

: 135

ИЗВѢСТІЯ UNIV. OF CALIFORNIA

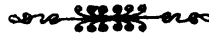
ОТДѢЛЕНІЯ РУССКАГО ЯЗЫКА И СЛОВЕСНОСТИ

ИМПЕРАТОРСКОЙ

АКАДЕМІИ НАУКЪ

1902 г.

ТОМА VII-го КНИЖКА 3-я.

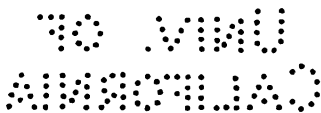


САНКТПЕТЕРБУРГЪ, 1902.

ПРОДАЕТСЯ У КОММИОНЕРОВЪ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ:

И. М. Глазунова, К. А. Риккера и М. Эггера и Комп. въ Санктпетербургѣ; **Н. П. Нарбасникова** въ Санктпетербургѣ, Москвѣ и Варшавѣ; **М. В. Ключкина** въ Москвѣ; **Н. Киммеля** въ Ригѣ; **Н. Я. Оглоблина** въ Санктпетербургѣ и Киевѣ; у **Фосса (Г. Гесселя)** въ Лейпцигѣ, а также въ Книжномъ складѣ Императорской Академіи Наукъ.

Цена этой книжки одинъ рубль пятьдесятъ копеекъ.



Содержаніе III-й книжки.

| | СТР. |
|--|---------|
| I. А. И. Кирпичниковъ.— Последніе годы и дни Жуковского.. | 1— 23 |
| II. С. Θ. Платоновъ.— Къ вопросу о Никоновскомъ сводѣ... | 24— 33 |
| III. Д. И. Абрамовичъ.— Изслѣдованіе о Кіево-Печерскомъ Патерикѣ какъ историко-литературномъ памятникѣ. (Продолженіе слѣдуетъ)..... | 34— 76 |
| IV. Н. П. Некрасовъ.— Замятка о двухъ статьяхъ въ договорѣ Игоря съ Греками 945 года..... | 77— 88 |
| V. И. Т. Смирновъ.— Мелкіе торговцы г. Кашина Тверской губ. и ихъ условный языкъ. | 89—114 |
| VI. М. П.—ій.— Слово на Рождество Богородицы. По рукописи Музея Чешскаго королевства, относимой къ XVI вѣку | 115—126 |
| VII. К. Θ. Тиандеръ.— Поѣздки нормановъ въ Бѣлое Море... .. | 127—155 |
| VIII. В. Н. Щепкинъ.— Второй отчетъ Отдѣленію Русскаго языка и словесности (1901 года)..... | 156—218 |
| <i>Приложенія (с. 164 — 218): I. Ассеманово Евангеліе (с. 164).—Болонская Псалтырь (с. 167).—III. Изъ сѣеры искусства (с. 171).</i> | |
| IX. Е. Θ. Нарскій.— Къ вопросу объ этнографической картѣ бѣлорусскаго племени..... | 219—234 |
| X. Н. И. Коробна.— Къ изученію малорусскихъ колядокъ... .. | 235—276 |
| XI. Н. Е. Ончуковъ.— Печорскія былины. | 277—355 |
| <i>Старини: 1) Про «Маево» побоище (с. 284).—2) Про каликъ переходихъ (с. 296).—3) Дунай Ивановичъ (с. 340).—4) Первая поѣздка Ильи Муромца (с. 305).—5) Дюкъ Степановичъ (с. 317).—6) Пѣтыкъ (с. 330).—7) Васья Буслаевъ (с. 326).—Изъ свадебнаго обряда въ Усть-Цыльмѣ (причеть) с. 349— Два отрывка про «Микиту Добрынтъевича» (с. 352).—Бывальщина (с. 355).</i> | |
| XII. И. Е. Евсѣевъ.— Григорій пресвитеръ, переводчикъ времени болгарскаго царя Симеона. | 356—366 |
| XIII. Библиографія: | 367—404 |
| 1) П. А. Лавровъ.— «Сложныя слова въ польскомъ языкѣ. Изслѣдованіе И. Л. Лося»..... | 367—380 |
| 2) И. Л. Лось.— Народный элементъ въ польской поэзіи. (Stan. <i>Zdziarski</i> : <i>Pierwiastek ludowy w poezji polskiej XIX wieku</i> . Warsz. 1901) | 380—384 |
| 3) К. Θ. Тиандеръ.— «St. Roźniecki. Perun und Thor.».... | 384—396 |

[Продолженіе см. на 3-ей страницѣ обложки].

Къ изученію малорусскихъ колядокъ.

Изученіе малорусскихъ колядокъ, помимо цѣнности заключающагося въ нихъ фольклорнаго матерьяла, имѣеть не меньшій методологическій интересъ.

На изученіи колядокъ столкнулись два такихъ крупныхъ ученыхъ, какъ А. Н. Веселовскій и покойный Потебня, и разбираясь въ матерьялѣ, надъ которымъ работали эти представители различныхъ научныхъ направленій, новый изслѣдователь долженъ вмѣстѣ съ тѣмъ разобраться въ достоинствахъ и недостаткахъ методовъ каждаго изъ нихъ, что при настоящемъ состояніи изученій народной поэзіи является, быть можетъ, наиболѣе плодотворной работой.

Мы попытаемся, прослѣдивъ въ главнѣйшихъ чертахъ изслѣдованія А. Н. Веселовскаго и Потебни, разобраться, насколько возможно, въ результатахъ, вытекающихъ изъ сопоставленія выводовъ этихъ ученыхъ.

А. Н. Веселовскій за исходную точку своего изслѣдованія принимаетъ 62-ой канонъ Трулльскаго собора, осуждающій «*τὰς οὕτω λεγόμενας Καλάνδας καὶ τὰ λεγόμενα Βότα, καὶ τὰ καλούμενα Βρουμάλια καὶ τὴν ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ Μαρτίου μηνὸς ἡμέρᾳ ἐπιτελουμένην πανήγυριν*»¹⁾). Охарактеризовавъ греко-римскіе обряды Вогъ, Врумалій и Календъ, А. Н. Веселовскій переходитъ къ выясненію языческихъ элементовъ колядъ. Тутъ въ

1) Веселовскій, «Равыскавіи» VI—X, стр. 97.

изслѣдованіи является нѣкоторая туманность, обусловленная въ значительной степени осторожностью автора, но, быть можетъ, еще съ большей той отторженностью отъ соціологической почвы, которой страдаютъ въ большей или меньшей степени труды изслѣдователей школы заимствованій. Слѣдя за превращеніемъ греко-римской календы въ русскую коляду, читатель не видитъ, на какой почвѣ произошло то или другое вліяніе или отождествленіе обрядовъ, и тѣмъ самымъ лишень возможности сколько-нибудь разграничить область процесса заимствованія отъ процесса вліянія, наличность которыхъ изслѣдователь заставляетъ предполагать.

«Обличенія древней церкви, направлённыя противъ календы, — говоритъ Веселовскій, — имѣли въ виду греко-римскій фондъ вѣрованій, нашедшій въ нихъ выраженіе; но онѣ оставались въ силѣ всюду, гдѣ существованіе аналогичной обрядности вызывало подобный-же протестъ. Оттого обличенія такъ часто повторяютъ другъ друга. *Но откуда эта аналогичность обряда, замѣчательное сходство, представляемое святочными обычаями современныхъ европейскихъ народовъ?* Многое можно объяснить — единствомъ натуралистическихъ представленій, легшихъ въ ихъ основу; вмѣстѣ съ тѣмъ въ этомъ общемъ есть частности и совпаденія, невольно вызывающія вопросъ — о возможности одного древняго культурнаго вліянія, распространившагося разновременно и оставившагося слѣды въ очертаніяхъ новаго обряда. Классическій орнаментъ на скандинавскихъ подѣлкахъ древняго желѣзнаго періода указываетъ на воздѣйствіе древнихъ греческихъ колоній въ Скиѣи; римляне заходили въ Скандинавію, что засвидѣтельствовано недавно открытыми могилами и т. п. — Я ставлю только возможность вопроса, котораго коснусь далѣе лишь эпизодически» (Веселовскій, «Разысканія» VI—X, стр. 103).

Такимъ образомъ предполагается заимствованіе всей совокупности *обряда*, или его частей изъ греко-римскаго, чуть ли не классическаго источника. Что предполагается вліяніе еще язы-

ческаго греко-римскаго міра, можно заключить изъ слѣдующихъ словъ почтеннаго ученаго.

«Языческому чествованію новолѣтія церковь противопоставила свой собственный праздничный циклъ, рождественскій (съ 24 декабря по 6 января), языческимъ воспоминавіямъ — христіанскія, древнимъ маскамъ и играмъ хожденіе со звѣздой и царями волхвами. Самое названіе календы было перенесено съ языческаго празднованія на Рождество....

«Старое и новое празднество стали рядомъ другъ съ другомъ, не безъ взаимнаго вліянія въ обѣ стороны: элементъ гаданія и пожеланій, ряженія и подачекъ объясняется въ чертѣ языческой обрядности; пѣсни о плугѣ, первоначально ей принадлежавшія, встрѣчаются въ числѣ малорусскихъ рождественскихъ колядокъ, какъ, наоборотъ христіанскіе сюжеты послѣднихъ (крещеніе, святые гости, хожденіе Богородицы и т. п.) проникли въ щедривки, т. е. въ пѣсни, приуроченныя къ чествованію языческаго новолѣтія вмѣстѣ съ именами христіанскихъ святыхъ: св. Василя (1-го января) и Меланіи (31 декабря)»¹⁾.

Языческое новолѣтіе — 1-го января — классическое, а не русское; слѣдовательно, рѣчь идетъ именно о классическомъ языческомъ элементѣ. Такимъ образомъ рождественскія пѣсни (кромѣ ихъ названія: Коляда) суть церковныя пѣсни, противопоставленныя церковью языческимъ — новогоднимъ и пѣснямъ о плугѣ.

Прежде всего является вопросъ, гдѣ могло произойти противопоставленіе церковью рождественскихъ пѣсенъ щедривамъ; гдѣ рождественскія пѣсни приняли названіе колядокъ? На русской почвѣ? на греко-римской? или, произойдя на греко-римской, это повторилось опять на русской?

Вполнѣ опредѣленнаго отвѣта на эти вопросы въ трудѣ А. Н. Веселовскаго мы не находимъ. Такъ, великорусскаго Авсеня г. Веселовскій сопоставляетъ съ Сатурномъ, выводитъ оба имени отъ одного корня (segege и сѣять), что какъ

1) Веселовскій, стр. 104—105.

будто бы указывает даже на мысль не о заимствованіи, а о восхожденіи къ одному источнику, или о заимствованіи чисто языческомъ¹⁾; распространителей языческихъ элементовъ колядь — скомороховъ онъ считаетъ носителями классическаго преданія²⁾, и въ то же время, нѣсколько позже, говорить: «вмѣстѣ съ проповѣдью христіанства могли переселяться не только церковные, но и народные обряды, удержавшіеся случайно подъ сѣнью церкви и прикрытіемъ христіанскаго святого, а съ обрядомъ переселялись и сопровождавшія его пѣсни—оригиналы нашихъ щедровокъ, какъ тѣмъ же путемъ могли заходить и оригиналы собственно христіанскихъ рождественскихъ пѣсенъ»³⁾.

Такимъ образомъ, съ одной стороны—сопоставленіе Сатурна съ Авсенеиъ, упоминаніе о римлянахъ въ Скандинавіи и классическомъ орнаментѣ на издѣліяхъ древняго желѣзнаго вѣка въ Скандинавіи, съ другой стороны—перенесеніе вмѣстѣ съ христіанствомъ готовыхъ «оригиналовъ» щедровокъ, т. е. языческой части рождественскихъ пѣсенъ. Все это говоритъ за то, что явленіе, съ которымъ мы имѣемъ дѣло, не можеть не представляться самому автору весьма сложнымъ явленіемъ; поэтому мы въ правѣ бы ожидать анализа его составныхъ частей, но именно этого мы и не находимъ въ трудѣ г. Веселовскаго, ограничившагося указаніемъ параллелей и путей *возможныхъ* вліяній.

А. Н. Веселовскій, не касаяся различія въ именахъ разсматриваемыхъ имъ явленій, возводя ихъ къ тѣмъ же греко-римскимъ, хотя и разновременнымъ, вліяніямъ, различаетъ новогоднія языческія пѣсни отъ рождественскихъ или колядокъ. «Различаются, — говоритъ онъ, — еще кое-гдѣ и самые исполнители обряда, смотря по его языческимъ или христіанскимъ источникамъ. Такъ, въ Болгаріи ходятъ подъ Рождество Колядари, подъ новый годъ Васильчари; въ Малороссіи щедруютъ преиму-

1) Тамъ же, стр. 107.

2) Стр. 153.

3) Стр. 224.

щественно дѣти, рѣдко молодыя женщины и парни¹⁾. Если бы дѣйствительно такое различіе было въ связи съ происхожденіемъ того и другого обряда, то оно свидѣтельствовало бы о большой устойчивости заимствованнаго преданія и о непримиримости его частей; но нельзя не обратить вниманія на тотъ фактъ, что носителями христіанскаго преданія — рождественскихъ пѣсень являются «Коледари» (отъ языческой Коляды), тогда какъ носителями языческаго преданія — новогоднихъ пѣсень являются «Васильчари» (отъ имени христіанскаго святого). Если въ Малороссіи колядовщиками иногда являются члены церковныхъ братствъ, а щедровщиками — дѣти, то это свидѣтельствуешь только о томъ, что колядованіе принято подъ покровительство церковью, щедрованіе же — нѣтъ, почему и перешло въ руки дѣтей, — судьба многихъ вырождающихся обрядностей. О происхожденіи того и другого обычая такое различіе само по себѣ ничего не говоритъ.

Противопоставляя новогодніе обряды (щедрованіе и Авсень) рождественской Колядѣ, г. Веселовскій первые возводитъ къ Сатурналіямъ:

«Всѣ эти обряды, — говоритъ онъ объ употребленіи (обрядовомъ) въ пищу въ новогодней обрядности, — *отъѣчаютъ* жертвоприношенію свиньи въ римскомъ обиходѣ Сатурналіи. Сатурнъ богъ плодородія (Saturnus отъ sa = segere: сл. Авсень), благословеніе мира (Saturnia regna); ему «venationes (т. е. охоты въ цвркѣ)... attributae sunt». Если Гриммъ сравниваетъ Фрейра, пришлаго бога сѣверной мифологіи, съ Liber'омъ = Діонисомъ, то еще ближе его связь съ Сатурномъ: къ Freyг'у, т. е. господину, хѳрос, взываютъ о плодородіи и мирѣ; онъ — богъ охоты; ему приносятъ въ жертву наканунѣ Рождества вепря, sǫnargǫltr. Изъ животнаго, посвященнаго богу, выработался атрибутъ: вепрь съ золотой щетинкой (Sullinbursti) везетъ его колесницу; тоже въ повѣрьи Гельдерна, гдѣ въ ночь на Рождество ходитъ Дитрихъ съ кабаномъ. — Подобный же переходъ

1) Веселовскій, 106.

въ русскомъ суевѣрїи: жертвенный поросенокъ колется на новый годъ, на день святого Василя; отсюда (?) св. Василій — покровитель свиней (сл. на западѣ св. Антонія, 17 генваря); далѣе можно было представить себѣ Авсеня (олицетвореніе новаго года, какъ и св. Василій) прїѣзжающимъ на сивенькой свиньѣ»¹⁾).

Намъ кажется неяснымъ выраженіе «отвѣчаютъ»; являются ли «отвѣчающіе» обряды въ генетической зависимости отъ тѣхъ, которымъ они отвѣчаютъ, или тѣ и другіе представляютъ аналогичныя явленія? Обряды эти, какъ мы говорили уже, — употребленіе въ пищу наканунѣ новаго года свиньи, мяса, свиной головы; отсюда по г. Веселовскому атрибутъ Василя и Авсеня — свинья (съ золотой щетиной, сивенькая). Является вопросъ, откуда же это жертвоприношеніе свиньи наканунѣ новаго года? Отвѣтъ очевидно предполагается, что этотъ обычай отголосокъ Сатурналіи. Намъ кажется, нѣтъ ни надобности ни основаній для такого возведенія этого обычая къ культу Сатурна. Вепрь является не только въ этомъ культѣ: вепря бьетъ Индра, что, конечно, не можетъ быть возведено къ культу Сатурна. Въ славянскомъ культѣ на Петрѣ, повидимому не связанномъ съ культомъ Сатурна, вепрь является предсказателемъ²⁾, что какъ будто объясняетъ появленіе вепря наканунѣ новаго года. Аванасьевъ приводитъ весьма любопытное указаніе, что у западныхъ славянъ золотымъ поросенкомъ называется рождественская звѣзда³⁾; тотъ же изслѣдователь приводитъ западно-славянскую сказку о Королевичѣ, который съѣлъ, вопреки приказанію матери, кожу яблока и сталъ по ея проклятью поросенкомъ: его воспитываютъ старикъ и старуха, потомъ онъ женится на царевнѣ, выстроивъ золотой и серебряный дворцы, брильянтовый мостъ. *Ночью* онъ является *златовласымъ юношей*, днемъ боровомъ и т. д.⁴⁾

Эти факты указываютъ на существованіе ассоціацій между

1) Веселовскій, стр. 109.

2) Аванасьевъ. «Поэт. возр. славянъ», т. I, стр. 771.

3) Тамъ же, I, 778.

4) Тамъ же, стр. 790.

образомъ поросенка и звѣзды, ассоціаціи объяснимой только миеологически. Сходную ассоціацію, но значительно затемненную, мы видимъ въ русской загадкѣ: *свинья золотая щетинка, льняной хвостокъ, по блѣлу соту бьжситъ, весь свѣтъ краситъ* = иголка¹⁾. Яснѣе сходная, но не тождественная ассоціація въ другой русской загадкѣ: «дрожитъ свинка—золотая щетинка» = огонь²⁾. Если представленіе о золотой свиньѣ или свиньѣ съ золотой щетиной ассоциируетъ (очевидно, на миеологической почвѣ, такъ какъ другая недопустима), съ представленіями о звѣздѣ и огнѣ, то есть ассоціаціи и другого порядка, тоже очевидно связанная съ извѣстнымъ культомъ: Аванасевъ приводитъ образъ вѣтра съ головой вепря³⁾. Существуетъ вѣрованіе, что вепрь живетъ въ хлѣбномъ полѣ и, когда сожнутъ, прячется въ послѣднемъ снопѣ⁴⁾. Эти представленія указываютъ на связь вепря съ вѣтромъ и аграрнымъ культомъ; послѣдней связью, быть можетъ, обусловлено отношеніе вепря въ культу Сатурна, а связь вепря съ вѣтромъ, его роль въ сказаніи о Дитрихѣ; съ другой стороны свѣтовые ассоціаціи вепря, быть можетъ, возможно связать съ его ролью въ мифѣ объ Индрѣ. Въ нѣкоторыхъ русскихъ повѣрьяхъ свинья является существомъ нечистымъ, такъ какъ на ней ѣздятъ бѣсы⁵⁾. Принимая во вниманіе тѣ превращенія, какія испытали бѣсы подъ вліяніемъ христіанства, слѣдуетъ думать, что на свиньѣ нѣкогда ѣздило вмѣсто бѣса какое-нибудь божество. Эти факты заставляютъ думать, что вепрь принадлежалъ къ числу животныхъ, связанныхъ съ различными культурами; быть можетъ, нѣкогда самъ былъ объектомъ культа, подобно медвѣдю, съ развитіемъ же культа сталъ спутникомъ новаго объекта культа, какъ медвѣдь оказался связаннымъ съ Торомъ. Все это даетъ основанія считать жертвоприношеніе свиньи вполне объяснимымъ и безъ вліянія культа

1) Садовниковъ. Загадки. 1901, стр. 62.

2) Тамъ же, стр. 18.

3) Аванасевъ, I, 769.

4) Тамъ же.

5) Тамъ же, I, стр. 781.

Сатурна. Показателем распространенности этого обычая может служить тотъ фактъ, что жертвеннаго поросенка ѣдятъ въ храмѣ китайцы¹⁾. Характеръ новогодняго приношенія въ жертву свиньи объясняетъ сохранившійся до сихъ поръ у бѣлоруссовъ обычай, описанный г. Богдановичемъ.

«Какъ безъ блина — не масляница, такъ безъ колбасы, жирной верещаки — не коляды, и каждый хозяинъ старается заколоть къ этимъ праздникамъ откормленнаго кабана, а не то и двухъ, кто посостоятельнѣе. Странное дѣло: какъ ни блюдутъ крестьяне посты, но при разборѣ убитой свиньи многіе не могутъ устоять отъ соблазна, чтобы не полакомиться «свѣжинкой», особенно бѣлоруссы-католики, которые менѣе строго относятся къ соблюденію постовъ.

«Пластанье колядной убойны — это цѣлый обрядъ, которому бѣлоруссы придаютъ важное значеніе въ смыслѣ гаданія, главнымъ образомъ, насчетъ урожая въ будущаго года. Сначала кабану дѣлаютъ крестообразно надрѣзь на груди; потомъ перерѣзываютъ горло и собираютъ кровь въ особый сосудъ (изъ крови, смѣшанной съ мукой, пекутъ блины). Если кровь льется обильно, непрерывной струей, это значитъ, что лѣто будетъ дождливое; отсюда выводъ, что навозъ надо запахивать, а не сѣять «подъ пристяжку». Длинная грудобрюшная преграда — по бѣлорусски коса — предвѣщаетъ долгое лѣто; если она быстро суживается къ концу, это — знакъ, что только первые постѣвы будутъ удачны. Наблюдаютъ, какихъ зеренъ больше въ требухѣ, полагая, что такой родъ хлѣба будетъ наиболѣе урожайнымъ. Такъ гадаютъ старики, отцы семействъ, озабоченные насчетъ урожая въ будущаго года, а дѣвушки, заинтересованныя больше по части жениховъ, получаютъ въ свое распоряженіе печень и, всматриваясь въ ея блестящую поверхность, стараются тамъ увидѣть отраженіе своей будущей судьбы»²⁾.

1) Липпертъ, «Исторія культуры», пер. Струве и Острогорскаго, стр. 309.

2) Богдановичъ. Пережитки древняго міросозерцанія у Бѣлоруссовъ, Гродно, 1895.

Такимъ образомъ однимъ изъ поводовъ убиванія подь Новый годъ свиньи было гаданіе, что сближаетъ этотъ обычай съ прорицаніями веоря въ Ретрѣ. Гаданіе относилось къ земледѣльческому году (сравни веоря, прячущагося въ послѣдній снопь) и къ свадьбамъ.

Если нѣтъ достаточныхъ основаній возводить къ греко-римскому источнику употребленіе свиного мяса въ новогоднемъ обрядѣ, то не больше основаній возводить къ тому же источнику такой обычай, какъ прятанье хозяина за пироги, или хлѣбы, какъ пожеланіе плодородія года. Обычай этотъ, какъ указываетъ самъ г. Веселовскій, существовалъ въ Арконѣ и продолжаетъ существовать у герцеговинцевъ¹⁾, тогда какъ въ греко-римской обрядности такого обычая повидному нѣтъ.

Хожденіе съ плугомъ представляетъ собой обычай, происхожденіе котораго также нѣтъ надобности возводить къ греко-римскому культу и въ культу Сатурна въ частности. Плугъ извѣстенъ человѣчеству очень давно и въ разныхъ частяхъ свѣта. Плугъ существовалъ у египтянъ и перуанцевъ²⁾; два вида плуговъ описываетъ Гезіодъ; Геродотъ сообщаетъ скинскую легенду о паденіи плуга съ неба; этотъ золотой плугъ скиновъ напоминаетъ золотой плугъ, который выковалъ Ильмариненъ, и плугъ, которымъ онъ пахалъ поле змѣй³⁾, быть можетъ родственны съ этими мотивами Калевалы, родственны русскія повѣрья о томъ, что плугъ выковалъ «божій кузнецъ» (Козьма и Демьянъ, Борисъ и Глѣбъ) и запрегъ въ него змѣя⁴⁾.

Спенсеръ указываетъ, что поклоненіе предметамъ домашняго обихода, въ томъ числѣ плугу, принадлежитъ къ числу обычныхъ формъ фетишизма, продолжающихъ бытовать и на весьма высокихъ степеняхъ культуры⁵⁾. Ролью плуга въ мифѣ и

1) Веселовскій, 112.

2) Линпертъ, 80.

3) «Калевала», пер. Вѣльскаго, стр. 115, 223.

4) Аванасьева, I, 560.

5) Спенсеръ, «Основанія Соціологіи», русск. пер., изд. 2, I, стр. 205.

культѣ объясняется возникновение известнаго до сихъ поръ на Руси обряда онахиванья¹⁾, заключающагося въ томъ, что для предотвращения мора вокругъ села обводится полоса плугомъ, который иногда везутъ женщины,—черта, быть можетъ, свидѣтельствующая о большой древности обычая. Новогоднее хождение съ плугомъ, повидимому, не что иное, какъ разновидность этого обычая, имѣющая ту же цѣль — отогнать въ наступающемъ году отъ дома все дурное. Богѣе ясно такое значеніе въ вожденіи медвѣдя, о которомъ скажемъ ниже.

Помимо такого относительнаго значенія хожденія съ плугомъ, мимическое изображеніе въ началѣ года паханія слишкомъ естественно для народа земледѣльческаго, чтобы искать источниковъ, откуда оно могло быть заимствовано. Въ позднѣйшей своей работѣ г. Веселовскій говоритъ о мимическихъ играхъ слѣдующее: «Подражательный элементъ дѣйства стоитъ въ тѣсной связи съ желаніями и надеждами первобытнаго человѣка и его вѣрой, что символическое воспроизведеніе желаемаго вліяетъ на его осуществленіе. Психическо-физическій катарсисъ игры пристраивается къ реальнымъ требованіямъ жизни. Живутъ охотой, готовятся къ войнѣ, — и пляшутъ охотничій, военный танецъ, мимически воспроизводя то, что совершится на яву, *съ идеями удачи и утренности въ успѣхъ*»²⁾).

Если человѣкъ на известной степени культуры, идя на войну или на охоту, воспроизводитъ желаемое дѣйствіе мимически, то совершенно естественно ему, находясь на весьма близкой степени культуры, дѣлать тоже въ началѣ періода земледѣльческихъ работъ. Хожденіе съ плугомъ не единственная обрядность, мимически изображающая земледѣльческія работы, такова же весенняя пѣснь — игра «сѣяніе проса» и нѣкоторыя другія.

Слѣдя дальше за содержаніемъ новогоднихъ обрядовъ, мы приходимъ къ вожденію медвѣдя и козы.

Медвѣдь принадлежитъ къ числу животныхъ, культъ кото-

1) Аеанасьевъ, I, стр. 565 и 573.

2) Веселовскій, «Три главы въ ист. поэтики», стр. 10.

рыхъ имѣеть весьма широкое распространеніе. Культъ медвѣдя относительно ясенъ, благодаря существованію у сибирскихъ инородцевъ такъ называемой «медвѣжьей драмы»; но въ прѣжнее время границы этого культа были значительно шире. Вотъ что говорить о культѣ медвѣдя г. Веселовскій въ позднѣйшей своей работѣ: «Празднества въ честь медвѣдя принадлежатъ къ распространеннымъ среди инородцевъ западной и восточной Сибири, у гиляковъ, айно и другихъ; связаны они съ обычнымъ у нихъ почитаніемъ медвѣдя, какъ существа одареннаго божественной силой и мудростью, сына неба или верховнаго бога (остяки, вогулы), съ древнимъ нѣкогда широко раскинутымъ, во всякомъ случаѣ до-американскимъ культомъ, удержавшимся въ обиходѣ аттическыхъ Вравроній, въ залежахъ европейскихъ повѣрій и суевѣрій, новыхъ и старыхъ вызывавшихъ когда-то обличенія церкви»¹⁾. Но распространеніе культа медвѣдя не ограничивается старымъ свѣтомъ. Извѣстны американскіе отголоски этого культа, бросающіе свѣтъ на источникъ его происхожденія. Туземцы сѣверной Калифорніи ведутъ свое происхожденіе отъ медвѣдя; по ихъ вѣрованіямъ медвѣдя въ старину ходили, какъ люди, и носили пальцы²⁾. Другое индійское племя избѣгаетъ убивать медвѣдя, на томъ основаніи, что это чело-вѣкъ, принявшій видъ звѣря³⁾. Интересно сопоставить съ этимъ русское повѣрье о происхожденіи медвѣдя, который, согласно этому повѣрью, былъ человекомъ, вмѣстѣ съ женой задумавъ испугать апостоловъ Петра и Павла, изображая медвѣдя, за что и превращенъ въ такового⁴⁾; по другому русскому повѣрью въ медвѣдя былъ превращенъ чело-вѣкъ, задумавшій испугать Христа⁵⁾. Это совпаденіе русскихъ и американскихъ вѣрованій лишній разъ предостерегаетъ отъ поспѣшныхъ заключеній о заимствованіи. Вѣра въ возможность чело-вѣку превращаться въ

1) Веселовскій, «Три главы» изъ историч. поэтики. СПб. 1900. стр. 106.

2) Спенсеръ, I, 218.

3) Тамъ же, 208.

4) Афанасьевъ, III стр. 552.

5) Булгаковскій, «Пинчуки», 189.

уже служебную роль, таковы козлы Вакха, Тора; повидимому такой же козелъ былъ въ культѣ Перкуна, такъ одна звѣзда носить у Литовцевъ названіе «козла Перкуна». Сходное съ этимъ литовскимъ, но, быть можетъ, болѣе первобытное представленіе сохранилось въ малорусской загадкѣ, гдѣ мѣсяць и звѣзды представляются козломъ и козлятами («цапъ по ноло басуе з цапенятами» = мѣсяць и звѣзды)¹⁾. Козель, какъ и вебрь, прячется въ послѣдній снопъ жита; послѣдній ключекъ жита въ полѣ мѣстами носить названіе «козы»²⁾. Въ обычаяхъ завиванія бороды имя козла чередуется съ именами Ильи, Спаса; козелъ подобно Ильѣ сидитъ или ходитъ по межѣ, когда дожинаяють рожь, съ другой стороны, въ видѣ чернаго козла является сатана, козлиная борода, ноги и рога у лѣпшихъ, вся нижняя часть тѣла которыхъ козлоподобна; въ сказкѣ козелъ (или чортъ) даетъ волшебную дудку, въ другомъ мѣстѣ коза даетъ то же, что скатерть самобранка. Козла чортъ боится, но во другому повѣрью чортъ на козлѣ ѣздитъ, и у чорта козлиные ноги³⁾; вѣроятно, въ понятіи «чортъ» соединились представленія о разныхъ существахъ (быть можетъ, о своемъ и чужомъ домовомъ).

Домовой ѣздитъ на козлѣ, велитъ держать козу, кто хочетъ жить съ нимъ въ мирѣ; очевидно тутъ имѣется въ виду свой домовой; напротивъ, отъ проказъ домового (вѣроятно чужого) заканываютъ козлиную голову, или же вѣшаютъ козью голову и обкуриваютъ козьей шерстью⁴⁾ подобно тому, какъ обкуриваютъ медвѣжьей шерстью. Интересна загадка: «съ бородой родился, богу угодился, святой быть не можетъ» = козелъ⁵⁾. Очевидно, рѣчь идетъ не о христіанскомъ Богѣ, а о какомъ-нибудь божествѣ, въ культѣ котораго козелъ игралъ

1) Аванасьевъ, I, 660, 686.

2) Потебня, «Объясненіе малор. и сродн. пѣсенъ» II (кол. и щедр.) стр. 178.

3) Аванасьевъ, III, стр. 13; т. II, 332; I, 333, 673, 715; 334.

4) Аванасьевъ, I, 109, 714, 715; II, стр. 109..

5) Садовниковъ, Загадки, 91.

служебную роль. Интересно также выраженіе: «на козѣ не подѣдешь», употребляемое въ смыслѣ показанія недоступности кого-нибудь въ малорусскихъ говорахъ; сходно съ этимъ въ Калевалѣ мать, указывая Куллерво на опасность его предпріятія говоритъ: «на козѣ ль ты ѣдешь въ битву»¹⁾; очевидно, ѣхать на козѣ — гарантія безопасности. На нѣкоторую равноцѣнность человѣка и козы указываетъ тотъ фактъ, что козой замѣнена была человѣческая жертва Діонису въ Понтіи²⁾.

Такимъ образомъ и въ вѣрованіяхъ о козѣ мы видимъ то же, что въ вѣрованіяхъ о медвѣдѣ, хотя съ нѣсколько меньшей ясностью: отъ козы происходитъ народъ, коза была объектомъ культа, стала играть служебную роль съ развитіемъ его, сохраняетъ власть надъ домовымъ. Послѣдняя черта ясно указываетъ на то, что культъ козы — одна изъ формъ культа предка, точно такъ же, какъ и культъ медвѣды.

Въ такихъ обычаяхъ, какъ вожденіе медвѣды или вѣшанье медвѣжьей и козьей головы отъ проказъ домового, мы видимъ переживаніе тотемистическаго міросозерцанія. Предокъ отдаленный, родоначальникъ племени — коза или медвѣдъ — призывается противъ чужихъ духовъ, домовыхъ, иногда на помощь противъ нихъ своему домовому, т. е. предку болѣе близкому. Новогоднее вожденіе козы и медвѣды легко объясняется той же идеей, естественной въ началѣ года — желаніемъ оградить домъ отъ всего дурного. Та же идея оказывается и въ другомъ, слившимся съ этими, но возникшимъ въ другую эпоху, болѣе позднимъ, обычаемъ хожденія съ плугомъ.

Такъ какъ культы, отголоскомъ которыхъ повидимому являются тѣ новогодніе обычая, о которыхъ мы говорили выше, принадлежатъ къ числу первобытныхъ культовъ и имѣли самое широкое распространеніе, возникая самостоятельно въ разныхъ мѣстахъ или распространяясь путемъ заимствованія въ такую эпоху, которая недоступна изслѣдованію (культъ медвѣды въ

1) Калевала (русск. пер.), стр. 443.

2) Тэйлоръ, «Первоб. Культ.» (русск. пер.) т. II, стр. 430.

Старомъ и Новомъ свѣтѣ могъ быть заимствованъ изъ одного источника развѣ тогда, когда между народами Старого и Нового свѣта существовала связь), то и обычай, подобные вожденію козы или хожденіе съ плугомъ, могли возникать самостоятельно въ разныхъ мѣстахъ, исходя изъ тѣхъ же культовъ, или заимствоваться съ безконечной древности въ разныхъ направленихъ. То же можно сказать и о другихъ новогоднихъ обычаяхъ, сущность которыхъ въ концѣ концовъ сводится къ прославленію хозяина дома и пожеланію ему всего лучшаго.

А. Н. Веселовскій приводитъ описаніе средневѣковаго новогодняго обряда на западѣ, дѣйствительно поразительно сходнаго съ русскимъ¹⁾. Но обрядъ этотъ, заключающійся въ хожденіи ряженныхъ поздравлять и желать всего лучшаго хозяину дома и всему въ домѣ вплоть до овецъ, такъ общъ и такъ естественъ при извѣстномъ культурномъ уровнѣ, что самъ по себѣ не даетъ достаточныхъ данныхъ для заключенія о заимствованіи. Другое дѣло, когда совпаденіе является въ чертахъ, не имѣющихъ такого общаго характера, чтобы онѣ могли возникать независимо одна отъ другой. Такой чертой является въ румынской и малорусско-бѣлорусской колядѣ названіе перваго колядовщика: «береза», «bręzaia». Этотъ фактъ не можетъ быть объясненъ иначе какъ при помощи заимствованія; но является вопросъ, въ какомъ направленіи шло это заимствованіе. Г. Веселовскій, вслѣдъ за румынскимъ ученымъ Теодореску, и согласно съ собственнымъ теоретическимъ построеніемъ, ведетъ вліяніе отъ румынъ къ русскимъ.

«Брезая, береза (у сл. брѣза) связано съ санскритскимъ *bhrāj* = *φλέγω*, *fulgeo*, говоритъ г. Веселовскій, но того же происхожденія *Berchte*, *Kerchte*, *Eiser* (*berta*): такъ называется ряженный или ряженные, бѣгающіе о святкахъ, звоня погремушками, хлопая бичами и собирая подачки: это называется *berchteln*, *bechteln*, *bechten*. Какъ наше колядованіе стоитъ въ пѣсняхъ рядомъ съ олицетвореніемъ коляды, такъ ряженные *Bercht-*

1) Веселовскій, *Разыск.* VI—X, 118.

теп сосѣдять съ Berhta и многочисленными измѣненіями ея имени и образа, народно-мифическаго олицетворенія Эпифанія, *ἡμέρα τῶν ἄγιων φώτων*, распространеннаго на весь святочный циклъ.

Bérhta — свѣтлая, блестящая (сл. die weisse Frau, la dame blanche, бѣлаго Бертольда) какъ береза, брезая малорусскаго и румынскаго обряда; Chodi jako Berchta, говорятъ въ Чехии о щеголѣ, похожа на брезаяу—въ Румыніи о щеголихѣ¹⁾.

Изъ того, что brezaia, береза и Bercha возводятся къ одному корню, обозначающему «свѣтлый», «блестящій», нельзя, намъ кажется, строить никакихъ выводовъ въ пользу заимствованія. Объясняя обычай на основаніи общности корней его названія, пришлось бы возводить его, по примѣру старой мифологической школы, къ пра-арійскому источнику, что было бы весьма рискованно уже потому, что однокоренныя названія могли встрѣтиться и случайно, какъ здѣсь повидимому и есть. Далѣе является вопросъ о томъ, какого происхожденія румынское слово brezaia; оно, повидимому, не романскаго корня и несомнѣнно родственно съ славянскимъ «брѣза» («береза»); если же такъ, то невольно является вопросъ объ обратномъ вліяніи, т. е. славянскаго на румынскій, вліяніи, имѣющемъ много аналогій. Потебня указываетъ, что названіе, припѣвъ колядокъ заимствованы румынами у славянъ, и что вліяніе славянскихъ элементовъ на румынское (въ частности, малорусскихъ) гораздо сильнѣе, чѣмъ обратное²⁾. Это заставляетъ обратиться къ вопросу, не объясняется ли малорусское названіе колядовщика «береза» изъ мѣстныхъ данныхъ. Прежде всего обращаетъ на себя вниманіе тождество названія этого съ названіемъ дерева березы. Береза именно то дерево, къ которому болѣе всего подходитъ указанное значеніе слова «свѣтлый», «блестящій». Въ колядкахъ дерево береза является съ золотой корой, самый цвѣтъ ствола и листвы березы вызываетъ представленіе о чемъ-то свѣтломъ, блестя-

1) Веселовскій, Разыск., стр. 119.

2) Потебня, «Объясненіе» II, 688.

щемъ. Широко распространено поэтическое и обрядовое значеніе березы.

Липпертъ указываетъ, что изъ весенняго сока березы у славянъ приготовлялся опьяняющій напитокъ¹⁾, а присутствіе въ извѣстномъ растеніи опьяняющихъ веществъ, какъ указываетъ Спенсеръ²⁾, даетъ основаніе вѣрованію, что въ деревѣ заключается духъ, воздѣйствующій на опьяняемаго, и слѣдовательно даетъ поводъ для возникновенія культа этого растенія. Относительно березы существованіе вѣрованія, что въ ней заключается духъ засвидѣтельствовано фактами. Эстонское повѣрье говоритъ, что *въ кривой березѣ* живетъ духъ, котораго можно вызвать, трижды постучавъ палкой и спрашивая «*дома ли кривой?*»³⁾. Быть можетъ, родственное повѣрье отразилось въ малорусской пѣснѣ.

Сиділа русалка
На кривій березі,
 Просила русалка
 У жінокъ наміток,
 У дівочокъ сорочок⁴⁾.

Въ русскомъ заговорѣ вмѣсто русалки на березѣ сидитъ «Богородица»⁵⁾. Въ русской же сказкѣ въ березу превращается тонущая дѣвушка⁶⁾; тоже самое въ малорусской пѣснѣ:

Кладочка схитнулась, сестриця втонула;
 Як потопала — три слова сказала:
 Не рубай, братику, білоі березоньки;

 Білая березонька — то я молоденька.

1) Липпертъ, «Ист. Культ.» стр. 65 (русс. пер.).

2) «Осн. соціол.» (русс. пер. 2 изд.) т. I, стр. 226.

3) Тейлоръ, «Первоб. Культ.» (р. пер. изд. 2), т. II, стр. 272.

4) Аванасьевъ, III, стр. 139.

5) Тамъ же, II, 277.

6) Тамъ же, 499.

Вообще въ малорусскихъ пѣсняхъ нерѣдко «береза» ассоціируется съ «дѣвушка»:

Шуміла береза, як я него іхав,
Плакала дівчина, як него запехав.
«Зеленая березонька, чого похилилась?
Малода дівчинонька, чого зажурилась?
Як березі не хилитись, вѣтер повіває,
Як дівчині не журитись, милой покидає»¹⁾.

Какъ въ эстонскомъ повѣр'ѣ въ дуплѣ березы живетъ духъ, въ Калевалѣ въ дупло березы садится солнце, когда мать Леминкейна проситъ разслабить народъ Макалы²⁾; это указываетъ на переходъ березы уже какъ атрибута, въ мифы, порожденные болѣе высокимъ культомъ. Въ Калевалѣ связь березы и солнца замѣчается неоднократно. Къ стволу березы подходитъ солнце слушать пѣніе Вейнемейнена³⁾, Лоуки скрываетъ солнце и мѣсяцъ въ камень, находящійся *на островѣ у березы*⁴⁾; последнее заставляетъ снова вспомнить приведенный нами уже выше образъ русскаго заговора: *на островѣ* Буянѣ стоитъ внизъ вѣтвями бѣлая береза, на ней Богородица сидитъ⁵⁾. Въ Калевалѣ береза встрѣчается и въ другихъ образахъ, повидимому мифическаго характера, и изъ нихъ нѣкоторые, быть можетъ, связаны такъ или иначе съ солнечнымъ мифомъ. Вейнемейнепъ, срубая весь лѣсъ, оставляетъ только одну березу, на которую обыкновенно садится орелъ, приносящій огонь, за это орелъ переноситъ его черезъ море. На березѣ сидитъ также вѣщая кукушка Калевалы, она не всегда только предсказываетъ, иногда поетъ, чтобы край былъ край полонъ хлѣба⁶⁾; въ этомъ случаѣ она сидитъ на томъ же оставленномъ

1) Чубинскій, т. V, отд. 1, № 409, 428, 620.

2) Калевала (р. пер.), стр. 166.

3) Тамъ же, 558.

4) Тамъ же, 578.

5) Аванасьева, II, 277.

6) Калевала 81, 77, 61, 33.

Вейнемейненомъ деревѣ, что и орелъ, приносящій огонь. Любопытно, что тотъ же образъ кукушки на березѣ или вѣщей птицы на березѣ встрѣчается въ малорусскихъ пѣсняхъ:

Ой у полі береза стояла,
 На березі зозулька кувала:
 «Ой березо, чом ти не зелена?
 —Як же мені зеленою бути,
 Підо мною татари стояли, в. т. д.»

«Ой береза, береза, на край лісу зросла,
 На березі гиллячко,
 На гиллячку листочок,
 На листочку гніздочко,
 На гніздочку пташечка;
 Вона пісеньку поеть,
Тай об життямъ говорить»¹⁾.

Если береза имѣетъ какую-ту связь въ Калевалѣ съ солнцемъ, то точно также она имѣетъ связь съ морозами; морозъ пошелъ отъ березы²⁾.

Въ хорутанской сказкѣ лѣсная дѣва наматываетъ на березу свою чудесную пряжу, и березовый листъ, данный лѣсной дѣвой пастушкѣ, обращается въ золото³⁾. Последнее, быть можетъ, тоже указываетъ на связь березы съ солнцемъ и можетъ быть сопоставленъ съ золотой корой, «ряской», березы малорусскихъ калядокъ.

Не меньшее мѣсто, чѣмъ въ поэзіи, береза занимаетъ въ обрядности, причемъ у русскихъ обрядовое значеніе березы выразилось особенно ярко. Березу кладутъ подъ порогъ воротъ, чтобы водились лошади⁴⁾. Мѣсто подъ порогомъ иногда считается мѣстопребываніемъ домового; быть можетъ, этотъ фактъ указы-

1) Чубинскій, № 754, № 657.

2) Калевала, 388.

3) Буслевъ, «Ист. Оч.» I, 343.

4) Аванасьевъ, II, 322.

ваетъ на связь березы съ культомъ предковъ. Возможно, что духъ, живущій въ березѣ, признавался за духа предковъ. Черезъ березу обливаютъ больныхъ холодной водой ¹⁾. Береза играетъ нѣкоторую роль въ обрядѣ «кумленія», представляющемъ повидимому пережитокъ первобытнаго гетеризма. Семицкая березка въ Тульской губерніи называется кумою, кумиться значитъ цѣловаться при развитіи вѣнковъ. Въ другомъ мѣстѣ, около Москвы, мужчина, носящій семицкую березку, называется «кумомъ», дѣвушка «кумою». Въ Московской, Владимирской, Рязанской, частью Тульской губ. изъ вѣтвей плакучей березы дѣлаютъ вѣнки, нагибая эти вѣнки, сквозь нихъ цѣлуются и такимъ образомъ «кумятся». На Волгѣ цѣлуются сквозь вѣнки изъ березовыхъ вѣтвей и говорятъ; «здравствуй, кумъ и кума, березку завивши!» ²⁾. Березовыми вѣтвями украшаютъ западные славяне своего «Зеленаго Егора» ³⁾. Румянцовскій сборникъ 1754 года даетъ намекъ на какое-то гаданіе при помощи березы: «еще березки подвязываютъ и вѣтви сплетаютъ—живъ будетъ того лѣта человекъ» ⁴⁾. Въ Великороссіи на Семицкѣ отправляются въ лѣсъ, поютъ пѣсни, завиваютъ вѣнки, срубаютъ молодую березу, одѣваютъ ее въ *женское платье*, или обвѣшиваютъ разноцвѣтными лентами и лоскутками. Затѣмъ слѣдуетъ пирушка, устраиваемая въ складчину. По окончаніи пирушки березу съ пѣснями и пляской несутъ въ избранный домъ, гдѣ она остается «гостейкой» до Троицы. Въ пятницу и субботу навѣщаютъ березу, въ воскресенье ее топятъ въ рѣкѣ ⁵⁾ (ср. превращеніе въ березу утонувшей дѣвушки). Въ Пинцинѣ вмѣсто березы водятъ дѣвушку, украшенную березовыми и кленовыми вѣтвями и называемую «кусть» ⁶⁾. Во Владимирской губерніи существуетъ убѣжденіе, что завивать березку грѣхъ, такъ какъ вокругъ нея пляшутъ ши-

1) Афанасьевъ, II, 322.

2) Снегиревъ, «Русскіе Простои. Праздники», т. 3, стр. 103.

3) Афанасьевъ, I, 706.

4) Буслаевъ, «Ист. Оч.» I, 482.

5) Афанасьевъ, III, 706.

6) Тамъ же.

шиги ¹⁾. Въ Бѣлоруссіи въ ночь на Ивана Купала вбиваютъ въ землю большой колъ, обкладываютъ его соломой и кострикой и зажигаютъ; когда пламя разгорится, женщины бросаютъ въ него *березовыя* вѣтви и приговариваютъ: «кабы мой лень былъ такъ же великъ, какъ эта березка» ²⁾.

Приведенные факты, намъ кажется, достаточно говорятъ о культовомъ значеніи березы; мало того, они даютъ намъ доказательство существованія широко распространеннаго обычая—обрядоваго хожденія съ березой съ пѣснями и пляской, напоминающаго хожденіе колядовщиковъ. Если мы припомнимъ, что въ соотвѣтствующемъ великорусскому хожденію съ березкой обрядѣ центральной фигурой является дѣвушка, носящая названіе «куста» и вѣроятно носившая прежде кустъ, то станетъ весьма вѣроятнымъ предположеніе, что вожакъ другаго обрядоваго хожденія съ березкой, когда почему-нибудь ношеніе березки прекратилось, продолжалъ именоваться «березой». Исчезновеніе настоящей березы изъ новогодняго обряда можетъ быть объяснено двоякими причинами: во-первыхъ, передвиженіемъ народа, имѣвшаго такой обычай, на югъ, за предѣлы березы, и во-вторыхъ, перенесеніемъ самаго обряда съ весны (а новогодніе обряды должны были нѣкогда быть весенними у русскихъ) на зимнее время, когда ношеніе березы не соотвѣтствовало бы ея зимнему состоянію. Намъ придется еще вернуться къ этому вопросу; пока же ограничимся замѣчаніемъ, что какъ то, такъ и другое предположеніе для малороссовъ представляется довольно вѣроятнымъ. Такимъ образомъ, намъ кажется, что совпаденіе названія перваго колядовщика у малороссовъ и румынъ скорѣе говоритъ о заимствованіи румынами у малороссовъ, чѣмъ обратно, что имѣетъ рядъ аналогій, указанныхъ Потебней, и объясняется исторически тѣмъ, что румыны заняли часть земель, оставленныхъ славянами, въ частности малорусскимъ племенемъ при совершившемся подъ давленіемъ кочевниковъ обратномъ движеніи съ юга

1) Шейнъ, Великоруссь I, 344.

2) Афанасьевъ, III, 716.

на сѣверъ ¹⁾. На румынской почвѣ славянская обрядовая традиція должна была встрѣтиться съ романской; вотъ почему «береза» малорусской каляды превратилась въ арлекина-брезую. Впрочемъ, вѣроятно же, судя по фонетической окраскѣ, что слово «brezaia» заимствовано румынами не у русскихъ, а у южныхъ славянъ (болгарь).

Въ зависимость отъ греко-римскаго источника г. Веселовскій ставитъ и самый обрядъ святочного ряженья, считая распространителями его веселыхъ людей скомороховъ, которыхъ онъ возводитъ къ греческо-римскимъ мимамъ. Что касается до самаго факта существованія ряженья, то онъ вполне объяснимъ и безъ греко-римскихъ вліяній. Въ той же позднѣйшей своей работѣ, которую намъ приходилось уже неоднократно цитировать, самъ г. Веселовскій указываетъ на распространенность ряженья, аналогичнаго съ нашимъ новогоднимъ, у такихъ племенъ и въ такой обрядности, что предположеніе о греко-римскомъ вліяніи не можетъ даже возникнуть. Мы говоримъ о ряженѣ въ такъ называемомъ медвѣжьемъ праздникѣ и инородцевъ сѣверо-востока Азіи ²⁾. Такимъ образомъ для того, чтобы рѣшить, необходимо ли предположеніе о заимствованіи, нужно рассмотреть тѣ подробности, которыми оно можетъ быть доказано.

«Къ однимъ изъ наиболѣе распространенныхъ обычаевъ святочного обихода, — говоритъ г. Веселовскій, — несомнѣнно относится обрядъ ряженья. Если вообще святочная обрядность представляла много общаго и дословно сходнаго въ ея проявленіяхъ у разныхъ народовъ Европы, то тѣмъ болѣе это нужно сказать о святочныхъ маскахъ и личинахъ. Русское, малорусское, болгарское и румынское ряженье козой, восходящее, быть можетъ, къ «козьимъ», «сатурскимъ» лицамъ языческихъ Врумалій, продолжаетъ жить въ Норвегіи и Даніи. Къ распространеннымъ при-

1) А. А. Шахматовъ. «Къ вопросу объ образованіи русскихъ народностей и нарѣчій» (изъ «Журн. мин. пр.» 1899), стр. 26 и сл. (о движеніи малор. племенъ съ юга на сѣверъ).

2) Веселовскій, «Три главы», стр. 111.

Извѣстія II Отд. И. А. Н., т. VII (1903), кн. 2.

надлежить святочная маска коня и тура: нѣм. *Tas nachts himmel* «бѣсовская кобылка» древнихъ русскихъ колядъ, «стурица» дубровницкой масляницы, являвшаяся въ сообществѣ двухъ другихъ масокъ... «Туръ Сатана» колядскихъ игрищъ, о которомъ говоритъ авторъ Синописа, представляягъ, вѣроятно, другую животную маску: въ Польшѣ и Галиціи еще недавно водили по домамъ на святкахъ парня, наряженнаго туромъ, какъ на Оркадскихъ островахъ играетъ роль ряженный въ коровью шкуру» ¹⁾.

Такимъ образомъ главнымъ основаніемъ для отождествленія является фактъ ряженья въ козью, турью и лошадиную маску. Относительно козы намъ пришлось уже высказаться выше. Турья и лошадиная маска намъ представляется такого же происхожденія. Какъ туръ, такъ и конь имѣютъ корни въ туземныхъ, весьма широко распространенныхъ вѣрованіяхъ, и ряженье ими возможно объяснить помимо заимствованій. Самъ г. Веселовскій говоритъ, что «распространенность такого простѣйшаго обычая сама по себѣ не ведетъ къ гипотезѣ историческаго распространенія» ¹⁾, и если римское ряженье оленемъ и теленкомъ, засвидѣтельствованное Діонисіемъ Галикарнасскимъ, встрѣчаясь съ такой же обрядностью средневѣковыхъ колядъ, по неволѣ напоминаетъ почтенному ученому «пути, искрестившіе всю Европу, по которымъ *могли* распространяться элементы стараго сценическаго преданія», то существованіе ряженья въ звѣринныя маски у инородцевъ сѣверо-восточной Сибири туземцевъ Австраліи, въ буддйскомъ культѣ Средней Азій ²⁾, культовое значеніе тѣхъ же животныхъ, въ маски которыхъ рядятся въ этомъ *обрядо-вомъ* дѣйствѣ, невольно также наводитъ мысль на другое происхожденіе этой обрядности изъ туземныхъ вѣрованій, обломки которыхъ въ массѣ существуютъ и по настоящую минуту. Таково и ряженье туромъ и конемъ. Туръ — одна изъ породъ

1) Веселовскій, «Разыск.» VI—X, 128.

1) Веселовскій, «Разыск.» VI—X, 164.

2) Повдѣевъ, «Описаніе буддйск. мон.», стр. 393 (упоминаются слоны и быки).

быка, какъ правдоподобно указываетъ пр. Сумцовъ ¹⁾, является въ обрядахъ замѣной быка. Мы бы сказали, что онъ равнозначущъ съ быкомъ, и появленіе его въ обрядахъ вмѣсто быка является просто мѣстной чертой, навѣянной особенностями фауны. Но самое распространеніе тура въ обрядностяхъ славянскихъ, болѣе широкое, чѣмъ географическое распространеніе тура, свидѣтельствуемъ, намъ кажется, о весьма древнемъ, быть можетъ общеславянскомъ времени этого смѣшенія. «Турица» дубровницкой масляницы, «турицы» праздникъ у словаковъ—все это говорить о преданіи, принесенномъ этими славянами изъ прикарпатской родины тура. Что касается до быка, то культовое и обрядовое значеніе его весьма широко. Быка (бизона) почитаютъ американскіе индійцы ²⁾, въ видѣ быка является Кельпи, водяной духъ ирландцевъ ³⁾, сюда же относится египетскій Аписъ и т. д. У славянъ бычачья голова была изображена на щитѣ Радегаста ⁴⁾, существуетъ особый коровій праздникъ ⁵⁾, называемый «турицами». Слѣды жертвоприношенія быка сохранились у русскихъ до недавняго времени: въ Пермской губ., въ селѣ Обыченскомъ убивали въ складчину быка въ Ильинъ день ⁶⁾, такой же обычай существуетъ въ Вологодской губ. ⁷⁾. Что ряженье быкомъ можетъ являться замѣной вожденія быка, можетъ свидѣтельствовать существованіе въ Архангельской губ. обычая возить быка на масляной въ саняхъ ⁸⁾, маска быка существуетъ въ одномъ буддѣйскомъ обрядѣ ⁹⁾. Мы не будемъ указывать слѣдовъ родственнаго культа коровы, почитавшейся у индусовъ и повидимому у русскихъ. Намъ кажется, что приведенное матеріала вполне достаточно для нашей цѣли—констатированія культо-

1) «Кіевская Старина» 1887, I.

2) Леббокъ, «Нач. цивил.» (русс. пер. изд. 2), стр. 188.

3) Тамъ же, 204.

4) Костомаровъ, «Слов. Мисол.» 5.

5) Аванасьевъ, I, 684.

6) Снегиревъ, Праздн. I, 189.

7) Аванасьевъ, II, 256.

8) Снегиревъ, 2, 129.

9) Позднѣевъ, «Опис. буд. мон.» ст. 393.

ваго и обрядоваго значенія быка—тура. Нельзя также не отмѣтить, что бычачья шкура, ряженья въ которую наводитъ г. Веселовскаго на мысль о культурныхъ вліяніяхъ греко-римскаго міра, играетъ извѣстную роль въ связи съ идеей плодородія въ свадебной обрядности народовъ, о взаимномъ вліяніи которыхъ говорить невозможно.

Что касается до коня, то обрядовое и культурное значеніе его является еще болѣе яснымъ. Культъ коня тоже принадлежитъ къ весьма распространеннымъ. Онъ встрѣчается у индусовъ и шановъ въ западномъ Юнанѣ ¹⁾; конь бѣлый былъ въ храмѣ Радегаста въ Ретрѣ ²⁾, вороной въ храмѣ Штетинскомъ ³⁾; въ видѣ коня (какъ и въ видѣ быка) является ирландскій водяной духъ Кельпи ⁴⁾. Конь является жертвеннымъ животнымъ у самыхъ разнообразныхъ народовъ: онъ приносился въ жертву священному дереву у патагонцевъ ⁵⁾, былъ жертвеннымъ животнымъ у скандинавовъ ⁶⁾, приносился въ жертву рѣкѣ Ксанеу у грековъ, что засвидѣтельствовано Илиадою. Любопытно, что у русскихъ до сихъ поръ существуютъ пережитки весьма родственнаго обряда. Коня топятъ, обмазавъ голову медомъ, въ жертву водяному. Въ Ивановскій костеръ бросаютъ голову коня, чтобы водяной не портилъ гребли, ее также закапываютъ, ставятъ на заборѣ, вѣшаютъ, какъ медвѣжью голову въ хлѣву. Въ загадкахъ иногда конь — ручей, что въ связи съ повѣрьями о чудесномъ конѣ, выходящемъ изъ рѣки или моря, напоминаетъ ирландское представленіе о водяномъ конѣ — Кельпи. Конями иногда представляются души умершихъ. Такъ въ чешскихъ суевѣрїяхъ души представляются бѣлыми конями, по другому славянскому же вѣрованію души бѣдняковъ становятся сытыми

1) Леббокъ, «Нач. Цив.» 190.

2) Костомаровъ, 22.

3) Тамъ же, 9.

4) Леббокъ, 204.

5) Тамъ же, 203.

6) Бусл., «Ист. Оч.» I, стр. 258.

конями, души богачей голодными ¹⁾). Въ Полтавской губ. рассказываютъ, что батракъ въ пеклѣ, поступивъ на службу къ чорту, возилъ дрова на конѣ, который былъ покойнымъ отцемъ пана ²⁾). Бѣлымъ конемъ представляется «мара». Мара мучила человѣка; онъ рѣшился уйти, взявъ съ собой только бѣлаго коня. На почлегѣ хозяинъ увидѣлъ, что этого человѣка душитъ «бѣлая длака», перерѣзалъ ее и съ тѣхъ поръ «мара» оставила путника въ покоѣ, но бѣлый конь его издохъ въ ту же ночь ³⁾). Въ индійской мѣстности переселенія душъ лошадь стоитъ выше варкара ⁴⁾). Видлы имѣютъ лошадиныя копыта ¹⁾). Человѣкомъ съ лошадиными копытами и ушами, является въ русскихъ повѣрьяхъ покровитель лошадей «Возила», живущій въ конюшнѣ ²⁾). Въ Подоліи и въ Галиціи на коляду водятъ живого коня ³⁾); интересенъ, какъ переходъ отъ этого обычая къ маскѣ коня, существующій въ восточной Пруссіи и Польшѣ обычай—на масляницѣ дѣлать небольшую деревянную лошадь, съ которой обходятъ дома, въ каждомъ домѣ даютъ два-три гарнца овса ⁴⁾). Не лишено также интереса, что въ великорусской овсеновой пѣснѣ олицетворенная «коляда» пасетъ коней:

Каляда, каляда,

Гдѣ была?

— Коней пасла, и т. д. ⁵⁾).

Если «языческіе элементы» новогоднихъ обрядностей г. Веселовскій возводитъ къ греко-римскимъ вѣрованіямъ, то ряженье онъ возводитъ къ сценическимъ предпріятіямъ греко-римскаго міра.

1) Аванасьевъ, I, 636, 634, 637, 621, III, 304, 306.

2) Сказка Милорадовича, рукопись Георг. Общ. 1898 г. № 2.

3) Аван. П. В. II, 102.

4) Тэйлоръ Пер. Культъ II, 82.

5) Аванасьевъ, III, 164.

6) Тамъ же, II, 72.

7) Тамъ же, I, 607.

8) Снегиревъ, «Праздники» 2, 131.

9) Тамъ же, 2, 113.

«Если, — говорит онъ, — въ области рождественской обрядности вообще мыслима гипотеза перенесенія, то тѣмъ болѣе относительно такого внѣшняго притока, какъ маски и ряженье, который легче могъ отвязаться отъ культа, объективироваться переноситься съ мѣста на мѣсто. Бродячіе потѣшники, скоморохи и могли быть ихъ распространителями и вмѣстѣ насадителями внѣшнихъ элементовъ древняго театра въ новой Европѣ. Я имѣю въ виду греко-римскихъ мимовъ»¹⁾.

Намъ кажется, что помимо тѣхъ препятствій, которыя встрѣчаетъ предположеніе о заимствованіи изъ греко-римскаго источника *элементовъ* новогодней русской обрядности — въ самой необходимости такого предположенія, обусловленной распространенности подобныхъ же элементовъ за предѣлами возможности греко-римскихъ вліяній, и существованіемъ достаточныхъ туземныхъ корней этихъ элементовъ, является вопросъ о степени возможности вліянія чужого, уже оторвавшагося отъ культа сценическаго преданія на обрядность, такъ или иначе связанную съ умирающимъ, быть можетъ, но все же культомъ, какой представляетъ намъ новогодняя обрядность русскихъ, сохранившаяся въ качествѣ пережитка еще и теперь. Участіе въ обрядности чужеземцевъ — весьма трудно допустимая вещь, кромѣ тѣхъ случаевъ, когда сама обрядность и связанный съ ней культъ заимствована отъ чужеземцевъ. Если же нѣтъ основаній съ сколько-нибудь полной увѣренностью говорить о заимствованіи всей новогодней обрядности, о возведеніи ея хотя бы къ Сатурналіямъ, на что только весьма нерѣшительно намекаетъ г. Веселовскій, то необходимо весьма скептически относиться въ значительности вліянія на эту обрядность греко-римской сценической традиціи. Сообразно съ этимъ, роль въ русской новогодней обрядности скомороха и его отношеніе къ греко-римскому миму намъ представляется въ нѣсколько иномъ освѣщеніи, чѣмъ г. Веселовскому. Превосходное изслѣдованіе г. Веселовскаго не позволяетъ сомнѣваться, что существовала преемственная связь между

1) Разыск. VI—X, 180.

греко-римскими мимами и средневѣковыми шпильманами и другими потѣшниками, и что эти потѣшники проникали на Русь. Но намъ кажется не вполне убѣдительнымъ объясненіе, какое даетъ почтенный изслѣдователь безправному положенію представителей сценическаго преданія, которое будто бы обуславливалось связью мима съ языческимъ преданіемъ¹⁾. Если связь эта могла нѣсколько вліять на отношеніе въ «игрецамъ» христіанской церкви, то гражданская безправность «игреца» наблюдается и за предѣлами ея вліяній. Въ позднѣйшей своей работѣ г. Веселовскій самъ указываетъ на столь же безправное положеніе актера въ Китаѣ и Индіи²⁾. Сходство доходитъ до полного тождества. Очевидно, предубѣжденіе церкви встрѣчалось съ мѣстнымъ обычнымъ правомъ, происхожденіе котораго неясно, но, надо думать, проистекаетъ изъ особенностей социальнаго строя, переживавшагося разными народами. Какъ въ юридическомъ положеніи игрецовъ мы видимъ сліяніе элементовъ заимствованныхъ съ мѣстными, точно также намъ кажется неизбѣжнымъ предположеніе о существованіи такого же сліянія и въ составѣ самихъ игрецовъ. Изъ того, что представители умиравшаго греко-римскаго сценическаго преданія, распространившись по средневѣковой Европѣ, проникали и на Русь, совершенно не слѣдуетъ, что они не встрѣтали на мѣстѣ аналогичнаго класса людей, и что они стали преобладающими среди «игрецовъ» элементами. Пѣніе и пляска — такая обычная вещь, что трудно предположить отсутствіе ихъ у какого бы то ни было народа, а у народа, стоявшаго на такой относительно высокой ступени развитія, какъ славяне, мы въ правѣ предположить существованіе класса пѣвцовъ и плясунцовъ. Обрядовое значеніе пляски и пѣнія такъ обычно, что о немъ нечего говорить. Г. Веселовскій даетъ не мало данныхъ, выясняющихъ обрядовое значеніе пляски и пѣнія, ихъ древность и всеобщность. Отмѣтимъ изъ ряда фактовъ, приводимыхъ въ «Трехъ главахъ», что пѣсня пріятна богамъ (*Malavikāgni*), ee

1) Веселовскій, «Разыск.» VI—X, 133.

2) «Три главы», стр. 120 и сл.

даетъ Лайма, дочь бога. Пляска и музыка—любимое занятіе вилъ, зльфовъ и русалокъ¹⁾, ее любить и Морской царь²⁾, на островахъ Дружбы музыкой стараются по смерти человѣка вернуть на часъ его душу³⁾. Такимъ образомъ мы съ полной увѣренностью можемъ утверждать, что представители греко-римской сценической традиціи, проникнувъ на Русь, не могли не встрѣтить тутъ мѣстныхъ пѣвцовъ и играцовъ, съ которыми, быть можетъ, смѣшались а, быть можетъ, уживались независимо рядомъ. Всего вѣроятнѣе намъ кажется предположеніе, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ иностранные потѣшники заняли господствующее положеніе, быть можетъ, не имѣя туземныхъ соперниковъ (фокусники, вожаки ученыхъ животныхъ, кукольники, отчасти музыканты), въ другихъ случаяхъ преобладать должны были мѣстные элементы; такъ, пѣсня должна была остаться въ рукахъ туземцевъ, знавшихъ языкъ и пѣсенныя традиціи. Скоморохи, вѣроятно туземные, жили на Руси цѣлыми селами, о чемъ свидѣлствуютъ географическія названія, разбросанныя по южной Руси (Дудары, Скоморохи—села въ правобережной Украинѣ и Галиціи); такимъ образомъ пришлыми людьми ихъ, можетъ быть, иногда называли памятники, какъ пришельцевъ изъ другой области, другого села, но не другого государства. Быть можетъ, не только западные скоморохи пробирались на Русь, но и наоборотъ русскіе потѣшники пробирались на Западъ. На это какъ будто указываетъ приводимое г. Веселовскимъ упоминаніе Аріоста о русскихъ и литовскихъ вожакахъ медвѣдей. Отмѣчая этотъ фактъ, г. Веселовскій высказываетъ предположеніе, что хожденіе медвѣжатниковъ на Западъ могло начаться и много раньше XVI вѣка⁴⁾, а это лишнее доказательство туземности такого обычая, какъ новогоднее вожденіе медвѣдя. Такимъ образомъ заимствованія могли происходить не въ одномъ, а въ разныхъ направленіяхъ,

1) Буслаевъ, «Ист. Оч.» I, 296, 6.

2) Тамъ же.

3) Спенсеръ, Осн. Соц. I, 387.

4) Веселовскій, «Разысканія» VI—X, 187.

и если относительно какого-нибудь факта даже не можетъ существовать сомнѣнія въ генетической связи появленія его на Западѣ и у насъ, то все-таки необходимо изслѣдовать направленіе заимствованія. Относительно элементовъ вѣрованій, болѣе свойственныхъ низшимъ культурамъ (какъ культъ звѣрей), намъ кажется болѣе надежнымъ предположеніе въ пользу направленія отъ германо-славянскаго міра къ греко-римскому, чѣмъ наоборотъ. Точно также и среди «веселыхъ людей» скомороховъ (этимологія этого слова, не смотря на весьма обширный матеріалъ, привлеченный г. Веселовскимъ, такъ и остается темной), если въ этомъ классѣ смѣшались элементы свои и чужіе, то простѣйшіе, свойственные болѣе низкимъ культурамъ, вѣроятнѣе окажутся своими. Такими простѣйшими прежде всего являются пѣвцы, превратившіеся уже въ греко-римскомъ мірѣ въ поэтовъ.

Что касается до степени участія скомороховъ въ обрядности, то даже безъ привлеченія новыхъ данныхъ, а на основаніи анализа фактовъ, приводимыхъ г. Веселовскимъ, намъ кажется неизбежнымъ сдѣлать значительныя ограниченія. Участіе скомороха въ свадьбѣ врядъ ли можно признать обрядовымъ; это участіе не составляетъ чего-нибудь существеннаго, оно остается внѣ дѣйства тѣхъ двухъ родовъ, которые являются дѣйствующими лицами. Скоморохъ участвуетъ въ свадьбѣ не какъ участникъ обряда, а какъ увеселитель; онъ связанъ съ свадебнымъ обрядомъ настолько, насколько послѣдній есть «веселіе». Тогда какъ весь свадебный обрядъ представляетъ собой нѣчто своеобразное, ясно выраженное цѣлое, роль скомороха въ немъ та же, какъ въ каждомъ другомъ и внѣ всякаго обряда. Такова же, надо думать, была роль скомороховъ и въ другихъ обрядностяхъ. Г. Веселовскій особенно настаиваетъ на важности роли скомороховъ въ «русалияхъ». «Скоморохи слились съ русалиями» говоритъ г. Веселовскій¹⁾; но тѣ тексты, изъ которыхъ онъ дѣлаетъ этотъ выводъ, за исключеніемъ одного свидѣтельства Азбуковника «русалии игры скоморошескія», даютъ только упоми-

1) Разыск. VI—X, 206.

нанія рядомъ скомороховъ и русалій, но не отождествленіе ихъ: «скоморохи и русалія» вотъ обычное сочетаніе въ приводимыхъ г. Веселовскимъ текстахъ. Не обошлась безъ участія скомороховъ и коляда; участіе скомороховъ въ празднествѣ такъ же естественно, какъ участіе оркестра или тапера на балу, и врядъ ли возможно придавать ихъ участію большее значеніе въ генезисѣ обрядности, чѣмъ участію тапера или оркестра въ осуществленіи бала.

Такимъ образомъ мы останавливаемся передъ довольно неясной картиной: поставленъ вопросъ о заимствованіи цѣлой обрядности съ исполнителями, но гипотеза заимствования остается только гипотезой и встрѣчаетъ рядъ возраженій въ цѣломъ рядѣ фактовъ, вызывающихъ и столь же равноправное предположеніе о туземномъ происхожденіи, какъ обрядности, если не въ цѣломъ, то въ элементахъ и самихъ исполнителей, если предположить, что таковыми были *исключительно* скоморохи, что тоже остается сомнительнымъ. Несомнѣнно заимствованнымъ является только слово «коляда», но и то содержаніе, съ которымъ оно заимствовано, остается неяснымъ.

При такихъ условіяхъ особый интересъ пріобрѣтаетъ анализъ самаго обряда и пѣсенныхъ мотивовъ, его сопровождающихъ, который мы находимъ въ трудѣ покойнаго проф. Поттебни. Этотъ ученый, предпославъ изслѣдованію о колядкахъ статью о значеніи размѣра пѣсни, указываетъ на тотъ фактъ, что размѣръ колядокъ и щедровокъ различенъ, что въ колядѣ размѣра щедровокъ (4 + 4) почти нѣтъ, но что этотъ размѣръ есть въ то же время размѣръ сербской коляды ¹⁾. Къ этому факту мы еще вернемся, пока же будемъ далѣе слѣдить за ходомъ работы. Поттебня не касается, къ сожалѣнію, происхожденія слова «коляда» и пути, какимъ оно могло быть занесено, отмѣчая только отгѣнки его современнаго значенія. Болѣе внимательно останавливается онъ на словѣ Авсень, и расходясь съ воспринятымъ г. Веселовскимъ объясненіемъ этого слова Снегиревымъ при по-

1) «Обзоръ мотивовъ» II, стр. 33.

мощи корня «сѣ» (сѣять), (что дало поводъ къ сближенію съ Сатурномъ), возводитъ это слово къ корню «ус», сближаемому съ литовскимъ *auszga* (утренняя звѣзда), *аугога*, ἤως, скр. *ура* — утренняя зоря и *Ушас* = заря. Тотъ же корень при помощи санскритскаго «вас» сближается съ славянскимъ *весна*¹⁾. Сближеніе слова *усень* (предполагаемая форма слова *авсень*), съ «утро» и *auszga* (утр. звѣзда) даетъ Потебнѣ поводъ сблизить съ этимъ пригѣвъ колядокъ: «ой рано» и т. д. Отсюда выводъ: «связь утра, разсвѣта и весны въ литовскомъ *auszti*, а съ другой стороны отношеніе рождественскихъ и новогоднихъ обрядовъ къ веснѣ придаютъ нѣкоторую вѣроятность словамъ Даля: «Авсень, первый день весны, 1-е марта, коимъ прежде начинался годъ». Оговариваясь, что эти слова Даля лишь его личное предположеніе, Потебня говоритъ однако: «тѣмъ не менѣе остается вѣроятность, что *усень* могъ имѣть отношеніе къ весеннимъ празднествамъ, и что имени этого нельзя отдѣлить отъ латынскаго *ûsiñs der Bienengott*, *ûsiñi* — день святаго Георгія». Переходя затѣмъ къ цѣли колядованія, Потебня формулируетъ ее такъ: «дѣмъ звеселити», понимая это взвеселить, какъ величанье, прославленіе хозяина и всего въ домѣ. Этимъ обусловливается, по мнѣнію Потебни, содержаніе колядныхъ пѣсепъ. «За исключеніемъ христіанскихъ и нравоучительныхъ мотивовъ и за немногими другими исключеніями, колядки изображаютъ свѣтлую, *желанную сторону жизни*». Далѣе Потебня отмѣчаетъ, что въ нѣкоторыхъ колядкахъ «время дѣйствія... есть не зима (которая вообще въ колядочныхъ мотивахъ не оставила почти никакихъ слѣдовъ), а начало весны; и не ночь, а разсвѣтъ». Относительно величанья Потебня отмѣчаетъ, что значеніе его основано на вѣрѣ въ способность слова вызывать появленіе того, что составляетъ его содержаніе²⁾.

«Хотя иные поэтическіе мотивы колядокъ и щедровокъ, — говоритъ Потебня, — между прочимъ, взятые изъ христіанскихъ

1) Тамъ же, II, 41.

2) Потебня, II, 44, 48, 65, 82.

легендъ, первоначально ничего общаго съ величаніемъ не имѣютъ; но и они въ значительной степени подчинены главной цѣли этихъ пѣсенъ, именно величанью, возведенію лица, къ коему обращена пѣсня, его дѣла и всей обстановки, къ идеальнымъ положеніямъ: къ значенію мировому (сюда напримѣръ обожествленіе, родство или дружественная связь съ божествомъ), къ высокому общественному положенію, къ блеску богатства, мудрости, благочестія, удали, красоты. На всѣхъ ступеняхъ развитія, потребность счастья, блеска, могущества, требуетъ удовлетворенія хотя въ мечтѣ. Тѣмъ болѣе способно на время утолить эту жажду нѣчто столь объективное, какъ пѣсня, даже нынѣшній культурный человѣкъ не могъ бы подать свѣтлой улыбки, если бы ему и о немъ спѣли:

На коня садится, подъ нимъ конь бодрится;
Онъ по лугу ѣдетъ, — лугъ зеленѣетъ;

но несравненно важнѣе значеніе величальной пѣсни для людей прежнихъ. Чѣмъ далѣе въ старину, тѣмъ обычнѣе и крѣпче вѣра въ способность слова однимъ своимъ появленіемъ производить то, что имъ означено. На такой вѣрѣ основаны всѣ поздравленія и проклятія¹⁾.

Такимъ образомъ коляда есть величальная пѣсня, цѣлью которой является созданіе для хозяина той идеальной обстановки, о которой поется въ пѣснѣ.

По времени коляда оказывается болѣе связанной съ весною, чѣмъ съ зимой. И то и другое сближаетъ внутренній смыслъ колядованія съ отмѣченнымъ нами внутреннимъ смысломъ такихъ обычаевъ, какъ хожденіе съ плугомъ, вожденіе медвѣдя и т. д. Все это новогодніе обычаи, смыслъ которыхъ — призваніе на домъ и хозяина его всего лучшаго.

Но если допустить туземное происхожденіе всѣхъ этихъ элементовъ, то является вопросъ, какъ же примирить такое

1) Потебня, II, 58—9.

допущеніе съ несомнѣнно заимствованнымъ названіемъ рождественской обрядности «коляда» и съ приуроченіемъ этой обрядности къ Рождеству?

Намъ кажется, что наиболее вѣрнымъ путемъ является выясненіе того, что мы имѣемъ основаніе признать несомнѣнно заимствованнымъ, и что туземнымъ; тогда взаимоотношеніе того и другаго должно бросить свѣтъ и на условія сліянія своего и чужого. Ограниченіе, вводимое Потебней въ пользованіе гипотезой заимствования, намъ кажется, является въ данномъ случаѣ отличнымъ руководящимъ началомъ. Ограниченіе это сводится въ сущности къ требованію логическаго закона достаточнаго основанія, закона, безъ котораго дѣйствительно немислима положительная научная мысль. Мало считать извѣстное предположеніе возможнымъ; чтобы вводить его въ науку, необходимо, чтобы оно было до извѣстной степени неизбѣжнымъ; только тогда это предположеніе будетъ лишено расплывчатости, свойственной слабо обоснованнымъ, хотя и блестящимъ гипотезамъ.

Намъ кажутся весьма убѣдительными возраженія Потебни противъ мнѣнія о заимствovanіи колядъ черезъ посредство румынъ.

«Конечно, — говоритъ онъ, — такъ какъ румыны живутъ на пути изъ южно-славянскихъ земель въ южную Русь, примыкающую къ нимъ на югѣ (въ Угорщинѣ и Буковинѣ) и на юго-западѣ (по Днѣстру), то а priori вѣроятно, что они могли передать Руси южно-славянскіе и греческіе мотивы. Но чтобы подкрѣпить эту вѣроятность, нужно въ пѣсняхъ, въ коихъ предполагаются заимствованные мотивы, показать слѣды румынскаго вліянія. Въ настоящемъ случаѣ такихъ слѣдовъ не видно. Наоборотъ: какъ румынское названіе колядки (Calinda) и колядованія заимствовано изъ славянскаго (Miklos.); какъ такого же происхожденія пригвѣвъ румынскихъ народныхъ пѣсень, между прочимъ колядовъ ai legum, hai legum, lega-mi, lego-mi (= ой лелю-ми), какъ вліяніе славянскихъ языковъ, въ частности малорусскаго, на румынскій гораздо сильнѣе, чѣмъ обратно, такъ въ

разсматриваемой колядѣ (приводимой Веселовскимъ въ «Разыск.» VI—X, 278) въ числѣ около 15 словъ, взятыхъ изъ славянскаго, находимъ цѣлое полустипише малорусской колядки»¹⁾. Болѣе опредѣленно та же основная мысль выражена Потемней въ другомъ мѣстѣ, по другому поводу:

«Изъ того, что измѣненіямъ ударенія въ русскомъ, напр. вода, вѣду, по-воду, зват. малор. вѣдо, соотвѣтствуютъ такія же измѣненія въ южнославянскихъ языкахъ, выводится не то, что эти языки переняли эту акцентуацію другъ у друга или у какого-нибудь не-славянскаго языка, а то, что они пошли отъ общаго языка, въ коемъ уже была приблизительно такая акцентуація. Подобно этому при сходствѣ содержанія, сходство размѣра пѣсни великорусской, малорусской, сербской и болгарской, заставляетъ прежде всего думать не о позднѣйшемъ заимствованіи, а о первоначальномъ сродствѣ, или заимствованіи столь древнемъ, что отличить его отъ первоначальнаго сродства уже невозможно. Чтобы отъ такого предположенія перейти къ предположенію же или утвержденію, что такая-то русская пѣсня заимствована у сербовъ и пр. или на оборотъ, нужны такія же основанія, какъ и для мнѣнія, что то или другое въ языкѣ заимствовано»²⁾).

Но если требованіемъ доказать заимствованіе Потемня весьма ограничиваетъ роль послѣдняго, то онъ не останавливается на этомъ, и даже при доказанномъ заимствованіи различаетъ степень и условія его вліянія. «Къ какой бы сторонѣ языка и вѣрованій, да и вообще народной жизни, ни направилось историческое изслѣдованіе, оно натолкнется на вопросъ о степени устойчивости, о силѣ того, что съ одной точки представляется инерціей, а съ другой жизненностью, способностью народнаго или племеннаго организма уступать внѣшнему вліянію не иначе, какъ превращая его и ассимилируя при помощи прежде познанаго» (Пот. I, 124). Это указаніе на свойственную всякому со-

1) Потемня II, 688—4.

2) Тамъ же, I, стр. 46.

ціологическому процессу силу инерціи, благодаря которой новые культурные элементы претворяются старыми, является, по моему мнѣнію, однимъ изъ самыхъ глубокихъ и цѣнныхъ замѣчаній Потебни, интересныхъ не только для фольклориста, но и для социолога. Для фольклориста это замѣчаніе особенно важно тѣмъ, что сводитъ изслѣдованіе фольклора на социологическую почву, на которой такое изслѣдованіе только и можетъ быть плодотворнымъ. Школа заимствованій отвлекаетъ поэтическое произведеніе отъ почвы, на которой оно существуетъ; Потебня дѣлаетъ довольно рѣшительный, хотя не окончательный шагъ, къ разсмотрѣнію явленій фольклора въ связи съ социальнымъ фономъ ихъ, чѣмъ ставитъ изученіе фольклора на болѣе положительную почву. Потебня не оставляетъ безъ вниманія и условій заимствованія, выясненіемъ которыхъ почти не занимается сама школа заимствованій.

«Изъ новаго,—говоритъ онъ,—особенно легко заимствуется то, что сродно съ преждеизвѣстнымъ. Такимъ образомъ плодотворность библейскихъ сказаній о древѣ жизни и древѣ познанія добра и зла, вытекающихъ изъ Эдема рѣкахъ и змѣѣ, и апокрифовъ о райскомъ и крестномъ древѣ можетъ объясняться не только тѣмъ, что они сами по себѣ способны произвести сильное впечатлѣніе, но и тѣмъ, что они застали другія, сходныя сказанія, частью туземныя, частью заимствованныя изъ другихъ»¹⁾.

Становясь на такую точку зрѣнія, мы должны въ интересующемъ насъ вопросѣ прежде всего выяснить, что именно является несомнѣнно заимствованнымъ, и какія условія сопровождали это заимствованіе.

Заимствованнымъ является прежде всего слово коляда. Судя по фонетической окраскѣ («коляда» у насъ, «каледа» у сербовъ изъ *καλενδα*, *calendae*), заимствованіе это принадлежитъ къ числу древнихъ, можетъ быть, обще-славянскихъ. Судя по тому, что церковь колядой называетъ нѣчто иное, чѣмъ народъ (въ уставѣ 1193 г. подъ словомъ коляда указывается, какія церковныя

1) Потебня, II, стр. 223—4.

пѣсни нужно пѣть на рождество) ¹⁾, различаетъ колядованіе въ указанномъ только-что смыслѣ отъ колядованія мірскаго ²⁾, и вслѣдъ за греческой церковью ополчается противъ обрядового колядованія уже въ Кормчихъ XIII вѣка, намъ кажется вѣроятнымъ предположеніе о заимствованіи содержанія слова коляда безъ посредства церкви, предположеніе, къ которому склоняется повидимому и г. Веселовскій, указывая на языческіе элементы колядъ и участіе въ нихъ скомороховъ. Намъ кажется, что нѣтъ надобности и въ привлеченіи послѣднихъ. Если не дѣлать даже предположенія объ общеславянскомъ заимствованіи, то какъ южное славянство, такъ и Кіевская Русь слишкомъ много имѣла поводовъ познакомиться съ византійскимъ обычаемъ. Теперь остается обратиться къ тому, что же представлялъ этотъ византійскій обычай? Г. Веселовскій, на основаніи византійскихъ источниковъ, такъ описываетъ этотъ обрядъ:

«Въ ночь на 1-е Генваря веселая толпа бродила по улицамъ, съ пѣснями и плясомъ, свистомъ и гамомъ, стучась въ дома, будя хозяевъ шутками и насмѣшками. Рядились, дарили другъ друга, сыпали деньгами и попрошайничали: дѣти ходили изъ дома въ домъ, поднося хозяину яблоко, утыканное серебряными монетами, за которые получали вдвойнѣ; назойливо побирались толпы кудесниковъ и скомороховъ — какъ будто девизомъ праздника было: Дай и возьми ³⁾. Таковы были январскія календы въ Византіи.

Если формулировать однимъ словомъ ихъ содержаніе, онѣ были — веселье. Такой обычай весьма легко могъ перекочевывать съ мѣста на мѣсто, ибо по характеру своему онъ былъ въ натурѣ челоуѣка вообще; этимъ и объясняется его широкое распространеніе. Заимствованъ ли онъ черезъ посредство южныхъ славянъ или прямо изъ Византіи, до принятія христіанства или послѣ него, сказать трудно, но несомнѣнно, что онъ нашелъ въ

1) Срезневскій, «Матеріалы для словаря».

2) Тамъ же, «Аще калядуетъ мірскы».

3) Веселовскій, Разысканія, VI—X, стр. 102.

торговыхъ городахъ Кіевской Руси самую благопріятную почву. Занесли ли этотъ обычай скоморохи, опять съ увѣренностью трудно сказать, но несомнѣнно, что они нашли въ немъ богатую жатву. Въ какой формѣ перешли январскія календы на Русь, прямыхъ указаній нѣтъ; но, повидимому, онѣ были почти точнымъ повтореніемъ византійскихъ, какими тѣ являлись въ приведенномъ выше описаніи. Во Стоглавѣ говорится о русаліяхъ въ Ивановъ день и наканунѣ Рождества и Крещенія. Во второмъ случаѣ русаліи совпадаютъ съ колядой, съ которой этотъ тоже заимствованный обычай былъ, вѣроятно, если не тождественъ, то сходенъ; поэтому пріобрѣтаетъ особый интересъ описаніе русалій въ легендѣ о Нифонтѣ: «умысли сатана, како отвратити людей отъ церкви, и, собравъ бѣси, преобрази въ человекѣи и идяше въ сборѣ велицѣ упестренѣ въ градъ, овы біяху въ бубны, друзіи въ козици и въ сопѣли сопяху, инии же возложше на скуратье, дѣяху на глумленіе человекамъ... и нарекоша игры тѣ русалія»¹⁾).

Таковы же были, повидимому, и коляды. Во всякомъ случаѣ въ составъ коляды входило ряженіе и пѣсни скомороховъ. Думать, что въ составъ коляды входили такіе обычая, какъ «Авсень», «кликанье плугу», обсыпаніе, прятанье хозяина за пираги,—нѣтъ основанія, ибо ничего этого повидимому не было въ календахъ византійскихъ. Перечисленные обычая такимъ образомъ нужно отнести къ туземнымъ, повидимому, обрядностямъ, въ послѣдствіи сблизившимся съ колядой. Такимъ образомъ мы сомнѣваемся, возможно ли говорить обо обрядности коляды; коляда, какъ и календы въ византійскую эпоху, утратила обрядовое значеніе, сведясь на степень обычая, содержаніе котораго исчерпывается ряженіемъ и вообще весельемъ. Перенесеніе при такихъ условіяхъ вмѣстѣ съ обычаемъ и пѣсни, которая при немъ пѣлась, не является необходимымъ, такъ какъ сущность пѣсни не была связана съ обычаемъ, и роль пѣсни была служебной — какъ элемента веселья. Скоморохи были вольны такимъ

1) Пользуемся цитатой г. Веселовскаго, Разыск. VI—X, 207.

Извѣстія II Отд. И. А. Н., т. VII (1902), кн. 3.

образомъ выбирать пѣсни для коляднаго репертуара; регуляторомъ ихъ выбора являлся только вкусъ слушателей, а послѣдній скорѣе всего могъ направить ихъ выборъ на туземные матеріалы. Въ настоящее время можно считать установленнымъ, что скоморохи были пѣвцами и хранителями былиннаго репертуара. То же явленіе наблюдается и на западѣ. Есть прямыя указанія на то, что западно-европейскій слушатель предъявлялъ къ своему пѣвцу требованіе туземнаго матерьяла. «Когда я пою въ народѣ, жалуется нѣмецкій скоморохъ, то одинъ требуетъ, чтобы я спѣлъ ему о томъ, какъ Дитрихъ бралъ Бернъ, другой о королѣ Ротеръ»¹⁾. Нѣтъ основанія думать, чтобы русскій слушатель былъ инымъ. Такимъ образомъ открывалась почва для переработки заимствованнаго новаго при помощи уже извѣстнаго, наполненіе чужой формы своимъ содержаніемъ. Не вполне яснымъ для насъ остается вопросъ, созданъ ли былъ путемъ перенесенія календъ или привлеченъ къ времени коляды съ другого времени обычай пѣть именно *величальныя* пѣсни, но что по крайней мѣрѣ часть этихъ пѣсенъ должна была быть туземной, врядъ ли подлежитъ сомнѣнію. Существованіе въ Бѣлоруссіи, а въ старину и въ Малороссіи, хожденій волочебниковъ; вышеприведенное упоминаніе новгородской Кормчей о торжествѣ на новый годъ, сходномъ повидимому съ колядой; великорусскій «Авсень»; щедровки; наконецъ отмѣченное Потебней отсутствіе въ колядахъ зимнихъ и присутствіе весеннихъ чертъ²⁾, все это говоритъ за привлеченіе ко времени коляды уже готоваго новогодняго обряда; небезынтереснымъ является и то обстоятельство, что новогоднія малорусскія пѣсни (щедровки) по размѣру (4+4) тождественны съ южно-славянскими колядами. На югѣ вслѣдствіе болѣе ранняго начала земледѣльческаго года, новогоднимъ обрядамъ легче было слиться съ колядой, и тамъ, быть можетъ, это сліяніе (по крайней мѣрѣ хронологически) произошло сразу, тогда какъ у насъ коляда и новогодніе обычаи, судя

1) Веселовскій, Разыск. VI—X, стр. 173.

2) Потебня, II, стр. 82.

по указанію новгородской Кормчей, и существованію «волочильнаго», довольно долго существовали раздѣленные нѣсколькими мѣсяцами. Самое сближеніе щедровокъ и вообще новогоднихъ обычаевъ съ колядками совершилось, быть можетъ, не безъ посредства южно-славянскихъ.

Вліяніе на щедровки южно-славянскихъ пѣсень, быть можетъ, выражается въ появленіи въ первыхъ Василія. Перенесеніе новогоднихъ обычаевъ съ 1 января совершилось раньше введенія январскаго года—грамота 1649 года свидѣтельствуеъ, что «Авсень» совпадалъ въ это время съ колядой; Густинская лѣтопись уже говоритъ объ обычай пѣть коляду наканунѣ Рождества¹⁾. Какъ бы то ни было, между колядованьемъ, щедрованьемъ и обходами волочечниковъ такъ много общаго, что тѣсная органическая связь между этими тремя обычаями не подлежитъ никакому сомнѣнію. Самымъ вѣроятнымъ объясненіемъ такой связи является предположеніе, что новыя, чужія формы — коляды были наполнены старымъ своимъ содержаніемъ, почеркнутымъ изъ новогоднихъ пѣсень щедровокъ и волочильныхъ (последнія имѣютъ размѣръ не выдержанный, но съ явными слѣдами 4+4). Повидимому, подобнымъ же путемъ претворился и византійскій обычай ряженья въ ряженье «туромъ», «козой», которое имѣетъ туземныя основанія²⁾, и повидимому входило въ новогоднюю обрядность.

Какъ бы то ни было, явился ли обычай величанія вмѣстѣ съ колядами или какъ слѣдствіе привлеченія колядой элементовъ новогоднихъ обычаевъ, для насъ важны главнымъ образомъ приемы величанія. Потенія опредѣляетъ величанье, какъ «возведеніе лица, къ коему обращена пѣсня, его дома и всей обстановки къ идеальнымъ положеніямъ: къ значенію міровому (сюда напр. обожествленіе, родство или дружеская связь съ боже-

1) Любопытно однако, что Іоаннъ Вишенскій говоритъ о существованіи въ Малороссіи въ концѣ XVI в. волочильнаго и Коляды, но не упоминаетъ щедровки.

2) О козѣ см. Потенія II, гл. XIII.

ствомъ), къ высокому общественному положенію, къ блеску богатства, благочестія, мудрости, удали и красоты»¹⁾. Это дѣлаетъ естественнымъ тотъ пріемъ, которымъ пользуются съ цѣлями величанія, какъ колядки, такъ щедровки и свадебныя — именно подстановку величаемаго на мѣсто мнѣческаго существа²⁾. Въ простѣйшемъ видѣ этотъ пріемъ можно наблюдать въ щедровкѣ (весьма распространенной), гдѣ хозяинъ, хозяйка и дѣти — мѣсяцъ, солнце и звѣзды (ср. нашъ № 20 и примѣчанія къ нему); сложнѣе величальный пріемъ въ тѣхъ случаяхъ, когда величаемой «золотарь» куетъ кольцо, вѣнокъ и перстень изъ коры чудеснаго дерева, или величаемый плыветъ въ золотомъ челнокѣ, по рѣкѣ, разлившейся изъ слезы сокола и т. п. Въ такихъ случаяхъ только сравнительный анализъ пѣсни устанавливаетъ истинное значеніе образовъ, сознаніе которыхъ утрачено уже давно пѣвцами. Обзоръ мотивовъ, сдѣланный Потемней, позволяетъ болѣе или менѣе судить о распространенности въ колядкахъ величанія путемъ перенесенія величаемаго въ мнѣческую обстановку, а слѣдовательно о распространенности въ колядахъ отголосковъ пѣсенъ мнѣологическаго содержанія.

Дальнѣйшій болѣе подробный анализъ вѣроятно только прибавитъ число таковыхъ; для того, чтобы пѣсни мнѣологическаго характера могли явиться средствомъ величанія, необходимо предположить ихъ выработанность въ моментъ возникновенія обычая колядованія. Такимъ образомъ обычай колядованія только сохранилъ эти пѣсни, которыя древнѣе его. Каковы бы ни были позднѣйшія наслоенія въ этихъ пѣсняхъ, въ нихъ до сихъ поръ хранятся остатки самой глубокой старины.

Н. Коробка.

1) Потемня, II, стр. 58.

2) Потемня I, 190 и слѣд. II, 470.

ИЗВѢСТІЯ

Отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи Наукъ:
тома I-го, 1896.

- книжка 1-я — стр. II + 234 }
" 2-я — " 235—437 } по одному рублю.
" 3-я — " 439—646 }
" 4-я — " 647—1008 + загл. листъ къ I тому и общее оглавление. Цѣна 1 руб. 50 коп.

— тома II-го, 1897.

- книжка 1-я — стр. I — 279. — Цѣна *одинъ рубль*.
" 2-я — " 281— 575. — Цѣна 1 руб. 50 коп.
" 3-я — " 577— 844. — Цѣна *одинъ рубль*.
" 4-я — " 845—1164. + загл. листъ ко II тому и общее оглавление. Цѣна 1 руб. 50 коп.

— тома III-го, 1898.

- книжка 1-я — стр. 314 + Приложен. с. 1—48.
" 2-я — " 315—632 + Приложен. с. 49—129.
" 3-я — " 633—968 + Приложен. с. 1—67 и 1—42.
" 4-я — " 969—1396 + загл. листъ къ III-ему тому и общее оглавление. Цѣна каждой книжки по 1 руб. 50 коп.

— тома IV-го, 1899.

- книжка 1-я — стр. 373 + II + Приложен. с. 17 + 2 фототипич. снимка.
" 2-я — " 375 — 779 + 8 автотипич. снимковъ.
" 3-я — " 781—1152 + Приложен. с. 1—32.
" 4-я — " 1153—1537 + Приложен. с. 33—69, и загл. листъ къ IV т. и общее оглавление. Цѣна каждой книжки по 1 р. 50 к.

— тома V-го, 1900.

- книжка 1-я — стр. I — 369.
" 2-я — " 371— 746 + Приложен. с. 1—21.
" 3-я — " 747—1073.
" 4-я — " 1075—1431 + загл. листъ къ V т. и общее оглавление, а также общее оглавление къ I—V томамъ Извѣстій (1896—1900 гг.).
Цѣна каждой книжки по 1 руб. 50 копеекъ.

— тома VI-го, 1901.

- книжка 1-я — стр. I — 358 + 1 таблица.
" 2-я — стр. I — 251 + I—XVI + 1—115. }
" 3-я — стр. I — 361 + 2 таблицы. } по 1 р. 50 к.
" 4-я — стр. I — 372. }

Напечатано по распоряженію Императорской Академіи Наукъ.
С.-Петербургъ, Апрѣль 1902 г. Непремѣнный секретарь, Академикъ Н. Дубровинъ.

ТИПОГРАФІЯ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ (Вас. Остр., 9 лин., № 12).