

**Проф В.Н. ПЕРЦЕВ**

### **КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ ДРЕВНИХ ПРУССОВ**

(Опубликовано в издании: *Ученые записки БГУ им. Ленина., 1953. Сер. Ист. Вып. 13. С.329-378*)

Идеология на всех ступенях общественного развития имеет большое социальное значение. В своей гениальной работе «Марксизм и вопросы языкознания» И. В. Сталин показал, что, будучи надстройкой над экономическим базисом, она тем не менее не только отражает базис и не безразлично относится к судьбе своего базиса. «Наоборот, появившись на свет, она становится величайшей активной силой, активно содействует своему базису оформиться и укрепиться... Стоит только отказаться надстройке от этой ее служебной роли, стоит только перейти надстройке от позиции активной защиты своего базиса на позицию безразличного отношения к нему..., чтобы она потеряла свое качество и перестала быть надстройкой<sup>1</sup>»).

Идеология древних пруссов возникла в период первобытно общинного строя и играла роль надстройки по отношению к нему. Она имела религиозный характер и, как всякая религиозная идеология, была консервативной, удерживая свои архаические черты в период разложения первобытно-общинных отношений, когда в древней Пруссии уже возникали зачатки классового неравенства. Как и всякая религия, она была комплексом идей, «порожденных тупой придавленностью человека и внешней природой и классовым гнетом», в данном случае только зарождавшимся. Но, продолжает В. И. Ленин, «было время в истории, когда, несмотря на такое происхождение и такое действительное значение идеи бога, борьба демократии и пролетариата шла в форме борьбы *одной религиозной* (курсив В. И. Ленина) идей против

<sup>1</sup> И. Сталин. Марксизм и вопросы языкознания, стр. Госполитиздат, 1953.

другой<sup>2</sup>»). Для прусской патриархальной демократии и для прусских народных масс это время наступило с XI века, когда на древнюю Пруссию стала надвигаться опасность ее порабощения внешними агрессорами, закончившаяся в XIII веке уничтожением независимости Пруссии немецкими «псами-рыцарями» насильственно навязавшими свободолюбивому прусскому народу «христианскую скотскую культуру» (Маркс). Для древних пруссов защита их старой религии против навязываемой им новой, чуждой и непонятной, была в то же время и защитой их независимости. Принять новую религию в их глазах означало признать свое порабощение. Поэтому они решительно ее отвергали и не хотели иметь с ней ничего общего. Но позднейшие, главным образом немецкие хронисты и историки, вопреки действительности, пытались доказать, что уже у древних пруссов существовали зачатки идей единобожия, троичности божества, церковного единоначалия, уже сложившаяся система жречества и государственного культа; они доходили даже иногда до абсурдного мнения, что древняя религия пруссов была искаженным, когда-то существовавшим у них христианством. Все эти выдумки в своей основе были направлены к тому, чтобы сблизить древнюю прусскую культуру с феодальной культурой их завоевателей и тем оправдать и навязывание пруссам чуждой им религии, и порабощение их чуждой им властью.

Настоящая статья имеет в виду показать настоящий характер древней прусской религиозной культуры и очистить ее от немецко-националистических и реакционно-католических вымыслов.

\*\*\*

Главной трудностью, встречающейся при изучении древней прусской культуры, является отсутствие у пруссов письменности<sup>3</sup>). Вследствие этого они сами не могли оставить никаких письменных следов, свидетельствующих об их культуре. Все, что мы знаем о ней, идет, главным образом, из письменных источников более позднего времени, когда пруссы уже перестали существовать, как самостоятельная народность, и когда от их языка, обычаев и верований сохранились только остатки и пережитки. Основной недостаток всех источников, свидетельствующих о древнепрусской истории, состоит в том, что наши осведомители, в большинстве случаев монахи и каноники, жившие в XI — XVI вв., не знали или плохо знали и язык пруссов, и их быт; они интересовались, главным образом, не столько самими пруссами, сколько успехами христианской проповеди среди прусского населения и ходом завоевания прусских земель. Этот недостаток еще больше усугублялся тем, что церковные авторы, к которым принадлежали почти все хронисты, видели в древней прусской культуре только достойный всяческого презрения про-

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Сочинения, т. 35, стр. 93.

<sup>3</sup> ... litteras non habuerint (Dusburg, III, 5)

дукт «языческих заблуждений» пруссов и в своих сообщениях о них преследовали, главным образом, полемические и обличительные цели. Поэтому то, что они сообщали о прусской культуре, по содержанию имело искаженный и мало достоверный характер; по внешности же их сообщения были отрывочными случайными и беглыми. В тех случаях, когда хронисты по разным соображениям хотели сообщить больше подробностей они впадали в совершенно невероятные вымыслы, искажавшие и то немногое, что они о ней действительно знали. При этом чем дальше наши осведомители хронологически отстояли от описываемых ими времен, тем едостовернее и фантастичнее становились их сообщения.

Данные источников о древней культуре пруссов и их верованиях мы можем разделить на две группы, отличающиеся друг от друга и по своему характеру, и хронологически. Не касаясь самых ранних известий о пруссах, относящихся к первому тысячелетию нашей эры, в которых о культуре пруссов почти ничего не сообщается, мы можем разделить позднейшие известия о ней на два периода: первый от XI до самого начала XVI в. (т. е. до времени реформации в Пруссии), и второй, заключающий в себе известия от времени реформации (и несколько более поздние), когда интерес к прусской старине оживился и когда деятели реформационного движения, в целях искоренения остатков язычества, стали усердно отыскивать их в народных верованиях и обрядах. Из источников первого периода наиболее ценными являются пятая глава третьей книги хроники Дюсбурга, посвященная почти целиком прусскому быту и прусской культуре, и договор между Орденом и отпавшими пруссами от 7 февраля 1249 г., в котором имеется ряд указаний на некоторые проявления язычества, уцелевшие до половины XIII в.<sup>4</sup>). Эти два источника и по своему размеру, и по содержанию, и по степени достоверности надо выделить из ряда других данных, говорящих о древней прусской культуре, хотя, конечно, и в них имеется много неясного и даже прямо неверного. Кроме этих двух особенно ценных источников, у нас имеется целый ряд других более или менее отрывочных сообщений о прусской культуре, на которые будут сделаны указания в соответствующих местах.

Известия первого периода в основном довольно скудны и лишены красочных подробностей. Их авторы были плохо осведомлены о том, о чем они сообщали, и отсюда в их сообщениях проистекала краткость и неясность, - недостатки, усугублявшиеся религиозным усердием и обличительным рвением хронистов. Хронисты этого периода многого не знали, многое путали и искажали. Но они делали это наивно, без сознательного намерения исказить действительность, поддаваясь своим религиозным настроениям. То, что было в их сообщениях неверного

<sup>4</sup> Preussisches Urkundenbuch, I, 1, № 218.

и искажавшего действительность, проистекало из церковно-католического мировоззрения, которым они были проникнуты, и из их малой осведомленности; сознательной же лжи в их сообщениях не было.

Другое дело — осведомители второго периода. От этого периода до нас дошел тоже некоторый материал, который имеет относительную ценность, но наряду с ним дошел и ряд сознательных фальшивок, намеренных вымыслов и басен, которые один из исследователей назвал легкомысленной комбинацией фантазии и лжи<sup>5</sup>). По выражению литовского этнографа XIX в. Вольтера писатели XVI — XVII вв. приписывали древним пруссам и родственным им литовцам «целые религиозные системы<sup>6</sup>»), не имея для этого в действительных верованиях литовских народностей никаких оснований. Даже польский литературовед Брюкнер, сам во многом давший неправильную картину литовской культуры, не мог, говоря о литовской и прусской мифологии, не отметить парадоксальной фантазии хронистов XVI — XVII вв. и восклицал: «Чего там только нет? Божества моральные и природные, троица, добрые и злые стихии, фатум, посмертный суд, красочные мифы, развитые культы и иерархия, роскошные святилища и кумиры, все то, что создали Индия, Иран, Греция и Рим, — все это можно найти в целом виде или в отдельных отражениях в литовской и прусской мифологии; все это так красиво и интересно<sup>7</sup>») и т. д. В действительной же мифологии литовцев и пруссов ничего этого не было, ибо красочные мифы и романтические рассказы о богах создала в значительной степени фантазия позднейших писателей XVI — XVII вв., и только очень небольшая часть их была основана на действительно существовавших народных верованиях.

Для того, чтобы критически подойти к вопросу о достоверности сообщаемых писателями XVI — XVII вв. сведений о пережитках язычества, сохранившихся до их времени, надо постараться определить, как, при каких условиях и под какими влияниями собирались эти сведения. Интерес к остаткам языческой религии обострился в период реформации. До секуляризации владений Тевтонского Ордена в 1525 г. на них мало обращали внимания и считали возможным их игнорировать, ибо пруссы вымирали и от их старой культуры католические власти уже не видели для себя никакой опасности. Положение изменилось с начала XVI в. Ставшие у власти протестанты считали своим долгом очистить вновь создаваемую ими религию не только от «папистских» заблуждений, но и от языческих остатков. Когда

<sup>5</sup> Mannhardt. Letto-preussische Gotterlehre, 217.

<sup>6</sup> Вольтер. Об изучении литовской мифологии. Приложение к XXIV «Известий императорского русского географического общества», 1888 г.

<sup>7</sup> Al. Bruckner. Starozytna Litwa, Ludi i Bogi, Szkic historyczny i mifologiczny, стр. 18, 1904.

проводивший секуляризацию герцог Альбрехт узнал, что в некоторых местах Пруссии применяются обряды, связанные с пережитками языческих верований, то он и его протестантские соратники пришли в ужас. «Так как, - писал герцог в изданных им в 1526 г. *Artikeln der Ceremonien*, - колдовство свойственно (*gemein ist*) нашей стране, то мы приглашаем всех наших должностных лиц (*Amptleuten*)... внимательно следить за тем чтобы всякий, где бы такой ни находился, мужчина или женщина занимающийся волшебством..., должен быть нам указан. И кто эту статью преступит, — должен быть по справедливости наказан<sup>8</sup>»). Таким образом протестантская власть стремилась не только искоренить языческие пережитки, но и узнать их. Придавая большое значение, согласно с духом раннего протестантизма проповеди христианства на родном языке, протестантские власти собирали через своих осведомителей всякого рода сведения о древних прусских верованиях и обычаях, ибо они понимали, что для того, чтобы бороться со старыми верованиями, надо знать то, что подлежит наказанию и опровержению. По указу герцога Альбрехта от 31 марта 1526 г. под руководством некоего Павла Сператуса было произведено обследование языческих верований, сохранившихся в Самбии и в Судовии. Данные собирались от священников приходских церквей, куда были посланы т. н. визитаторы. Собранные данные подверглись первоначальной обработке в т. н. *Sudauerbuchlein*. Кто был автором этих *Sudauerbtichlein*, мы не знаем. Основная часть их составлялась между 1526 и 1529 гг., но в них позднее вошли прибавки и инсоляции. Пользуясь этими данными в 1530 г., Павел Сператус, будучи уже епископом Помезании, вместе с другим епископом Георгом Поленцом составил перечень (т. и. «Каталог») прусских богов, основанный, повидимому, на тех же данных визитаторов и обработки их в *Sudauerbuchlein*. Этим «Каталогом» пользовались позднее и другие лица, занимавшиеся изучением пережитков прусской религии. В передаче имен богов и других сведений о них «Каталог» заключал в себе много ошибок и недостатков. В распоряжении его главного автора П. Сператуса был богатый, хотя и не во всем доброкачественный материал, но он не сумел в достаточной степени им воспользоваться. Данные визитаторов ему были сообщены в немецкой передаче — с искажением литовских и прусских названий божеств; сам от себя он перевел эти названия, как увидим ниже, на язык античной мифологии — и в результате его сообщения приняли фантастический, приспособленный к классическому образованию его сторонников характер.

Пережитками языческих верований Пруссии интересовались во времена реформации и многие другие лица. Об этих пережитках сообщал ектор основанного в 1554 г. Кёнигсбергского уни-

<sup>8</sup> Цитировано по Mannhardt'у, указ. соч., стр. 230.

верситета Георг Сабинус, зять гуманиста Меланхтона и сам гуманист, в одном частном письме; он горько сетовал на то, что судьба занесла его в варварскую страну, где живет «ужасная порода людей» (*ferox hominum genus*), которая почитает змей и приносит жертвы закланному козлу. С ним был в переписке онемечившийся польский протестант Ян Малецкий, который прибыл в 1576 г. в Пруссию, чтобы помочь герцогу Альбрехту в проведении реформации среди польских подданных герцога. Он интересовался остатками язычества не только среди польского, но и среди литовско-прусского населения Пруссии, причем, по его собственным словам, его сведения были основаны на личных наблюдениях. Он писал: «То, что я рассказываю о предрассудках, обычаях и церемониях этих народов, я частично сам видел, частично слышал от людей, заслуживающих доверия». В письме к Георгу Сабинусу, написанному, повидимому, несколько ранее 1551 г. и изданному под названием «*De sacrificiis et idolatoria veterum Borussiae, Livonum, aliarum vicinarum gentium*» (т. е. „О жертвоприношениях и почитании идолов у древних пруссов, ливов и других соседних народов")<sup>9</sup>) он сообщает, что пруссы, самаиты, литовцы, русины и ливы тайно почитают своих богов во многих местах и совершают свои языческие обряды при свадьбах, похоронах и поминовении мертвых. Тут же он сообщает имена языческих богов, несколько расходящиеся с данными Сператуса, но все-таки указывающими, что он ими пользовался. Сын Яна Малецкого — Иероним написал дополнение к книге своего отца. В наблюдениях и в рассказах обоих Малецких было много поверхностного и неверного. Оба они были склонны относить к явному и открытому язычеству пережиточные народные поверия, существовавшие у многих христианских народов, — веру в колдунов, домовых, леших и в чудесные силы и божества. Чтобы подчеркнуть необходимость искоренения «языческих» верований и обрядов, под знак язычества ими подводились и такие народные поверия, которые возникли уже в христианское время под смешанными христианскими и древнеязыческими влияниями. Придать характер оригинальности своей работе Малецким не удалось. Несмотря на то, что Ян Малецкий частично собирал свои сведения на местах, он все-таки, в основу своей рукописи положил сведения *Sudauerbuchlein*, в некоторых местах усугубив неточности, ошибки и искажения этого источника. Кроме того, он включил в свою работу некоторые известные ему данные о литовской и славянской мифологии. Его наблюдения над верованиями современных ему народов были очень поверхностными; в результате получилась недостаточно проверенная им самим и смешанная из разных мифологических традиций картина. Кроме данных *Sudauerbüchlein* новых, а тем более проверенных данных о прусской мифологии у него было мало.

<sup>9</sup> См. *Scriptores rerum Livonicarum*, II, 389 и след.

Ничего нового и более денного не дал о прусской религии и польский хронист Стрыйковский, умерший в конце XVI в. (1582 г.). В своей главной работе, написанной по-польски «Kronika polska, litewska, z mudska i wszystkiey Rusi Kyewskiey moskowlenskley, siewierskiey, podgorskiey» etc, — он собрал данные предшествовавших ему хронистов, дополнив их отчасти данными Sudauerbuchlein, отчасти собственными измышлениями. Хотя он хорошо знал латинский, французский и даже русский языки, его знания литовского языка были очень невелики, и потому при перечне названий литовских богов он впал во многие ошибки. Верования разных восточно-европейских народов его времени он соединил в одну довольно пеструю картину, причем недостаток своих сведений он дополнял догадками и фантазиями. В общем денного из его работы ничего не получилось.

Также сомнительной по ценности является работа протестанта Яна Ласицкого (1534 — 1612) — *De diis Samagitarum et falsorum Christianorum* (составлена около 1580 г.). Одно время сведения Ласицкого о литовской вообще и в частности о прусской мифологии ценились довольно высоко, и Яков Гримм называл его работу «очень ценной». Однако более поздние исследования<sup>10)</sup> выяснили, что серьезным источником для изучения литовско-прусской мифологии сочинение Ласицкого нельзя считать и что в нем было много небрежного, несамостоятельного и прямо неверного. У Ласицкого мы встречаемся со многими выдуманнами богами; у него, по словам его критика Мержинского, большинство названий богов «в высочайшей степени исковеркано и изувечено так, что трудно бывает догадаться об их настоящей форме»<sup>11)</sup>. Это было вполне понятно, т. к. Ласицкий литовского языка не знал. Свои сведения о литовских богах он брал, помимо литературных источников, не из прямого общения с литовцами и пруссами, а из вторых рук. Названия некоторых литовских знатных родов он принимал за родовые божества; поэтические рассказы о некоторых животных, заимствованные из народных песен, служили ему основанием для зачисления этих животных в сонм литовских богов и т. п. Неудивительно, что в передаче Ласицкого мы имеем искажение и тех несовершенных сведений, которые были у его осведомителей и что сведения, полученные им от них, являлись темными для него самого. Если к этому прибавить, что сам Ласицкий, как ревностный протестант, преследовал в своем сочинении полемические цели, направленные к изобличению католиков в замаскированном язычестве, то станет ясным, насколько не заслуживают доверия его сообщения. Лишь очень немногая часть этих сообщений (главным образом, заимствованная из некоторых известных ему литовских народных песен)

<sup>10)</sup> Главным образом см. работу Мержинского «Ян Ласицкий и его сочинение *De diis Samagitarum*» (Труды 3-го археологического съезда в России, 1874 г., т. II).

<sup>11)</sup> Мерживский. Ян Ласицкий, стр. 178 «Трудов».

соответствовала духу литовско-прусской мифологии, и ими, хотя и с большой осторожностью и критикой, частично можно пользоваться для характеристики древней прусской мифологии.

Нельзя отрицать, что в народных верованиях XVI и даже XVII вв. среди прусского населения еще сохранились пережитки язычества. Кроме указанных источников, об этом говорят и другие данные. Некоторые из этих данных имеют документальный характер (например, указ курфюрста Георга Вильгельма от 1624г., в котором запрещались языческие обряды, а также распоряжение (Landesordnung) от 1640 г., содержащее статью, запрещающую колдовство и «почитание козла» (Bockheiligung). Другие данные являлись, главным образом, пересказами — иногда с некоторыми добавлениями — уже упомянутых нами сообщений и имели характер не источника, а литературной обработки чужих сведений, не дающей ничего нового. В большинстве случаев эти работы — без всякой критической проверки, и часто с искажениями — повторяли то, что уже было рассказано в указанных выше работах — от Сператуса до Ласицкого.

Указанные работы по преимуществу касаются пережитков языческих верований, уцелевших до времени реформации. Авторы этих работ были проникнуты, главным образом, одной целью, выставить на свет те остатки языческой старины, которые оскорбляли их протестантские верования, а затем повести с ними борьбу. Их задача была задачей не историков, а полемистов, ревностных защитников чистоты христианской веры. Но, кроме них в XVI в. существовала и другая группа хронистов, которая считала себя историками, исследователями прошлого, и которая, не отказываясь от борьбы с язычеством, имела в виду дать представление о языческом прошлом прусского народа, каким оно было еще до проникновения в его среду христианства. К этой группе относятся хронисты XVI в. — Эр. Стелла, С. Грунау и Л. Давид. Если бы эти хронисты пользовались достоверными данными о языческом прошлом пруссов, их сведения для наших целей имели бы большое значение. К сожалению, однако, сведения этих хронистов совершенно недостоверны. То, что они сообщали о древнепрусской религии, также лишено всякой цены, как и то, что они передавали о других сторонах древнепрусской жизни. У них не было никаких данных для суждения о древней Пруссии, кроме тех, которые нам известны от хронистов более раннего времени. То же, что они сообщали помимо этих данных, представляло из себя, по большей части, сплошные выдумки, выросшие отчасти на почве их тенденциозных настроений, а отчасти на почве их поэтической фантазии. Так, Эр. Стелла<sup>12</sup>) производил религиозные верования древних пруссов от им же самим созданного законодательства правителя пруссов — какого-то мифического Видевуда, — сочинял несуществующие, будто

<sup>12</sup> См. его сочинение De Borussiae antiquitatibus.



бы им найденные источники и надписи, связывал географические названия его времени с именами героев древности и т. п. Еще более выдумок можно найти у католически настроенного С. Грунау<sup>13</sup>). который, по его словам, опирался на так называемую хронику епископа Христиана, выдуманную им самим. Он сочинил для древней Пруссии священную троицу богов, культ которых отправлялся будто бы около священного дуба в священной местности; он даже точно определил, что этот культ был установлен на соборе, созванном мифическими правителями пруссов — Видевудом и Брутенем в 523 г., которые будто бы установили, что пруссы не должны иметь никаких богов, кроме этой священной троицы (т. е. в сущности упразднил ранее существовавшее языческое многобожие) и должны повиноваться своему верховному жрецу Криве и т. п.

Небольшое значение для изучения культуры и религиозных верований древних пруссов имеют и сообщения Луки Давида<sup>14</sup>). Он верил в подлинность вымышленной Грунау хроники епископа Христиана и вообще главным источником был для него Грунау, хотя некоторые слишком явные басни Грунау он и пытался устранить. То, что у Луки Давида не является повторением вымысла Грунау, нам известно из Дюсбурга. Некоторую ценность имеют только те сообщения Луки Давида, которые относятся к пережиткам язычества, сохранившимся и в его время, т. е. в XVI в., но и эти сообщения не дают почти ничего нового.

Таким образом, писатели времени реформации и в тех случаях, когда они сообщали о пережитках языческой религии, сохранившихся до их времени, и в тех случаях, когда они касались в своих сообщениях языческих верований далекого прошлого, не подвергавшихся еще позднейшим влияниям, дали нам не много ценного. Здесь дело заключалось не только в том, что эти писатели были мало осведомлены о том, о чем они писали, плохо знали прусский и литовский языки и не умели, да и не хотели, критически и добросовестно подойти к тому, что им сообщали их осведомители. Существовал целый ряд общих причин, вытекавших из особенностей того периода, когда они писали, которые толкали их на путь сознательного или бессознательного извращения этих сведений.

Во-первых, большинство материалов и сведений, касавшихся языческих верований и обрядов, собиралось и составлялось с более или менее откровенными полемическими задачами, направленными против католической религии. Писатели XVI в. в большинстве случаев были ярыми протестантами; поэтому с целью опровержения католической религии они стремились уподобить католические иконы языческим идолам, как бы обвиняя и язычников и католиков в одном и том же стремлении

<sup>13</sup> Grunau. Preussische Chronik. Leipzig, 1876.

<sup>14</sup> Lucas David. Preussische Chronik. Königsberg, 1812.

к вещественному изображению божества. Они как бы сравнивали многочисленных языческих богов с не менее многочисленными католическими святыми, этим опять-таки ставя упрек католицизму в скрытом многобожии. Дело доходило до того, что Ян Ласицкий хотел найти в почитании почти каждого католического святого аналогию с культом соответствующего ему языческого бога (например, св. Николаю, который был покровителем морей, у него уподобляется литовский бог Andros, св. Евлогию, покровителю лошадей, соответствует литовский бог Ratajnicze и т. п.). Таким образом, собирая материал о языческих верованиях, писатели XVI в. как бы накапливали данные для обвинения католиков в языческом идолопоклонстве, многобожии и суеверии.

Со своей стороны, защитники католицизма пытались данные языческой религии использовать с целью доказать преимущества католицизма над протестантизмом. Прием, который они употребляли при этом, был как раз обратный приему, употреблявшемуся сторонниками протестантизма. А именно, они подчеркивали, что даже язычники по своей церковной организации и по своим обрядам стояли выше протестантов, ибо язычники держались естественных, нормальных для всех, по мнению католиков, основ церковной организации — единой церковной власти, а протестанты эти основы отвергли в своей суетной гордыне. Так, Симон Грунау, — католик по убеждению, в хронике которого особенно много вымыслов, с большими подробностями развивает переданный Дюсбургом рассказ о высокой власти Криве, — с целью показать, что даже древним народам было свойственно уважать высшую церковную власть, подобную власти римского папы. Жертвоприношения богам он описывает по образцу католических обрядов. В самосожжении двух мифических родоначальников прусского народа — Брутено и Видевуда — он видит образец христианского самопожертвования, свойственного святым и мученикам католической церкви и т. п.

Во-вторых, немалую роль в искажении уцелевших до XVI в. религиозных пережитков сыграло и увлечение некоторых из тогдашних хронистов античной древностью. Не будучи гуманистами по существу, они тем не менее испытали на себе влияние гуманизма в том отношении, что усердно изучали древних авторов, особенно в той области, которая их интересовала. В применении к прусской мифологии они сочиняли всякого рода выдумки, связывавшие сохранившиеся до их времени древние прусские и литовские верования с античными верованиями. Языческих богов древних пруссов с неточно переданными или прямо выдуманскими названиями они производили от римских богов. Это сказалось и в упомянутом выше «Каталоге» прусских богов (от 1530 г.), составленном П. Сператусом, и в других работах писателей того времени. Сообразно с этим в число богов древних пруссов включались боги, уподоблявшиеся основным богам рим-

ской мифологии-Юпитеру, Нептуну и т. п. Вся эта романизация указывала на то, что писатели XVI в. (а позднее и XVII в.) преломляли скудные сведения, которые у них были о пережитках языческих верований у пруссов того времени, через призму своей античной учености и в сущности предполагали у древних пруссов такие же знания по античной мифологии, какие были у них самих.

Не нужно, наконец, забывать и того, что верования и обряды, которые сохранились в Пруссии до XVI в. и которые писатели XVI в. называли обычно языческими, по существу уже далеко не во всем отражали действительно древнюю религию пруссов. За те столетия, которые протекли со времени порабощения пруссов, христианство успело уже во многом изменить старые народные верования. Характерно, что сами пруссы XVI в., совершая свои языческие обряды, считали себя христианами и были искренно убеждены, что почитание змей, козла и других священных животных, вера во многих больших и малых богов, жертвоприношения свиней и быков — не заключают в себе ничего несовместимого с христианством. Те самые люди, которые совершали языческие обряды, посещали и христианское богослужение и причащались. Даже те, которых хронисты называли жрецами-вайделотами и которые были, повидимому, только местными колдунами, просили своих богов исполнять их желания «во имя отца и сына и святого духа»<sup>15</sup>). С. Грунау сообщает, что тот самый прусс, который учил своих детей «Отче наш», — в то же время обращался с молитвой к своим божкам<sup>16</sup>). При таких условиях в «языческих» верованиях XVI в. было много заимствованного от христианской церкви, и народная вера XVI в., сохранившаяся среди уцелевших пруссов, уже далеко не отражала народные верования языческого времени. Иначе говоря в XVI в. существовала какая-то амальгама языческих и христианских верований, приводившая к такому парадоксу, что люди, считавшие себя христианами, тем не менее приносили жертвы языческим богам и верили в их чудодейственную силу.

Несмотря на все это, нельзя совершенно отрицать всякую ценность за сообщениями о верованиях пруссов, идущими даже от времен реформации и в некоторых случаях от XV в. Несмотря на наличие вымысла и фантазии почти во всех этих сообщениях, авторы их значительно отличаются друг от друга по степени достоверности сообщаемых ими сведений. От заведомых и разоблаченных фальсификаций, какой была хроника Грунау, от опиравшемся на нее хроники Луки Давида и легшего в основу их обоих (в некоторых своих частях) сочинения Эр. Стеллы, содержащего в себе также много басен и поэтических выдумок, надо отличать некоторые работы того времени, написанные людь-

<sup>15</sup> L. David, I, 106 — 108.

<sup>16</sup> С. Грунау, III. 2, § 3.

ми, жившими среди пруссов и литовцев, знавшими, хотя и не особенно хорошо, их язык и старательно собиравшими пережитки верований, шедшие из глубокой старины и еще державшиеся в их время. Особенно ценен здесь материал, подвергшийся обработке в Sudauerbuchlein и использованный, хотя и недостаточно умело, рядом вышеуказанных писателей. Пусть в их сообщениях было много недостоверного, пусть самый материал, которым они пользовались, был часто недоброкачественным, пусть они подходили к нему без всякой критики, пусть, наконец, они сами много вымышляли,- все-таки под грудой неверных и искаженных сообщений и передач можно найти кое-что полезное для понимания ряда сторон и особенностей древнепрусской религии. Не нужно забывать, что религиозные верования по самой своей природе являются чрезвычайно консервативными и что в них всегда имеются элементы, сохранившиеся от самой глубокой древности.

При изучении прусской культуры и мифологии надо иметь в виду, что относящиеся сюда источники не содержат в себе данных, дающих возможность точно распределить культурное и религиозное развитие древних пруссов по хронологическим ступеням. Консервативный характер религии приводил к тому, что даже в поздних своих проявлениях, относящихся к более развитым религиозным представлениям, она всегда содержала самые ранние и примитивные элементы. Задача историка заключается в том, чтобы попытаться распределить эти элементы по времени их возникновения, по их историческому происхождению, отделить более ранние от более поздних и вообще по возможности классифицировать по времени и общественному характеру. Если отбросить из материала, который нам дают источники, явные вымыслы, фантазии и искажения, то и в той его части, которая соответствует действительно существовавшим в разные времена народным верованиям, было чрезвычайно много различных, идущих от разных периодов напластований и пережитков.

Самой древней формой религии у пруссов, как и у других народов, была вера во всеобщее одухотворение всех вещей и природных предметов (т. н. анимизм). Согласно с этой примитивной формой религии, все предметы, хотя бы и сделанные руками человека, живут подобной ему жизнью и обладают не только теми способностями, которыми обладает человек, но даже и большей силой, чем он, позволяющей им господствовать над человеком и управлять его судьбами <sup>17</sup>). Как выяснили классики марксизма, эта вера в населяющие мир могучие сверхъестественные силы проистекает от слабости первобытного человека, от его полной зависимости от окружающей его природы. Наиболее грубой формой этих верований является фетишизм, т. е. почи-

<sup>17</sup> См. Энгельс. Анти-Дюринг. Партиздат, 1944 г., стр. 229.

тание вещественных предметов, — камней, деревьев, источников, орудии и т. п., а также огня, небесных светил и проч. На этой ступени религия была связана с представлением, что все живет, следовательно живет и самая материя, из чего бы она ни состояла, из камней, деревьев, растений, рек или источников, небесных светил, — причем жизнь неодушевленных существ представлялась во всем сходной с жизнью человека, т. е. все предметы считались способными так же чувствовать, печалиться или радоваться, как и человек. Ко времени появления наших источников, говорящих о мифологии (а самые ранние из них, если не считать Тацита, относятся к концу X века), эти верования уже отжили свое время и существовали только в пережиточной форме, но эти пережитки держались очень долго. Литовский этнограф Вольтер на основании некоторых литературных источников XVII в. писал в конце XIX в., что «литовцами были почитаемы не только камни, лежащие под открытым небом и торчащие над землей... но и такие, какие находилась под крышей<sup>18</sup>). Почитание священных камней, столбов и пней, оставшихся после рубки леса, признает у литовцев вплоть до XIX в. и известный исследователь литовской религии Мержинский<sup>19</sup>). Культ камней, свойственный литовцам, не мог не проникнуть и к древним пруссам. Об этом культе на прусской территории говорит писатель XVII в. Преториус, указывая, что даже в его время уцелевшие пруссы совершали жертвы перед священными камнями<sup>20</sup>).

К очень ранним культам фетишистского типа надо отнести также и культ огня. Он появился у пруссов в очень раннее время и удержался очень долго. Огонь почитался богом, причем в более позднее время к нему были приставлены жрецы, которые совершали свои гадания по огню. О нем говорят многие источники. По Дюсбургу, Длугошу, Иерониму Пражскому и другим культ огня был распространен в разных местах Литвы и Пруссии. Из прусских памятников о культе огня в ночь на Ивана Купалу (под названием Heilfeier) впервые упоминаем епископ Вармии Генрих III (1373-1401), запрещавший этот обычай<sup>21</sup>). К несколько более позднему времени относится сообщение Длугоша, который, перечисляя литовских богов, указывает, что среди главных богов был и «огонь, который литовцы поддерживали ночью и днем, подбрасывая в него дрова, и считали вечным»<sup>22</sup>). Иероним Пражский указывает, что во

<sup>18</sup> Mitteilungen der litauischen literarischen Gesellschaft, 1897, вып. 22. стр. 393 и след.

<sup>19</sup> Мержинский. Ромове. Из трудов X археологического съезда, т. I, 1899 г., стр. 30-31 и приложение VI, стр. 80.

<sup>20</sup> Об этом см. Toppen. Die letzten Spuren des Heidentums (Neue Preus Prov -Blatter, 1846, В. II, стр. 343 — 344).

<sup>21</sup> Об этом см. у Мержинского в его статье «Ромове».

<sup>22</sup> См. в упомянутой работе Mannhardt а, стр. 138.

время своего путешествия по литовским землям он «встретил народ, который почитал священный огонь и его называл вечным»<sup>23</sup>).

Много упоминаний встречается в источниках также и о священных лесах (*sacra silva*), священных рощах (*sancta nemus*), находившихся в XIII и XIV вв. в разных местах Пруссии. На эти священные рощи и леса постоянно наталкивались миссионеры и рыцари во время своей борьбы с пруссами. Первый христианский миссионер в Пруссии Адальберт погиб, главным образом, из-за того, что нарушил святость заповедной прусской рощи Адам Бременский в той части своей хроники, которая касается «сембов» которых он отождествлял с пруссами (*Sembi vel Pruzzi*), пишет (около 1075 г.): «У них до сегодняшнего дня все похоже на наше, только запрещается доступ к рощам и источникам, которые они считают оскверненными приближением христиан»<sup>24</sup>). И здесь источником святости этого культа рощи было первоначальное фетишистское одухотворение или обожествление их. Кельнский схоласт Оливер из Падеборна сообщает (около 1220г.), что у «ливонского, эстонского и прусского народа... есть вера относительно рощ, не допускающая осквернять их топором там где почитаются источники и деревья, горы и холмы, скалы и долины,..»<sup>25</sup>). Также и Дюсбург указывает, что у пруссов «имелись священные рощи, поля и воды, и в них они не смели производить рубку, возделывать землю и ловить рыбу»<sup>26</sup>).

Корни всего этого почитания рощ, деревьев, источников уходят в глубокую чисто фетишистскую древность, когда божествами считались и деревья, и источники, и другие, находившиеся в рощах вещественные предметы. В более позднее время культ деревьев, рощ, источников стал только пережитком более древних фетишистских представлений. Наши источники говорят, хотя и не совсем ясно, о том, что на рубеже первого и второго тысячелетия (в действительности, вероятно, и раньше) в умах древних пруссов представление о том, что живет сама природа, стало вытесняться иными представлениями, — что в явлениях природы действуют какие-то одухотворяющие их силы или духи, т. е. одухотворенная материя стала разлагаться на материальные вещи, из которых она состояла, и духов, которые живут в этих вещах. Уже по рассказам биографов св. Адальберта, в которых впервые упоминается о наличии у пруссов священных рощ, можно думать, что в X в. (и, повидимому, значительно раньше) рощи почитались священными потому, что они были местом обитания духов или лесных богов, а не потому, что обоготворялись составляющие их деревья. Это особенно ясно видно из свидетельства некоего доминиканца Томаса Шантимпра, который имел частое общение с членами Ордена,

<sup>23</sup> См. *Scriptores rerum prussicarum*. IV, стр. 238 и след.

<sup>24</sup> Adam Brem, *Lib. IV*, с. 18.

<sup>25</sup> Oliver Scholasticus. *Historia reguin terre sancte*. *Scr. rer. pr.* I, 241.

<sup>26</sup> Dusburg, III, 5.

побывавшими в Пруссии. Он писал в 1263 г. о каких-то „демонах“ — дузиях (слово *Dusii* стоит в звуковом сходстве с балтийским обозначением «духов»; по-литовски дух — *dwasia*): «Это те, которыми туземцы издревле охраняли свои рощи; им до сих пор туземцы Пруссии посвящают свои леса и никогда не вступают в них, не решаясь их рубить, кроме тех случаев, когда они в них приносят жертвы своим богам»<sup>27</sup>). Здесь совершенно ясно то разграничение, которое пруссы, оставаясь еще язычниками, проводили между рощами, как чувственными явлениями природы, и духами, которые в них жили и их охраняли и благодаря которым эти рощи и считались священными. В том же духе говорят Иероним Пражский и Эр. Стелла. Стелла соглашается с Иеронимом в том, что леса у литовцев и пруссов рассматриваются как естественные места жительства, даже как храмы богов.

В круг почитаемых у пруссов и у литовцев явлений и предметов входили и животные. О культуре животных у эстиев — предшественников пруссов, есть упоминание уже у Тацита. Говоря о них, Тацит замечает: «Они носят, как символ своих верований, изображения кабанов»<sup>28</sup>). Очевидно, здесь мы имеем дело с тотемистическим культом кабана, возникшим в связи с охотой на него. В более поздних источниках о культуре животных — по преимуществу домашних — говорят многие авторы. Дюсбург пишет: «В своем заблуждении они почитали вместо бога все его создания... птиц, даже четвероногих животных вплоть до жабы»<sup>29</sup>). Об этом культе упоминает и Длугош, называя священных змей<sup>30</sup>). Но особенно много данных о нем мы имеем от XVI в. Эти данные идут, главным образом, от писателей реформационного периода. Писатели реформационного времени, старательно собирая пережитки язычества, сохранившиеся среди пруссов и литовцев, во многом извратили характер культа животных и совершенно не сумели его объяснить как пережиток древности, вполне совмещавшийся с христианской религией. Но все-таки данные XVI в. не оставляют никакого сомнения, что в Пруссии того времени существовало широко распространенное почитание животных, перешедшее от более раннего времени. Самое, начало расследования пережитков «языческих» культов было положено тем, что до сведения протестантских властей Пруссии дошли слухи о почитании в Пруссии быка и козла. Незадолго до секуляризации владений Тевтонского Ордена, когда в Самландии стали опасаться возникновения войны между королем польским и хохмейстером, некий свободный самландец — *Valtin Sopplit* — принес, по настоянию местных жителей, в жертву языческим богам черного быка. Лука Давид сообщает, что жители Самландии приписывали этому жертвоприношению чудодейственную силу:

<sup>27</sup> См. Mannhardt, цитир. соч., стр. 48.

<sup>28</sup> *Germania*, 45.

<sup>29</sup> *Dusburg*. III.

<sup>30</sup> *Aspides serpentesque*.

именно благодаря ему будто бы поляки не высадились на самландской земле. В том же 1525 г. было обнаружено принесение в жертву козла (*immalatio hirci*). Именно эти сведения о придадим какого-то священного характера козлу и другим животным так взволновали протестантские власти, что они решили нарядить расследование «языческих» обычаев в Пруссии, результатом которого и явилось составление *Sudauerbuchlein*. В них культу козла посвящен особый отдел: «*Wie sie den Bock heiligen*»<sup>31</sup>). В нём дается подробное описание жертвоприношения козла, которое не оставляет сомнений, что козел считался священным животным. На жертвоприношение созывались жители четырех — шести деревень, причем самое жертвоприношение совершалось «жрецом» (*Workschaiti*), т. е. в сущности колдуном, при соблюдении целого ряда обрядов. Колдун кладет на закалываемого (козла или вола) обе руки и заклинает богов, чтобы они приняли их жертву и сделали священными кровь и мясо убитого животного, которое потом поедается всеми присутствующими. С этим культом козла (или быка) соединялось часто принесение в жертву и других животных. Лука Давид, ссылаясь на сообщение какого-то «почтенного, справедливого и богобоязненного человека», говорит, что бедным людям разрешалось приносить в жертву менее ценных животных — поросят, гусей или кур. Об этом же культе козла говорят свидетельства и ряда других писателей — Георга Сабинуса, Симона Грунау, Стрыйковского, Ласицкого и друг., и в той части их сообщений, где они пишут, что этим животным приписывались какие-то чудодейственные силы, им можно верить.

Обряд жертвоприношения сопровождался обильным угощением жрецов и всех присутствующих, причем женщины приносили с собою на празднество тесто и пироги и давали присутствующим их для еды с соблюдением некоторых религиозных обрядов. Приносились также пиво и другие питьевые предметы. Таким образом, обряд жертвоприношения превращался в обильное пиршество, но поедалось и выпивалось не все: часть жертвенных предметов оставлялась на ночь в амбарах и в других помещениях для угощения богов, ибо, как говорят *Sudauerbuchlein*, пруссы «верят, что через богов их хлеб увеличится»<sup>32</sup>).

По существу во всех этих обрядах и верованиях, поскольку мы можем о них судить по нашим источникам, уже не было «языческого» обожествления животных. Это был только его поздний пережиток. Животные считались в это время только священными предметами, но уже не были божеством, и их чудодейственное значение было связано с представлением о чудесном влиянии на людей приема их в пищу: через вкушение человек становился здоровее, сильнее и даже богаче. Это представление

<sup>31</sup> См. Mannhardt, цит. соч., стр. 250-253

<sup>32</sup> Там же.



не было также чисто языческим, потому что и христианство признавало чудесное и спасительное значение «вкушения» священных предметов (причащение). Но несомненно, что в основе упомянутых верований и обрядов, дошедших до XVI — XVII в., лежали более древние представления о животных, как о божествах. Писатели XVI в. (и даже XVII в.), однако, с чрезвычайной настойчивостью подчеркивали языческий характер указанных верований и делали это затем, чтобы доказать необходимость их искоренения и преследования. В пережитках древней религии они видели подлинное, еще неугасшее, язычество и на обильные угощения в дни празднеств смотрели как на жертвы, приносимые в честь языческих богов.

Все это не устраняет того несомненного факта, что в более древние времена животные и предметы природы почитались как духи. Об этом яркие свидетельства дают нам данные литовского фольклора. В литовских «дайнах» (народных песнях) все, окружающее человека, — в том числе животные и растения, — живет одухотворенной человеческой жизнью и принимает участие в радостях и горестях человека. «Юноша разговаривает со своим конем, девушка — со своим венком из руты; дерево, которое должно скоро упасть, спрашивает, что сделают из его ствола и из его ветвей. Даже неодушевленные предметы принимают участие в судьбе человека: дерн двора зеленеет живее, щеколда в двери блестит ярче, ключи звенят от радости, когда обрученная дочь, которая прежде о них заботилась, возвращается в гости в свой родной дом»<sup>33</sup>). Деревья и цветы в «дайнах» играют большую роль. Часто их жизнь сравнивается с жизнью человека, или судьба человека ставится в зависимость от жизни растений. Увядание цветов предсказывает горе, сохранение или свежесть их — радость и т. п. Животные также принимают участие в судьбе человека. Вороны и соколы являются вестниками несчастий; собирающийся в бой юноша по ржанию коня угадывает свою будущую несчастную участь. Одним словом, в «дайнах» человек представлен всецело слившимся с жизнью природы. Небесные светила также живут человеческими настроениями. В «дайнах» передается миф об измене солнцу месяца, влюбившегося в утреннюю звезду. В одной из «дайн» этот миф передан так:

Месяц провожает солнце домой, —  
 Это было ранней весной.  
 Солнце встало рано,  
 Месяц отделился от него.  
 Он пошел гулять один,  
 Влюбился в утреннюю звезду...<sup>34</sup>) и т. д.

<sup>33</sup> Nesselmann Litauische Volkslieder, Vorwort, XI, 1853.

<sup>34</sup> Там же. Эта песня взята Нессельманом у первого собирателя литовских «дайн» Реза (Rhesa). В его книге *Dainos oder Litauische Volkslieder* (изд. 1823 и 1843 г.), она приведена под № 48. В русском переводе она дается Бергом («Песни разных народов», стр. 41, 1854).

Этот миф, по которому солнце и месяц живут человеческими чувствами, имеет, повидимому, довольно древнее происхождение и связан с первоначальным примитивным обожествлением небесных светил.

На древность «дайн» указывает и то, что в них христианство не нашло себе отражения, хотя они держались и в христианское время. В них не упоминается имени Христа, и они не связаны с христианскими обычаями. Если в них идет речь о свадьбах, то последние не связываются с христианским обрядом венчания; если идет речь о рождении, то не упоминается о крещении. Зато в них довольно часто упоминаются языческие божества и притом такие, которые известны нам и по литературным данным, например, Перкуп, Лайма (богиня судьбы) и другие. В «дайнах» мы найдем и ряд поверий, которые также уходят своими корнями в языческую древность, хотя они существовали и в христианскую эпоху. В общем даже и более поздний литовский фольклор, который является отголоском и ранних прусских верований, весь проникнут натуралистическими представлениями о всеобщей обоготворенности природы, и в этом отношении его данные сходятся с приведенными нами данными письменных источников.

В пеструю амальгаму религиозных верований, долго державшихся у пруссов, надо включить и культ предков. Материальной основой этого культа было возвышение человека в его собственных глазах, связанное с некоторым освобождением его из-под власти природы. Он возник тогда, когда человек уже начинал, хотя и не вполне уверенно, сознавать свою силу и ценить себя и своих человеческих предков не ниже, а выше животных и растений, что не мешало, конечно, культу предков совмещаться с культом явлений природы и животных, продолжавшем существовать еще долгое время. Культ предков мог возникнуть только тогда, когда наряду с устрашающим влиянием различных проявлений всемогущей природы уже осознавалась и зависимость человеческой судьбы от самих людей, причем эта зависимость облекалась в свойственные религиозному мировоззрению фантастические формы. В сущности человек на этой ступени доверял еще не самому себе, а тем же божественным силам, которых он, однако, помещал не в неодушевленные предметы и не в животных, а в своих умерших предков. Культ предков мог возникнуть только в период развитого родового общества, ибо это был культ родовых предков, возводимых на ступень богов. Вполне понятно, что без родового строя, строя родовой общины, сложившегося в период становления земледелия и скотоводства, не могло быть и родового культа.

Но культ предков не мог бы возникнуть, если бы еще раньше не возникло представление о душе, как чего-то отличного от тела и нуждающегося в особых заботах о себе, т. е. он возник не

раньше того времени, когда люди стали считать, что «их мышление и ощущения не есть деятельность их тела, а какого-то особого начала — души»<sup>35</sup>). Самые предки уже умерли, их тела были погребены или сожжены, следовательно, влияние на жизнь людей, по представлениям того времени, могли оказывать только их души, продолжающие жить после смерти самого человека. Без представления о душе не могло бы быть и почитания предков, и это представление, таким образом, было его предпосылкой.

Первоначальное представление о душе у всех народов (и пруссы не могли быть здесь исключением) было очень смутным. Этнографический и культурно-исторический материал дает нам достаточно фактов для суждения о том, как представляли себе первобытные люди душу. Представления о душе были очень неопределенны. Они были проникнуты еще тем наивным материализмом, при котором душа представлялась или прямо материальным предметом (например, у некоторых народов ее представляли в виде птицы, бабочки, мухи, летучей мыши, иногда ветра, дыма, исходящего изо рта дыхания и т. п.), или во всяком случае чем-то нуждающимся в материальном помещении и обслуживании. В связи с этим стояли и верования в загробную жизнь, в которой человек нуждается во всех тех материальных предметах — пище, одежде, оружии и проч., — в которых он нуждался и при жизни. История религий и этнография дают обильные подтверждения существования таких наивно-материалистических представлений о душе у многих первобытных народов<sup>36</sup>). Особенно много материала здесь дают погребальные обряды. Для пруссов очень яркую картину их загробных верований и соответствовавших им погребальных обрядов дает Дюсбург. «Пруссы, — говорит он, — верили в воскресение тела (*resurrectionem carnis*), но не так, как должно. Они верили, что если кто был знатным или незнатным, богатым или бедным, сильным или слабым в этой жизни, то таким же он будет и в будущей жизни после воскресения. Вследствие этого со знатными людьми сжигались их оружия, лошади, рабы и служанки, одежды, охотничьи собаки, хищные птицы (разумеются охотничьи соколы. — В. П.)-и все, что относится к военной службе. С незнатными людьми сжигалось все, что относилось к их работе. Они верили, что сгоревшие вещи воскреснут вместе с ними и будут служить им, как раньше»<sup>37</sup>). ,

В этом отрывке Дюсбург, говоря о воскресении тела (*resurrectio carnis*), не вполне точно передавал сущность верования древних пруссов; как видно из самого содержания приведенного текста, а также из сравнительно-этнографических данных,

<sup>35</sup> Энгельс. Людвиг Фейербах, 1940 г., стр 18.

<sup>36</sup> См. М. Ковалевский. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. Лекция шестая, Москва, 1939 г.

<sup>37</sup> Dusburg, III, 5.

касающихся других народов, пруссы, подобно другим племенам, верили не в воскресение тела, а в продолжение существования души за гробом, но души как бы материализированной, наделенной всеми телесными потребностями. Прохождение через огонь, т. е. сжигание, не уничтожало этих телесных потребностей, наоборот, после сожжения, как это видно из некоторых других данных, сила умершего якобы увеличивалась.

Приведенный отрывок характерен и тем, что он подтверждает довольно далеко зашедшую общественную дифференциацию у пруссов, которая могла быть свойственна только позднему родовому обществу, находящемуся уже в стадии разложения. Эта дифференциация нашла свое отражение в представлениях о разной участи богатых и бедных, знатных и незнатных в их загробной жизни. Конечно, руководители тогдашней идеологии — жрецы — со своей стороны постарались поддержать и укрепить представление о различии между богатыми и бедными и за гробом. Сами они были тесно связаны с родо-племенной знатью и, естественно, стремились поддержать в народе убеждение, что различия между бедными и богатыми вечны и освящены религией.

Обычай сожжения умерших засвидетельствован и в ряде других источников. На рубеже IX и X вв. некий Вульфстан по поручению английского короля Альфреда Великого посетил прусские земли. В описании своего путешествия он рассказывает о конских состязаниях, приуроченных ко дню, «когда они (т. е. пруссы) собираются нести труп на костер». О том же обычае говорит и договор Тевтонского Ордена с пруссами<sup>38</sup>) от 7 февраля 1249 г., по которому новообращенные пруссы (неофиты) «обещали, что ни они сами, ни их наследники впредь не будут соблюдать обычаев своих соплеменников, состоящих в сожжении мертвых или в погребении их в земле вместе с конями, людьми, оружием, одеждами и другими какими-либо дорогими вещами или в чем другом, но мертвых своих будут хоронить согласно христианскому обычаю на кладбищах, а не вне их»<sup>39</sup>). Далее в документе говорится, что жрецы (тулиссоны или лигашоны) уверяли, что они видели умершего летающим посреди неба на коне, украшенном сверкающим оружием, держащим в руке ястреба и с большой свитой направляющимся в другую жизнь<sup>40</sup>). Хотя здесь упоминается, кроме обычая сожжения, и об обычае погребения, но это относится, вероятно, к закапыванию пепла уже сожженных животных или предметов. Об обычае сожжения мертвых мы встречаем довольно частые упоминания в источниках XIII и XIV вв. и есть все основания предполагать, что этот обычай

<sup>38</sup> Повидимому, жителями Помезании, т. е. самой западной области Пруссии.

<sup>39</sup> Preus. Urkundenbuch, I, I, M 218.

<sup>40</sup> Там же.

идет от более древних времен<sup>41</sup>). В русском переводе 1262 года хронографа Иоанна Малалы имеются многочисленные дополнения, относящиеся к литовско-прусской и славянской мифологии. В одном отрывке рассказывается, что жил некогда человек Совий, который пытался спуститься в подземное царство, в чем ему помогал один из его сыновей. Он пошел со своим сыном сначала на запад, причем сын приготовил ему ложе в земле; но отец был недоволен и говорил, что ночью его пожирали черви и гады. Затем на другой день сын приготовил ему ложе п стволе дерева, но отец опять жаловался, что его грызли пчелы и несметные мухи. Только когда на следующий день сын положил его на пылающий костер, он сказал, что лежал как ребенок в колыбели и сладко спал<sup>42</sup>).

Миф, повидимому, является ни чем иным, как объяснением и оправданием обычая сожжения трупов, распространенного среди всех прибалтийских племен. Можно думать, что этот обычай был связан с культом огня. Первоначально на самых ранних ступенях развития, как мы видели, культ огня имел у пруссов (как и у других народностей) фетишистский характер, т. е. огонь почитался как предмет, как вещь, дающая тепло и как средство для приготовления пищи. Позднее, с появлением родовой общины, огонь, поддерживаемый и хранимый в очаге, стал центром домашнего и родового культа. Очаг превратился как бы в святилище, поддерживающее крепость и устойчивость родовых организаций разных типов. Святилища, центром которых был огонь, могли быть более и менее широкими. В каждой семье был свой домашний очаг; роды имели также свои родовые святилища с «вечным» огнем внутри или около него; наконец, были также и общеплеменные святилища, в которых поддерживался «вечный» огонь. Почитание домашнего огня сохранилось до очень поздних времен. Герберштейн, проезжая через Жмудь в начале XVI в., писал, что «жмудины живут в низких продолговатых круглых хижинах, посреди которых хранится (conservatur) огонь»<sup>43</sup>). Аналогичные сведения о домашнем очаге сообщают итальянец Гавгини, прибывший в Литву около 1560 г., и Ласицкий. Ласицкий говорит, что в литовских хижинах хозяин имеет обыкновение спать при двери, «поручив опеку над очагом божку огня»<sup>44</sup>). Здесь опять-таки следует помнить, что хотя при-

<sup>41</sup> Длугош, описывая обычаи самаитов, очень близкие к прусским, говорит: «Они сжигали прежде все трупы на огне, а с ними коня, одежду, сосуды, которые они считали наиболее дорогими для живого, теперь же они зарывают их в землю». У Длугоша же: «Они имели в лесах фамильные или домашние очаги (*focos in fainilias et domus*), в которых сжигали трупы всех своих близких и родственников с лошадьми, стульями и лучшими одеждами. Есть и другие, подобного же рода, свидетельства.

<sup>42</sup> Опубликовано во «Временнике императорского Московского общества истории и древностей российских», т. IX, 1851 г. Имеются варианты к тексту перевода, хранящиеся в Виленской публичной библиотеке.

<sup>43</sup> Herberstein. *Rerum Moscovitarum commentario*. Antv., 1557.

<sup>44</sup> *De diis Samagitarum*, ed. Mannh., p. 8 — 9.

водимые сведения касаются более поздних времен, но они являются пережитками более ранних верований.

Культ домашнего очага имел, конечно, семейный характер и был связан с образованием и укреплением индивидуального домашнего хозяйства. Но у нас есть сведения и относительно публичных культов более широкого значения, при которых огонь был священным центром племени или некоторого родового объединения. Таким было то святилище, которое описывает Дюсбург и которое он помещает в Надровии. Здесь, по Дюсбургу жил главный жрец всей Пруссии, охранявший и поддерживавший вечный огонь, и сюда же пруссы приносили третью часть добычи после победы и вручали ее богам<sup>45</sup>). Конечно, Дюсбург неправ, считая это святилище религиозным центром всей Пруссии, и тем более неправ, приписывая ему значение единственного святилища для всей Пруссии, объединявшего все прусские племена под политической властью ромовского Криве.

Таких ромове, т. е. племенных святилищ, бывших местом отправления публичного культа в честь родовых или племенных богов в древней Пруссии, повидимому, было несколько. Как мы увидим ниже, в Пруссии не существовало единого, принятого всей страной культа, и местные ромове были святилищами или отдельных родов или объединений родов. Такие же святилища с вечным огнем в них находились в разных местах Литвы<sup>46</sup>). От дождей, снега и бури святилища прикрывали пристройкой или надстройкой, так что получалось нечто вроде часовни или капища. Особенно обязательно было, чтобы недалеко от святилища находились лес и вода.

Как уже указывалось выше, культ предков мог возникнуть только вместе с возникновением родового быта. Он особенно развился в патриархальный период. Он нужен был живым вождям рода для того, чтобы укрепить их общественное и хозяйственное значение в роде. Чем славнее были предки данного рода, тем выше поднималось значение и производимых от них потомков и тем большее право приобретали старейшины и вожди на уважение и в своем собственном роде и среди других родов.

Вполне понятно поэтому, что культ предков получил особое значение в более знатных родах, вожди которых претендовали на междуродовое или общеплеменное значение. Не случайностью поэтому является то, что среди скудных упоминаний о почитаемых родовых предках мы встречаемся и в более поздние времена, от которых до нас дошли более определенные сведения, с упоминаниями о почитании предков только знатных родов. Если не говорить о переданной у Эр. Стелла, С. Грунау и Л. Давида легенде о мнимых предках пруссов — Видевуде и Брутено,

<sup>45</sup> Dusburg, III, 5.

<sup>46</sup> См. Rostowsky, *Litaunicarum societatis Jesu historiarum pars I*, Viena, 1768.

то можно засвидетельствовать в наших источниках стремление некоторых литовских знатных родов производить себя от каких-то почитаемых родовых предков, которые возводились ими часто в ранг мифических существ, а иногда и богов<sup>47</sup>). Такое верование в чудесную силу, даже в божественное происхождение этих предков было вполне в духе религиозных представлений, державшихся среди знатных семейств XVI века, и являлось пережитком древнего их культа, как действительных божеств. Оно вполне совмещалось с принадлежностью к христианской религии, особенно если принять во внимание, что в XVI в. слово *deiwe*, которым иногда назывались эти предки, имело довольно широкое значение и означало не только бог, но и мифическое существо всякого рода, а иногда и просто почитаемого человека. Так, Радзивилы производили себя от некоего Лидзейко, будто бы последнего литовского Криве-Кривейто<sup>48</sup>). Для наших целей выяснения древнепрусской (и связанной с ней древнелитовской) мифологии указанные предания могут иметь только косвенное значение, ибо упоминаемые в них лица относятся легендой уже к XIII и даже к XIV вв.; самые же предания, естественно, должны были сложиться еще позднее, т. е. тогда, когда старое язычество умирало. Предания могут быть использованы, однако, в том отношении, что указывают на существование попыток «героизации» со стороны знатных родов своих предков даже и в более позднее время. В более же ранние времена, когда вера в предков — богов была еще жива, такое почитание предков, естественно, связывалось с их прямым обожествлением.

С того времени, как патриархально-родовой строй стал подвергаться разложению, наряду с культом родовых богов возник и культ семейных божков. Сведения об этом культе мы имеем также, главным образом, в его пережиточной форме, сохранившиеся в то время, когда христианство пустило довольно глубокие корни. Если культы родовых святилищ-с огнем, как их центральным местом, — удержались до довольно позднего времени, то еще большей живучестью обладал культ священных покровителей дома и домашнего хозяйства. Как мы видели, почитание очага было тесно связано с почитанием домашних божков, охранявших очаг, а с ними вместе и все домашнее хозяйство. Родовая община с течением времени распадалась, родовые порядки исчезали, и на месте широкой родовой общины укреплялась индивидуальная семья, а вместе с ней — и вера в семейных божков. Мы имеем все основания думать, что культ семейных божков существовал и в древнепрусское время, ибо у древних пруссов в доорденское время уже существовало индивидуальное семейное хозяйство. Ранние хронисты, описывавшие древнепрусские порядки, мало обращали внимания на эти семейные, не бросаю-

<sup>47</sup> Мержинский. Ян Ласицкий и его сочинение *De diis Samagitarum*.

<sup>48</sup> См. Теобальд. Литовско-языческие очерки, стр. 117, Вильно, 1890.

щиеся в глаза, как бы малые культы. Они были склонны смешивать в одно — под названием «нечистых духов» или «демонов» - все малые божества древних пруссов, относя к ним и духов гор, и духов рек, и духов дома. Их, естественно, интересовали более заметные, как бы общественные культы, отправлявшиеся с участием жрецов и имевшие торжественный характер. На семейные культы обратили внимание более поздние хронисты XVI и XVII вв., искавшие остатков языческих верований всюду, где они могли их найти, и в этом отношении семейные верования давали им достаточно объектов для наблюдений. То, что более поздние наблюдатели нашли в Литве и Пруссии, в сущности почти ничем не отличалось от того, что существовало раньше и потом среди других народностей и в других местах. Культ домашних божков в Литве и Пруссии был явлением того же порядка, как и почитание гениев или ларов у римлян или ломовых у нас. Как у славян, так и у пруссов почитание семейных божков вполне совмещалось с христианством, хотя и было пережитком более старых форм религиозной идеологии.

При рассмотрении семейных культов, существовавших у пруссов, ни в коем случае нельзя ручаться за точность передачи верований семейных божков у хронистов XVI и XVII вв. Особенное подозрение вызывает терминология, применявшаяся ими по отношению к этим божкам, ибо вполне естественно, что хронисты, воспринимая названия божков по слуху, много путали, а иногда в своих целях и намеренно извращали. Так, по Sudauerbuchlein, у судовитов была вера в домашних божков, называемых ими Barstuken (или в немецком переводе того времени «die Kleinen Mennishen», т. е. маленькие человечки) и Marcorolen (в немецком переводе Erdleute, т. е. «земные, вернее подземные люди»)<sup>49</sup>). О тех же Barstuken и Marcorolen говорит и Лука Давид (вероятно, основываясь на Sudauerbuchlein). Он сообщает, что они представлялись пруссам какими-то шаловливыми, иногда помогающими, иногда вредящими людям домашними божками. О таких же божках с измененными названиями Parstuken и Kauken говорит и Симон Грунау, называя их «маленькими», подчиненными богу подземного царства. Они живут в амбарах, сараях, жилых домах, и, чтобы добиться их милости, их иногда угощают.

Как уже указывалось выше, во всех этих сообщениях нельзя искать большой достоверности. Ни названия домашних божков не были точными, ни отнесение их к разряду языческих богов нельзя считать правильным. Но, хотя бы и в неточной форме и со значительными искажениями, хронисты все-таки передавали о существовании в их время народных поверий, вплетавшихся

<sup>49</sup> См. Mannhardt, стр. 246 и следующие. По Usener'у слово Barstuken (или иначе Bardzukai) этимологически происходит от слова bardza — борода, ибо это маленькие бородатые люди (Usener, Gotternamen, 1896 г., стр. 95).



в качестве пережитков натуралистической и родовой религий в пестрый сплав религиозных верований XVI в. Они не просто выдумывали этих божков из своей головы. Из всех указанных сообщений мы все-таки вправе сделать то заключение, что вера в домашних семейных духов, охранявших домашний очаг действительно существовала у пруссов еще в XVI в., соединяясь в это время и с христианскими верованиями, и что основой этих верований была более древняя форма религиозных представлений существовавшая еще в доорденское время.

Из всего этого видно, что религиозные представления древних пруссов в том виде, в каком мы их знаем и по более ранним и по более поздним сведениям, представляли из себя ряд наслоений — от первоначального фетишистского обоготворения отдельных вещественных предметов до возникших в более позднее время родовых и семейных культов. Характерно, что более ранние источники ничего не говорят о собственных, личных именах богов, и это свидетельствует, что личных, персонифицированных богов, представляемых по образу и подобию человека, у древних пруссов не было. В сознании пруссов было только представление о населяющих природу духах разного рода или о гениях — родоначальниках рода, или о таинственных покровителях дома в семье. Но их боги были безымянными, как безымянными были и одухотворяемые пруссами ручьи, леса, горы, деревья, животные и очаги. Религиозная фантазия пруссов еще не успела наделить их специфически присущей им личной физиономией и теми красочными, конкретными подробностями, касающимися их происхождения и физического или психического облика, которые были у богов античного мира и в славянской мифологии. Иначе говоря, прусские боги еще недостаточно отделились от природы, от тех ее явлений и предметов, одухотворенными образами которых они представлялись сознанию прусса.

Таким образом, духов или божков у древних пруссов было много, но главных и основных они еще не создали, и, представляя своих богов живущими в явлениях природы, они еще не придавали им человеческого образа. Следовательно, прусская религия еще не достигла антропоморфной стадии развития. Это находилось в связи с тем политическим раздроблением, которое было присуще политическим порядкам древней Пруссии. Персонифицированные боги, обладающие собственными именами и своей личной физиономией, обычно бывают общими для всей страны и известными всему народу, несмотря на некоторые присущие им локальные или родо-племенные особенности. Славянского Перуна, Дажбога знало все население древней Руси, а пруссы были еще настолько раздроблены и заняты своими местными интересами, настолько слабы были общие связи между отдельными областями, что у них и богов, общих всему прусскому народу, не могло быть. Существовали иногда только родовые боги, почитаемые наиболее знатными родами, или святилища, религиозное значение

которых признавалось в нескольких — не особенно широких по своей территории — местностях.

Те упоминания о личных богах, которые иногда встречаются в источниках орденского времени, не заслуживают доверия. Первое упоминание о личном боге, имевшем как будто бы свое собственное имя, в Пруссии встречается в упоминавшемся уже договоре от 7 февраля 1249 г. А именно, в нем говорится, что пруссы (точнее неофиты Помезании) обещают «впредь не приносить жертв идолу, которого они обычно делали из собранных колосьев раз в году и почитали, как бога, и которому они дали имя «Curche»<sup>50</sup>)... Об этом же боге Curche мы встречаем упоминание у Симона Грунау, у которого он назван богом еды и питья, которому люди посвящают зерно, пшеницу, муку, молоко и другие вещи<sup>51</sup>). В таком же смысле бога хлебного урожая он выступает и у Преториуса под именем Gurcho (Gott des Getreidesegens), причем культ его Преториус приписывает жителям Надровии<sup>52</sup>). Если сопоставить все эти отрывочные сведения, то ясно, что этот Curche еще не был персонифицированным богом в точном смысле слова и что в его лице обоготворялась и одухотворялась безличная благодать зернового урожая. Несмотря на свое как бы личное имя, этот бог еще сливался в представлении пруссов с производящей силой хлебного поля. Уже одно то, что он изображался ими сделанным из зерновых колосьев, показывает, что это был просто дух созревшего хлебного поля. Слова Грунау, что это был «дух еды и питья», являются как бы пояснением и толкованием к нашему первоисточнику, т. е. к договору от 7 февраля 1249 г., ибо из зернового хлеба крестьяне приготовляли не только основные предметы питания, но и хлебные напитки. Во всяком случае никаких других признаков, кроме тех, которыми обладало само хлебное поле, росшие на нем колосья и производимое из них зерно, наши источники в культе этого бога не находят. Таким образом, этого Curche нельзя ни в коем случае назвать антропоморфическим богом.

В более точном смысле слова первое упоминание о настоящих именах богов мы находим в документе от 1418 г., исходящем от епископа Эрмландии (Вармии). В нем в заслугу рыцарям ставится то, что они изгнали из Пруссии язычников, которые раньше служили демонам и почитали богов «Patollum, Natrimpe и других постыдных духов (et alia ignominiosa fantasmata»<sup>53</sup>). Это единственное упоминание об именах богов, если не считать Curche, в документах, исходящих от орденских властей. Откуда взял автор документа эти имена, нам неизвестно; ни в одном памятнике, более раннего времени, они не упоминаются. Думать, что епи-

<sup>50</sup> Preus. Urkb., I. 1, № 218.

<sup>51</sup> Simon Grunau, I, 96. См. также Lucas David, I, 82.

<sup>52</sup> См. об этом Usener. Gotternamen, 1896, стр. 94.

<sup>53</sup> Collatio episcopi Warmiensis 1418 (см. у Voigt'a, Gesch. Preussens, I, 587, прим. 4).

скоп Вармии хорошо знал прусскую языческую религию, как это предполагает Кролльман<sup>54</sup>), — у нас нет оснований. Тем менее оснований предполагать, как это думал Фойгт<sup>55</sup>), что епископу Вармии была известна вся «система языческих верований», существовавшая в его время в Пруссии, ибо никакой системы верований у пруссов никогда не было. Языческая религия во время составления документа от 1418 г. уже угасала, ее пережитки перемешивались с все более укоренявшимися христианскими верованиями, и потому искать у пруссов в ту эпоху какую-то связную «систему языческих верований», которой у них никогда вообще не было, конечно, невозможно. Вероятно, епископ Вармии просто случайно, по какому-то поводу, может быть в связи с нахождением какого-нибудь вновь открытого народного верования пруссов, услышал указанные названия, и так как он, как и другие епископы Пруссии, считал своим долгом искоренять язычество, то он об этих именах и сообщил. Названия этих богов, как на это обратили внимание исследователи, неясны и переданы, повидимому, неточно. Слово *Patollum*, которое Фойгт предлагает читать, как *Poculum*<sup>56</sup>), сходно с упоминаемыми в *Sudauerbuchlein* божками «ада и тьмы» (*der Helle und Finsterniss*) *Peckols*. Иероним Малецкий сравнивает это слово со славянским словом «пекло». Иначе — согласно с этим толкованием «*Patollum-Poculum*» — так же нарицательное, а не собственное имя подземных божков и духов ада, и вера в таких божков могла вполне совмещаться с более древними натуралистическими верованиями, к тому же не противоречащими и христианским представлениям о демонах, как о подземных духах зла. В культе *Patolum'a* (или *Poculum'a*) мы имеем, очевидно, дело не с личным антропоморфическим богом, а с одним из проявлений натуралистического обожествления природы, а может быть даже и с семейным культом, переданным в документе в очень неясной форме, потому что сам епископ Вармии знал о нем только по наслышке.

Что касается до упомянутого в источнике бога *Natrimpe* (или *Potrimpe* — в другом чтении), то и его культ, вероятно, был также связан с некоторыми натуралистическими верованиями. В *Sudauerbuchlein* *Potrymus* назван богом текущей воды<sup>57</sup>), у Малецких-богом рек и источников<sup>58</sup>). По мнению Узенера, слово *Potrympus-Padrimpus* производится от древнепрусского слова *padrymbu*, употребляемого в смысле весеннего времени, когда земля принимает в себя влагу<sup>59</sup>). Его имя призывается, когда производится гадание по восковым фигуркам, образуемым при выливании воска

<sup>54</sup> Krollman. Das Religionswesen der alten Preussen (Preus. Forschungen Jahrg. 4. Heft 2, 1927, стр. 14).

<sup>55</sup> Voigt, Gesch. Preus., 587, примечание 4 и следующ. страницы.

<sup>56</sup> Voigt, Gesch. Preussens, 587, примеч. 4.

<sup>57</sup> Gott d. fließenden Wasser.

<sup>58</sup> Ueus fluviarum et fontium.

<sup>59</sup> Dsener. Gdtternahme, стр. 98.

в воду. Все это указывает на то, что этот бог был близок к воде, рекам, источникам, влаге, т. е. олицетворял собою какую-то неопределенную стихию воды или влаги, и культ его был близок к безличному обожествлению природы. Только фантазия позднейших хронистов возвела его в ранг одного из высших прусских богов.

Таким образом, у нас не имеется никаких оснований приписывать древним пруссам антропоморфические религиозные представления. Тем не менее идущие от более позднего времени, главным образом, от времени проведения реформации в Пруссии сведения, на которые мы указывали в начале этой главы, приписывали пруссам целую систему религиозных представлений, ничуть не уступающую по своей сложности и разработанности античным или другим развитым мифологическим системам. Выше уже указывалось на те мотивы, которые руководили авторами хроник и иных сочинений, написанных в XVI и отчасти в XVII вв. о прусской религии, и мы их повторять здесь не будем. Приведенные выше авторы много фантазировали, создавали много искусственных комбинаций, основанных на аналогиях с античными религиями или с почитанием христианских святых, много просто не понимали, так как большинство из них плохо знало и литовский и прусский языки, и собранные ими сведения были не ясны для них самих. Иногда непонятный для автора сообщения эпитет, прилагаемый к какому-либо предмету или действию, зачислялся в число божеств, управляющих жизнью этого предмета или этим действием. Иногда слово, встречающееся в качестве призыва или припева в песне, сопровождающей какую-либо работу, принималось за бога — покровителя данной работы, к которому обращались за помощью. Например, чесальщицы льна в начале своей песни употребляли восклицание *Ala* и слово *batis* (батюшка), и этого было достаточно, чтобы Ласицкий создал из этого восклицания божество *Alabatis*, покровительствующее чесанию льна<sup>60</sup>). При желании приписать пруссам и литовцам побольше «языческих» богов, при стремлении обвинить их в упорной приверженности к языческой религии, а попутно — кольнуть и католиков указанием на близость их почитания святых, каждый из которых кому-нибудь и чем-нибудь покровительствовал, к языческим культам, таких богов у остатков прусского населения можно было найти очень много.

При этом хронисты и иные писатели времени прусской реформации совсем не интересовались вопросом о том, когда возникло то или иное верование и к какому времени его надо отнести — к доорденскому, орденскому или даже герцогскому. Иначе говоря, для них не существовал вопрос, являлось ли это верование древнеязыческим, сохранившимся в неизменной форме от языческой старины, или пережиточным, т. е. уже видоизмененным

<sup>60</sup> См. Мержинский. Ян Ласицкий и его сочинение «*De diis Samagitarum*».

в орденское время или может быть даже возникшим в орденский период под влиянием новых условий, связанных с принятием христианства и подчинением Пруссии власти католических епископов и немецких рыцарей. Если принять во внимание все это, то у нас не может быть никаких оснований считать те искусственные построения, которые возникли, главным образом в XVI в. относительно прусских религиозных верований и были недостоверны даже для того времени, когда они составлялись, — отражающими языческую старину и древнепрусскую культуру. Основная фальшь всех этих искусственных построений заключалась в том, что они представляли прусскую религию как разработанную многообразную систему антропоморфических верований, в которых подвергались олицетворению в человеческом образе главные явления природы и силы, руководящие человеческой жизнью. Создатели такой мнимой прусской религии наполняли мифологию пруссов целым сонмом главных и второстепенных богов, имевших будто бы свои личные имена и свои персональные признаки, придававшие им вид и характер человекообразных существ. Между тем в действительности религия пруссов была религией природной, натуралистической и родовой — без имен для «богов», без разработанной мифологии и без человекообразных признаков для божества.

В некоторых сообщениях о древних богах можно довольно ясно разделить такие, надуманность и искусственность которых с самого начала бросаются в глаза, от таких, которые основывались на действительно существовавших, но неверно понятых и неточно переданных народных верованиях. Так, во вступлении к т. н. «Каталогу» прусских богов от 1530 г., а также и в сочинении Яна Малецкого делается вполне определенная попытка представить прусские религиозные верования в виде довольно стройной «системы», похожей на систему верований римлян. Авторы вступления сообщают имена прусских богов, как они звучат на их «варварском языке»: *Oscopirmus*, *Swaitix*, *Auschauts*, *Autrimpus*, *Potrimpus*, *Bordaits*, *Pilnytis*, *Parcuns*, *Pecols* и *Pocols*, каковые боги соответствовали по своему значению в их мнениях (т. е. в мнениях пруссов. — **В. П.**) Сатурну, Солнцу (*Sol*), Эскулапу, Нептуну, Кастору и Полуксу, Церере, Юпитеру, Плутону, фуриям<sup>61</sup>).

При всем том мы, несмотря на всю неясность, путанность и извращения, допущенные в сообщениях *Sudauerbuchlein* и других источниках XVI в., можем признать, что все-таки в основе их лежали часто неверно понятые и неточно записанные, иногда извращенные, но все-таки сохранившиеся до XVI в., следы народных верований, когда-то существовавших у древних пруссов и частично удержавшихся до более позднего времени. Вера в то, что мир наполнен сверхестественными силами и существами, конечно, существовала и у древних пруссов, и в более поздние

<sup>61</sup> Цитировано по Mannhardt'у, указан, соч. стр. 233.

времена. В христианское время эти существа понимались уже не как боги, а как духи, и вера в них была похожа на веру в домовых, леших и водяных, которая до очень позднего времени держалась в разных местах христианского мира. В этих народных верованиях в безымянных и лишенных личных свойств духов проявлялось общее всем народным религиям чувство зависимости человека от природы, которая представлялась ему наполненной различными чудесными и сверхестественными силами. При этом самому народу было чуждо стремление придавать своим верованиям характер какой-либо системы и располагать почитаемые им сверхестественные силы в иерархическом порядке с разделением их на главные и второстепенные, и менее всего с выделением из них одного главенствующего божества, подобного греческому Зевсу или римскому Юпитеру. В народных верованиях почитаемые духи не распределяли между собою по известному плану господство над царствами или стихиями природы, как это делали боги античной религии, одни из которых заведывали небом и небесными явлениями, другие — явлениями земной природы, третьи — подземным царством, четвертые — морями и океанами и т. п. Религия древних пруссов в том виде, в каком она сложилась в доорденские времена и в своих пережитках уцелела до более позднего времени, подвергала обоготворению те не приведенные ни в какую систему явления природы, с которыми простые люди сталкивались в своей ежедневной жизни, которые они не умели объяснить и в которых они видели действие каких-то чудесных сил. Ни системы — с распределением этих сил на основные и им подчиненные, — ни мифологической разработанности в представлениях о богах у древних пруссов еще не было.

Но если такая народная религия удовлетворяла массы простых людей, то гуманистические образованные писатели XVI в. пытались внести в нее свою систему и свой порядок. Во-первых, как уже указывалось, они постарались сблизить ее с хорошо известной им античной мифологией. Самым простым методом, к которому они здесь прибегали, был метод аналогий. Достаточно было заметить хотя бы малое сходство в каком-либо почитаемом духе или в почитаемом предмете природы с римским богом, — и этот дух или этот предмет природы возводился в ранг античного божества. Так, в народных верованиях пруссов существовала вера в духов, воплощающих силу земного плодородия, подающих богатства и содействующих в той или иной форме благополучию людей. Поскольку у пруссов главным богатством была земля и ее продукты, постольку верования в этих духов принимали земледельческий характер. Возможно, что перед началом земледельческих работ или во время их пруссы взывали к каким-то высшим силам с просьбой дать им «полноту» и изобилие и, прежде всего, обильные урожаи. В этих обращениях употреблялось слово *pilnas* (что означало полный) или *pilnumas*, *pilnybe* (полнота). Осведомители, плохо знавшие прусский и литовский

языки, на этом основании могли создать особого бога *Pilnytis*, как бога богатств (по Малецкому — *dens divitiarum*), подобного античному Плутону. Здесь сыграло роль, повидимому, и созвучие слов *pilnas* и Плутон. Другой способ построения стройной системы прусского богопочитания заключался в том, что мнимые прусские боги, не подвергаясь прямо уподоблению античным божествам, однако, конструировались и классифицировались по тому же принципу, что и боги античного пантеона. Так, во главе прусско-литовского пантеона богов хронисты и писатели XVI в. ставили обычно бога *Ossorimtus*, который характеризовался и у Сператуса, и у Малецкого, и в *Sudauerbuchlein*, как «бог неба и земли», хотя и уподоблялся (Сператусом) не Юпитеру, а Сатурну. Уподобление его с Сатурном — римским богом посевов (от *satus* — посев) и упоминание (у Малецкого), что его призывали при жатвенных жертвах, заставляет думать, что мы здесь имеем дело с одним из земледельческих духов. Но так как урожай зависел от земли, воспринимавшей посев, и от состояния неба, дававшего дожди или солнечное тепло, и т. к. при разных полевых работах часто употреблялось слово, похожее на *Ossorimtus*, то наши осведомители Сператус и Малецкий стали считать его главным божеством пруссов, поставив его во главе всего прусского пантеона. Возможно, что при таком вознесении *Ossorimtus*'а в звание высшего божества пруссов играли роль и христианские представления наших осведомителей, которым казалось, что ни одна религия не может обойтись без своего всевышнего бога. Во всяком случае, этот т. н. «бог», как и многие другие, был измышлен хронистами и писателями XVI в. на основе их собственных религиозных представлений и фантазий. В культе этого «бога» было какое-то первоначальное аграрное зерно, но это зерно мы можем теперь определить только путем догадок.

Повторяем, в распоряжении авторов сообщений о древних прусских верованиях был материал, дошедший до них, главным образом, от т. н. визитаторов, которым было поручено протестантскими властями выявить пережитки язычества в Пруссии. Но путаные и неточные сведения, доходившие до них, они часто не могли понять, передавали их в неточной и неверной форме, прибавляли от себя аналогии с античными божествами, неудачно пытались их систематизировать, — и в результате получилась та фантастическая картина прусско-литовского пантеона, которая совсем не была похожа на народную религию пруссов, выросшую еще в доклассовую эпоху, чуждую антропоморфического характера и безлично-натуралистическую.

Особенно много фантастического в сообщениях о древней прусской религии мы найдем у С. Грунау. Его сообщения, как уже указывалось и в других случаях, не заслуживают никакого доверия. Но ввиду того, что некоторые исследователи, особенно немецкие, не раз делали попытки восстановить его авторитет,

мы находим нужным на них остановиться. Грунау сообщает, что в местности Romowe или Riskoūd<sup>62</sup>) стоял зеленеющий летом и зимою дуб. В дубе были три идола Percuno, Patrumo и Patollo. Перед идолами горел неугасимый огонь. Дуб был покрыт завесами, за которые никто не имел права входить, кроме Kirwalto (иначе Криве, т. е. верховного жреца<sup>63</sup>) и главных вайделотов — жрецов).

Вера в святость деревьев, особенно дуба, как мы видели, действительно существовала у древних пруссов и у литовцев. Грунау положил этот хорошо ему известный культ деревьев у пруссов в основу своего рассказа и соединил его с рассказом Дюсбурга о Ромове, как о месте пребывания верховного жреца, поместив этот дуб в Ромове. Скучное же сообщение Дюсбурга о священном месте Ромове, в котором живет верховный жрец, поддерживающий в этом месте, сообразно древнему обычаю, вечный огонь<sup>64</sup>), он расширил и расцветил красками своей плодovитой фантазии. Для своего построения Грунау привлек материал из разных источников: из Дюсбурга — упоминание о Ромове<sup>65</sup>), из Адама Бременского — рассказ о вечно зеленеющем священном дубе, с помещающимися в нем тремя божествами<sup>66</sup>), из античной религии — разделение мира на небо, землю и подземное царство, из христианских представлений — догмат о троичности божества, из литовских народных верований — имя и функции бога Перкуна.

При этом надо иметь в виду, что указание на **человеческий** вид трех богов у Грунау не основано на источниках. Правда, у Адама Бременского говорится, что «народ почитал статуи трех богов» (*statuas trium deorum*), однако не указывается, чтобы эти статуи имели человекообразный вид.

Отсутствие у пруссов изображений богов в человеческом виде подтверждается также археологическим и литературным материалом. Человекообразных статуй, относящихся к древнему времени, не найдено ни на территории древней Пруссии, ни на территории Жмуди, или Литвы. В письменных источниках также нигде не говорится о человекообразных изображениях богов. Правда, в источниках иногда встречаются выражения *idolum*, *idola*. Канапариус, биограф св. Адальберта, пишет, что Адальберт отправился в Пруссию, «намереваясь покончить с богами и идолами»

<sup>62</sup> Слово Riskoūd, повидимому, является выдумкой Грунау (см. статью о Ромове Мержинского – в Трудах X археолог. съезда, т. 1, 1899). Может быть Грунау хотел на основании своего плохого знания прусского языка придать этому слову значение «жилище господина», т.к. *gisaut* по-пруски значило господствовать.

<sup>63</sup> См. Дюсбург, III, 5.

<sup>64</sup> См. Грунау 62, 78, 89.

<sup>65</sup> Там же.

<sup>66</sup> Адам Бременский описал некий священный дуб в Упсале, зеленеющий летом и зимой, сделанный будто бы из золота храм, расположенный около дуба, в котором находились статуи трех почитаемых всем народом божеств (См. Adam. Brem, Lib IV, с. 26).



(*deos et idola debellaturus*). Он же влагает в уста Адальберта намерение побудить пруссов оставить их «глухие и немые изображения (*simulacra surda et muta*)». Но слова *idola*, *simulacra* на языке средневековых хронистов не имели значения человекообразных статуй. В договоре 1249 г. говорится об «*idolum Curche*», но тут же разъясняется, что обычно его делали из «собранных колосьев», т. е. в виде снопа. В других случаях идолом называли то священное дерево (в «Житии св. Ансельма»), то огонь или животных (у Длугоша и Гвагнини), то козью шкуру на шесте (у Преториуса). По данным более позднего времени (Преториуса и отчасти иезуитов) у литовцев был распространен культ столбов, причем столбы совсем не носили человекообразного вида. Этот культ скорее говорит о пережитках фетишистского почитания пней и камней, которое существовало и у литовцев, и у пруссов в более ранние времена.

Нигде в источниках нет указаний и на то, чтобы рыцари во время своих набегов на Пруссию встречались с человекообразными изображениями богов. Нельзя не согласиться с доводом Мержинского, что «если указывается священная роща, леса, деревни и городки, через которые совершался их (крестоносцев. — **В. П.**) опустошительный поход, то почему не упоминалось бы о том, что в том или ином месте они нашли и разрушили идолов?» (разумеются человекообразные идола).

Отсутствие изображений человекообразных богов вносило простоту в культ пруссов. Поэтому и храмов в точном и совершенном смысле этого слова у них не было, если разумеет под храмами закрытые здания, с особенностями внешнего и внутреннего вида, имеющими целью поддерживать и усиливать религиозные настроения верующих, с изображениями богов и другими священными предметами внутри. Таких храмов примитивность религиозного культа, свойственная и пруссам, и другим литовским племенам, и прибалтийским народностям вообще в предорденское время не допускала. Не было языческих храмов у всех этих племен и в более позднее время, когда были живы еще пережитки языческих верований. Каллимах, итальянец, живший в Польше в XV в., говорил о тех литовцах, которые еще сохранили свои старые языческие обычаи, что они молятся по обычаям галльских друидов в священных рощах и не имеют храмов (*sine ullis templis*), чем и отличаются от римлян, у которых были здания для богов и помещения для священнодействий (*ministeria sacra*)<sup>67</sup>). В том же духе писал Эйнгорн (Einhorn), пастор XVII в., о латышах: «Они не строили никаких храмов или алтарей..., в этой стране не найдено ни: храмов ни алтарей, ни колонн, ни изображений идолов (*Gotzenbild*)<sup>68</sup>). Нет

<sup>67</sup> *Vita et mores Sbignei Cardinalis*, p. 28. Цитировано по Мержинскому (Ромове, стр. 34).

<sup>68</sup> *Scr. rer. Livonicarum*, II. p. 583.

никаких оснований думать, что у пруссов, живших в близком соседстве с упомянутыми народами и родственных им, могли быть в языческое время их истории иные приемы культа.

Но отсутствие храмов в современном и точном смысле слова несколько не исключает наличия у пруссов священных мест, своего рода святилищ, куда собирались люди для принесения жертв и для молений и около которых жили их жрецы. Таким святилищем было, повидимому, упоминаемое Дюсбургом Ромове. Святилищ, подобных дюсбурижскому Ромове, было, как можно думать, несколько — в разных местах Пруссии. Такое святилище имел в виду под словом *templum* и Иероним Пражский, когда он рассказывал о верованиях литовцев<sup>69</sup>). По его рассказу так же, как и по рассказу Дюсбурга, при святилище жили жрецы, которые поддерживали «вечный» огонь<sup>70</sup>). Это заставляет предполагать, что святилище имело над собой крышу, а кругом себя ограду, ибо иначе дожди и бури могли бы загасить огонь, и он перестал бы быть «вечным». А кроме того, вблизи святилища должно было находиться и помещение для жрецов, потому что для поддержания «вечного» огня они должны были жить поблизости. При этом жрецов должно было быть по крайней мере два, чтобы они могли чередоваться в своей службе; да, кроме того, им нужны были и помощники для рубки, складывания и хранения дров. Следовательно, святилище должно было быть и закрытым от неблагоприятных природных влияний, и окруженным некоторыми подсобными помещениями.

И все-таки такие святилища не были храмами в точном смысле этого слова, как это и свидетельствуют цитированные нами писатели XV — XVII веков. От храмов, свойственных государственным религиям, и особенно от более поздних христианских храмов их отличало отсутствие, во-первых, помещенных внутри изображений человекоподобных богов, каких у пруссов вообще не было, и, во-вторых, особого, свойственного храмам церковного стиля, имевшего целью усилить религиозное настроение верующих, а не только оградить внутренность святилища от дождя и непогоды. Храмов такого рода у древних пруссов еще не было и не могло быть, поскольку они еще не достигли ступени государственности, и у них не было соответственно с этим и государственной религии. Наличие таких храмов, свойственных государственным религиям, предполагает более или менее сложное богослужение, развитые формы обрядности и стремление организовать и использовать религиозное настроение верующих в пользу господствующих классов. Храм в системе государственной религии это — одно из орудий, с помощью которых служители культа добиваются подчинения верующих угодным господствующим классам целям и внушают им соот-

<sup>69</sup> Sacerdotes templi materiam, ne deficerat, ministrabunt.

<sup>70</sup> Fovebat etiam prout in lege veteri jugem ignem.

ветствующие этим целям настроения, мысли и действия. С появлением храмов самообман верующих заменяется сознательным обманом их со стороны служителей культа. Религия уже выходит из своей первоначальной стадии, порожденной только бессилием человека в борьбе с природой, и вступает в следующую стадию, на которой «поповский обман становится неизбежным»<sup>71</sup>). Одним из главных средств, содействующих этому обману, и является довольно сложная система культа, которая может быть осуществлена в особых зданиях, специально приспособленных для обрядов и богослужебных действий.

Но если в древней Пруссии не существовало храмов, свойственных государственному религиям, то в ней существовали более примитивные, как бы зародышевые святилища, служившие интересам родовой-патриархальной знати и военных вождей, по большей части связанных с этой знатью. Этим верхушечным элементам древнепрусского общества было уже свойственно стремление использовать религию в своих целях, — иначе говоря, с помощью религии сознательно обманывать массы. Но у тогдашней знати еще не было тех широких возможностей эксплуатации масс, которые появились позднее, в эпоху сложившегося классового общества и образования государственности. Соответственно с этим религиозный культ сохранял свой примитивный характер, и тогдашние святилища не были обставлены теми средствами воздействия на массы, какими обладали храмы в более точном смысле слова. Время было переходным — от родовой-патриархального к классовому, — и соответственно с этим и святилища также имели переходную форму.

В связи с этим возникает вопрос, какой характер имело древнепрусское жречество. Древние пруссы, как и другие племена и народности, находившиеся на одинаковой с ними ступени развития, приписывали все важные и неважные дела, у них и с ними происходившие, воле богов, и, естественно, у них существовало стремление и направить эту волю — путем жертв и молений — в сторону осуществления своих желаний, и узнать — с помощью разных гаданий, — в чем эта воля заключается. Для этих целей они обращались к помощи разного рода жрецов — колдунов, гадателей, знахарей и т. п. В латинских хрониках эти жрецы обычно назывались общим термином *sacerdotes*; по-прусски же их называли довольно разнообразными названиями — войдедотами, вуршаитами, сиганотами, тулиссонами, лигашонами и др.

Что это были за жрецы? Ни в какой мере нельзя признать достоверным сообщение Дюсбурга о существовании какого-то верховного жреца-Криве, которому Дюсбург приписывал большую политическую и церковную власть над всеми пруссами и даже над соседними племенами. Дюсбург склонен был, как

<sup>71</sup> Маркс и Энгельс. Сочинения, т. XV, стр. 602 (из статьи Энгельса «Бруно Бауэр и раннее христианство»)

другие средневековые хронисты, видеть в прусской религии испорченную христианскую религию, основа которой — универсальная власть единого главы церкви — будто бы нашла себе отражение во власти языческого главы прусской религии. Сообщение Дюсбурга - явно легендарно и не заслуживает никакого доверия. У пруссов не было ни политического, ни церковного единства и, соответственно с этим, не могло быть и единой церковной власти в виде верховного первосвященника, которому было бы подчинено все население и который стоял бы во главе всей церковной иерархии.

Тем не менее отдельные прорицатели, колдуны и гадатели у пруссов были. Особенно много было у них всякого рода гадателей. Дюсбург, свидетельства которого о древних пруссах, являются наиболее достоверными, пишет: «Пруссы редко начинали какое-либо важное дело, прежде чем, погадав согласно со своими обычаями, не узнают от своих богов, хорошо или плохо оно им удастся...»<sup>72</sup>) Источники называют очень много разрядов жрецов и сообщают о них много сведений. К сожалению, эти сведения носят или слишком общий и неопределенный характер или недостоверны. К первой группе сведений, т. е. к общим и неопределенным, относятся упоминания о жрецах, колдунах, знахарях и гадателях, встречающиеся главным образом в документах. Ко второй группе, т. е. к материалу, мало достоверному, относятся сведения, передаваемые хронистами реформационного, а отчасти и более позднего времени, которые, как уже указывалось выше, сообщают много выдумок и фантазий. Рассмотрим обе эти группы сообщений о жрецах.

Авторы документов орденского времени, написанных по большей части на латинском языке, довольно часто упоминали о разного рода прусских жрецах, уцелевших на территории Ордена после завоевания древней Пруссии и в той или иной степени сохранивших в своем поведении пережиточные обычаи и приемы языческой, доорденской старины. Но авторы документов, принадлежавшие к орденским властям, мало знали о древнепрусской религии вообще и, в частности, о прусском жречестве. Самое раннее упоминание о жрецах встречается в уже упоминавшемся ранее договоре между Орденом и новообращенными пруссами от 1249 г. В нем говорится, что пруссы «обещали также, что не будут терпеть у себя впредь тулиссонов или лигашонов (*Tulissones vel Ligaschones*) — людей лживых и комедиантов, которые и качестве языческих жрецов молят при похоронах умерших, чтобы те не были осуждены на адские муки, называя зло добром, восхваляя мертвых за их обманы и отнятую у врага добычу (*de suis furtis et spoliis*), за их нечистые дела и грабежи и другие пороки и грехи, которые они совершили при жизни; и поднявши к небу факелы, с громкими

<sup>72</sup> Dusb., III, 5.

криками лживо уверяют, что они видят умершего летающим посредине неба, на коне, украшенным сверкающим оружием, держащим в руке ястреба и с большой свитой направляющимся в другой мир»<sup>73</sup>).

Из текста договора 1249 г. видно, что тулиссоны или лигашоны характеризуются в нем, как погребальные жрецы. В дальнейшем о них ни в одном источнике не упоминается, и прусские жрецы фигурируют уже под другими именами и чаще всего с другими функциями. Тем не менее свидетельство от 1249 г. является ценным, потому что оно относится к ранним временам, когда черты древнепрусского культа держались еще в своей первоначальной чистоте.

При толковании приведенного места из договора 1249 г. для нас самым важным является вопрос, были ли эти тулиссоны или лигашоны жрецами по профессии, выполнявшими только одни религиозные культовые функции, отошедшими от всякой хозяйственной деятельности, замкнувшимися в своей жреческой касте, или же они еще не оторвались от народных масс и были близки к ним и по бытовым условиям своей жизни, и даже по своим интересам. Повидимому, более верным является последнее мнение. Прусская религия и прусский культ еще не достигли той формы развития, на которой появляются жрецы по профессии, действующие согласно установленным обрядовым обычаям, в рамках установленного ритуала, связанные традиционными и обязательными формами. В их действиях и словах допускалось свободное творчество, художественная фантазия, не ограниченная рамками установившегося культа и обязательными для его служителей формами и обрядами. Как странствующие певцы и своего рода «вольные» люди они едва ли могли изучать эти формы и обряды, и поэтому их действия и речи должны были носить на себе печать народных верований и народных обрядовых обычаев.

Можно думать, что был прав Кролльман, который находил, что тулиссоны и лигашоны вообще не были жрецами, а были похожи на народных певцов типа скандинавских скальдов, которые воспевали умерших<sup>74</sup>); их слова, обращенные к умершим, не были молитвами, произносимыми при погребальных обрядах, а песнями прославления, ибо они уверяли, что видели умерших во славе и блеске — со сверкающим оружием, с соколом на руке и даже в окружении большой свиты (*cum comitatu magno*). Возможно, что некоторые из этих тулиссонов или лигашонов происходили из среды тех отбившихся от обычной хозяйственной жизни бедняков, о которых говорит Дюсбург: «У них (т. е. у пруссов. — **В. П.**) не дозволено просить милостыню, но бедный свободно ходит от дома к дому и без стеснения ест (разу-

<sup>73</sup> Preus. Urkb., I, 1, № 218.

<sup>74</sup> Krollmann. Das Religionwesen der alten Preussen, стр. 14.

меется: в том доме, в который он придет. — В. П.), когда захочет»<sup>75</sup>). В таком случае у них есть кое-что общее с «каликами переходжими» древней Руси, которые, совсем не будучи жрецами или духовными лицами, однако, странствуя по лицу земли, снискивали себе пропитание духовными песнями, в которых были и элементы героического эпоса. Подобно им, и лигашоны не только просили богов об избавлении умерших от адских мук, но и прославляли их, как героев. Это подтверждает мнение Кроллямана, считавшего лигашонов народными певцами которые, усвоив себе трафаретные приемы сложения погребальных песен, умели пользоваться этими приемами и для восхваления «героических» подвигов умерших.

Позднейшие дореформационные документы также упоминают иногда о жрецах и гадалках, но в довольно неопределенной глухой форме, и характер жречества ими не выясняется. Власти издававшие документы, были заинтересованы только в одном, - чтобы всякого рода жреческие гадания, колдовство и знахарство были искоренены, как языческие. Что же представляли из себя эти языческие культовые действия, — до этого авторам документов никакого дела не было. Так, в указе, изданном хохмейстером Зигфридом фон Фейхтвангеном в 1310 г., устанавливаются очень строгие наказания «всякому еврею, чернокнижнику, волхву, вайделоту и всем прочим, которые с помощью дьявола и в его честь действуют против веры». В указе говорится, что и все, кто общается с такого рода преступными нарушителями требований христианской религии, должны быть подвергнуты одинаковому с ними наказанию<sup>76</sup>). Такой же характер имеет указ хохмейстера Ульриха фон Юнгингена от 1408 г., в котором говорится, что всякий, кто «найдет среди пруссов волшебство или неверие, должен искоренять его всеми средствами, как только может»<sup>77</sup>). Не многими годами позднее — во второй четверти XV века — прусским епископом Микаэлем издается указ, запрещающий почитать животных в лесах, рощах и при источниках и отмывать водой крещение, причем из смысла указа ясно, что все эти действия и обряды совершались при участии каких-то особых служителей культа<sup>78</sup>). Однако документальный материал, касавшийся всех этих языческих служителей языческого культа, уцелевших в Пруссии от древних времен до XVI века, — в общем скуден и неясен. Повидимому, авторы документов — особенно ранних — знали очень мало о лицах, отправлявших языческий культ, и остерегались говорить о них более или менее ясно или подробно.

Очень кратки упоминания о языческих жрецах и у более

<sup>75</sup> Dusb. III, 5.

<sup>76</sup> См. Toppen. Geschichte d. Heidentums in Preussen (Neue Preus. Prov-Biätter) 1846, II, 341 — 342.

<sup>77</sup> Там же, стр. 342.

<sup>78</sup> Там же, стр. 349.

ранних дореформационных хронистов — Канапариуса, епископа Бруна, Иеронима Пражского, Длугоша, Дюсбурга. Они писали, еще не ставя перед собой задачи во что бы то ни стало выявить остатки язычества и искоренить служителей языческого культа, которые позднее были даны протестантскими властями. Отсюда краткость их упоминаний о языческих жрецах. Но кое-что из их сообщений все-таки извлечь можно. У Иеронима Пражского — в записи Энея Сильвия — о жрецах рассказывается по преимуществу, как о гадалках по огню. Рассказав, что жрецы поддерживают при святилище «вечный» огонь, Иероним продолжает: «друзья спрашивают их (жрецов. — **В. П.**) о жизни заболевших (*super vita aegrotantium*). Ночью они (жрецы) обращаются (за советом. — **В. П.**) к огню и утром дают ответы тем, которые просят их совета; они говорят, что ночью видели тень больного (*umbram aegroti*), которая, согревшись (у огня. — **В. П.**), давала знаки смерти или жизни». Еще глуше указание на жрецов у Длугоша, который, как уже говорилось, только упоминает, что огонь «ночью и днем поддерживается жрецами, которые подбрасывают в него дрова». Такие же функции поддержания «вечного» огня, как мы видели, приписывает жрецу в Ромове и Дюсбург.

Самым же важным из свидетельств Дюсбурга, касающихся жрецов, является уже приведенное выше место, в котором Дюсбург говорит, что пруссы не начинали никакого важного дела, не осведомившись об его исходе у богов, причем намерения богов им, конечно, могли сообщить только жрецы.

Сообщения Иеронима Пражского, Длугоша и Дюсбурга, что на жрецах лежала забота о поддержании «вечного» огня, сами собой наводят на мысль, что поскольку культ огня играл у древних пруссов и у соседних литовских народов очень большую роль, постольку и жрецы огня должны были занять одно из главных мест среди остальных жрецов. Поддержание «вечного» огня требовало много времени и больших забот, и совмещать это дело с другими занятиями было невозможно. Поэтому жрецы огня должны были, — может быть ранее, чем другие служители культа и блюстители веры, — выделиться в особую профессию и оторваться от всяких других занятий, кроме занятий своими жреческими делами. Может быть, именно поэтому жрецы огня, как профессионалисты, первыми принялись за гадания и предсказания. Это придало им особенно большое значение и вместе с тем осложнило их функции, потому что гадания были делом трудным и требовали большой осторожности. Неудачное гадание могло подорвать авторитет жреца, и потому для гаданий требовалась некоторая подготовка, например, собирание сведений о делах и лицах, которые были предметом гадания, и специфическое умение давать двусмысленные ответы, которые молено было толковать по-разному.

Как гадалки, жрецы должны были неизбежно — в целях

укрепления своего авторитета — переходить к сознательному обману тех, кто к ним обращался. Интересы собственной выгоды стали для них основными, и, может быть, это произошло раньше всего с жрецами огня, которые, вероятно, раньше других жрецов образовали особую, оторванную от трудовых занятий, замкнутую группу.

Таким образом, сведения о жрецах, передаваемые в дореформационных документах и дореформационных хрониках, скудны, неопределенны и неясны. Гораздо больше данных о них сообщают писатели XVI в. и более позднего времени. Но эти сведения — именно вследствие стремления их авторов сообщить много подробностей — по большей части недостоверны. Писатели реформационного времени, побуждаемые благочестивым стремлением найти среди остатков пруссов побольше следов языческого нечестия, дали волю своей фантазии, и их религиозное рвение толкнуло их на путь литературных вымыслов и понудило их нарисовать довольно сложную картину самых разнообразных жреческих должностей. Они сваливали в одну кучу всякого рода материал, отчасти вымышленный ими самими<sup>79</sup>), отчасти случайно набранный, дошедший до них чаще всего по слухам, изредка основанный на их собственных наблюдениях, но таких, которым недоставало точности и добросовестности. Кое-что в этих сообщениях о жрецах приписывалось древнепрусским временам, кое-что относилось ко времени жизни самих авторов сообщений, причем, однако, само собой предполагалось, что жрецы, гадатели и колдуны позднего времени выросли из старых древнепрусских и древнелитовских служителей культа.

В пестрой картине сообщений о прусских жрецах (как и о других сторонах и фактах прусской религии), нарисованной хронистами XVI века, многое было основано на данных не только прусского культа и прусской религии, но и на общелитовских данных, и выделить из них то, что относилось только к пруссам и что касалось литовцев вообще, не представляется возможным. По существу такое выделение и не является нужным, потому что сама жизнь его не делала, и большого различия между всеми этими гадателями, кудесниками и колдунами — находились ли они среди пруссов или среди других литовских народностей — в действительности не было и быть не могло.

В источниках они назывались по-разному. Довольно часто писатели XVI века в качестве наиболее влиятельных жрецов упоминали вайделотов. Фойгт производит слово *waideloten* от старопрусского *waidin* — знание; следовательно, по мнению Фойгта, вайделоты были прежде всего прорицателями. Но поскольку все жрецы в той или иной степени занимались прорицаниями, Фойгт считает вайделотами всех жрецов, подчиненных в каждой обла-

<sup>79</sup> Напр., рассказы Эр. Стеллы, Грунау и Давида о жреце Брутенно.



сти главному из них — Криве<sup>80</sup>), т. е., по его мнению, слово «вайделоты» — это общее название для всех жрецов. Он делит вайделотов на разные виды: кривайто (Kriwaito), образывавшие своего рода совет при каждом Криве — числом 12 и отправлявшие, наряду с чисто жреческими, и судебные функции; сигноты, дававшие благословение на приношение жертвы; вуршкайты, служившие при жертвоприношениях, и другие низшие жрецы — колдуны всякого рода, — к которым Фойгт относил и упомянутых лигашонов<sup>81</sup>). В противоположность Фойгту, который придавал слову «вайделотым» самое широкое значение, Теобальд находил, что вайделотами нужно считать только жрецов посвященных<sup>82</sup>).

Анализируя неясные сообщения источников о жрецах у пруссов и сопоставляя их со сведениями о жрецах у других литовских племен, мы можем наметить деление жрецов по их **социальному характеру** на две основные группы, соответствовавшие тем социальным отношениям, которые существовали у пруссов во время, непосредственно предшествовавшее орденскому завоеванию. Это время было переходным от первобытно-общинных порядков к зарождавшимся классовым отношениям. В это время уже пустило довольно глубокие корни различие между рядовыми общинниками, искавшими защиты своих интересов в старых родовых порядках и обычаях, и родовыми аристократами, сильными и влиятельными людьми родовой общины, которые стремились подчинить себе рядовых людей и, не уничтожая еще народные собрания, подчинить их своему руководству и влиянию. Соответственно с этим и идеологию рядовых общинников поддерживали те сочинители народных песен и гадатели, которые сами выходили из рядовых людей, в своих песнях восхваляли народные доблести (храбрость, настойчивость, доблесть) и в то же время выполняли и религиозно-обрядовые функции, т. е. были колдунами, волхвами, прорицателями воли богов и т. п., ибо в то время всякая идеология по необходимости облекалась в религиозную оболочку. Наиболее типичными из таких, как бы народных жрецов были, повидимому, упомянутые выше лигашоны или тулиссоны, которые в сущности не были жрецами по профессии, не принадлежали к «посвященным» служителям культа, а были как бы вольными-практикантами в области прорицаний, гаданий и знахарства, и в ряде случаев сливались со странствующими народными певцами. Они не сформировались ни в какую профессию и не отправляли никакого публичного культа.

Родовая аристократия того времени со своей стороны искала поддержки в тех жрецах, которые сами вышли из знати, принадлежал и к группе «посвященных» служителей культа, отправлявших свои жреческие функции публично, в торжественной об-

<sup>80</sup> В отличие от Дюсбурга Фойгт думал, что таких Криве в древней Пруссии было несколько-в каждой области по одному.

<sup>81</sup> См. Фойгт, *Gesch. Preus.*, 1, 601-615.

<sup>82</sup> Теобальд. Литовско-языческие очерки, 1890, стр. 161 (примеч.).

тановке. Это были жрецы-профессионалы, уже успевшие замкнуться в своего рода жреческую касту и отгородиться от рядовых общинников. Эти жрецы или сами происходили из родовой верхушки или были тесно связаны с ней по своим интересам. Они старались привить народным массам веру в то, что различия между богатыми и бедными, знатными и незнатными вечны, освящены богами и останутся и за гробом. Свои предсказания и прорицания они давали в таком виде, чтобы сделать их удобными для знатных людей. Всем своим поведением, всеми своими изречениями они стремились убить в массах естественно возникавшее среди них чувство протеста против несправедливого неравенства между людьми. Коротко говоря, они стремились укрепить зарождавшиеся классовые отношения и были выразителями интересов эксплуататорской верхушки тогдашнего общества.

Тенденция развития того времени заключалась в том, что по мере развития классовых отношений первая группа неотторвавшихся еще от народных масс гадателей и прорицателей все более теряла свою самостоятельность и переходила на положение бродячих, часто преследуемых людей, которые в конце концов принуждены были выискивать себе средства к жизни хождением по селам и домам в поисках пропитания и приобретали, как уже говорилось, некоторые общие черты с древнерусскими «каликами переходными». Жрецы же профессионалы все более укреплялись и усиливались.

Но и при наличии большого различия между указанными двумя группами жрецов в доорденские (а тем более в орденские, когда все языческие жрецы стали преследоваться) времена, даже в период наибольшего укрепления жреческой касты, среди жрецов не было и не могло быть той строгой системы взаимного подчинения и соподчинения, иначе говоря, той церковной иерархии, которую хотели видеть в прусском жречестве некоторые хронисты (отчасти Дюсбург, главным образом Грунау) и которая могла существовать только во вполне развитом классовом обществе. Грунау, ярый католик по убеждениям, в своих писаниях о религии древних пруссов явно стремился сблизить древнепрусские религиозные порядки с католическими и этим как бы бросить косвенный упрек протестантской церкви, не хотевшей признавать естественной, по мнению Грунау, для всех народов иерархии, свойственной даже древним пруссам. Для признания такой жреческой иерархии у древних пруссов у нас нет никаких оснований. Грунау в своих фантазиях о древнепрусской религии отчасти опирался на свидетельство Дюсбурга о наличии у пруссов главного верховного жреца — Криве, которому, по Дюсбургу, принадлежали права высшей светской и церковной власти не только над пруссами, но и над соседними племенами. Приписывать такие права верховному жрецу, будто бы существовавшему у древних пруссов, — это значит игнорировать то раз-

дробленное состояние, в котором находилась древняя Пруссия и которое не допускало наличия у пруссов какой бы то ни было единой власти. Если отбросить явно фантастические элементы в сообщениях о Криве, имеющих у Дюсбурга и у других более поздних хронистов, то из всех этих сообщений останется только то, что Криве был жрецом огня в Надровии, что он приписывал себе общение с душами умерших и что ему приносилась третья часть военной добычи, которую он предавал огню в виде жертвы богам<sup>83</sup>). Из этих его функций видно, что Криве, как жрец огня, отправлял публичный культ, а не был только вольным гадателем. Но ничто, кроме явных фантазий Дюсбурга, повторенных и расширенных позднейшими хронистами, особенно Грунау, — не говорит за то, что ему принадлежала власть над другими жрецами и что он стоял во главе жреческой иерархии.

Подобно нардовскому Криве, вероятно, существовали с подобными же функциями и другие жрецы огня в других местностях Пруссии. Как уже указывалось, при служении огню и при принесении богам путем сожжения в жертву обильных приношений, составлявших третью часть военной добычи, этим жрецам огня нужны были, конечно, помощники, которые, таким образом, также втягивались в отправление публичного культа. При случае эти помощники могли заниматься и самостоятельными гаданиями, а также и самостоятельно принимать более мелкие жертвы от частных лиц или даже от отдельных общин. Но помощь при служении богам, связанная при этом с самостоятельными гаданиями, все-таки еще не создавала иерархической подчиненности одних другим. Значение жреца было связано больше с той степенью общественного влияния, которое он умел завоевать себе своими гаданиями и прорицаниями, а не с его властью, которой у него в сущности не было, и распространялось, очевидно, на ограниченную территорию.

Отсутствие у пруссов главного жреца и подчиненности ему других жрецов соответствовало и отсутствию у них иерархии среди самих богов и отсутствию главного бога наподобие римского Юпитера. Но если не было главного бога, то не было и главных жрецов, служивших ему; если не было иерархического отношения богов друг к другу, то с этим гармонировало и отсутствие иерархической системы внутри самого жреческого класса.

После орденского завоевания, в период насильственного искоренения всех форм старой языческой религии, различия между указанными двумя группами жрецов, ранее — в доорденское время — обострившиеся, стали ослабляться, ибо и те, и другие оказались в положении преследуемых. Публичный культ запрещался теперь и для жрецов-профессионалов, и они должны были защищать себя, сближаясь с массами, подлаживаясь к ним и используя их

<sup>83</sup> Dusburg, III, 5

приверженность к преследуемой народной религии; хотя в ряде случаев жрецы-профессионалы формально принимали насаждаемую властями христианскую религию, но, стремясь удержать свое влияние на массы, они в то же время поддерживали и народные верования в старых богов. Роль официальных служителей культа при таких условиях переходила к христианскому духовенству, а прежние жрецы-профессионалы по необходимости должны были отказываться от своего официально признанного положения религиозных руководителей общества и сближаться с низшими жрецами — колдунами и знахарями.

Таким образом, характер прусских верований, культовых обрядов и жречества в последний период самостоятельного существования древней Пруссии соответствовал тому переходному состоянию, в котором находилось прусское общество того времени. Религия еще не достигла той стадии развития, которая свойственна сложившимся классовым отношениям. В религиозных верованиях еще преобладало обожествление явлений и сил природы — в безличной форме, — без придания им человекоподобного вида; вместо храмов существовали только примитивные святилища, предназначенные, главным образом, для поддержания внутри них «вечного» огня; жрецы еще не образовывали организованного класса, подчиненного иерархической системе. Но в то же время верования и культ отражали социальные различия, уже возникшие между различными группами тогдашнего общества, и переносили их в загробный мир, в котором каждому полагалось жить в тех же условиях, в каких он находился при жизни. Культ предков уже направлялся к почитанию и прославлению по преимуществу знатных людей. Из среды жрецов выделялась группа служителей культа по профессии, уже оторвавшихся от трудовых занятий, образовывавших зарождающуюся эксплуататорскую верхушку и заинтересованных в увеличении всякого рода приношений богам, попадавшим, конечно, самим жрецам. На этой стадии развития появлялось и религиозное шарлатанство, и культовое мошенничество, коротко говоря, различные формы «поповского обмана»<sup>84</sup>), сменившего собой первоначальный и наивный самообман. В общем, несмотря на довольно скудный материал источников, трактующих о прусской религии, мы можем установить, что прусские верования и прусский культ остановились в последний период доорденской истории Пруссии на той стадии, которая непосредственно предшествовала образованию классовых форм религиозных верований и соответствовала последним стадиям разложения родового строя.

---

В сравнении с данными, касающимися древней прусской религии и культа, сведения о других проявлениях прусской культуры

<sup>84</sup> Маркс и Энгельс, Соч., т. XV. стр. 602.

дошли до нас в еще более скудном виде. Это вполне понятно, так как религия в те времена, которые мы изучаем, была почти единственной формой идеологии. К тому же хронисты и авторы документов, сообщавшие нам сведения о древних пруссах, в подавляющем большинстве случаев были церковными людьми, и их характеристики, естественно, касались, главным образом, того, что их больше всего интересовало, т. е. верований и религиозных обычаев, с которыми они считали себя призванными бороться. Лишь попутно и при случае наши источники касаются и других сторон прусской культуры. Сведения, которые они нам сообщают о ней, страдают известного рода двойственностью. С одной стороны, авторы хроники и документов ни на одну минуту, даже и тогда, когда они говорили вообще о нравах и обычаях пруссов, не касаясь их верований, не забывали о своих христианско-обличительных целях. И польские хронисты, и биографы св. Адальберта, и автор Магдебургских анналов, и буллы римских пап, и многие другие источники не скупятся на такие выражения по адресу пруссов, как «самый дикий народ из язычников-варваров»<sup>85</sup>), «... нечестивая толпа»<sup>86</sup>), «ужаснейшее племя»<sup>87</sup>), «найжесточайшие люди»<sup>88</sup>), «народ..., охваченный более чем зверской дикостью»<sup>89</sup>) и т. п. Все эти характеристики имеют своим источником христианское усердие их авторов и их желание показать свое отвращение к язычеству вообще. Но наряду с этими отрицательными характеристиками пруссов, как язычников, имевшими установившийся трафаретный характер, авторы наших источников не могли не заметить и другой стороны прусской культуры и прусской жизни вообще, которая их привлекала, а именно ее патриархальной простоты и всего того, что было связано с этой простотой. Имея в виду эту простоту, Адам Бременский говорит о племенах Пруссии: «Можно было бы многое сказать похвального о нравах этих народов, если бы они имели веру во Христа, проповедников которой они жестоко преследуют». Он же называет пруссов «человеколюбивыми людьми», так как они оказывают помощь терпящим кораблекрушения в море и сочувственно отзывается об отсутствии у них корыстолюбия («серебра и золота они не ценят»)<sup>90</sup>). Но наиболее яркую и в общем благоприятную картину патриархальных нравов и обычаев древних пруссов дает Дюсбург. Нарисованное им изображение древних пруссов и обычаев легло в основу всех позднейших сообщений о них. То, что он сообщает о них, по существу на разные лады — иногда с некоторыми прибавлениями и вариациями — повторялось и позднейшими хро-

<sup>85</sup> Proemium k Chron. Polon. — Scr. rer. pr., I, 740

<sup>86</sup> Vita S. Adalberti archiepi. Бруна.

<sup>87</sup> Cadlubeck, IV, 19.

<sup>88</sup> Магдебургские анналы.

<sup>89</sup> Булла папы Гонория III от 1218 г.

<sup>90</sup> Adam Brem., L. IV, c. 18.

нистами. В общем нарисованная им картина — за немногими исключениями — справедлива. Приведем наиболее существенные места из его характеристики (опуская то, о чем уже говорилось прежде, — при характеристике прусских верований и культа).

В соответствии со своим общим сочувственным отношением к простоте жизни пруссов, Дюсбург указывает на их скромность в обычаях. «Они не стремились и до сих пор не стремятся иметь излишние и дорогие одежды... Мягких подушек и тонкой пищи они не употребляют. Питьем у них служит простая вода и мед или молоко лошадей, каковое они никогда не пьют, не освятив его. Никаких других напитков они с древних времен не вводят»<sup>91</sup>).

В соответствии с патриархальной простотой прусских нравов находятся и отмеченные Дюсбургом обычаи гостеприимства у них. «По отношению к своим гостям они обнаруживают, насколько только могут, большое доброжелательство, и нет у них в доме ничего съедобного или годного для питья, чего они не разделили бы с ними. Им кажется, что гости недостаточно угощены, если они не напьются до опьянения. У них в обычае обязывать всех напиваться равно и неумеренно..., пока все гости с домашними, жена с мужем, сын с дочерью не напьются допьяна»<sup>92</sup>).

Если сопоставить эти отделенные друг от друга веками характеристики и отзывы, то невольно сама собой рисуется картина примитивного, миролюбивого народа, не стремящегося к прочным накоплениям, не ценящего их и готового при случае — и веселом (прием гостей), и печальном (похороны) — их растратить на неумеренные попойки и еду. Готовность поделиться при всяком случае с неимущим, напоить случайного гостя до бесчувствия и напиться с ним вместе, о чем рассказывает Дюсбург, — это черты патриархального времени, когда ни классовые различия, ни стремления к накоплению еще не успели глубоко проникнуть вглубь общества.

Патриархальные обычаи в древней Пруссии особенно ярко отражались в семейных отношениях. Господствующей формой семьи в древней Пруссии — и задолго до орденского завоевания, и даже в орденское время — была и оставалась семья патриархальная. Это особенно ярко сказалось в засвидетельствованной источниками зависимости женщины и детей от власти отца и в праве главы семейства покупать и продавать членов своей семьи и вообще распоряжаться ими по своему смотрению и произволу. Дюсбург пишет: «согласно со старым обыкновением, у пруссов до сих пор принято покупать жен за известную сумму денег. Поэтому он (муж) содержит ее (жену),

<sup>91</sup> Dusb. III., 5

<sup>92</sup> Там же.

как служанку, она не ест с ним вместе за одним столом и ежедневно моет ноги домашним и гостям»<sup>93</sup>).

Ранние орденские документы сообщают нам также некоторые подробности о семейных обычаях древних пруссов. В отношении семейных обычаев и нравов особенно интересен договор между орденом и пруссами от 1249 г. В нем говорится: «...Равным образом обещали (пруссы), что также не будут иметь впредь двух или многих жен. Обещали они также, что никто из них впредь не будет продавать свою дочь и что никто не будет покупать сыну своему или себе супругу. Когда же отец покупал за общие деньги себе и сыну жену, то они до сих пор соблюдали (обычай), чтобы после смерти отца его жена передавалась сыну, будучи приравнена к другим частям общего наследственного имущества... Они обещали не продавать и не покупать жен... Обещали..., что никто из них ни по какой причине не будет впредь брать в жены мачеху или жену брата своего или иную (женщину), состоящую по отношению к ним в первой, второй, третьей или четвертой степени родства или свойства, без позволения высшей духовной власти или специального разрешения... И чтобы никто впредь сына или дочь свою по какой бы то ни было причине сам или через посредство других не бросал, и не убивал тайно или явно, и не дозволял, и не допускал это делать каким-нибудь образом и другим людям»<sup>94</sup>).

Наличие многоженства подтверждается и папским указом, относящимся к началу орденского времени. В нем говорится: «Да не будет позволено (пруссам)..., чтобы кто-либо в одно и то же время имел много жен». В том же указе содержатся и строки, подтверждающие факт продажи дочерей у пруссов, — а именно папа увещает пруссов, чтобы они «передавали своих дочерей для совершения над ними христианского брака без всякой продажи»<sup>95</sup>).

Об обычаях убивать девочек говорят и другие документы, причем они приписывают этому обычаю чрезвычайно широкое распространение. Папа Гонорий III в булле от 15 июля 1218 г. пишет по адресу пруссов: «Сколько бы мать у них ни родила детей женского пола, они убивают их, кроме одной, как бы желая помешать господу в размножении человеческого рода»<sup>96</sup>). Аналогично и сообщение Дюсбурга, который пишет, что в Галиндии, «если кто родится женского пола, то убивается, если же мужского пола, то сохраняется для войны»<sup>97</sup>).

Из приведенных источников можно установить у древних пруссов наличие следующих фактов: 1) многоженства, 2) покупки и продажи жен и детей, 3) права отца убивать своих детей,

<sup>93</sup> Dusb., III, 5.

<sup>94</sup> Preus Urkb., I, 1, № 218.

<sup>95</sup> Там же, 13.

<sup>96</sup> Там же, № 29.

<sup>97</sup> Dusb., III, 4,

особенно девочек и, повидимому, слабых мальчиков, 4) передача в некоторых случаях отцом (или братом) жены в наследство сыну (или брату). Первые три факта не противоречат патриархальному строю прусской семьи и даже его подтверждают. Многоженство, как известно по данным Библии, существовало и в семитической патриархальной семье, и у многих монгольских и тюркских народов Востока и было связано с большой властью главы семьи над своими женами. Являясь поздним пережитком групповой формы брака, многоженство там, где оно встречалось, было доступно только для богатых. «Многоженство мужчины, — говорит Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства», — было, очевидно, результатом рабства и было доступно только отдельным лицам, занимавшим исключительное положение»<sup>98</sup>). Древние пруссы в этом отношении, конечно, не могли быть исключением, и роскошь иметь несколько жен могли позволить себе только немногие.

Многоженство находилось в тесной связи с покупкой жен. «Многоженство, — говорит Энгельс в той же работе, — привилегия богатых и знатных, и жены достаются, главным образом, путем покупки рабынь; масса народа живет в моногамии»<sup>99</sup>). Но где рабство в прямом смысле слова было слабо развито, жены могли приобретаться и путем покупки формально свободных бедных девушек, причем сделка заключалась с теми, от кого они зависели, чаще всего с их отцом. Повидимому, в тех случаях, когда наши источники говорят о продаже детей, дело могло идти о продаже детей женского пола не в прямое рабство, но в жены богатым людям.

Не противоречила патриархальному строю и передача — в некоторых случаях — отцом (или братом) своей жены в наследство сыну (или брату) и покупка «на общие деньги» (*de resupia communi*) себе и сыну жены. Едва ли в последнем случае мы имеем дело с многомужеством. Ведь жена отца (брата) передавалась сыну (брату) только **после смерти отца** (брата) и, следовательно, одновременного пользования одной и той же женщиной со стороны двух мужчин не было. Энгельс указывает, что одновременного сосуществования «рядом одна с другой» таких форм брака, как многомужество и многоженство не бывает<sup>100</sup>).

Но передача жены от одного члена семьи — старшего — другому, младшему, была, повидимому, пережиточным отражением более древнего обычая совместного пользования одной женой со стороны нескольких мужчин, связанных между собой близкими родственными отношениями.

<sup>98</sup> Маркс и Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч. 1, стр. 44.

<sup>99</sup> Там же.

<sup>100</sup> Там же.



Для предположения, что в древнейшие времена такая групповая форма брака могла иметь место и в Пруссии, у нас имеются некоторые реальные основания. Пруссия — по свидетельству всех источников — была страной очень бедной, даже и в позднейшие времена, доступные для наблюдения авторов наших источников. Тем более бедной была она в более ранние периоды своей истории, когда ее производительные силы были развиты чрезвычайно слабо. При скудности ее природы, при обилии лесов и болот в Пруссии и в более поздние, а тем более в древнейшие времена ее истории, часто возникали большие трудности для прокормления населения. Повидимому, этим, главным образом, и объясняется право отца семейства убивать наименее приспособленных в те времена к борьбе с трудностями жизни членов семьи — по преимуществу девочек. Но в таком случае возникал недостаток в женщинах, и тогда, — в более ранние времена, — лежащие за пределами наблюдения авторов наших источников, выходом из положения являлось многомужество. В более же поздние времена, о которых мы имеем письменные сведения, многомужества в Пруссии уже не было, но удержался его пережиток — передача жены по наследству. При недостатке женщин оказывалось полезным для поддержания домашнего хозяйства включить вдову более тесно в круг семьи и вменить ей в обязанность выполнение тех функций семейной жизни и семейного хозяйства, которые она еще могла нести. Патриархального строя семьи это не нарушало, потому что жена, переходя от отца к сыну или от брата к брату, оставалась в полном подчинении своему новому мужу.

Таким образом религия, культура и быт древней Пруссии накануне завоевания ее Орденом находилась на той же ступени развития, на которой находились в ней и общественные отношения. Но в религии и быту — в силу присущей им консервативной природы — сохранилось много остатков и пережитков старины. Они отражали на себе не только стадию разложения патриархально-родовых отношений, на которой находилась предорденская Пруссия, но и некоторые пережитки более раннего -допатриархального времени, из которого предорденская Пруссия уже вышла. Без учета этой консервативной природы религии и культуры древней Пруссии были бы непонятны многие архаические черты, присущие им в предорденское время и отчасти сохранившиеся и в более поздние орденские времена, когда Пруссии уже коснулась «язва христианства».

Древняя культура Пруссии была прервана таким же насиль-

ственным путем, как и вся ее история. Ее народное творчество было убито немцами-завоевателями. Немцы не принесли с собой ни для пруссов, ни для других прибалтийских племен письменности и не научили их ничему новому и полезному. Та «скотская христианско-германская культура»<sup>101</sup>), которую псы-рыцари попытались позднее насадить среди не истребленных ими остатков прусского населения, не только ни на шаг не подвинула вперед культурного развития пруссов, но и легла тяжелым гнетом на развитие и задавила его. На немецких захватчиков падает тяжкая вина истребления способного, миролюбивого и трудолюбивого народа, которому даже сами немецкие хронисты средневековья не могли отказать в любви к людям, доблести и великодушия.

---

<sup>101</sup> К. Маркс, Хронологические выписки (в Архиве Маркса и Энгельса. т. стр. 341).