарик в словах *хребет*, *брег*, или *брех*, и *гора*, что, впрочем, до нас не касается, хотя мы с этим и не совсем согласны.

Подобные примеры слов с корнями *кор* и *хор* находим мы в иностранных мифах. Так, у скандинавов встречаем имена Кара или Кари, бога ветров и холода, и сына его Хроста или Фроста (холода). Вообще же весь миф о Кари имеет, по-ви-

димому, славянское начало. В греческой мифологии, кроме имени перевозчика Харона, напоминающего своим созвучием наше слово *хоронить*, встречаются также многие слова в языке с корнем *кор*, как, например, *корос* – дитя, *каре* – девица и имена богов: Корос – бог света, Корифаиос – название Юпитера в Аркадии, Коропайос – Аполлон, Кориос – Афродита и Артемида. Кирос – имя Дионисия и Якха (Вакха) в Древней Греции. Кроме того, оракулы в Коропии и Корсии (в Беотии). По-персидски солнце называется *коришид*, *hur – chur – shid*, или *кор*, *корез* от санскритского корня *кри* – творить, делать и *кара* – Творец, податель. По всем этим этимонам весьма трудно определить, имел ли какое-нибудь влияние греческий Корос на нашего Хорша? В нашей мифе помимо Корса или Хорша (Горхо – Корхо – Курхо – Хворш – Хоре и пр.) есть еще слова с корнями *кор* и *хор* – злые духи под названием кароссов или каруссов, которые встречаются всегда в соединении с мароссами и маруссами; кроме того, у далматов – Летница или Хора, у вендов – боги Коревит и Кродо или Крдо (Кордо); наконец, еще у карпатских русняков – Корчун или Крачун.

Из этих филологических исследований мы, между прочим, видим, что Жива и Морена суть коренные названия богинь, олицетворяющих у нас жизнь и смерть; но здесь жизнь не есть еще собственное понятие жизни вообще и относится к ней как частное к родовому понятию, соединяющему жизнь и смерть в одну идею жизненного начала. Эта идея,

как сказали выше, имела у всех народов два одинаковых аллегорических олицетворения, выразившихся в земле как символе плодородия и женской груди как символе кормления. Так, например, египетская Изида, Диана Эфесская у греков и германская Герта олицетворяли понятие земли как матери-природы под формою многогрудной женщины: точно в таком же понятии обоготворялась у поляков Дзидзилия, у нас и сербов Дидилия и Додола. Венды и полабцы обоготворяли Цицу или Цицерлу, которая по своему имени как будто намекает на понятие *mater, mamella-*, но она нигде не удержала сего значения и является нам богинею-покровительницей родов и грудных детей, почему и трудно определить, имела ли она когда-нибудь высокое значение, приписываемое ей Юнгманом и Ганушем. С другой стороны, богини земли, курляндская Земма и польская Земина, как олицетворяющие землю в более частном значении ее материка, вероятно, также сюда не относятся; поэтому мы скажем о них при описании богов невидимой производительной силы минерального царства.

Несравненно лучше и до скорейших результатов достигли бы мы, если бы стали искать этого общего понятия о жизни в мужеской форме Живы как Живбога – живого, Жилбога – жизни и Жизлбога, переделанного Машем в Числобога, хотя это лицо совершенно тождественно с понятием Живы; почему не без основания можно предположить, что Жива было имя высшей богини жизни вообще, перешедшее в

частное понятие начала жизненного развития³. В этом разряде коллективных *духов* нашего мифа встречаем имя дев жизни, которое соответствует вполне понятию жизни вообще. Венелин приводит еще имя живиц, называя их славянскими парками. Вероятно, что живицы – дзиевицы – девицы было не что иное, как девы жизни всех прочих славян, и что из них позднее развилась индивидуальность Живы, подобно личности Моры, которая, очевидно, произошла из коллектива существующих до нашего времени у всех славян поверий о злых марах, мурах или морах (кикиморах), ниспавших со временем до степени домовых духов сна и ночного мрака. Имя Моры как окончательный момент развития растительной жизни в плоде является относительно самого растения в значении богини старости и временной смерти его; относительно же человека она является богинею осенних плодов, почему и переходит от злого значения богини смерти к значению доброй богини плодородия. То же самое двойственное значение получает она под именем Марцаны как богиня смерти животных. В этом отношении она, доставляя человеку богатые плоды звероловства, уподобляется благодетельной Диане. Однако же Морена как богиня осени и зимы удержала свое первоначальное значение временной смерти природы, что ясно видно из уцелевших еще обычаев хоронить изображение Моры при наступлении весны, олицетво-

³ От богини жизни сохранились имена города *Ziviec* и горы того же имени, где находился храм Живы.

ря в этой церемонии не только окончание зимних холодов, но и смерть прошедшего года.

Идея смерти у западных славян слилась с понятием страшной неизвестности о будущей жизни. Отсюда родились все чудовищные представления богов смерти, переделанные позднее христианскими хрониками и народным страхом в богов грозного ада, тождественных с понятием дьявола. Так у сербов – Смрд и Смертница, у болгар смерть носит имя Мерота, которое встречаем мы и у балтийских славян с привычным прибавлением слова *vit* – Меровит или Моревит; у сорбов существует до нашего времени близ Гёрлица гора смерти, на которой видны еще доньше остатки древнего кумира смерти; но кто был этот кумир – определить трудно. Немецкие ученые называли его Флинцом; но это имя чисто германского происхождения от древнего немецкого слова *Flinzstein* – кремень, сохранившегося в названии ружья – *Flinte*. Этот кумир представляют в виде скелета со львом на плечах и факелом в руках; но эти атрибуты, очевидно, приписаны ему изобретательным воображением мифологов XVII века, у которых мы в первый раз встречаем его имя и изображение. Подобное же представление скелета сохранилось также и в русских повериях о злом Кощее и сербском Ребренеце. Впрочем, трудно положительно различить богов смерти вообще от богов, олицетворяющих зимнюю природу, каковой была у славян Самаргла, которой кумир находился в Киеве.

Почти нет сомнения, что наши предки верили в будущую жизнь. Это ясно вытекает из их почтения к мертвым и языческого обычая поминать покойников в тризнах и радуницах, который, будучи освящен благодатным влиянием православия, глубоко укоренился в быту русского и сербского народа, тогда как, напротив, между западными славянами почти совершенно исчез. Трудно теперь при обычаях христианских поминок определить обычаи языческих тризн и радуниц; вероятно, состояли они из трапезы, как будто приготовленной для мертвых и за которою живые осушали свои слезы и стенания медом и водкою. Эти пиршества производились обыкновенно на могилах умерших, но нередко и в домах живых, приглашающих в этот день своих покойных праотцев к себе на хлеб и на соль.

Виелоны, тризны и радуницы суть племенные названия одного и того же коллективного понятия духов, хранителей усопших душ, в первой эпохе нашего мифа. Позднее овладела выражением этих собирательных понятий богиня Виелона, или Тризна, которая посему, как олицетворение смерти, стала почти тождественною с Морою. Странно, что в то время как у нас языческие предания о смерти развились под влиянием православия в высокое почитание и частое поминовение в бозе почивших, эти предания на Западе под влиянием католицизма перешли в совершенно противоположное понятие ада и вечного мучения. Это подтверждают самые боги западных славян, из которых одни, как Ний или Пий (в

женской форме Ния, Нимва, Нинива, Пия) – Пик – Пекольник (тождественный с прусским Пиколло от слова *пекло* – ад), являются у поляков и чехов богами ада, тождественными с греческим Плутоном; другие же, как Радамас, Родомысл или Радамаргла⁴, Припекал (Прилегал) и судицы (сербские парки), являются грозными судьями ада, имея страшными исполнительницами своих приговоров Беду, Вору и Кугу (у Маша – Куди) или Худину (Прозерпина), с которыми одинаковое значение, по словам Стредовского, имеют чешские фурии: драчицы или тассани и тождественные с ними сербские дражницы и страшницы⁵.

Если теперь мы допустим, что славяне имели хотя и темное сознание о будущей жизни, то нет сомнения, что понятие смерти, влекущей за собою награду или наказание, необходимо должно было принять двойственное значение добра и зла. Но из этого нельзя заключить, как думают некоторые мифологи, что все качественные названия богов зла, как, например, Крвник – Злодий – Злебог – Худичь и пр., относились бы исключительно к богам смерти и вечного муче-

⁴ Как имя, так и значение Радамаса очень сомнительны. Некоторые считают его за злого полевого и домового духа и смешивают его с Матохой, или Махой (размах). Под именем Радамарглы принадлежит он, по-видимому, к искажениям Симарглы и Зимарглы. Наконец, почитают его в имени Родомысла как подателя советов.

⁵ Между ретрскими кумирами находим мы славянского Сервера под именем Миты, так же как и изображение скандинавской богини ада *Hela* (Хель. – Ред.), но вероятно, что оба эти понятия внесены только Машем в список славянских божеств.

ния. Наконец, принадлежат сюда еще, по приданному им мифологами значению зла и смерти, некоторые символические изображения животных, как, например, лев и дракон-чернотра у балтийских славян, у нас змеи и чудовища, известные из наших преданий и сказок.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.